

№ 2(11)/2013

Российская академия наук
Институт философии

ФИЛОСОФСКИЙ журнал



Москва
2013

Научно-теоретический журнал

Основан в 2008 г.
Выходит 2 раза в год
ISSN 2072–0726

Редакционная коллегия:

академик РАН *А.А. Гусейнов* (главный редактор),
проф., доктор *Эвандро Агацци* (Италия),
доктор филос. наук *Р.Г. Апресян*, доктор филос. наук *В.И. Аршинов*,
доктор филос. наук *В.Д. Губин*, доктор филос. наук *А.А. Кара-Мурза*,
чл.-корр. РАН *И.Т. Касавин*, чл.-корр. РАН *Н.И. Латин*,
академик РАН *В.А. Лекторский*, проф., доктор *Ханс Ленк* (Германия),
чл.-корр. РАН *В.В. Миронов*, доктор филос. наук *В.И. Маркин*,
доктор филос. наук *Н.В. Мотрошилова*,
кандидат филос. наук *Б.О. Николаичев*,
доктор филос. наук *С.А. Никольский*, проф., доктор *Том Рокмор* (США),
чл.-корр. РАН *А.В. Смирнов* (зам. главного редактора),
доктор филос. наук *Ю.Н. Солонин*,
кандидат филос. наук *Н.Н. Сосна* (ответственный секретарь),
академик РАН *В.С. Стёпин*, проф., доктор *Чжан Байчунь* (Китай),
чл.-корр. РАН *Б.Г. Юдин*

Зав. редакцией – *Ю.Г. Россиус*

В НОМЕРЕ

ПОИСКИ НОВОГО ЯЗЫКА В ФИЛОСОФИИ

<i>Г.В. Вдовина.</i> Бернард Лонерган: метод в теологии и гуманитарные науки	5
<i>Ивон Бре.</i> Привязанность (эрос и агапэ).....	19

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

<i>А.А. Столяров.</i> Физика Посидония: новаторство или стоический канон? (К вопросу о том, был ли Посидоний «стоическим платоником»)	35
<i>Бертрандо Спавента.</i> Итальянская философия в ее отношении к философии европейской.....	54
<i>В.П. Визгин.</i> К обновлению истории философии: размышление ad hoc	70

ИСТОРИЯ И ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ

<i>Никола Руссо.</i> Нигилизм логоса. «Истинно ложное» в «Софисте» Платона.....	83
<i>П.С. Гуревич.</i> Векторы современного постижения человека.....	95
<i>В.К. Кантор.</i> Любовь к двойнику. Двойничество – миф и реальность русской культуры	107

ПОЛЕМИЧЕСКИЕ ЗАМЕТКИ

<i>Л.А. Маркова.</i> Этика в контексте трансформаций мышления XX века (в связи с концепцией «негативной этики»).....	126
---	-----

О НОВЫХ ИЗДАНИЯХ

<i>М.А. Блюменкранц.</i> К истории духовных подмен	138
<i>Н.М. Савченкова.</i> Искусство веры.....	146
<i>Е.А. Яичникова.</i> «Искусство участия» 1990–2000-х годов: попытка историографии и метода анализа	153
Аннотации	158
Summary	162
Об авторах.....	166

TABLE OF CONTENTS

IN SEARCH OF A NEW LANGUAGE FOR PHILOSOPHY

<i>G.V. Vdovina</i> . Bernard Lonergan: method in theology and the humanities.....	5
<i>Yvon Brès</i> . Attachment (erôs and agapê)	19

HISTORY OF PHILOSOPHY

<i>A.A. Stolyarov</i> . Posidonian physics: novelty or Stoic canon? (On the issue whether Posidonius really was a 'Stoic Platonist').....	35
<i>Bertrando Spaventa</i> . Italian Philosophy in its relation to European philosophy.....	54
<i>V.P. Vizguine</i> . Toward a renovation of the history of philosophy: some ad hoc reflections.....	70

HISTORY AND THEORY OF CULTURE

<i>Nicola Russo</i> . Nihilism of logos. The 'truly false' in Plato's Sophist.....	83
<i>P.S. Gurevich</i> . Some trends in contemporary philosophical anthropology.....	95
<i>V.K. Kantor</i> . The love for one's Doppelgänger. The alter ego as myth and reality in Russian literature	107

POLEMICAL NOTES

<i>L.A. Markova</i> . Ethics in the context of transformations of thinking in 20 th century (on the concept of 'negative ethics').....	126
--	-----

RECENT BOOKS ON PHILOSOPHY

<i>M.A. Blumenkranz</i> . Toward a history of spiritual impostures.....	138
<i>N.M. Savchenkova</i> . The art of faith.....	146
<i>E.A. Yaichnikova</i> . 'Participatory art' in the 1990s and 2000s: an attempt at a historiography and an analysis of method.....	153
Summary	162
About authors.....	166

ПОИСКИ НОВОГО ЯЗЫКА В ФИЛОСОФИИ

Г.В. Вдовина

БЕРНАРД ЛОНЕРГАН: МЕТОД В ТЕОЛОГИИ И ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ

Бернард Джозеф Фрэнсис Лонерган (1904–1984) – канадский философ, теолог, математик, экономист. Католик, иезуит. Получил базовое образование в иезуитских колледжах Монреаля и Лондона, изучал математику и классическую филологию в Лондонском университете. В 1933 г. Лонерган был направлен в Рим, в прославленный Папский Григорианский университет, для изучения теологии; здесь же, в Риме, в 1936 г. принял сан священника. С 1940 г. жизнь Бернарда Лонергана определяют две главные заботы: преподавание – в колледжах Канады, в Папском Григорианском университете, в Гарварде – и напряженная интеллектуальная работа, этапы которой ознаменованы публикацией многочисленных трудов канадского мыслителя. Прежде всего это два главных труда его жизни: монументальное сочинение по философии познания – «Инсайт» (1957)¹ и прорывная работа «Метод в теологии» (1972)². Собственно богословские труды Лонергана (докторская диссертация «Благодать и свобода»³, подготовленная в 1940, но опубликованная много позднее, а также многочисленные статьи) классифицируются в интеллектуальном гербарии XX в. как образцы трансцендентального томизма. Лонерган был удостоен многих научных наград и отличий, избран членом-корреспондентом Британской академии наук и отмечен высшим орденом своей родины – «Орденом Канады».

Таков общедоступный каркас биографических сведений о Бернарде Лонергане. Что еще известно русскоязычному читателю об этом философе и теологе? Благодаря усилиям замечательного религиоведа А.Н.Красникова, первого из русских исследователей, кто обращался к анализу идей Лонергана⁴, в узком круге близких к академическому религиоведению людей возник определенный интерес к трудам канадского мыслителя. Но ни о какой широкой известности Лонергана в русскоязычном интеллектуальном пространстве не могло быть и речи. С одной стороны, это объясняется недоступностью текстов самого Лонергана: до самого недавнего времени его труды не переводились на русский язык, как не переводились и многочисленные западные исследования его мысли. Но дело, разумеется, не только в отсутствии переводов. По причинам, которые, в общем-то, понятны: католический мыслитель, иезуит, автор философских и богословских концепций, очень далеких от модных трендов, а главное, очень далеких от при-

¹ *Lonergan B. Insight. A Study of Human Understanding. L., 1957.*

² *Lonergan B. Method in Theology. N.Y., 1972.*

³ *Lonergan B. Grace and Freedom. Operative Grace in the Thought of Saint Thomas Aquinas / Transl. by J.Patout Burns, S.J. DTL. N.Y., 1971.*

⁴ См., например, следующие публикации: Критика религиозной антропологии Б.Лонергана // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7: Философия. 1986. № 1; *Лонерган // Современная западная философия. Словарь. М., 1991; Методология современного неотомизма. М., 1993; Бернард Лонерган: Программа обновления католической теологии // Религиоведение. 2003. № 1.*

вычной колеи, в которой движутся наши интеллектуальные привычки, – Лонерган и не имел шансов (по крайней мере, пока) обрести у нас широкую популярность.

В этой статье мне хотелось бы обратиться к единственной доступной в переводе на русский язык книге Бернарда Лонергана «Метод в теологии»⁵. При первом знакомстве она производит очень странное впечатление. Бросим беглый взгляд на структуру книги. Первая часть, названная «Фон», начинается с рассмотрения психических операций, которые образуют структуру актов познания. Затем автор переходит к подробному анализу категории смысла и ее внутренним градациям: здравый смысл, теоретический смысл, интериорный смысл, духовный смысл. Далее следует подробный разбор категории «религия», но в каком-то причудливом (для книги о методе) повороте: речь идет о самотрансцендировании, о диалектике религиозного развития индивидов и социальных групп, о верованиях вообще и о верованиях религиозных в частности. Наконец, в завершение первой части Лонерган вводит понятие функциональной специализации теологии и кратко определяет восемь таких специализаций, а именно: разыскание, интерпретация, систематизация, диалектика, фундирование, доктрины, систематика, коммуникация. Вторую часть, которая называется «Передний план», образуют девять глав, каждая из которых представляет собой подробный анализ каждой из восьми специализаций теологии, причем «систематизации» посвящено целых две главы, где комплексно и многогранно рассматриваются понятие истории и методы исторического исследования. И весь этот рыхлый, почти аморфный конгломерат текстов, тем, проблем должен составить содержание понятия, которое, казалось бы, меньше всего годится на эту объединяющую и структурирующую роль: понятия богословского метода.

Поэтому у многих, кому довелось прочесть «Метод в теологии», эта книга вызывает реакцию недоумения. О чем это вообще? Где здесь теология? Очень много разговоров, казалось бы, совсем посторонних: о ценностях, об исторических исследованиях последнего столетия, об уровнях сознания и ступенях смысла... Что это за странный клубок, в котором множество нитей, но ни одного свободного конца, и непонятно, за что тянуть, чтобы его распутать? И хотя Лонерган пишет исключительно четко, строго, даже сухо, порой сухо до занудства, до бесконечных буквальных повторов одних и тех же словесных конструкций, почему-то дело оборачивается так, что сам предмет его разговора от нас то и дело ускользает.

Между прочим, эта проблема возникает не только у русских читателей, что можно было бы списать на взаимную чуждость интеллектуальных и культурных контекстов. Один из американских исследователей трудов Лонергана как-то признался, что читал «Метод в теологии» много раз и понял в нем много отдельных мест и рассуждений, но до определенного момента не мог понять, о чем написана книга в целом.

Думается, дело в том, что «Метод в теологии» слишком очевидно обманывает ожидания читателя, особенно того, кто встречается с Лонерганом впервые. Мы явно ожидали чего-то другого: что нам расскажут о том, как изучать тексты отцов и учителей церкви, или как различать уровни экзегезы в Писании, или как донести божественную истину до современного человека. Или что-то еще, но все равно родное, привычно соотносимое с этим словом – теология. Но то, что нас в действительности встречает в книге Лонергана, требует какого-то другого понимающего контекста, которого у нас

⁵ Лонерган Б. Метод в теологии. М., 2010.

нет. Отсюда наша растерянность и недоумение. Поэтому мне хотелось бы поговорить об этом контексте. О том, откуда вырос лонергановский метод в теологии, откуда возникла сама проблема богословского метода.

Все дальнейшее обсуждение мы разделим на две части. В первой части статьи рассмотрим предпосылки методологической концепции Лонергана: стиль мышления, в котором он сформировался как философ и методолог, его последующую рефлексию по поводу этого стиля и его идеи, связанные с проблемой культурных смыслов⁶. Во второй части мы обратимся к вопросу о необходимой соотнесенности теологии с 1) уровнями и ступенями интенционального сознания и 2) со сферой гуманитарного знания.

1. Предпосылки метода в теологии

Во множестве статей, которые Лонерган публиковал в шестидесятые годы («Будущее томизма»⁷, «Переход от классицистского видения мира»⁸, «Теология в новом контексте»⁹ и др.), еще до выхода в свет книги о методе, он сам назвал два исходных пункта своих исканий новых путей в теологии. Первый пункт – тот стиль мышления, в котором он был воспитан и который в какой-то момент перестал его удовлетворять. Второй пункт – это размышления о культуре как о средоточии и плавильном котле смыслов. Если оттолкнуться от этих двух начал, то, возможно, мы придем к лучшему пониманию замысла Лонергана в «Метод и теологии».

Бернард Лонерган получил типичное для будущего католического священника образование, в том числе и в его философской части. В ранней юности, в период обучения, новые течения и модные веяния в философии прошли мимо него. Гуссерль, Хайдеггер, экзистенциалисты никоим образом не фигурировали в учебных планах иезуитских колледжей. Философской пищей юных умов служили учебники по метафизике и другим философским дисциплинам, написанные в старом стиле: термин – определение – рассуждение – вывод. Эти учебники олицетворяли собой предельно выродившуюся, высохшую до стадии интеллектуального гербария схоластическую традицию XIX – начала XX вв. Можно глубоко сочувствовать тому, что юный Бернард Лонерган в пору обучения в колледже вынужден был ограничиваться этими иссохшими философскими препаратами, но ситуация имеет и положительную сторону: в свое время это даст повзрослевшему молодому человеку свежесть взгляда на философию XX в. во внешнем мире.

В том стиле мышления, который господствовал в иезуитских колледжах первой половины столетия, господствовал «концептуализм», что в данном случае означало: любое реальное знание существует и выражается только в универсальных понятиях, другой формы и других способов выражения у него нет. Материя знания – это знание вечных истин, выраженных в концептах. Такое знание вечно, неизменно и всеобще.

Из этой позиции проистекали весьма прискорбные следствия, которые нетрудно перечислить.

⁶ В этой части статьи я буду отчасти опираться на превосходную работу Патрика Бёрна «Ткань лонергановской мысли»: *Byrne P.H. The fabric of Lonergan's thought // Lonergan Workshop v. / Ed. by F.Lawrence. Atlanta, 1986. P. 1–84.*

⁷ *The Future of Thomism // Second Collection / Ed. W.Ryan, B.Tyrell. Philadelphia, 1974. P. 43–53.*

⁸ *Transition from a Classicist World-View // Ibid. P. 1–9.*

⁹ *Theology in its New Context // Ibid. P. 55–67.*

1. Пренебрежение к единичному и изменяющемуся: все, что не может целиком вместиться в универсальное понятие, может быть объектом не субстанционального, а лишь акцидентального знания.

2. В этической сфере объективными признавались лишь те нормы, что выведены из универсальных нравственных понятий.

3. Если понятия универсальны, то они должны быть единообразны для всех. Поэтому, если я считаю, что понимаю нечто, точка зрения, отличная от моей собственной, должна быть ошибочной. Отсюда – слепота к возможности множественных точек зрения, к проблеме интерпретации вообще.

4. Переоценка существующего в данный момент концептуального набора: тот набор понятий, который усвоен человеком, прошедшим школу этого стиля мышления, представляется адекватным для понимания любого явления и решения любой проблемы.

5. Теология в концептуалистской манере. Это просто беда. Концептуалистский стиль мышления формирует склонность считать, что если у нас есть общеизвестные и общепринятые, истинные, универсальные понятия, в которых формулируются высказывания о Боге и божественном, то в силу *самого этого факта* у нас имеется и объяснение тайны божественного бытия.

Так вот, в какой-то момент – это было где-то к концу 30-х годов, задолго до «Метода в теологии», – Лонерган ощутил острую неудовлетворенность таким стилем мышления. Для него началом поворота стало прикосновение, после семинарских учебников, к подлинным трудам Фомы Аквинского. Опыт этого поворота, в котором Лонерган впервые для себя осознал и отверг дурную нормативность концептуалистского мышления, самым непосредственным образом сказался и на том, как он впоследствии, уже в зрелые годы, мыслил интеллектуальное, моральное и духовное созревание человека и его путь к обретению истины. Поворот в стиле мышления отразился и на том, как именно зрелый Лонерган представлял себе роль и путь развития культуры. Это второе исходное начало лонергановской мысли заслуживает гораздо более подробного рассмотрения.

Что такое культура, в понимании Лонергана?

Прежде всего это не какая-то одна ведущая идея или набор идей, определяющих лик времени, а всецелая ментальность каждой конкретной эпохи. Фактически культура – это сложная сеть смыслов и ценностей, ради которых стоит жить. Этим культура отличается от сферы социального, которая включает в себя всевозможные институты и установления человеческих обществ, а также всевозможные технологии принятия решений, распространения информации и тому подобные вещи. В краткой формулировке: культура – это сфера, в которой выплавляются и кумулируются смыслы, а социальное – это сфера, в которой устраиваются дела. Социальное гарантирует упорядоченность и предсказуемость жизни, а культура предохраняет эту упорядоченность от превращения в сонную и бессмысленную рутину.

Культурные смыслы способны изменяться со временем, причем разными путями. Изменения в культурных смыслах могут происходить через заимствование или через медленное вызревание в собственной культуре. Но для того, чтобы укорениться, они должны получить некий эмоциональный отклик значительного количества людей, ответить на их ожидания. Это явление нам хорошо знакомо по такому не слишком высокополетному, но очень эмоционально насыщенному феномену, как мода. Но и куда более глубокие и важные сдвиги в культуре тоже опираются на эмоциональный отклик.

Но если бы все было так просто! Развитые культуры держатся не на одних эмоциях, тем более, что эмоции непостоянны и заводят порой совсем не туда, куда предполагали прийти их выразители. Для того чтобы значимые для множества людей ценности и смыслы могли сохраняться и удерживаться в структурированной взаимосвязи, требуется более прочное основание. Требуется то, что Лонерган назовет контролем культурных смыслов, или метауровнем культуры: некая ступень внутри самой культуры, на которой ценности и смыслы не просто работают, как работают они в повседневной жизни, но подвергаются рефлексии, обдумываются, возможно, критикуются. Можно различить три типа такой саморефлексии культуры, или контроля культурных смыслов: традиционный, классицистский и современный.

В традиционном обществе этот механизм работает через коллективную память и культурные образцы. Люди соблюдают определенный образ жизни и придерживаются определенных ценностей не потому, что таков их выбор из нескольких альтернатив, а потому, что так поступали предки и так принято поступать всем. Приемлемые отклонения от нормативных образцов редки и минимальны.

Второй тип контроля культурных смыслов имеет место в рамках того, что Лонерган называет классицистской культурой. Формирование классицистской культуры в западном мире связано с именами Платона и Аристотеля. После периода острой критики гомеровской мифологии, который пережили греки незадолго до них, и в ожесточенной полемике с софистами Платон и Аристотель заложили тот культурный базис, на котором очень долго стоял западный мир.

Переход от традиционной культуры к классицистской в греческом мире – очень любопытный момент. Итак, греки переживают период кризиса традиционных культурных ценностей, кризис гомеровской мифологии. В разгар кризиса приходят софисты, которые вносят в традиционную культуру, уже подточенную критикой, нечто по-настоящему новое: возможность публичного обсуждения ценностей и смыслов. Хорошо ли это? С одной стороны, да, потому что ценности и смыслы наконец подвергаются осмысленной рефлексии, а значит, в принципе могут приниматься на новом уровне осознанности и свободы. С другой стороны, софисты всячески упирали на то, что добро и зло, истина и ложь – относительны, что все зависит от угла зрения, а речами можно доказать или опровергнуть что угодно. Культурные смыслы поползли по швам, ценности, хотя бы в речах софистов, начали интенсивно размываться, и это становилось опасным. И здесь выходят на сцену Платон, за ним Аристотель. Их борьба с софистами отнюдь не ограничилась тем, что они лучше софистов умели спорить. Высочайшая заслуга Платона и Аристотеля состоит в том, что они сумели наконец вывести греческую культуру на метауровень саморефлексии и зафиксировать основания, на которых производится отбор культурных смыслов. Настало время классицистской культуры, которая, пусть с перерывами, вновь и вновь воспроизводилась в Европе в течение долгих столетий.

Понять, что такое для Лонергана классицистская культура, важно потому, что именно ее разрушение и переход к культуре современной – переход отнюдь не одномоментный, но растянувшийся на несколько веков – вызвали к жизни необходимость радикальных перемен в богословском методе. Что же такое классицистская культура, или, точнее, классицистское понятие культуры?

Повторим еще раз: вообще говоря, культура, в представлении Лонергана, – не просто некая ведущая идея или набор идей, а всецелая ментальность, контекст, горизонт мировидения и самовосприятия людей, принадлежащих к

данной культуре; их смысловой и ценностный мир. Когда речь идет о классицистской культуре, этот ее универсальный горизонт определенным образом структурирован, и Лонерган различает в нем несколько компонентов, важнейшие из которых – идея знания и идея человеческой природы.

Идея знания стоит в центре классицистской культуры. Стандарты и критерии истинного знания на века были отлиты во «Второй аналитике» Аристотеля. Вопреки софистам, Аристотель утвердил идею знания как науки, то есть необходимого, истинного и достоверного знания вещей через их онтологические причины: знания не произвольного и не переменяющегося от завихрения различных мнений; знания, выраженного в универсальных, вечных и неизменных понятиях. Это было великим достижением Аристотеля, это дало эллинской культуре тот метауровень, с которого она получила возможность рефлексировать над собственными смыслами и ценностями и отличать добро от зла. Но это же сделало классицистскую культуру крайне уязвимой именно для того стиля мышления, который Лонерган назвал концептуалистским, со всеми его ограниченностями, о которых было сказано.

Такая идея знания – один из первопринципов, первоначал классицистской культуры. Второе начало, как мы уже отметили, – идея человеческой природы. Как и любая «природа», в традиционном метафизическом понимании этого термина, человек в классицистской культуре есть субстанция, обладающая сущностью, с одной стороны, и акциденциями, потенциями, актами и операциями, с другой. Отношения между субстанциальной человеческой природой и ее компонентами формулируются в метафизическом анализе души. Что это значит – метафизический анализ души? Это значит, что душа мыслится как одна из метафизических сущностей, которые могут быть предметом вечного и неизменного знания. Все происходящее с ней, от процесса познания до процесса морального выбора, представляется возможным описать в рамках онтологической причинности – так, как описывается происходящее с любыми физическими субстанциями. Процесс жизни, процесс познания – это ряд акцидентальных изменений, переходов из потенции в акт и наоборот. Сама же природа человека, субстанциальной формой которого является душа, вечна и неизменна.

Что означает такая позиция для практических смыслов культуры? Она служит тем основанием, на котором возникают эмоциональные реакции и принимаются отрефлексированные решения. Какой образ жизни считать правильным, какой – неправильным? Какие части другой культуры приемлемы и хороши, а какие нет? Как обращаться с носителями другой культуры (не признаваемой за культуру, но воспринимаемой как «варварство», ибо классицистская культура – всегда единственная)? Ответ зависит от того, как этот образ жизни или эта часть другой культуры соотносятся с уже установленным понятием человеческой природы, согласуются ли с ним или нет.

Беда в том, что превращение строго классицистского понятия человеческой природы в нормативное наложило слишком много ограничений на это понятие. В самом деле, если подлинная человеческая природа универсальна и вечна, то она абстрагируется от всего, чем один человек может отличаться от другого. В остатке мы получаем некий минимальный набор свойств, который всегда остается одним и тем же.

Понятно, что при таком понимании человеческой природы и при таком понимании знания, короче – при таком понимании первопринципов культуры как вечных, неизменных истин для классицистской культуры могла существовать только одна истинная культура: она сама. Эта культура в высшей

степени нормативна, она утверждает стандарт, норму в понимании человека, знания и всех производных культурных смыслов, утверждает норму как нечто *не зависящее от произвола мнений*, и в этом ее сила. Но в этом же и ее слабость, потому что классицистская культура переоценивает свой каталог предписаний, принимая их за всеобщие истины. По замечанию Лонергана, жесткая нормативность приводит классицистскую культуру к тому, что она придает слишком большое значение стабильности и универсальности, но при этом страдает слепотой к истинному смыслу истории. И это чревато самыми тяжкими последствиями, в том числе для теологии.

Каков же вывод? По мнению Лонергана, классицистская культура сыграла в свое время очень важную и высокую роль в западном мире, причем играла ее на протяжении многих столетий. Но наступил момент, когда ее преимущества оказались исчерпанными, а слабые стороны проявились и оформились вполне. Во-первых, это жесткость и застылость концептуалистского стиля мышления. Во-вторых, это нечувствительность к движению истории, которое поставило под вопрос самые основания классицистской культуры. Эти факторы, согласно Лонергану, и привели к необходимости выхода на новый, третий метауровень в сфере культурных смыслов. Так оформилась возможность и необходимость *перехода к современной культуре*.

Переход к современной культуре, если рассматривать его с точки зрения идеи знания и идеи человека, сам Лонерган коротко резюмирует следующим образом: от науки в аристотелевском понимании – к современной науке, от метафизики души – к самоприсвоению субъекта, от понимания человека в терминах субстанциальной природы – к пониманию человека через историю и от универсальных и вечных первопринципов – к трансцендентальному методу. Именно эти четыре темы и составят предмет книги «Метод в теологии»: 1) критерии современной науки, 2) структура и уровни сознания человека, 3) историзм и, как закономерное требование, выводимое отсюда, глубочайшее внимание к контекстуальной стороне культурных смыслов; 4) трансцендентальный метод. О том, что понимает Лонерган под трансцендентальным методом, мы скажем ниже.

Необходимо подчеркнуть, что Лонерган не считал переход к современной культуре вполне завершенным, а классицистскую культуру – вполне и безнадежно мертвой. Напротив, он считал, что переход продолжается и по сей день, что современная культура в строгом смысле все еще остается задачей и вызовом для ныне живущих людей. Но процесс, что называется, пошел, он идет с конца XVI – начала XVII века, и в этих двух базовых культурных идеях – идее знания и идее человека – он, может быть, всего заметнее.

Итак: что меняется в культурном горизонте при переходе от классицистской культуры к современной?

1. Полностью изменилась идея научного знания. У Аристотеля научность опиралась на строгость дистинкций, а нормативность дистинкций опиралась на идею необходимости и универсальности. Современная наука стартует от чувственных данных, а не от логических дистинкций. Идея метафизической необходимости уходит вообще: что бы ни было истиной относительно нашего физического мира, ни один физик больше не считает, что такое мироустройство с необходимостью должно быть именно таким по неким метафизическим основаниям. С одной стороны, это освобождает мышление и экспериментальную работу ученых-естественников от любых предвзятостей, связанных с метафизическими необходимостями. С другой стороны, утрата нормативности в определенном смысле делает науку беззащитной перед наплывом лжеученых

и лженаучных теорий, маскирующихся под науку, что мы с успехом и наблюдаем здесь и теперь в больших количествах. Таким образом, отметим эту силу, но и эту слабость новой идеи науки в современной культуре.

2. Далее, кардинально меняется идея человека. Представление о неизменной и вечной природе уступает место идее субъекта, который открыт навстречу пространству смыслов и сам выстраивает себя через отбираемые культурные смыслы. Об этом я еще скажу чуть позже.

3. Следующее и, наверное, важнейшее новшество – в том, что современная культура рождается вместе с рождением исторического сознания. Ключевой момент: что понимает Лонерган под историческим сознанием? Он понимает под ним осознание и принятие такой вещи, как кумулятивное (накапливающееся) изменение. То, что вещи способны меняться, было известно с незапамятных времен, но такие вещные изменения понимали в терминах регулярных природных циклов. Признание того, что явления и события могут идти друг за другом в последовательности, в которой накапливаются изменения (к лучшему или к худшему), и потому со временем происходят необратимые трансформации, возникло (по историческим меркам) совсем недавно. И возникло оно не в области естествознания, с которым принято связывать все новое и прогрессивное при рождении современной культуры, а в науках гуманитарных: в языкознании, филологии, историографии. Безусловно, идея историчности изначально заложена в самом понятии Священной истории, и в этом смысле ее никоим образом нельзя считать новой в абсолютном смысле. Но лишь теперь, в начале Нового времени, она становится основной культурообразующей осью и базовым, конститутивным элементом всего необъятного горизонта человеческого познания и осмысления себя и мира. И здесь мы фиксируем новую и доселе небывалую значимость и роль гуманитарного знания, которая еще далеко не осознана в полной мере даже в наше время. Именно проблемы, поставленные этим новым осознанием кумулятивных изменений, то есть историческим сознанием, стали главной заботой Лонергана и тогда, когда он разрабатывал свою теорию познания в «Инсайте», и тогда, когда писал «Метод в теологии».

Какова конкретная связь между тем, как Лонерган понимает пути европейской культуры, как он рассматривает классицистскую культуру и переход от нее к культуре современной, и тем новым подходом к богословской работе, который выразился в его книге «Метод в теологии»?

Лучше всего это сформулировал сам Лонерган в одной из статей 1968 г.: «С начала XX в. теологи вводят все больше и больше исторических штудий в свою теологию. Структуры прежней теологии, прочерченные классицистской ментальностью, здесь мало-помалу были расширены и раздвинуты, там сломаны и оставлены. Но чистая история – еще не теология. Задача понастоящему заняться историей и на этой основе выполнять богословскую работу ставит перед современными католическими теологиями фундаментальную и масштабную проблему – проблему теологического метода»¹⁰.

И еще: «Изучения данных, содержащихся в Писании и Предании, как это происходило в классицистской теологии, было недостаточно. В целом эта теология была лишена осознания истории, то есть осознания того факта, что всякий акт смысла встроен в контекст, и что со временем контексты медленно, неуловимо, но неуловимо меняются. Современный теолог вынужден принимать во внимание факт истории»¹¹.

¹⁰ Belief: Today's Issue // Ibid. P. 96.

¹¹ The Future of Thomism. P. 49.

Таким образом, роль новых исторических и академических методов заключалась в том, чтобы постепенно и тщательно распутывать смысловые культурные контексты, в которых рождались и формулировались смыслы, в том числе смыслы теологий прошлого, и отсюда получить возможность двигаться дальше, к новым смыслам.

Мы уже сказали, что осознание истории родилось на том метауровне культуры, который соответствует сфере гуманитарного знания. А тем фактом, что идея метафизической необходимости истины была подорвана в самой ее цитадели – в естественных науках, лишь подчеркивается значимость идеи кумулятивных изменений. И если именно эта идея стала ключевой для нового подхода Лонергана к богословской работе, то нас не должен удивлять тот факт, что теология у него внутренним, сущностным, необходимым образом сопряжена с гуманитарным познанием.

И здесь мы переходим ко второй части.

II. Теология и гуманитарные науки

Предлагаемая Лонерганом концепция теологии определяется с двух сторон: с одной стороны, она определяется самой структурой человеческого познания и местом, которое занимает в этой структуре познание трансцендентной реальности; с другой стороны, она определяется той ролью, которую призвана играть теология в культуре. Рассмотрим эти две стороны.

Говоря о человеческом познании, Лонерган обращает особое внимание на тот момент, который, как правило, ускользает от гносеологов: на преобразование, обращение самого познающего человека, на трансформации в его сознании. В самом деле, Лонерган различает уровень, как он его называет, недифференцированного сознания, или здравого смысла: тот бытовой уровень, на котором разворачивается наша повседневная жизнь, – и уровни дифференцированного сознания, или такого сознания, которое в ходе обучения, интеллектуальных и моральных усилий, малых и больших озарений (инсайтов) и открытий обретает способность «дифференцировать» реальность, то есть постигать ее не только постольку, поскольку она важна для меня и имеет отношение ко мне, но и усматривать и понимать внутренние характеристики и связи вещей и людей. На первой ступени дифференцированного сознания, соответствующей естественнонаучному и математическому познанию, мы научаемся постигать внутреннюю суть и взаимосвязи внешних предметов и свойств, на второй ступени – ступени гуманитарного знания и философии – учимся постигать человеческую реальность в ее психологическом, духовном и социальном измерениях, на третьей – подступаем к трансцендентной реальности. Через все эти этапы внутреннего роста сознания нас ведут трансцендентальные, то есть сквозные вопросы: Что? Как? Почему? Зачем? Наша ограниченность сказывается в том, что вопросов мы всегда можем задать больше, чем получить ответов. Но эта разность потенциалов между способностью задавать вопросы и получать ответы в то же время оказывается той силой, которая заставляет нас подниматься на все более высокие уровни дифференциации сознания.

На этой лестнице теология занимает свое место на верхней ступени. Но в плане *естественного* познания у нас нет прямого и непосредственного доступа к трансцендентной реальности. Мы можем прикоснуться к ней только через экстраполяцию знания о мире, в котором живем, и о самих себе в этом

мире. Другими словами, чтобы подняться до той ступени развития сознания, на которой возможна теология, нам требуется долгий обходной путь через последовательные уровни этого внутреннего роста. При этом гуманитарное знание, знание о человеке, становится возможным именно на той ступени, которая непосредственно граничит с уровнем трансцендентного знания и служит основанием для него.

Но каков характер гуманитарного знания? Его своеобразие резко проявляется в сравнении с точными и естественными науками. Хотя любая наука создается личными человеческими усилиями, результаты естественнонаучного познания сравнительно легко объективируются и универсализируются. Физические, химические и прочие теории отделяются от своих создателей и живут собственной жизнью. Конечно, образ мыслей, характер, жизненные обстоятельства их творцов играли свою роль при рождении этих теорий; но после того, как теории были разработаны и обнародованы, в них практически не остается ничего личного и личностного.

Совсем иное дело – гуманитарное знание. Оно в гораздо меньшей степени поддается объективации. Личность ученого-гуманитария, исследователя, философа неизбежно вписана в самый результат его труда. Но если гуманитарное познание вовлекает в себя человеческую личность, более того, преобразует ее, выводя на более высокий уровень дифференцированного сознания, то и теология, для которой оно служит основанием, разделяет с ним это общее свойство. Полная объективация здесь недостижима потому, что основной категорией гуманитарных наук и *теологии*, в отличие от естественных или математических наук, выступает смысл. А смысл, в свою очередь, никогда не является исходной данностью, но выстраивается в результате собственных индивидуальных усилий исследователя по интерпретации данных. Если мы возьмем соляной раствор и будем его нагревать в пробирке, то независимо от того, какого образа мыслей мы придерживаемся относительно происходящего в пробирке процесса, мы получим водяной пар и осадок кристаллической соли. Но если мы берем последовательность исторических событий и должны реконструировать их смысл, нам поневоле придется пустить в ход нашу общую эрудицию относительно данного исторического периода, наше представление о том, какова была расстановка сил в тот период, какие прогрессивные и реакционные тенденции мы в нем опознаем и почему мы оцениваем их именно так, и множество других подобных моментов, которые и определяют в конечном счете нашу реконструкцию смысла происшедшего. Понятно, что подспудным образом в этих смысловых реконструкциях будут участвовать личные политические или нравственные предпочтения самого исследователя. Следовательно, абсолютная объективность в таком исследовании недостижима не просто потому, что события прошлого всегда известны нам непоправимо неполно и неизбежно косвенно, но и потому, что такая вещь, как смысл, в принципе не может быть объективирована до конца. Любое гуманитарное познание предполагает конститутивную вовлеченность самого познающего. Мы можем и должны стремиться к тому, чтобы контролировать эту вовлеченность, чтобы проверять наши выводы и само направление нашего хода мыслей, привлекая дополнительные данные, сверяя наши результаты с результатами, полученными другими исследователями, пытаясь сформулировать для самих себя альтернативные способы реконструкции и объяснения событий и проверяя на прочность каждую из таких реконструкций. Чего мы не можем сделать, так это полностью очистить свое гуманитарное познание и его результаты от присутствия собственной личности. Это

так же невозможно, как невозможно для художника создать абсолютно «объективный» портрет, очищенный от личного восприятия и понимания художником его модели.

В теологии эта конститутивная вовлеченность тем выше, что способность к познанию трансцендентного требует максимальных усилий внутреннего роста, фактически требует пройти через ряд интеллектуальных и нравственных *обращений*. Следовательно, со стороны самой познавательной структуры теология внутренне и существенно связана с гуманитарным познанием в двух смыслах. Во-первых, она представляет собой высший уровень развития дифференцированного сознания, который достижим только благодаря опыту осмысления реальности мира и человека в мире. Во-вторых, она, подобно гуманитарным наукам, вовлекает эту развитую личность, уже пережившую неоднократный опыт интеллектуального и морального обращения, не только в процесс, но и в результат богословской работы. Это вовлечение является внутренне и существенно необходимым в силу того, что богословская работа, как и гуманитарное познание, есть работа по выстраиванию и постижению смыслов.

Теперь рассмотрим необходимую связь между теологией и гуманитарными науками с другой стороны – со стороны той роли, которую играет теология в культуре.

Сам Лонерган формулирует эту роль следующим образом: «Теология выступает посредницей между культурной матрицей и значением и ролью религии в этой матрице»¹².

В этой формуле ключевым будет слово «матрица». Лонерган понимает матрицу примерно так, как понимает ее современная биология: матрица – это готовая структура, в соответствии с которой осуществляется синтез новой структуры. В самом деле, религиозная вера как таковая не связана жесткими культурными рамками, она проходит вертикаль к любым культурным горизонтам; но этого нельзя сказать о верующем человеке. Уровень развития его сознания, его понятельный горизонт, его концептуальное и мировоззренческое поле, его восприимчивость к определенным способам выражения, передачи и усвоения богословского знания определяются именно культурой, его возрастной. Культура играет здесь роль той готовой структуры, в соответствии с которой выстраивается сознание самого теолога, его читателей и слушателей и в соответствии с которой структурируются результаты богословской работы. С другой стороны, есть богословское наследие прошлого, сформировавшееся в прошлых культурах. И если теолог хочет выполнить свою посредническую роль между вертикалью веры и горизонталью культуры, в которой жили в прошлом и живут в настоящем верующие, он должен не просто бессознательно воспроизводить в себе исходную культурную матрицу – а воспроизводит он ее неизбежно, осознает он это сам или нет, – но отдавать себе отчет в том, что он делает, когда занимается теологией. Так Лонерган подводит нас к фундаментальному, несущему понятию своей концепции – понятию богословского метода. Метод для Лонергана – не набор правил, а система определенных операций, которые непременно осуществляются в ходе богословской работы в рамках, заданных определенной культурой.

Метод, о котором говорит Лонерган, получает у него название *трансцендентального* метода. Трансцендентального потому, что, вообще говоря, он универсален для любой области человеческого познания, но еще – и главным образом – потому, что он не ограничивается объективированным набором

¹² Лонерган Б. Метод в теологии. С. 11.

предписаний и рецептов, а подразумевает всецелую вовлеченность, оплату познания собственной личностью. Каково конкретное описание трансцендентального метода у Лонергана, что вкладывает он в это понятие? Соберем, наконец, воедино элементы этого понятия, которых мы так или иначе касались по ходу дела. Во-первых, в первом приближении трансцендентальный метод – это последовательное продвижение по ступеням интенционального сознания: продвижение, в котором постепенно добываются, постигаются, выстраиваются смыслы, а в согласии с ними организуется жизнь и совершаются поступки. Вот как Лонерган характеризует эту совокупность уровней сознания и уровней интенциональности: «Есть *эмпирический* уровень, на котором мы ощущаем, воспринимаем, воображаем, чувствуем... Есть *интеллектуальный* уровень, на котором мы вопрошаем, приходим к пониманию, выражаем понятное, разрабатываем предпосылки и импликации этого выражения. Есть *рациональный* уровень, на котором мы размышляем, производим досмотр очевидных свидетельств, выносим сужения об истине или лжи, достоверности или вероятности, об утверждении. И есть уровень *ответственности*, на котором мы имеем дело с самими собой, с нашими собственными операциями и нашими целями, обдумываем возможное направление действий, оцениваем их, принимаем и выполняем решения»¹³. Во-вторых, продвижение по ступеням интенционального сознания направляется, как было сказано, четырьмя сквозными вопросами: Что? Как? Почему? Зачем? В-третьих, в ходе этого продвижения конституируются различные уровни, или планы, смысла, или четыре уровня дифференциации сознания: уровень здравого смысла (обыденная жизнь), уровень теории (естественные науки), уровень интериорности (философия экзистенциального толка, психология, гуманитарные науки) и уровень духовности (религиозная вера и духовные практики). Наконец, в-четвертых, переход с одной ступени развития интенционального сознания на другой совершается не плавно и бесппроблемно, полуавтоматически, а через ряд интеллектуальных, нравственных и духовных обращений, знаменующих собой качественные переходы не только в обретаемом знании, но и в личности познающего человека.

Эта универсальная трансцендентальная структура приложима к любой области познания и деятельности, и в том числе к теологии, где она, естественно, приобретает свои особые черты и становится *богословским* трансцендентальным методом.

Здесь перед нами тот момент концепции Лонергана, который довольно трудно ухватить. Здесь мы вновь наталкиваемся на то недоумение, которое диагностировали в самом начале: где же в «Метод в теологии» сама теология? В самом деле, в этой книге нет никаких содержательных богословских утверждений или доктрин. Она сконцентрирована не на том, *чему учит* теолог, будь он католиком или православным, христианином или мусульманином, а на том, *что делает* богослов, *какие операции* он выполняет, когда богословствует. Эти операции задают тот системный каркас, обусловленный данной конкретной культурой, внутри которого возможна творческая богословская мысль.

Что же это за каркас, он же – система богословских операций, он же – метод в теологии, он же – богословская структура, считанная с культурной матрицы?

Перед теологом стоят две разные, но взаимосвязанные задачи. С одной стороны, он выслушивает слово, сказанное некогда, усваивает традицию, вчитывается в авторитетные тексты прошлого. С другой стороны, он дол-

¹³ Лонерган Б. Метод и теология. С. 23.

жен нести слово дальше, занять собственную позицию по отношению к традиции, обращаться к своим современникам – людям, сформировавшимся в другой культурной матрице. Отсюда – необходимость двух форм теологии. Лонерган называет их теологией в косвенной речи, или теологией от третьего лица, и теологией в прямой речи, или теологией от первого лица.

Теология в косвенной речи, связанная с усвоением и осмыслением традиции, по необходимости требует таких специализированных операций, как разыскание исторических данных, связанных с традицией, интерпретация этих данных, восстановление исторических контекстов, в которых рождались богословские учения прошлого, и осмысление тех внутренних конфликтов, которые возникали при столкновении различных богословских позиций. Эти четыре направления богословской работы структурно представляют собой не что иное, как типичные операции, типичные методы частных гуманитарных наук исторического профиля. При выполнении своей собственной, сугубо богословской задачи теология здесь работает теми самыми инструментами, которыми работают гуманитарные науки, и других инструментов у нее, как у человеческого и в этом смысле сугубо «естественного» занятия, нет и не может быть.

Усвоение и осмысление традиции позволяет теологу перейти ко второй задаче – к тому, чтобы встретить лицом к лицу проблемы собственного настоящего, заговорить от первого лица, приступить к теологии в прямой речи. В этой фазе Лонерган выделяет другую четверицу специализированных операций, или, как он их называет, функциональных специализаций теологии: специализации под именами «фундирование», «доктрины», «систематика» и «коммуникация». Что стоит за этими названиями?

Под фундированием понимается осмысление того горизонта, в котором совершается экзистенциальное обращение человека, выход на уровень трансценденции. Это осознание конечности человека. Это осознание необходимости безусловного основания для всего того, что переживается и осмысляет как обусловленное. Это выработка фундаментальных богословских категорий. Фундирующий момент богословской работы внутренне и существенно соотносится с работой философской. В нашей собственной культурной матрице теология как фундирование соотносится, конечно, не с любой философией, а с философией экзистенциального плана, с философией, обращенной к человеческой интериорности. В нашей культурной матрице задача фундирования выполнима только при условии, что был достигнут философский уровень дифференциации сознания, что обретен опыт, навык, накоплены инсайты, связанные с философским осмыслением человеческой реальности. Богословие как фундирование разделяет с философией экзистенциального типа общие категории, общий язык, общие способы обоснования.

Под доктринами – второй специализацией теологии в прямой речи – Лонерган понимает утверждение фактов и ценностей, относящихся к религиозной вере. Под систематикой – концептуальные системы, в которых выражаются эти факты и ценности, выстраивается их внутренняя связность, прочерчиваются аналогии между ними и более привычным опытом. И здесь теология опять-таки обнаруживает внутреннюю и существенную соотнесенность с философией: с этикой, аксиологией. Здесь перед нами вновь общность понятийного и категориального инструментария, общность языка описания, более того, общность концептуальных схем и мыслительных ходов.

Наконец, под коммуникацией Лонерган понимает разнообразные способы трансляции богословского знания в культуре. Для того чтобы отбирать и применять наиболее эффективные из этих способов, необходимо глубокое

знание самой культуры, с которой приходится иметь дело и внутри которой приходится работать теологу. И здесь для него оказывается совершенно необходимым самое тесное сотрудничество с целым спектром гуманитарных и философских наук культурологического круга.

Таким образом, в концепции Лонергана теология не просто обращается к гуманитарным наукам и философии как вспомогательному материалу, который может быть ей полезен при решении тех или иных частных задач. Эта связь гораздо глубже. Сама функциональная структура теологии как человеческого начинания, осуществляемого в соответствии с определенной культурной матрицей и внутри этой матрицы, воспроизводит в себе структуру и методы гуманитарных наук и философии. Безусловно, с содержательной стороны теология имеет собственный предмет, отличный от предмета любой другой разновидности гуманитарного знания: этот предмет – трансцендентная реальность и отношение между нею и человеком. Но так как у нас нет непосредственного доступа к этой реальности, подступ к ней возможен только через толщу знания о мире и человеке, причем знания, опосредованного смыслом, а значит, знания именно гуманитарно- философского.

Итак, с точки зрения Лонергана, богословие обладает внутренней и необходимой соотносительностью с гуманитарными науками с обеих точек зрения: как со стороны характера и структуры познания, так и со стороны собственной роли теологии в культуре.

Думается, что эта концепция Лонергана, сформулированная еще в начале 70-х годов прошлого века, очень своевременна. Если решиться ее принять, она помогла бы нам преодолеть взаимную настороженность между богословием и гуманитарным знанием. Более того, опосредованным образом она могла бы помочь нам преодолеть взаимное непонимание и даже конфликт между церковью и частью общества, которые столь болезненно переживают нами в последнее время.

ПРИВЯЗАННОСТЬ (ЭРОС И АГАПЭ)*

Позвольте мне прежде всего поблагодарить моего друга в течение вот уже тридцати (или скорее – сорока) лет, Дидье Делёля, за приглашение выступить перед вами, но в то же время сказать, в какое замешательство он привел меня, когда на вопрос, о каком предмете он хотел бы услышать доклад, он ответил мне: «о чем Вам будет угодно». В самом деле, если бы он пожелал, чтобы я говорил о вопросах, над которыми я работал в течение моей университетской жизни – например, о Платоне, трагедии или бессознательном, – возможно, я возразил бы ему, что в общем-то не могу сказать ничего нового, и так я мог бы уклониться. Но «о чем Вам будет угодно» – это приглашение, от которого сложнее отказаться. В самом деле, кто из нас не чувствовал, как год за годом в связи с тем или иным философским или парафилософским вопросом у тебя складывается определенная точка зрения, которая, не являясь результатом концептуальных разработок, основанных на углубленных исследованиях, как-то по-особому тебя волнует? Ты слишком ленив, чтобы сделать из этого книгу; кроме того, ты не уверен, что твое мнение заслуживает доверия, но тебе хотелось бы поговорить об этом среди друзей или, по меньшей мере, среди коллег. Для меня как раз такой темой, которая преследовала меня в течение двух лет, было понятие привязанности.

Этот навязчивый интерес был результатом столкновения весьма давних психологических и психоаналитических размышлений с одним читательским опытом, который пробудил во мне старые богословские воспоминания. Хотя я никогда не работал профессионально как психоаналитик, тот опыт психоанализа, которым я обладаю прежде всего как анализант, а затем как преподаватель в Образовательно-исследовательском центре UFR de Sciences Humaines Cliniques (Отделение педагогической подготовки и исследований в области психологии и психоанализа) университета Paris VII и, наконец, более общим образом – как читатель Фрейда и психоаналитиков, мало-помалу убедил меня в том, что значительная часть психоаналитиков, и прежде всего – во Франции, отказалась и продолжает отказываться от первостепенного терапевтического и концептуального ресурса, пренебрегая этим измерением *привязанности*, заимствованным из психологии животных и весьма разработанным в британском психоанализе. Что касается старых богословских воспоминаний, то они затрагивали не что иное, как божественную любовь – не ту любовь, которую в платонической или Спинозистской перспективе люди могут самопроизвольно испытывать к тому, что называют «богом», но ту, которую, как предполагается христианством, Бог испытывает к людям, согласно словам *Первого послания апостола Иоанна*, 4, 16: *ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν* = *Deus est caritas* [Бог есть любовь]. Мой вопрос, по правде говоря – очень традиционный и очень банальный, состоял в том, каким образом, являешься ли ты верующим или нет, эта любовь может быть просто-напросто *мыслима*. И вот в 2009 г. был переиздан перевод книги Андерса Нигрена «Эрос и агапэ» 1934 г.¹, который был сопровожден – в том же году и у того же издателя –

* Доклад прочитан на заседании Société française de Philosophie (Французского философского общества) 26 ноября 2011 года и опубликован в: Bulletin de la Société française de Philosophie. 105 Année. № 4. Octobre–Décembre 2011.

¹ Nygren A. Eros et agapé [1934]. Paris, 2009. 3 vol.

книгой исследовательницы, отвечавшей за вышеупомянутое переиздание, психоаналитика из Экс-ан-Прованс Люкрес Лючани-Зидан «Акедия. Формальный порок христианства. От святого Павла до Лакана»². Мадам Лючани-Зидан исследует в ней, проявляя большую эрудицию, эту болезнь отцов-пустынников, акедию, и на вопрос, каким образом можно мыслить любовь христианского Бога, дает очень жесткий ответ в духе Лакана, совпадающий по смыслу с известным афоризмом из «По ту сторону добра и зла» (168), где Ницше понимает христианскую любовь как порочный Эрос: «Христианство дало Эроту выпить яду: он, положим, не умер от этого, но выродился в порок» (Das Christentum gab dem Eros Gift zu trinken: – er starb zwar nicht daran, aber entartete, zum Laster). **И вот, не особенно убежденный тончайшим анализом мадам Л.-З.**, я сказал себе, что, если бы, помимо модных понятий в духе Лакана и Фрейда, она соблаговолила применить скромное психологическое понятие *привязанности*, то, возможно, ее интерпретация этой монашеской болезни была бы более нюансированной. Признаюсь, что именно эта, быть может, несколько причудливая идея заменить ницшеанскую интерпретацию христианской любви, отталкивающуюся только от понятия Эроса, такой интерпретацией, которая равным образом принимала бы во внимание понятие привязанности, привела меня к мысли, что область применения этого последнего понятия заслуживает того, чтобы распространить ее за пределы того его употребления, которое уже имеет место в психологии животных, детской психологии и психоанализе. Так можно было бы поразмыслить о том, чтобы перечитать в свете этого понятия привязанности значительную часть традиционной философской и богословской полемики, не только книгу Нигрена, но святого Августина, святого Фому, Лейбница, Спинозу и даже сочинения нынешнего папы, первое из которых после его восшествия на папский престол было озаглавлено как раз «Бог есть любовь». Понятие привязанности приобрело бы тогда интерес не только для той области, в которой оно возникло, но, как и некоторые другие модные понятия, для многих других областей знания. Но когда, продолжая размышлять на эту тему, я начал подумывать о возможности перечитать в свете понятия привязанности также и «Пир» и некоторые другие диалоги Платона, заново оценить предложенную Фрейдом интерпретацию эмпедокловой пары *philia/neikos* [любовь/ненависть] и даже осуществить сближение между привязанностью и специфическим японским понятием *амаэ*, я обнаружил себя перед столь обширной областью для размышлений и исследований, что она превосходила мои знания и мои силы; я мог, конечно, предаваться подобным мечтам, но создать на этой основе книгу, или статью, или же, когда Дидье Делёль пригласил меня выступить перед вами, часовой доклад, достойный вашего ученого собрания, – это казалось мне невозможным. Вот почему я отказался и даже предложил Дидье Делёлю другой доклад, текст которого я ему предоставил.

Однако сделал я это не без некоторого сожаления, и мне случалось упоминать в присутствии друзей или коллег об этой теме, которой я хотел бы заняться, довольно парадоксальным образом заявляя, что я мог бы либо кратко изложить некоторые из важных для меня идей в течение двадцати минут, либо посвятить этому вопросу шестимесячный исследовательский семинар, но часовой доклад, к сожалению, оказывается невозможен. Наконец, однажды кто-то сказал мне: «Возможно, ты мог бы сперва изложить свое двадцатиминутное резюме, а затем дать несколько образцов того анализа, который мог бы соста-

² Luciani-Zidane L. L'acédie. Le vice de forme du christianisme. De saint Paul à Lacan. Paris, 2009.

вить содержание замысленного тобой семинара». Сперва меня поразила идея столь неортодоксального подхода, но, поскольку человек, давший мне этот совет, был, как и вы, преподавателем философии, я решил вернуться к моей теме привязанности и подготовить доклад, который, конечно, будет иметь недостатки в своем риторическом построении и философской аргументации, но которому, надеюсь, вы не поставите совсем уж плохую оценку.

Итак, я намерен – за время, которое все же существенно превысит двадцать минут, – изложить перед вами в несколько беспорядочной манере некоторое число положений или замечаний, касающихся привязанности в психологии животных, детской психологии, истории психоанализа, трудах Фрейда, богословском споре об Эросе/агапэ, сочинениях Платона, у Эмпедокла и в его соотношении с японским понятием *амаэ*. Это довольно много – семь пунктов, если не ошибаюсь, к которым вначале придется добавить восьмой, касающийся роли понятий, вдобавок к введению, которое вам приходится слушать в данный момент, и краткому заключению; затем, если у меня останется немного времени, я приведу один или два примера, возможно – три, из тех бесчисленных аналитических интерпретаций, которые можно было бы поместить в эти различные рубрики.

В целом, таким образом, мой тезис очень прост и, возможно, не очень оригинален: он состоит в том, что в современной философской, психологической, психоаналитической, богословской, литературной продукции понятие привязанности не занимает всего того места, которого оно заслуживает, и в особенности это касается его отношений с понятием Эроса. Можно сказать, чтобы сосредоточить дискуссию на ее наиболее спорных моментах, что, с одной стороны, там, где строгие последователи фрейдистского психоанализа различают Эрос и влечения к смерти, скорее стоило бы настаивать еще и на паре Эрос/привязанность, а там, где богословы противопоставляют Эрос и *агапэ*, следовало бы понимать *агапэ* исходя из привязанности, а не из отрицания Эроса.

I – Понятия

Но прежде всего – первый вопрос: в каком смысле можно сказать, что понятие обладает или не обладает тем концептуальным влиянием, которого оно заслуживает?

Как преподавателям философии нам всем когда-нибудь приходилось формулировать перед нашими учениками или студентами то, что можно было бы назвать общей теорией понятий. Существуют аристотелевские категории и кантианские категории, но уже раньше существовали пять родов из «Софиста» и четыре рода из «Филеба», и можно сказать, что всякая великая философия в большей или меньшей степени нацелена на то, чтобы упорядочить познание, исходя из ограниченного числа глобальных понятий, к которым добавляются понятия из различных наук, зачастую – с известными колебаниями относительно чисто научного или подлинно философского характера того или иного из них. Рассмотренный в перспективе аналитической философии, этот вопрос стал недавно предметом двух книг: «Происхождение понятий» Сьюзан Кэри³ и «Понятия» нашей коллеги Жослин Бенуа⁴, – которые получили очень разную оценку во французских философских ревью. Но я не углубляюсь здесь

³ Carey S. The origin of concepts, Oxford, 2009.

⁴ Benoist J. Concepts. Paris, 2010.

в ученые дискуссии, я просто констатирую, что в современной научной или философской продукции некоторые модные понятия несколько поверхностно используются как законные средства интерпретации в различных областях знания, хотя никто не считает себя обязанным раскрыть их происхождение или обсудить их основательность. Из психоанализа с легкостью заимствуются понятия вытеснения, бессознательного, фаллоса, кастрации, как если бы отсылка к ним что бы то ни было проясняла; с известным кокетством упоминают о влечении к смерти (это хорошо срабатывает; подумайте только, здесь дерзают встретиться лицом к лицу с «абсолютным господином»). Так получают в руки весьма впечатляющий инструментарий. Но не только из психоанализа заимствуют понятия, чтобы использовать их в областях, далеких от той, где они возникли: под пером некоторых авторов (я говорю о Мишеле Серре) понятие «жертвенного» (*sacrificiel*) стало применяться на каждом шагу без эксплицитной отсылки к «Насилию и священному» Рене Жирара. Не говоря уже о повсеместном использовании понятия структуры в середине прошлого века! Я не имею ничего против ни жертвенного у Рене Жирара, ни даже фаллоса у Лакана, я просто хотел бы заметить, что здесь мы имеем дело с понятиями, которые – наряду с некоторыми другими – играют в нашей культуре роль фундаментальных концептов, предназначенных для того, чтобы объяснить все, вместо того, чтобы речь шла о простых описаниях фактов, причину и объяснение которых искали бы в другом месте. Я не хочу сказать, что из них делают роды бытия в смысле «Софиста» или категории познания в смысле Трансцендентальной аналитики (хотя некоторые философы-психоаналитики, не колеблясь, «лаканизировали» Канта). Я просто отмечаю, что эти понятия играют в нашей культуре привилегированную роль, а другие, например понятие привязанности, не играют. Я не говорю, что это последнее не играет никакой роли, потому что уже в течение сорока лет оно является предметом весьма обширной исследовательской литературы; я не настаиваю на том, что из него следовало бы сделать фундаментальную категорию бытия и познания; я лишь нахожу, что в то время, как другим понятиям отводится слишком большое место, привязанности его отводится недостаточно. Моя точка зрения в каком-то отношении может быть хорошо выражена заглавием недавней книги Иван Виар «Привязанность, забытый инстинкт»⁵, хотя разница между нами – в том, что если говорить обо мне, то понятие привязанности кажется мне умаленным не только в качестве обозначения «инстинкта», но также и в других случаях его употребления. Но откуда происходит это умаление?

Причина его прежде всего – в ряде оснований, на первый взгляд несколько не относящихся к делу. Привязанность – это слово из повседневной жизни, служащее для описания – еще до всяких интерпретативных претензий – множества разнообразных типов поведения и феноменов. Говорят, что человек привязан к своей жене, своим друзьям и подругам, своим детям, но также к своей работе, привычкам, дому, кошке.

Неодушевленные предметы, у вас, стало быть, есть душа,
 Которая *привязывается* к нашей душе и заставляет ее любить? –
 говорит Ламартин, а для Тартюфа
 Любовь, которая *привязывает* нас к вечной красоте,
 Не заглушает в нас любовь к временной.

На первый взгляд, во всех этих случаях привязанность – это просто ярлык, наклеиваемый на очень разные факты, являющиеся результатом более или менее сложных психологических процессов: привычки, интереса, Эди-

⁵ *Wiat Y. L'attachement, un instinct oublié. Paris, 2011.*

пова комплекса, сексуального желания или той или иной более изощренной причины. Объяснять эти привязанности привязанностью означало бы, как кажется, апеллировать к снотворной силе опиума. Некоторые феномены привязанности иногда описываются как «связь» или как «нежность», и этим предметам посвящены психологические труды, весьма достойные, но часто вызывающие улыбку, ибо при этом вспоминаются «вечные узы» брака в духе определенного типа христианской духовности для института благородных девиц; а что касается нежности, то она делает тебя несколько сладким, и, когда существует конфликт между желанием и нежностью, эта последняя, по-видимому, оказывается на стороне морали. Короче говоря, в сопоставлении с учеными концептуализациями фрейдистского психоанализа и философии это мало чего стоит. Вот если бы мы располагали каким-нибудь специальным термином! К сожалению, во французском, как и в английском *attachement*, – *attachment* – это слово из повседневной жизни (в английском оно даже обозначает насадки для пылесоса); и даже в немецком, где можно было бы ожидать какого-нибудь абстрактного и немного напыщенного слова, часто говорят просто о *Bindung* [связи] и *Zärtlichkeit* [нежности]. Слово *Anhänglichkeit* [привязанность], вероятно, несколько более ученое, встречается довольно редко. Иногда его можно встретить у Фрейда, например, в «Психологии масс и анализе человеческого Я» (1921) (G.W. XIII, 110), где выражение *positive Anhänglichkeit* было переведено на французский (ОСР, XVI, p. 39, ligne 2) как *allégeance positive* (позитивная преданность). Но это слово, судя по всему, не имеет у Фрейда технического смысла, и это жаль, потому что противопоставление *Anlehnung* (= *étayage* с прилагательным *anaclitique*) / *Anhänglichkeit* [опоры/ привязанности] существенно важно для нашей темы.

Но если вся та концептуальная значимость понятия привязанности, которая, по крайней мере в моих глазах, причитается ему по праву, не находит признания, то это так еще и потому, что оно происходит из психологии животных, а эту последнюю несколько презирают и психоаналитики, и философы, и богословы. Итак, мое второе замечание будет касаться психологии животных.

II – Животные

Мы все хоть что-то знаем о привязанности у животных, но она несколько не волнует нас как философов. Вы все знаете так же хорошо – или так же плохо, – как и я, историю утят Лоренца, которые следуют за матерью с того момента, как вылупятся из яйца, а также переход от понятия «запечатления» (*Prägung*) к понятию «привязанности» в психологии животных, который имеет значение не только для нее, но и для детской психологии. Что касается всех этих экспериментальных исследований, я бы хотел привлечь внимание как минимум к тому, что они полностью опровергают представление, будто привязанность проистекает из других инстинктов и других процессов, связанных с традиционными физиологическими потребностями. Вопреки расхожему мнению сенсуалистского толка (в духе Кондильяка), животное во все не обязательно следует за тем, кто его кормит. В опытах Харлоу⁶ перед молодыми макаками ставят «два манекена из стальной проволоки в форме обезьяны-матери, один из которых снабжен соской, а другой просто покрыт мягкой и шерстистой тканью: маленькие обезьяны проводят большую часть своего времени, вцепившись в манекен, покрытый тканью, а не в тот, ко-

⁶ Harlow H.F. The nature of love // American Psychologist. 13 (12). 1958. P. 673–685.

торый позволяет им питаться, даже когда этот последний был подогрет до температуры тела»⁷. После того как в их отношениях с матерью или даже с каким-либо другим животным возникает некоторый «объект привязанности» («figure d'attachement»), они последуют не за тем, что может их накормить, а за тем, что вызывает в памяти этот объект. Можно было бы говорить об инстинкте или импульсе привязанности, но речь идет прежде всего о *факте*, который имеет в место в жизни животного в определенный критический период. Литература на эти темы, хотя и довольно богатая, как правило, не особенно интересует философов, но все же я бы охотно порекомендовал им некоторые труды, в которых без особенных теоретических претензий дается одновременно всеобъемлющая и точная характеристика вопроса, например – начало уже давнишней книги Юбера Монтанье «Привязанность, у истоков нежности»⁸, которое хорошо раскрывает психологическую специфику понятия привязанности. Как раз эта психологическая специфика позволяет, к примеру, критически перечитать два знаменитых места в VII главе «Толкования сновидений» Фрейда (G.W. II-III, 571 и 584; OCP, IV, 619–620 и 654), одно, где желание (*Wunsch*) представлено как тенденция к репрезентации той ситуации, в которой потребность была бы удовлетворена, и другое, где исходя из этого выводится генезис вытеснения и бессознательного. Я несколько предвосхищаю то, о чем мне придется вскорости говорить; но однажды убедившись в психологической специфичности привязанности, видишь, что Фрейд здесь хотя в известной степени и затрагивает механизм привязанности, все же обходит стороной что-то существенное. В связи с этими двумя пассажами Фрейду порой приписывают – совершенно ошибочно – якобы выраженную в них спинозистскую или лейбнизианскую теорию психофизиологического параллелизма или же перехода от физиологического к психическому [вспоминая при этом фразу, которую он напишет несколькими годами позже (1910) в «Воспоминании Леонардо да Винчи о детстве» (G.W. VIII, 209; OCP X): «Влечения и их видоизменения – это последнее, что может познать психоанализ. С этого момента он уступает место биологическому исследованию – Die Triebe und ihre Umwandlungen sind das letzte, das die Psychoanalyse erkennen kann. Von da an räumt sie den biologischen Forschung den Platz»]. На самом деле, эти фрейдистские построения указывают прежде всего на непризнание психологической специфичности привязанности как психологической (а не биологической) реальности, если угодно – как влечения, которое будет присутствовать в последующем жизненном опыте, например – в сексуальной жизни, но также и в болезнях типа анорексии или депрессии. Однако с точки зрения современного состояния наших познаний привязанность выглядит чем-то первичным и попытки (предпринимаемые в особенности некоторыми психоаналитиками) вывести ее из некоей более элементарной реальности, попытки, которые теоретики привязанности называют – в целях их критики – «теорией вторичного влечения», по-видимому, потерпели поражение. Короче говоря, на данный момент привязанность представляется чем-то несводимым к другим процессам. Эта несводимость заставляет признать себя на уровне психологии животных и продолжает иметь значение на более высоких уровнях, ибо то, что верно для животных, подтверждается детской психологией и психиатрией.

⁷ *Wiert Y.* Op. cit. P. 65.

⁸ *Montagner H.* L'attachement. Les débuts de la tendresse. Paris, 1988.

III – Дети

Мои замечания (под номером 3) об использовании понятия привязанности в детской психологии и психиатрии будут краткими и общими, как из-за того, что меня подгоняет время, так и в силу того, что я весьма некомпетентен. Итак, я всего лишь отмечу, что вот уже пятьдесят лет преобладающая часть детской психологии и психиатрии развивается под знаком этого понятия – привязанности. Что упомянуть среди множества работ на эту тему? Я только что упоминал самую недавнюю из них, книгу Иван Виар «Привязанность, забытый инстинкт». Но можно обратиться к книге Рене Заззо «Привязанность»⁹ и вспомнить также работы для широкой публики, например, среди тех, что попали мне в руки, ту, о которой я только что говорил: Юбер Монтанье «Привязанность, у истоков нежности» или: Борис Сирюльник «Под знаком связи. Естественная история привязанности»¹⁰. Но базовой работой до сих пор остается, несмотря на то, что она вышла уже давно, книга Джона Боулби «Привязанность и утрата»¹¹, трехтомный перевод которой (более 1500 страниц) вышел в издательстве Presses Universitaire de France в 1978 г. Из трудов Боулби я также хотел бы упомянуть, поскольку она появилась не так давно, книгу 1988 г. (вышедшую за два года до его смерти), которая была переведена под названием «Связь, психоанализ и искусство быть родителем»¹². Книги Боулби тем более интересны, что они затрагивают еще и вопрос о том, как встроить понятие привязанности в контекст психоанализа (Боулби изначально психоаналитик, но потом у него были проблемы с Британским психоаналитическим обществом, хотя позже они примирились; но не будем забегать вперед). На данный момент я ограничусь констатацией того, что даже во Франции, причем уже давно, когда обращаются к детскому психиатру, чтобы исцелить ребенка от проблем со сном, анорексии или депрессии, то применяемый терапевтический инструментарий, по меньшей мере, так же связан с этим понятием привязанности, роль которого у животных мы уже видели, как и с речевым измерением, о котором нам прожужжали все уши в течение нескольких десятилетий. Учет «объектов привязанности» или понятие «утраты привязанности» играют здесь первостепенную роль и имеют большее значение, чем некоторые более изощренные психоаналитические интерпретации. Эта литература, в которой, разумеется, с чисто научной точки зрения что-то должно быть хуже, а что-то лучше, очень обширна. Она описывает весьма продолжительные и очень точные исследования поведения детей и взрослых в перспективе привязанности. В ней различаются, часто на основе теста, введенного в употребление Мэри Мэйн, ученицей Мэри Эйнсворт, под названием *Adult Attachment Interview (AAI)*, типы личности, которые на жаргоне этой дисциплины принято называть избегающими, неуверенными и уверенными, причем есть два типа уверенных: наивные и зрелые уверенные. Но эта литература, с самыми последними образцами которой позволяет ознакомиться книга Иван Виар, очень богата с традиционной психологической точки зрения. В крайнем случае, она вызывает в памяти скорее Мольера или Лабрюйера, чем современные экспериментальные исследования. С другой стороны, хотя я только что сказал, что понятие привязанности, в сущности, психологическое, а не биологическое, я не могу отказать себе в удовольствии сослаться на некоторые посвященные ему неврологические иссле-

⁹ Zazzo R. L'attachement. Neuchâtel, 1977.

¹⁰ Cyrulnik B. Sous le signe du lien. Une histoire naturelle de l'attachement. Paris, 1989.

¹¹ Bowlby J. Attachement et perte / Trad. fr. Paris, 1978. 3 vol.

¹² Bowlby J. Le lien, la psychanalyse et l'art d'être parents / Trad. fr. Paris, 2011.

дования, например работы Сигела¹³. На самом деле они показывают не только то, что типы поведения, связанные с гармоничным развитием привязанности, коррелируют с выработкой гормона удовольствия, дофамина, тогда как ее дисфункция (например, у неуверенных или избегающих) – с выработкой гормона гнева, адреналина, но что имеется также гормон, специально отвечающий за привязанность, за связь, – окситоцин.

Но все эти работы лишены претензий, я имею в виду – философских. В то время как их оппоненты, не колеблясь, возводят фаллос, кастрацию, Эрос и влечение к смерти в ранг глобальных категорий бытия и познания, только что упомянутые мною авторы, как правило, более скромны в эпистемологическом и философском отношении и страдают – в полемике с психоаналитиками или скорее с другими психоаналитиками (потому что некоторые из них – сами психоаналитики) – от расхожего антипсихологического предрассудка.

IV – Психоанализ

Мое четвертое замечание – одно из тех двух, которые касаются центрального вопроса моего доклада и, как я сказал в начале, могли бы стать предметом многодневного семинара: речь идет о месте привязанности в истории психоанализа и у Фрейда. Таким образом, четвертое замечание будет касаться привязанности в истории психоанализа, а пятое затронет более специальным образом труды Фрейда.

Рассматривая место привязанности в истории психоанализа, следует признать, что даже во Франции есть выдающиеся психоаналитики, которые, как на практике, так и в теории широко используют это понятие и, возможно, были бы готовы признать за ним ту эпистемологическую и философскую значимость, которую я здесь отстаиваю. В недавней автобиографической книге, озаглавленной «Как становятся психоаналитиком... и как им остаются»¹⁴, Даниэль Вильдлехер, который одно время был президентом Международной психоаналитической ассоциации, настаивает на том, что он очень рано ввел это понятие в понятийный аппарат психоанализа. Точно так же в широко известном труде «Я-кожа»¹⁵, первое издание которого относится к 1985 г., но замысел которого возник гораздо раньше, мой покойный товарищ и коллега Дидье Анзьё, не колеблясь, основывает свою столь оригинальную и столь интересную теорию «Я-кожи» в том числе на понятии привязанности как чего-то отличного от сексуальности во фрейдистском смысле и, на мой взгляд, а возможно, и на его, дополняющего фрейдистские концепции. Кроме того, хотя термин привязанность нельзя найти в «Словаре психоанализа»¹⁶ Жана Лапланша и Жана-Бертрана Понтали (1967 г. издания), на эту тему есть превосходный двухстраничный обзор в капитальном труде, опубликованном Полем-Лораном Ассуном под заглавием «Психоанализ»¹⁷, и очень интересная статья Антуана Геденей в «Международном словаре психоанализа»¹⁸ (s.v. *attachement*), опубликованном в 2002 г. под редакцией Алена де Мижола. Было бы, таким образом, нелепо

¹³ Siegel D.J. The developing mind: Toward the neurobiology of interpersonal experience. N.Y., 1998. См. об этом также: Wiart Y. L'attachement, un instinct oublié. P. 177 sq.

¹⁴ Wildlöcher D. Comment on devient psychanalyste et comment on le reste. Paris, 2010.

¹⁵ Anzieu D. Le Moi-peau. Paris, 1985; 2 éd. Paris, 1995.

¹⁶ Laplanche J., Pontalis J.-B. Vocabulaire de la psychanalyse. Paris, 1967.

¹⁷ Assoun P.L. La psychanalyse. Paris, 1997.

¹⁸ Guédeney A. Attachement // A. de Mijolla. Dictionnaire International de la Psychanalyse. Paris, 2002. T. 1. P. 148–149.

утверждать, что понятие привязанности до сих пор вообще не нашло своего места в психоанализе. Я лишь хочу сказать, что до сих пор его еще не использовали достаточно широко в эпистемологическом и философском аспекте. Впрочем, я подозреваю, что мой товарищ Анзьё, слишком хороший философ, чтобы говорить в философии что попало, вслед за своим учителем Лагашем сознательно воздерживался от того, чтобы предаваться философским спекуляциям по поводу привязанности, подобно тому как другие делали это, отталкиваясь от фаллоса, кастрации или объекта *a*. В действительности, мне кажется, что в отношении к понятию привязанности в психоанализе и психотерапии можно различить среди практиков и теоретиков несколько категорий (пять):

– прежде всего две крайние категории: с одной стороны, те, кто используют понятие привязанности, не ссылаясь на Фрейда, и не называют себя психоаналитиками, а с другой стороны, те, кто хоть и являются фрейдистами и психоаналитиками, никогда его не используют, возможно, некоторые последователи Лакана, например;

– но затем, между этих крайностей, есть три категории: 1) те, кто используют его, не отдавая себе в этом отчета; 2) те, кто используют его сознательно, но с чувством, что это полностью согласуется с трудами Фрейда; 3) те, кто, подобно Анзьё, видят разницу, но воздерживаются от того, чтобы на ней настаивать. И это подводит меня к вопросу, который здесь уже пятый по счету: в какой степени сам Фрейд признавал или не признавал специфичность и важность привязанности?

V – Фрейд

В связи с этим пятым вопросом можно было бы провести шестимесячный семинар и написать диссертацию, которая служила бы дополнением ко всему, что уже было написано. Итак, вот некоторые отдельные замечания.

Что Фрейд имел дело с феноменом привязанности, не подлежит сомнению. Он описывает его порой в весьма многозначных терминах: например, в статьях 1912 г. о психологии любовной жизни, где он говорит о конфликтах между нежностью и желанием («Там, где они любят, они не желают; там, где они желают, они не могут любить»; G.W. VIII, 82; OCP, XI, p. 133), или также в статье 1921 г. «Психология масс и анализ человеческого Я», где он оспаривает понятие стадного инстинкта и окольным путем заменяет его отцовской фигурой (противопоставляя *Hordentier* [животное орды] *Herdentier* [стадному животному], G.W. XIII, 136; OCP, XVI, p. 60). Но равным образом можно было бы поставить вопрос, не являются ли с его стороны некоторые понятия, к примеру – понятие влечения Я, которое в своих ранних теориях он противопоставляет сексуальным влечениям, а также – на более позднем этапе – понятия нарциссизма и идентификации, определенным способом, пусть и в несколько усложненной форме, признать статус тех реальностей, которые можно было бы лучше описать исходя из понятия привязанности. Эти и другие аспекты трудов Фрейда привели некоторых психоаналитиков к мысли, что в конечном счете феномены привязанности истолкованы в них совсем не плохо. Тем более, что последователи Фрейда, разработали другие понятия, например все то, что у Мелани Кляйн подается как «предэдипово».

Однако, на мой личный взгляд, Фрейд и в самом деле не учел специфику привязанности, и уж если пытаться, как это делает Мишель Онфре, говорить о «сумерках идола»¹⁹, то вместо того, чтобы приходить в возбуждение по по-

¹⁹ *Onfray M.* Le crépuscule d'une idole: l'affabulation freudienne. Paris, 2010.

воду общеизвестных фактов (например, того, что он спал со своей свояченицей, или того, что история Анны О. не соответствует исторической правде), можно было бы сказать, что, хотя он и внес в нашу культуру незаменимый вклад, в особенности – если иметь в виду сексуальность, он недооценил некоторые измерения психики, в особенности – специфический характер привязанности. Об этом свидетельствует то, как он трактовал многочисленные темы. Если бы у нас было время, можно было бы показать, например, как, уже в 1894 г. дав злополучное определение меланхолии как утраты либидо²⁰ – тогда как это утрата привязанности, – он совершенно превратно использовал в знаменитой статье 1916 г. «Скорбь и меланхолия» несомненно интересное отношение между скорбью и меланхолией, допустив своего рода предвосхищение основания, как если бы скорбь, где утраченный предмет очевиден, с самого начала была связана с утратой эротического типа.

Другая тема, в связи с которой фрейдистская аргументация сбивается с пути: все, что у него стоит под знаком Эроса. Начиная с того момента, когда один из его учеников Макс Нахманзон в статье «Теория либидо Фрейда в сравнении с учением Платона»²¹ сближает фрейдистскую теорию либидо с так называемой платонической теорией Эроса, Фрейд позволяет себе увлечься рискованными аналогиями, самая броская из которых – это грубейшее искажение смысла, допускаемое им в работе «Психология масс и анализ человеческого Я» (G.W. XIII, 99; ОСР, XVI, 30) при интерпретации *agané* у св. Павла (1 Кор. 13: «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а *agané* не имею, то я – медь звенящая или кимвал звучащий»), искажение, которое, разумеется, есть результат богословской необразованности Фрейда, но обнаруживает также и его нечувствительность к специфике привязанности.

Можно было бы также задаться вопросом о том, как странно вводится понятие влечения к смерти: ближе к концу статьи 1920 г. «По ту сторону принципа удовольствия» (G.W. XIII, 46 сл.; ОСР, XV, 315 сл.), в тот момент, когда он ищет теоретическое биологическое основание в различении соматических и половых клеток в духе Вейсмана, которое могло бы вызвать в памяти различение привязанности и либидо, он увязывает влечение к смерти с влечениями Я. Понятие «влечение к смерти» впервые появляется в трудах Фрейда во фразе, которая начинается со слов: «Противоположность между влечениями Я (к смерти) и сексуальными влечениями (к жизни)...» (Der Gegensatz von Ich(Todes-)trieben und Sexual (Lebens-) trieben...) (G.W. XIII, 46; ОСР XV, 316). Однако довольно любопытно, что влечение Я (какой бы смысл мы ему ни приписывали) рассматривается как равнозначное тенденции к его разрушению. Я прекрасно понимаю, что трудно делать выводы на основе одного изолированного замечания вроде того, что я только что сделал, и что следовало бы пристальнее рассмотреть весь контекст в целом, а также, что, как я уже сказал, проблема «Фрейд и привязанность» потребовала бы гораздо больше времени, чем посвященные мною ей несколько минут. Но я думаю, что, не сделав из привязанности полноправного партнера Эроса (зато оставив место для влечения к смерти), Фрейд в значительной степени ответственен за тот факт, что терапевты-фрейдисты лишены адекватного инструментария для понимания тонкой игры отношений между либидо и привязанностью у их пациентов.

²⁰ См. письмо Флису от 17 декабря, рукопись G: Die Melancholie bestünde in der Trauer über den Verlust der Libido [меланхолия состояла бы в скорби об утрате либидо]; trad. fr. in *Lettres à Fliess*, 1887–1904. Paris, 2006. P. 130.

²¹ *Nachmansohn M. Freuds Libidotheorie verglichen mit der Lehre Platos // Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse. 1915. III. P. 65–83.*

В любом случае в нетерапевтической перспективе, которой я здесь придерживаюсь, то, как Фрейд расширяет понятие Эроса, несколько встречающихся у него платоновских аллюзий и весьма спорная интерпретация Эмпедокла, которую он предлагает, начиная с 1937 г., а также искаженное толкование св. Павла – все это естественным образом подводит нас к вопросу, не могло бы понятие привязанности иметь интерес для чтения греческих авторов и интерпретации христианского богословия. Я начну с этого второго вопроса, и это будет мое шестое замечание.

VI – Эрос и агапэ

Я только что признался вам в том, что излагаемые мною здесь размышления и, следовательно, замысел этого доклада пришли мне в голову при чтении (или перечитывании) книги Нигрена об Эросе и агапэ, а также сочинения мадам Зидан, написанного в традиции Ницше и Лакана. Но в вопросе об эросе/агапэ, различие между которыми неизвестно Фрейду и, напротив, преподносится как радикальное Нигреном, можно было бы привлечь к обсуждению все христианское богословие.

Поэтому упростим все до предела. В той степени, в какой оно является наследником платонической традиции, христианство, по-видимому, не испытывает затруднений с тем, чтобы представлять любовь человека к Богу, отталкиваясь от понятия Эроса. Ему достаточно заново обратиться к речи Диотимы в «Пире»: Эрос – это недостаток, порыв к чему-то, что назовут Благом, Прекрасным или Богом. Именно так поступает св. Августин: «*Sero te amavi, pulchritudo...*» («Исповедь», X, XXVII, 38: «Поздно я полюбил тебя, красота...»). Проблема состоит в том, что, согласно новозаветному учению, это Бог полюбил нас первым и истинная христианская любовь к Богу может быть лишь ответом на эту первоначальную любовь. Но в той степени, в которой Бог по определению не испытывает ни в чем недостатка, эта любовь не может быть эротической (Спиноза выразит это крайне резко: «*Qui Deum amat, conari non potest ut Deus ipsum contra amet* – Кто любит Бога, не может стремиться к тому, чтобы Бог любил его в ответ», Этика, V, 19). И сам св. Фома отдает себе в этом отчет в возражениях, с которых начинается 1 раздел посвященного этой теме вопроса в «Сумме теологии»: «*Videtur quod amor non sit in Deo*» («Сумма теологии, 1a, qu. 20: «Представляется, что в Боге нет любви»). Тем не менее христианское богословие разработало достаточно сложное учение, согласно которому, хотя любовь Бога к человеку по сути не является «эротической», в христианской любви в целом, той, которую мы возвращаем Богу, и той, которую испытываем к людям, есть нечто эротическое. Этого ни св. Августин, ни св. Фома не говорят напрямую, так как термин Эрос не является частью их лексики, но нынешний папа, являющийся знатоком греческой культуры и читавший Нигрена, ясно говорит об этом в своей энциклике *Deus est caritas* [Бог есть любовь]²² (р. 29, § 10 «Эрос Бога к человеку...»), и в этом он противопоставит радикально антиэротической концепции выдающегося лютеранина, каковым был Нигрен (он был президентом Всемирной Лютеранской Федерации). Однако, наряду с этим сдержанным эротизмом, который католическая традиция привносит в свое понимание божественной любви, имеет место библейская догма, делающая из нее нечто специфическое, и именно применительно к этому моменту богословская изобретательность, я бы сказал, не знает гра-

²² *Benoit XVI. Deus caritas est / Trad. fr. Éditions de l'Emmanuel, 2006.*

ниц. Св. Фома, например, чтобы объяснить, что такое любовь Бога к людям, вводит понятие воли творить добро (ср. *ibid.* продолжение qu. 20). В более поздней христианской философии делают акцент на понятии дара, возможно – следуя св. Павлу, который в «Послании к римлянам» (5, 15 сл.) преподносит Христа как «дар» Божий, но использует для этого различные термины (χαρίσμα, δωρεά, δῶριμα), приравнивание которых по смыслу, допускаемое переводчиками, может создать проблемы.

Но выйдем теперь за рамки богословской догматики и классических философских интерпретаций и зададим себе вопрос, как неявно это делают Ницше и мадам Зидан, каким образом, являешься ли ты верующим или нет, эта любовь Бога, эта *aganē*, является не истинной или ложной, реальной или нереальной, но всего-навсего мыслимой; спросим себя, каков живой опыт, позволяющий представить ее себе. На самом деле, если нам скажут, как это делают Лютер или Нигрен, что эта любовь радикально отлична от всего человеческого опыта, мы ответим: тогда с какой стати называть это любовью, а не «Богом, столом или умывальником», как сказал бы Лафонтен («Басни», IX, 6, 4)? К тому же, с тех пор как существует христианство, люди, верившие в эту любовь, переживали под этим наименованием нечто из того же разряда вещей, которые обычно обозначают этим термином. Ницше и Зидан отвечают, что это Эрос, но Эрос испорченный или порочный. Св. Фома и классические богословы говорят нам о своего рода воле творить добро. Но это предполагает гипостазирование весьма темных понятий и использование их для занятий психологией Бога, что не лишено смелости, но мало что проясняет. Благо, идея Блага, столь дорогая Платону, с античных времен слыла темным понятием; что касается воли Бога, я не стану напоминать о «прибежище незнания», о котором говорит Спиноза. Все это остается в конечном счете весьма антропоморфным, не отсылая к сознательному или бессознательному опыту, вызывающему чувство любви. Но если то, как мадам Лючани-Зидан использует понятия порока (Ницше), Эроса и влечения к смерти (Фрейд), кажется весьма малоубедительным, почему бы не поискать выход в сфере привязанности? Привязанность, не включающая в себя измерения желания и недостатка так же отчетливо, как Эрос, остается в рамках того, что можно назвать «любовью». Конечно, по-прежнему трудно понять, имеет ли смысл приписывать Богу что-либо из того, что относится к этому разряду вещей. Опыт привязанности, который есть у меня, это опыт *моей* привязанности (к матери или кому-то другому); чтобы помыслить привязанность Бога *ко мне* («Я пролил столько крови за тебя...»), нужно осуществить своего рода кульбит, не только антропоморфный, но и вполне акробатический. Вот почему я недавно сказал, что моя гипотеза несколько причудлива. Но ошибка Ницше и мадам Зидан – в том, что они верят, будто христианство может мыслить любовь лишь исходя из Эроса, а это заставило бы приписывать самому Богу нечто наподобие человеческого Эроса, рискуя констатировать, что это порождает у людей психологические повреждения («порок» у Ницше, «акедия» у мадам Зидан). Но в выборе католических богословов в той степени, в какой он игнорирует привязанность, также есть нечто акробатическое. Разумеется, верующие, возможно, не осмелятся представлять себе Бога «липнущим» к человеку, как тот «липнет» к своей матери или к своим объектам привязанности или *a fortiori* [тем более] – как это делает обезьянка резус. Но когда в Бога пытаются привнести Эрос, то исходят при этом из человеческого опыта сексуальности и также предполагают акробатический кульбит, даже если считают, что смогут выйти из него при помощи понятия сублимации. В случае же

с привязанностью, напротив, сохраняется кульбит, можно сохранить сублимацию, но в отличие от случая с Эросом есть как минимум то преимущество, что не нужно использовать понятие, предполагающее недостаток и содержащее, по крайней мере – в форме банального сексуального желания, идею возможного удовлетворения, то есть конца, – представления, сознательное или бессознательное приписывание которых Богу действительно могло бы объяснить патологии, избалованные Ницше или мадам Лючани-Зидан.

Я заканчиваю эту шестую серию замечаний, ибо, хотя чтение Нигрена и его издательницы и сыграло большую роль в возникновении моих фантазий на тему привязанности, я не чувствую себя вполне непринужденно в этой психотеологии и обращаюсь теперь в седьмом пункте моего выступления к тому, что в связи с Фрейдом, его ошибками и искажающими толкованиями уже было упомянуто в пятом замечании и касалось привязанности в греческой литературе и философии.

VII – Платон

Здесь я чувствую себя более непринужденно, поскольку я работал над этим всю свою жизнь. Но опять-таки, что вызывает у меня досаду, как и в случае с Фрейдом, это то, что я мог бы сказать слишком много. Некогда я написал диссертацию о Платоне, и я мог бы переписать ее в этой новой перспективе, но, к счастью, в моем возрасте больше нет надобности писать диссертации! Итак, вот некоторые по-прежнему беспорядочные и грубые по форме замечания.

Вопреки тому, что писал Робэн в своей книге 1908 г.²³, и тому, во что я некогда верил, не существует «платонической теории любви»: есть только некоторое эстетико-философское применение некоторых характеристик любви, применение, которое предлагает придуманный Платоном персонаж, Диотима, и о котором другой персонаж, также в значительной степени придуманный Платоном, Сократ, в диалоге, написанном в определенный момент философской деятельности Платона, говорит, что оно показалось ему убедительным.

Но даже если мы ограничимся этим диалогом и речью Диотимы, будет неточным сказать, что для Платона Эрос *есть* недостаток. Он говорит лишь, что в любви *имеется*, среди прочего, недостаток. В принятых переводах «Пира» (напр., Бюде) Сократ говорит Диотиме, которая только что рассказала о рождении любви: «Но если такова природа любви, какая от нее польза людям?» (204с8). На самом деле в тексте сказано: τοιοῦτος ὢν ὁ Ἔρως τίνα χρεῖαν ἔχει τοῖς ἀνθρώποις [если Эрос таков, какая польза от него людям?] Текст не говорит ни о «природе», ни о «сущности», в нем нет τοῦτο [это], но τοιοῦτος [таков]: это всего лишь одно из *качеств* любви: у нее могут быть и другие, и недостаток, возможно, не самое существенное из них. Согласно Диотиме, этим недостатком можно воспользоваться, чтобы подняться к Благу и Прекрасному. Но у любви есть другие измерения, в частности есть привязанность, то есть (возможно) *филиа*, проблематика которой очевидна в «Лисиде», но ее эмпедоклова природа выступает более ясно в речи Эриксимаха. Что Платон не проводит отчетливого различия между сексуальным Эросом и *филиа*-привязанностью, не подлежит сомнению, и можно было бы сказать, что весь «Пир» есть выражение этой непроясненности. Но прежде

²³ Robin L. La théorie platonicienne de l'amour [1908]. Paris, 1964.

всего, как кажется, у Гесиода Эрос обозначал привязанность, еще не нося отчетливо сексуального характера. Далее различие между привязанностью семейного типа и эротическими чувствами является общим местом, о котором свидетельствует, например, один из наиболее известных стихов во всей греческой литературе – «Антигона», 523 (Οὔτοι συνέχθειν, ἀλλὰ συμφιλεῖν ἔφην [Я родилась не для того, чтобы совместно враждовать, но чтобы совместно любить]), если его правильно поставить в связь со стихами 781 сл. из партии хора (Ἔρως ἀνίκητε μάχαν [Эрос, непобедимый в битве]). Наконец, у самого Платона встречаются описания и анализ, которые заставляют думать скорее о привязанности, чем о собственно сексуальном эросе, например описание процессии богов и следующих за ними душ во второй речи из «Федра» (не той, которая приписывается Стесихору, но той, которая – 263e сл. – следует за «палинодией»). Платон говорит, что души *следуют* (я акцентирую ἐπομένῃ в 248a2) за богами (осмелюсь ли я сказать: подобно утятам Лоренца?), и наводит на мысль, что в результате у них формируется некоторый объект привязанности. Я даже спрашиваю себя, нельзя ли было бы так же подойти к банальному понятию *sunousia* [общение]. Платон иногда использует это слово, критикуя тех, кто неспособен передать своим ученикам собственные знания; он также иронически вкладывает его как обещание в уста Павсания, произносящего речь о гомосексуальном соблазнении. Его переводят как «общение» («fréquentation»), и слово кажется «философски» банальным, но если бы его перевели термином *Mitsein* [со-бытие] из 26 параграфа «Бытия и времени», возможно, в нем обнаружили бы какие-нибудь глубины. Короче говоря, хотя я не очень хорошо представляю себе, как сказать «привязанность» по-древнегречески (ἀνάρτησις – довольно редкое слово, можно было бы поразмыслить о некоторых формах глагола ἀναρτῶ [привязывать], что отослало бы нас к Плотину, но также о φίλησις, использование которого Аристотелем в «Никомаховой этике» 9, I, 2 вместо φίλια представляет собой проблему), меня соблазняет идея – относящаяся к самой сути моего доклада – расширить область применения этого скромного психологического понятия привязанности в направлении к греческой философии и литературе, точно так же, как она соблазняет меня в случае с христианским богословием.

VIII – Амаэ

Можно ли пойти еще дальше (я хочу сказать, как минимум географически)? Я недавно упомянул японское понятие *амаэ*. Итак, вот мое восьмое и последнее замечание перед заключением.

Если по поводу Фрейда и Платона я мог сказать слишком много, чтобы связным образом упорядочить мои краткие замечания, то здесь все наоборот. Моя компетентность в том, что касается японской мысли и в особенности этого понятия *амаэ*, которое будто бы существует только в Японии и Корее, очень ограничена. Но вот почему я о нем говорю.

Хотя Фрейд был переведен на японский очень рано, Япония в течение долгого времени казалась весьма невосприимчивой к практике психоанализа (который там все же получил свое имя: *seishin bunseki*). Даже в начале 1980-х гг., то есть когда мода на психоанализ на Западе уже давно прошла, один японец говорил мне, что он никогда не приживется в Японии, потому что, с одной стороны, японцы не понимают, почему надо платить за разговор, а с другой стороны, они считают, что молчание выше слова. С тех пор многое

изменилось, и сегодня в Японии можно найти даже психоаналитиков в духе Лакана: я совсем недавно получил опубликованную в Токио на французском языке книгу под названием «Любовь и знание: лакановские исследования»²⁴ моего молодого и выдающегося коллеги Кадзуюки Хара (он преподает на том отделении Токийского университета, где я когда-то начинал свою профессиональную деятельность). Но наряду с этими фрейдистско-лакановскими течениями и многими другими вещами, позаимствованными японцами в США, в Японии есть также форма терапии, которая, если не ошибаюсь, по сути состоит в попытке лечить неврозы, возобновляя межчеловеческие связи, вновь привязывая пациентов к тем, кто воплощает для них жизнь, короче говоря – играя в *амаэ*. Самая доступная для нас книга по этому вопросу – это «Амае по коё» [«Анатомия зависимости»] (1981) Такео Дои, название которой было переведено на французский как «Игра в снисходительность»²⁵, но при чтении которой становится вполне очевидно, что она касается чего-то гораздо более масштабного, чем эта добродетель, вступающая в дело, только когда другой провинился. Фактически Такео Дои, практикующий своего рода синкретизм (мы обязаны ему также книгой «Omote to ura» (1985), в переводе – «Место и изнанка»²⁶, где дается оригинальное толкование понятия бессознательно), пытается сблизить японское *амаэ* со всевозможными понятиями европейского психоанализа: например, ностальгией по матери (р. 57), но также с понятием привязанности: именно это он делает в статье, написанной им для словаря психоанализа («Амае», vol. I, р. 60) под редакцией Алена де Мижола, который я уже упоминал здесь. И наоборот, в статье «Привязанность» из того же словаря (которую я тоже недавно упоминал) Антуан Геденей со своей стороны указывает на родство привязанности и *амаэ*. Кроме того, – и здесь я возвращаюсь к моей идее расширить область применения понятия «привязанность» – Такео Дои подталкивает к мысли об определенном отношении между *амаэ* и центральным для дзен-буддизма понятием *сатори*, отношении, которое можно было бы осторожно сблизить с тем, что я предположил недавно между привязанностью и христианской любовью. В обоих случаях риск состоит в том, чтобы, отталкиваясь от весьма конкретных, данных в опыте переживаний, связанных с чувствами и даже чувственностью, истолковывать авторитетные религиозные понятия. Повторяю, я оставляю верующим и богословам, которых мог бы смутить риск подобной редукции, возможность вносить в этот переход от человеческого к божественному столько промежуточных ступеней, сколько им угодно. Но я настаиваю на той мысли, что, каким бы авторитетным ни было понятие или какими бы авторитетными ни были реальности, к которым оно, как полагают, относится, его можно хоть как-то представить себе, лишь исходя из более скромного переживания. Вот конкретный пример этого, который позволит мне заключить эти замечания – весьма недостаточные – о японском понятии *амаэ* и затем завершить этот непредвиденно затянувшийся доклад.

Глагол *амаэру* в японском языке пишется при помощи того же иероглифа, который обозначает сладкое, сахар (*амаи*). Мне могли бы возразить, что пытаться перейти от сахара к божественной любви нелепо (или кощунственно). Тем не менее самые строгие, самые антиэротические формы христианства делают то же самое: даже в ригористическом лютеранском контексте какой-нибудь баховский хорал может говорить – в связи с божественной

²⁴ Hara R. *Amour et savoir. Études lacaniennes*. Tokyo, 2011.

²⁵ Doi T. *Le jeu de l'indulgence*. Paris, 1982.

²⁶ Doi T. *L'endroit et l'envers*. Paris, 1993.

любовью – о *Süssigkeit*, то есть о сладости, можно сказать – сладостности. Св. Августин уже говорил Богу: «Я делаю это из любви к Твоей любви [...] *ut dulcescas mihi, dulcedo non fallax, dulcedo felix et segura* [дабы ты усладила меня, сладость неложная, сладость блаженная и надежная]» (Исповедь, II, 1). Короче говоря, даже в отношении к возвышенным вещам нельзя избежать чувственного переживания как отправной точки этого отношения. Но тогда почему бы в некоторых случаях не говорить о привязанности под тем предлогом, что речь идет о понятии, заимствованном из психологии животных?

Заключение

В данный момент часы подсказывают мне, что у меня не будет достаточного времени для более подробного рассмотрения некоторых моментов этого доклада: я попытался, в особенности применительно к Фрейдю, указать на них мимоходом, и некоторые из вас, возможно, поговорят об этом со своими студентами. Позвольте мне сделать последнее замечание, которое, не будучи заключением, вновь приведет нас к Ницше и его последовательнице, следующей также за Лаканом [т. е. Лючани-Зидан]. Моя идея состояла в том, что, если исходить из Эроса, христианская любовь кажется отравленным Эросом, но, если исходить из понятия привязанности, можно быть несколько снисходительнее по отношению к ней. Но если бы любовь Бога, объектом которой, согласно христианству, являются люди, понималась как представляющая собой *по меньшей мере* (верующие вольны видеть в ней *также* и что-то другое) то, что лежит в основе нашей привязанности к жизни, можно было бы набросать в общих чертах перспективу сближения не только с буддизмом, но также с тем, что Ницше называет «*ewiges Ja des Seins*», «вечное Да бытия».

Но не будем все смешивать и соблюдаем различия. Идея, которую я хотел предложить, по сути сводится к следующему: с одной стороны, привязанность есть настоящее научное понятие, которое в этом качестве обладает функциональной ценностью в психологии животных, детской психологии и психопатологии; с другой стороны, вполне позволительно пытаться найти для нее более «возвышенное» употребление (как говорил Декарт применительно к математике²⁷) в других дисциплинах (гуманитарных науках, философии, богословии), не менее позволительно, по крайней мере, чем в случае другими понятиями, более модными во Франции. Предлагая таким образом расширить сферу понятия привязанности, я, возможно, позволил себе высказать ряд спорных предположений. Я прошу вас меня за это извинить и благодарю за внимание.

Перевод с франц. яз. А.В. Серёгина

²⁷ *Discours de la méthode*. А. Т. VI. P. 7, l. 29–30.

ФИЗИКА ПОСИДОНИЯ: НОВАТОРСТВО ИЛИ СТОИЧЕСКИЙ КАНОН? (К ВОПРОСУ О ТОМ, БЫЛ ЛИ ПОСИДОНИЙ «СТОИЧЕСКИМ ПЛАТОНИКОМ»)

Предварительные замечания

К вопросу о том, существовал ли так называемый стоический платонизм, сегодня возвращаются все реже, поскольку сама эта проблема представляется несколько надуманной и имеющей скорее историографический интерес. В настоящей статье я хочу вновь обратиться к ней, обсудить основные аргументы, высказанные различными исследователями, и привести ряд соображений в пользу того, что в истории Стои не было периода или течения, которые можно правомерно назвать «стоическим платонизмом».

Во времена еще не столь отдаленные Посидоний считался, по выражению А.Ф.Лосева, «модной»¹ фигурой, и его с энтузиазмом превозносили как предтечу неоплатонизма или как крупнейшего представителя «стоического платонизма». «Вероятно, ни один из античных философов не давал повода для столь смелых гипотез и столь же веских сомнений, как Посидоний»². В первой половине XX в. сложилось и окрепло мнение, что Посидоний явил собою своего рода универсальное связующее звено между Востоком и Западом, Грецией и Римом, осуществил синтез рационализма и мистицизма, пифагореизма, платонизма и аристотелизма и тем самым оказал почти всеобъемлющее влияние на последующее развитие античной философии.

Одним из самых ярких выразителей этого мнения стал В.Йегер. Вкратце аргументы его таковы. Посидоний написал комментарий к платоновскому «Тимею» – по мнению Йегера, комментарий чрезвычайно положительный, обширный и необычайно популярный. К этой платонической основе Посидоний добавил аристотелевскую теорию причин, демокритовскую концепцию макро/микрокосмоса и стоическую концепцию мировой «симпатии». В результате такого глобального синтеза получилось нечто небывалое, и Йегер объявил Посидония «отцом неоплатонизма» (хотя и признавал, что к началу IV в. Посидония уже мало кто знал)³.

Йегер был не одинок в своем энтузиазме. В числе самых заметных его единомышленников можно упомянуть, например, К.Прехтера, считавшего учение Посидония важнейшим этапом на пути к неоплатонизму⁴, и

¹ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 1979. С. 681.

² Witt R.E. Plotinus and Posidonius // Classical Quarterly. 24. 1930. P. 198 (несмотря на взвешенное начало, в конце статьи – р. 207 – Уитт прямо объявляет Посидония предшественником Плотина). Ср. также Wendland P. Die hellenistisch-römische Kultur. Tübingen, 1912. S. 60 f., 134 f.

³ Jaeger W. Nemesios von Emesa. Quellenuntersuchungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios. Berlin, 1914. S. 54 f., 68 f., 93, 116.)

⁴ Ueberweg F. Grundriss der Geschichte der Philosophie. I-er Teil. Die Philosophie des Altertums. 12 Aufl. hrsg. von K.Praechter. Berlin, 1926. S. 478 f.

В.Тайлера, который полагал, что учение Посидония о «симпатии» между макро- и микрокосмом послужило моделью для картины интеллигибельного космоса и натурфилософии Плотина⁵. Среди отечественных исследователей такого же мнения придерживался А.Ф.Лосев: «Посидоний... стал на путь синтеза главных достижений греческой мысли, то есть, мифологии, досократики, Платона, Аристотеля, пифагореизма и стоицизма... и то, чего не успел сделать Посидоний на этом пути, с успехом доделали платоники последующих двух столетий, пока весь этот синтетизм и сакрализация не достигли своего завершения в системе неоплатоников»⁶.

Посидония А.Ф.Лосев называл крупнейшим представителем «стоического платонизма». Что же такое «стоический платонизм»? Это «огромное философско-эстетическое течение», захватившее несколько столетий, «и следы его ощущаются еще во II в. н. э.»⁷. Начинается оно, согласно А.Ф.Лосеву, с Панэтия, учителя Посидония.

Сначала зададимся вопросом: что с историко-философской точки зрения можно было бы назвать «стоическим платонизмом»? По-видимому, платонизм с элементами стоицизма, а именно теми элементами, которые сочетаемы с платонизмом. Понятным образом, речь не может идти о системных основах стоической догматики (учение о сущем и не-сущем, о началах и элементах, о мироздании, о познании, о судьбе и т. д.), поскольку для того, чтобы стоицизм стал «платонизмом», именно от этих первооснов, принципиально не сочетаемых с платонизмом, необходимо отказаться. Но найдем ли мы приемлемым образом «стоицизированный» платонизм у Панэтия?

Посмотрим, далее, что же именно служит поводом говорить о платонических симпатиях Панэтия. Во-первых, свидетельства и оценки античных авторов. Цицерон утверждает (Тускуланские беседы I 79 ср. О пределах блага и зла IV 79), что Панэтий неизменно превозносит Платона и мыслит с ним одинаково почти во всем. Прокл (Комм. к «Тимею» I р. 162,12 Diehl) прямо называет Панэтия «платоником». Во-вторых, некоторые особенности учения Панэтия. Он 1) отрицал уничтожимость космоса (*Филон Александрийский*. О вечности мира 76) или, по крайней мере, ставил под сомнение эту уничтожимость (*Цицерон*. О природе богов II 118) и, 2) возможно, признавал самостоятельное существование аффективного начала в душе – если считать, что Цицерон (Об обязанностях I 101; 132 ср. 105) действительно передает мнение Панэтия.

Но в чем еще заключался платонизм Панэтия, эти скудные сведения нам, естественно, не объясняют⁸. Иными словами, на мой взгляд, «стоический платонизм» Панэтия в его учении (насколько мы можем судить о нем по немногочисленным⁹ фрагментам) не проявляется сколько-нибудь заметным образом («эстетический» момент я, понятным образом, оставляю за рамками моего внимания). И если уж давать общую характеристику учению Панэтия с учетом его платонических симпатий, то (забегая вперед) корректнее, видимо, говорить

⁵ Theiler W. Die Vorbereitung des Neuplatonismus. Berlin, 1930.

⁶ Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 724.

⁷ Там же. С. 661. В те времена, когда Алексей Федорович Лосев писал том «Ранний эллинизм», я уже работал у него секретарем и, разумеется, тогда нисколько не сомневался в том, что стоический платонизм существовал и отличался необычайной мощью.

⁸ Возможно, Цицерону (что более вероятно) и Проклу (что менее вероятно) были известны тексты Панэтия, впоследствии утраченные безвозвратно. Но строить гипотезы на этом более чем шатком основании – дело рискованное, если не бессмысленное.

⁹ Если следовать строгим критериям отбора, то весь корпус Панэтия ограничится максимум 50–60 текстами небольшого объема.

не о «стоическом платонизме», а о *слегка платонизированном стоицизме*. Это стоицизм с такими элементами платонизма, которые еще более или менее совместимы с глубинными основами стоического мироощущения. Поэтому подобные платонические заимствования мы можем ожидать (и у средних стоиков действительно находим), например, в учении об аффектах души.

Перейдем теперь к Посидонию и посмотрим, о чем позволяют говорить те его тексты, в которых изложены основоположения физического учения (за исключением учения об аффектах души; периферийные и прикладные разделы физики нас в данном случае тем более не интересуют).

Главный предмет стоической физики – проявление законов логоса в мире вещей и явлений. Узловые темы: первоосновы (начала, элементы), космос и его устройство, природа и уровни организации сущего, причинно-следственные связи, промысл, бог. Основные разделы, несомненно, были выделены уже в тех сводках физики, которыми пользовался Диоген Лаэртий, хотя порядок их изложения наверняка менялся у разных представителей Стои. Диоген Лаэртий (VII 132) приводит два перечня «топов». Первый – деление физики «в видовом отношении» (εἰδικῶς): о телах, о началах, об элементах, о богах, о пределах, о пространстве, о пустоте. Второй – деление «в родовом отношении» (): о мире, об элементах, о причинах. Совершенно очевидно, что первый перечень не является точной «разверткой» второго, не мог быть общей и непререкаемой нормой и для нас служит лишь приблизительным ориентиром. Вероятно, самый разумный выход – следовать внутренней логике школьного учения в той мере, в какой эта логика поддается реконструкции. Конечно, необходимо иметь в виду, что у нас нет возможности точно установить, в какой последовательности Посидоний излагал основные части и темы физики.

Начала

I. Текст (Диоген Лаэртий VII 134 = Fr 5 EK; Fr 257 Th¹⁰): «По их мнению, есть два начала (ἀρχαί) мироздания – действующее и испытывающее воздействие. То, которое испытывает воздействие – это бескачественная сущность, или вещество. А действующее – это присутствующий в ней логос, или бог; он вечен и творит все, что в ней существует. Это учение Зенон Китийский излагает в книге “О сущности” [SVF I 85], Клеанф – в книге “Об атомах” [SVF I 493], Хрисипп – в первой книге “Физики” [SVF II 300], ближе к концу, Архедем – в книге “Об элементах” [SVF III Архедем 12], а Посидоний – во второй книге “Физического учения”. Начала же, как он говорит*, отличаются от элементов (στοιχεῖα): первые не рождаются и не погибают, вторые же погибают при воспламенении. Кроме того, начала бестелесны и лишены формы (ἄσσωμάτους εἶναι τὰς ἀρχὰς καὶ ἀμόρφους), элементы же обладают формой [SVF II 299]**».

Комментарий

* Принимаю чтение φησίην – возможное наряду с общепринятым φασίην. Я пробую, таким образом, представить нижеследующее противопоставление начал элементам как персональное мнение Посидония.

¹⁰ EK – номер свидетельства или фрагмента по изданию Эдельштайна–Кидда (*Posidonius*. I: The Fragments / Ed. by L. Edelstein and I. G. Kidd. Cambridge, 1972, 1989²), Th – по изданию Тайлера (*Poseidonios*. Die Fragmente. Hrsg. von W. Theiler. Bd. I: Texte; Bd. II: Erläuterungen. Berlin–N. Y., 1982).

** Вариантов чтения два: «начала бестелесны» (Суда s.v. ἀρχή) и «начала являются телами» (σώματα εἶναι τὰς ἀρχάς – так в большинстве рукописей). Эти два варианта нашли отражение в наиболее авторитетных изданиях Диогена Лаэртия. Г. Лонг (Oxford, 1964) предпочел чтение Суды, а М. Маркович (Leipzig, 1999) – чтение рукописей. Мнения интерпретаторов тоже разделились на две группы.

В пользу «реалистической» формулировки («начала телесны») выступали такие корифеи, как Целлер, Шmekель и Поленц. Она и в последние времена имела авторитетных представителей – каковы, например, Мансфельд¹¹, А. Лонг и Д. Седли¹² и прежде всего Кидд¹³, который приводит следующие доводы. Чтение ἀσώματους вызывает сомнения прежде всего потому, что в раннестойческой концепции бог-логос и материя являются телами, ибо представляют собой соответственно активное и пассивное начало, а оказывать воздействие и испытывать его способны только тела. Кидд прав: для Ранней Стои это безусловная норма, подтверждаемая целым рядом текстов. Однако сама норма *внутренне противоречива*. Поэтому я хочу в качестве эксперимента принять чтение ἀσώματους, которого придерживались в числе прочих Арним (SVF II 299), Брейе¹⁴, Грезер¹⁵, Иснарди Паренте¹⁶ и Диллон¹⁷. О его приемлемости свидетельствуют возможная параллель ἀσώματους... καὶ ἀμόρφους и то обстоятельство, что начала противопоставляются элементам, объектам по определению *материальным* и *оформленным* сообразно своим качествами. Далее, в стоическом космосе невозможно представить себе изолированное физическое существование двух начал. Актуально они существуют как смесь бога-логоса и протосубстрата, и разделить их можно только в понятии – на что также указывал Посидоний (см. ниже). Косвенное подтверждение оригинальной позиции Посидония (если допустить ее существование) мы находим в тексте Галена (*Гален. Комментарий к трактату Гиппократа «О природе человека»* I vol. XV p. 30 K. = SVF II 409): «Древние путали то и другое, так и не придя к ясному пониманию различия между началом и элементом, поскольку считали возможным использовать название “элемент” и применительно к началам [ср. SVF I 103]. Но между этими двумя предметами существует очевидное различие: один из них [элементы] – это мельчайшая часть целого, а другой [начала] – то, на что мысленно можно поделить эту мельчайшую часть (εἰς ὃ διέλη τις κατ' ἐπίνοιαν αὐτὸ τὸ τοῦ τὸ ἐλάχιστον)».

Есть, конечно, и иной выход – а именно, предложенный Р. Гуле. После подробнейшего анализа всех аргументов за и против вышеуказанных чтений и перечисления представителей одной и другой позиции он приходит к выводу, что оба варианта неудовлетворительны. Гуле предлагает читать ἀσχηματίστους... καὶ ἀμόρφους (т. е. начала «безвидны... и бесформенны») – на том основании, что это словосочетание устойчивое (действительно, 45 мест зафиксированы в TLG; есть и латинский эквивалент – напр., SVF I 88) и, по его мнению, снимающее формальный вопрос о том, телесны начала или бестелесны¹⁸. Но на самом деле вопрос, конечно, не снимается.

¹¹ Mansfeld J. Zeno of Citium // Mnemosyne. 31. 1978. P. 134–178.

¹² Long A., Sedley D. The Hellenistic Philosophers. Vol. 1. Cambridge, 1988.

¹³ Posidonius II 1, p. 105 f.

¹⁴ Bréhier É. Les Stoïciens. Paris, 1962.

¹⁵ Graeser A. Plotinus and the Stoics. A Preliminary Study. Leiden, 1972.

¹⁶ Isnardi Parente M. Stoici Antichi. Torino, 1989.

¹⁷ Dillon J. ASOMATOS: Nuances of incorporeality in Philo // Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie / Ed. C. Lévy. Turnhout, 1998. P. 99–110.

¹⁸ Goulet R. Les principes stoïciennes sont-ils des corps ou sont-ils incorporels? // Essays on Honour of Denys O'Brien. Aldershot, 2005. P. 172 f.

Мы не можем с полной определенностью сказать, как позиция Посидония соотносилась с раннестойческой догмой. Возможно, первоначальная позиция Зенона (и даже Хрисиппа) была более «реалистической» (в духе досократиков), а Посидоний впервые решил поправить неудачные формулировки. Но нельзя совершенно исключать и того, что чтение «начала бестелесны» было аутентичной раннестойческой нормой, искаженной затем в рукописной традиции ради мнимого соответствия «духу» стоического учения. К этому последнему выводу открыто или молчаливо присоединяются Арним, Христенсен¹⁹, Грээр, Форшнер²⁰, Дюо²¹ и другие, полагая, что стоическое «начало» – чисто функциональное понятие, которому не соответствует никакой вещественный денотат. Реальные же физические различия возникают только на уровне элементов. При таком подходе «начала» должны пониматься номиналистически – не как субстанции, а как принципы (прежде всего мыслительные) организации сущего, – ибо противоположный взгляд обрек бы стоическую космологию на непреодолимый дуализм почти платоновского типа. Нельзя не признать, однако, что дуализм формы и субстрата в «снятом» виде несомненно присущ стоическому учению о сущем. «Нестыковка» получается действительно очень существенная, но она далеко не единственная в стоическом учении.

Вещество

II. Текст (Арий Дидим у Стобея, Эклоги I 11,5 р. 133, 18 W. = Fr 92 EK; Fg 267 Th): «А Посидоний утверждал, что сущность мироздания, то есть вещество*, бескачественна и бесформенна (ἀπολος καὶ ἄμορφος), поскольку сама по себе не имеет никакой отдельной собственной формы (ἀποτεταγμένον ἴδιον σχῆμα) и никакого качества, но всегда присутствует в некоторой конкретной форме и в некотором качестве (ἐν τινὶ σχήματι καὶ ποιότητι). И эта сущность отличается от [реально наличного] вещества только мысленно (ἐπινοία μόνον), будучи тем же самым [что и оно] в реальном существовании**».

Комментарий

* ἡ τῶν ὄλων οὐσία καὶ ὕλη. Мне представляется обоснованным мнение Кидда (Posidonius II 1 р. 370), что καί в данном случае имеет не сочинительное, а объяснительное значение. В раннестойческой традиции «бескачественная сущность» и «бескачественное вещество» – синонимы для обозначения пассивного начала (см., напр., SVF II 318).

** По принятому Киддом чтению Хирцеля²² τὴν αὐτὴν οὐσαν κατὰ τὴν ὑπόστασιν вместо τὴν οὐσαν κτλ. рукописей. Если говорить о тексте фрагмента в целом, то он оставляет желать много лучшего в плане четкости. Любой его перевод неизбежно будет носить интерпретирующий характер. На мой взгляд, аргументацию Посидония можно представить следующим образом: 1) «бескачественная сущность», или «бескачественное вещество», всегда реально существует в определенной форме и качестве; 2) следовательно, «бескачественное вещество» и актуально сущий субстрат (т. е. соединение пассивного протовещества с оформляющим активным началом) могут быть

¹⁹ Christensen J. An Essay on the Unity of Stoic Philosophy. Copenhagen, 1962.

²⁰ Forschner M. Die Stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur, – Sprach – und Moralphilosophie im altstoischen System. Stuttgart, 1981.

²¹ Duhot J.-J. La conception stoïcienne de la causalité. Paris, 1989.

²² R. Hirzel R. Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften. Teil II: De finibus. De officiis. Abt. 1. Leipzig, 1882. S. 759 n.1.

различены только «мысленно» (ἐπινοία μόνον); 3) значит, активный принцип и протовещество также могут быть различены лишь «мысленно» (ср. SVF II 307–308: первопричина мироздания «дана неотделимо от вещества» – ἀχώριστον δ' [ὑφεστάναι] τῆς ὕλης; ср. тж. SVF I 87). Отсюда следует, что «бескачественность» в стоической космологии есть не что иное, как возможность (всегда актуальная) существовать в (бесконечно разнообразно) окачествованном и оформленном (благодаря активному началу) виде. Весомость этих соображений отчасти признает и Кидд (Posidonius II 1, p. 106 f.).

О том, что и раннестойческую традицию интерпретировали похожим образом, свидетельствует текст Оригена (О молитве 27 = SVF II 318): «Напротив, те, по мнению которых сущность бестелесных вещей является следствием, которому предшествует сущность вещей телесных, определяют эту последнюю так: сущность – это протовещество (πρώτη ὕλη) всего существующего, из которого и возникает все существующее; это материя тел, из которой произошли тела, [материя] всех индивидуальных вещей (τῶν ὀνομαζομένων), из которой произошли все индивидуальные вещи; или же это бескачественная первооснова (πρῶτον ὑπόστατον ἄλοιοι); или же то, что лежит в основе всего существующего (τὸ προὑφιστάμενον τοῖς οὐσί); или же то, что допускает любые превращения и изменения, оставаясь неизменным в своем собственном понятии (κατὰ τὸν ἴδιον λόγον); или же то, что подвержено всевозможным изменениям и превращениям. По мысли этих авторов, субстанция, взятая в своем собственном понятии, бескачественна и бесформенна (ἀσχημάτιστος), она не имеет даже никакой определенной величины (μέγεθος ἀποτεταγμένον), но служит основой для всякого качества, словно некое подготовленное место. Качествен же в этой связи они называют вообще всякую актуальную действительность (τὰς ἐνεργείας καὶ τὰς ποιήσεις κοινῶς), которой [акцидентально] присущи (συμβέβηκεν) и движения, и состояния (σχέσεις). Хотя, по их словам, сущность в своем понятии не обладает ни одним из этих качеств, она постоянно связана с каким-нибудь из них, – но так, что при этом в полной мере сохраняет свою страдательность и восприимчивость ко всем воздействиям со стороны деятельного начала...».

Элементы

III. Текст (Симпликий. Комментарий к трактату Аристотеля «О небе» p. 699,14 Heiberg = Fr 93 a EK; Fr 299 Th): «Основное содержание (συναγωγή) этого рассуждения [О небе IV 3, 310 a 31 сл.] таково. То, что движется на свойственное ему место, движется к тому, что обнимает собой это [первое]; а то, что движется к обнимающему его, движется к [ему] подобному. Сказав, что место [чего-то] – это пределы, которые его содержат, он заключил, что то, что содержит в себе все движущееся (не просто как-либо движущееся, а движущееся вверх и вниз) – это крайний предел и центр [мироздания]. Тело, движущееся круговым движением, как это ясно, само для себя представляет предел и поэтому не содержится между пределом и центром [мироздания] – это относится только к телам, которые движутся вверх и вниз. И это, думаю, он добавляет не случайно, но указывает, что для движущихся вверх вещей находящееся выше является заключающим пределом для находящегося ниже, как, например, огонь для воздуха... И то, что содержит, говорит он, в некотором смысле становится формой (εἶδος) того, что в нем содержится [О небе IV 3, 310 b 7 сл.], а содержаться значит быть ближайшим по порядку. Ибо если не-

которым вещам, становящимся легкими, форму придает верхнее место, то тем, которые становятся тяжелыми – нижнее место. Так, для огня формой является верхний предел, в котором [огонь] имеет свое завершение, а для воздуха формой является огонь, поскольку он служит пределом распространения воздуха вверх; равным образом, для земли формой является центр [мироздания], а для воды формой является земля... Так что те элементы, которые подобны форме, то есть, самые крайние [огонь и земля] задают форму тем, которые находятся следом по порядку; а те, которые подобны веществу, то есть, посредствующие, оформляются этими [крайними]. Ведь именно огонь придает воздуху легкость, а земля придает воде тяжесть. Таков один способ подразделения четырех элементов на форму и вещество. Другой – тот, который определяет вещественные элементы как тяжелые и холодные, а формообразующие элементы – как легкие и горячие. Аристотель везде придерживается этого; так же поступает Теофраст в книге “О возникновении элементов”, стоик Посидоний тоже везде пользуется этим [делением], которое заимствовал у них».

Комментарий

Значимые параллели к этому фрагменту мы находим в раннестоических текстах. SVF II 418 (*Немесий*. О природе человека 5 р. 52,18 Moganí): «Стоики же говорят, что из элементов одни деятельны, а другие страдательны. Деятельны воздух и огонь, а страдательны земля и вода». SVF II 439 (*Гален*. О количестве 3 vol. VII р. 525 Kühn): «Поэтому те, кто тщательнее всех исследовал связующую силу, то есть, стоики, объявляют связующее (τὸ συνέχον) одним, а связуемое – другим. А именно, пневматическая сущность – это связующее начало, а вещественная – связуемое. Поэтому, говорят они, воздух и огонь связуют, а земля и вода связуются» (ср. II 440; 444). SVF II 434 (*Плутарх*. О противоречиях у стоиков 42, 1053 e): «Иногда Хрисипп называет воздух стремящимся вверх и легким... Во второй книге сочинения “О движении” он говорит, что огонь, поскольку он лишен тяжести, стремится вверх, равно как и воздух, и подобно тому, как вода тяготеет к земле, воздух прилегает к огню». Что до Посидония, то, по всей видимости, он придерживался раннестоической традиции (напр., SVF II 429 сл.), отождествлявшей воздух с первичным холодом: «А Посидоний, утверждающий, что причиной холода является свежесть и влажность болотного воздуха, не опроверг это мнение, но даже сделал его более правдоподобным. Дело в том, что свежий воздух не всегда казался бы более холодным, если бы холод не зарождался во влаге» (Плутарх. О первичном холоде 16, 951 f.). Мнение Посидония относится, видимо, к вполне конкретным географическим условиям и само по себе не может претендовать на теоретический статус. Однако, учитывая контекст, допустимо предположить, что оно является частным случаем общей позиции Посидония, совпадавшей с раннестоической догмой или отличавшейся от нее не очень значительно.

Причинность

IV. Текст (Арий Дидим у Стобея, Эклоги I 13,1 с р. 139, 5 W = Fr 95 EK; Fr 269 Th): «Посидоний же [определяет причину] так. Причина чего-то есть то, вследствие чего это нечто [происходит] (δι' ὃ ἐκεῖνο), или первичное воздействующее (πρῶτον ποιοῦν), или источник воздействия (ἀρχηγὸν ποιήσεως). Причина – [непрерывно] нечто существующее и телесное, а то, причиной чего она является, не обладает [реальным] существованием и не есть тело, а есть нечто привходящее и предикат (συμβεβηκὸς καὶ κατηγορημα).»

Комментарий

Ср. SVF I 89 (Стобей. Эклоги I 13, 1 р. 138, 14 W.): «А Зенон говорит, что причина (αἴτιον) – это то, вследствие чего [нечто происходит] (τὸ δι' ὃ), а то, причиной чего она является, – это результат (συμβεβηκός). Далее, причина – это тело, а то, причиной чего она является – предикат (κατηγόρημα)». Причина есть непременно тело – ланцет в нижеследующем примере – SVF II 341 (Секст Эмпирик. Против ученых IX 211–212): «Стоики говорят, что всякая причина есть тело, которое для другого тела становится причиной чего-то бестелесного, например: “тело” – ланцет, “для тела” – для человеческой плоти, “бестелесного” – предиката “разрезать”». Иными словами, результатом воздействия одного тела (ланцета) на другое (плоть) считается не появление нового тела с новыми качествами, а появление бестелесного предиката. По весьма правдоподобной гипотезе Лонга–Седли²³, стоики предпочитали считать результатом каузального процесса произведенные в исходном теле изменения (выражаемые бестелесными предикатами) потому, что желали предохранить исходное тело от «исчезновения» в процессе каузального воздействия. Если же в процессе воздействия реально возникает новое тело – скажем, дом или корабль – то в таком случае результатом будет не предикат, а полноценное высказывание. При этом предполагается, что объект воздействия не обладает реальным существованием в качестве такового, пока не будет закончен полностью. Ср. SVF I 488; III Архедем 8 (Климент Александрийский. Строматы VIII 9,26 р. 96,21 St.–Fr): «Поэтому “возникать” и “быть разрезаемым” – то, для чего имеются причины – будучи действиями, сами бестелесны. Точно таким же образом можно сказать, что причины суть причины предикатов, или, как говорят некоторые, чистых смыслов (λεκτά) – Клеанф и Архедем называют предикаты чистыми смыслами. Или, еще лучше, можно сказать, что одни причины являются причинами предикатов, например, предиката “разрезается”, падежной [т. е. субстантивированной] формой (πτῶσις) которого будет “существование [в качестве] разрезаемого”, а другие – причинами высказываний, например, “корабль строится”, падежной формой которого в данном случае будет “существование [в качестве] строящегося корабля”».

Возникновение и уничтожение

V. Текст (Арий Дидим у Стобея, Эклоги I 20,7 р. 177, 21 W. = Fr 96 EK; Fr 268 Th): «Посидоний говорит, что существуют четыре вида уничтожения и возникновения из сущего в сущее. Ведь, как мы уже сказали раньше, они [стоики] отвергали как нечто нереальное [уничтожение и возникновение] из не сущего и в не сущее. А происходящие превращения (μεταβολαί) в сущее бывают в виде разделения (διαίρεσις), изменения (ἀλλοίωσις), слияния (σύγχυσις) или в виде [разрушения] целого, что именуется распадом (ἀνάλυσις). Из этих [четырёх видов] изменение касается сущности (οὐσίᾳ), а остальные три – качеств, сопутствующих сущности. Подобным же образом происходит и возникновение. Ведь сущность не увеличивается и не уменьшается путем прибавления и отнятия, а только изменяется – подобно числу и мере*. А вот то, что обладает индивидуальным качеством (ἰδίως ποιόν), как Дион и Теон**, подвержено увеличению и уменьшению. Вот почему основное качество (ποιότης) каждой вещи сохраняется от ее

²³ Long A., Sedley D. The Hellenistic Philosophers. Vol. 1. Cambridge, 1988. P. 340.

возникновения вплоть до разрушения – как это происходит с животными, растениями и прочими подобными вещами, подверженными разрушению. В вещах же, обладающих индивидуальным качеством, говорит он, есть две воспринимающие части (δέκτικὰ μόρια)***, одна из которых относится к наличию сущности, а другая – к наличию [индивидуального] качества. И эта последняя, как мы неоднократно говорили, подвержена увеличению и уменьшению. Ведь обладающее индивидуальным качеством не есть то же самое, что составляющая его сущность, и вместе с тем не есть нечто отличное от нее, но почти то же самое, поскольку сущность является его частью и занимает то же самое место. Ведь то, о чем говорится как об отличном от другого, должно быть и пространственно отдельным и не рассматриваться как часть целого****.

Комментарий

* Возможно, реминисценция из Эпихарма (*Диоген Лаэртий* III 11).

** Типичные имена, фигурирующие в пояснениях к различным темам стоической логики и физики – например, SVF II 153; 166; 184; 187; 201; 397.

*** Тайлер предлагает читать ἐκτικὰ ὄρια, но в такой эмендации, по большому счету, надобности нет.

**** Пожалуй, самой полной смысловой параллелью к этому тексту в стоической традиции является рассуждение, которое Филон Александрийский (*О вечности мира* 76 сл.) относит к Боэту Сидонскому (SVF III Боэт 7) и Панэтию (фрг. 65 Van Straaten). Боэт, как затем и Панэтий, отвергал раннестойческую догму о «воспламенении» и космических циклах, ибо считал мир нерожденным и неуничтожимым. Ни внутри мира, ни за его пределами нет причины, способной привести его к гибели; стало быть, ни одна из возможных причин уничтожения не имеет отношения к миру. А «главных видов уничтожения три: посредством разделения (διάρεσις), посредством лишения основного связующего качества (ἀνάίρεσις τῆς ἐπεχούσης ποιότητος) и посредством полного слияния (σύγχυσις). То, что образуется из обособленных частей – стада коз, коров, хоры, войска, – и те тела, которые состоят из скрепленных вместе частей, разрушаются путем расторжения и разделения. Посободством лишения связующего качества воск меняет форму или разглаживается так, что на нем не запечатлевается отпечаток другой формы. А посредством слияния [уничтожение происходит], например, когда врачи готовят сложное лекарство (τετραφάρμακος): в этом случае собственные свойства соединяемых веществ исчезают и уступают место рождению одного особого» (79). В схеме Боэта-Панэтия отсутствует субстанциальный вид становления – самый важный для Посидония – ἀλλοίωσις. >Ανάίρεσις у Боэта, видимо, является почти тем же самым, что ἀνάλυσις у Посидония.

Если же обратиться к высказываниям основателей стоической традиции, то можно указать следующие параллели. Зенон (SVF I 87) и Хрисипп (SVF II 317) утверждали, что οὐσία, она же πρώτη ὕλη, вечна и не становится ни больше, ни меньше. Напротив, ее части подвержены изменению и уничтожению в процессе разделения (διάρεσις) или слияния (σύγχυσις). Последний термин фигурирует и в классификации видов смешения, предложенной Хрисиппом (SVF II 471). Что же касается «изменения», или «перемены» (ἀλλοίωσις), то ранние стоики (в частности, видимо, Хрисипп) понимали этот процесс как качественное «превращение», то есть как смену качества (SVF II 494). Это в общем и целом не противоречит позиции Посидония, поскольку сущность тоже претерпевает качественное изменение, но иным образом, нежели ее индивидуально окачественные проявления.

Время

VI. Текст (Арий Дидим у Стобея, Эклоги I 8,42 p. 105, 17 W. = Fr 98 EK; Fr 270 Th): «Мнение Посидония. Одни вещи совершенно беспредельны – какова вся совокупность времени (σύμπλας χρόνος). Другие [беспредельны] в определенном отношении – каковы прошедшее и будущее, ибо то и другое ограничено только относительно настоящего. Времени он дает такое определение: это мера протяженности движения или мера быстроты и медленности (διάστημα κινήσεως ἢ μέτρον τάχους τε καὶ βραδύτητος)*. И [он считал, что] постигаемое [время] в отношении “когда” (καὶ πῶς ἔχειν τὸ ἐπινοούμενον κατὰ τὸ πότε τοῦ χρόνου) является либо прошедшим, либо будущим, либо настоящим. Это последнее состоит из некоей части прошедшего и некоей части будущего, сходящихся в самом месте разграничения (διορισμός), а место разграничения подобно точке. “Сейчас” (τὸ νῦν) и тому подобные выражения применительно ко времени [обычно] имеют расширительное (ἐν πλάτει), а не узкое и точное (κατ’ ἀρτησιμόν) значение. Скажем, “сейчас” может обозначать наименьшее доступное восприятию (ἐλάχιστον πρὸς αἴσθησιν) время, образующееся у предела, который отделяет будущее от прошедшего**».

Комментарий

* Нормативное стоическое определение, сформулированное уже Зеноном (его Стобей приводит чуть выше – I 8,42 p. 104,7 W. = SVF I 93) и принятое Хрисиппом (его Стобей приводит чуть ниже – I 8,42 p. 106,5 W. = SVF III 509), который также указывал, что время беспредельно в обоих направлениях (там же). А вот продолжение текста доставило немалые трудности. Дильс и издатель Стобея Ваксмут приняли чтение ...καὶ βραδύτητος ὅπως ἔχει τὸ ἐπινοούμενον. – т. е. заканчивали фразу на этом слове, получая приблизительно такой смысл: «мера быстроты и медленности сообразно свойству постигаемого [времени]». Кидд (Posidonius vol. II 1 p. 399) по рекомендации Чернисса принял несколько иное чтение и другую пунктуацию, получив в результате следующее: ...καὶ βραδύτητος. καὶ πῶς ἔχειν τὸ ἐπινοούμενον κατὰ τὸ πότε τοῦ χρόνου κτλ. Я считаю этот вариант более удобным.

** О том же трехчастном делении времени говорят Зенон (SVF I 93) и Аполлодор (SVF III Аполлодор 8). Наибольшую сложность представлял собой вопрос о настоящем, т. е. о том, как понимать «сейчас». Аристотель давал такое же определение моменту «сейчас» – «это граница (ὄρος) между прошедшим и будущим» (Физика IV 14, 223 а 6), которая подобна точке (Физика IV 11, 219 б 16; 4, 202 б 34 и др.), служащей концом одного и началом другого (IV 11, 220 а 10 сл.; 13, 222 а 10 сл.). Эту точку, которая не является «частью» времени (IV 10, 218 а 6; 11, 219 а 30 сл.), Аристотель считал неделимой и указывал на затруднения, возникающие при попытке делить ее (VI 3, 234 а 11 сл.). Среди стоиков ближе всех к этому мнению был Архедем. Он утверждал, что «сейчас» – это «своего рода сцепление и соединение (ἀρμή τις καὶ συμβολή) прошедшего и будущего» (SVF III Архедем 14).

Позиция Хрисиппа (прямо противоположная тому, что говорит Аристотель в VI 3 «Физики») в данном вопросе такова. Ни одно время не дано в узком и точном смысле, но дано лишь в расширительном. Поскольку время в любой своей части бесконечно делимо, то и в любом временном отрезке, который именуется «настоящим» расширительно, подразумевая некую длительность (пусть и стремящуюся к бесконечно малой величине), могут быть выделены момент прошедшего, момент будущего и разграничивающий их момент «сейчас» (допускающий дальнейшее трехчастное деление). Этот мо-

мент, считал Хрисипп, обладает – по сравнению с прошедшим и будущим – очевидно выраженной наличной данностью (ὄντα), так как представляет собой темпоральный критерий истинного предсказания: например, «прохаживаться» реально налично, когда некто прохаживается, а не когда лежит или сидит (SVF II 509). Иными словами, в одном смысле «настоящее» не налично, в другом – все-таки налично, но в обоих случаях сохраняет расширительное темпоральное значение.

Посидоний, вероятно, пробовал разрешить это затруднение, выделяя два значения «сейчас»: с одной стороны, оно мыслится расширительно, как некая длительность (включая даже «наименьшее доступное восприятию время»), с другой – в узком и строгом значении, т. е. как неделимая математическая точка (в духе Аристотеля и, возможно, Архедема).

Мироустройство (общие положения)

VII. Текст (Диоген Лаэртий VII 138 = Fr 14 EK; Fr 334 Th): «Мир – это индивидуальное качество сущности целого (ιδίως ποιὸς τῆς τῶν ὄλων οὐσίης), или, как говорит Посидоний в «Основах метеорологии», упорядоченная совокупность (συστήμα) неба, земли и обитающих на них существ (φύσεις), или упорядоченная совокупность богов, людей и того, что возникло ради них.

Комментарий

Первое определение, предваряющее у Диогена Лаэртия мнение Посидония, вне сомнений, одно из нормативных школьных определений (см. SVF II 526). Из контекста не ясно, однако, принимал ли его Посидоний. Что касается собственной формулировки Посидония, то точно такая же (тоже ставшая общешкольной) приписывается Хрисиппу (SVF II 527 ср. 528), у которого – возможно, через посредство Посидония – ее заимствовали Клеомед (SVF II 529) и Гален (SVF II 638).

В дополнение можно привести другие формулировки Посидония, тоже вполне соответствующие раннестойческой догме. 1) Диоген Лаэртий VII 142–143 (Fr 99 а EK; Fr 304 Th): «Мир – это существо живое, разумное, одушевленное и мыслящее, как говорят Хрисипп в первой книге сочинения “О промысле” [SVF II 633], Аполлодор в “Физике” [SVF III Аполлодор 10] и Посидоний. Живое – поскольку он представляет собой одушевленную и наделенную ощущением сущность. Действительно, живое выше неживого, а ничего выше мира нет; значит, мир – живое существо. А что он – существо одушевленное, ясно из того, что наши души являются его “кусочками”». Отождествление мира с живым существом было нормативным школьным мнением, восходящим к Зенону (SVF I 110 сл.) и Хрисиппу (SVF II 528). 2) Диоген Лаэртий VII 143 (Fr 4 EK; Fr 256 Th): «О том, что мир един, говорят Зенон в книге “О мироздании” [SVF I 97], Хрисипп [SVF II 531], Аполлодор в “Физике” [SVF III Аполлодор 11] и Посидоний в первой книге “Физического учения”». 3) Диоген Лаэртий VII 140 (Fr 8 EK; Fr 260 Th): «Мир един, ограничен и имеет шарообразную форму, поскольку она наиболее удобна для движения. Так говорят Посидоний в пятой книге “Физического учения” и Антипатр с учениками в книгах “О мире” [SVF III Антипатр 43]».

Таким образом, перед нами вполне нормативные положения стоической космологии (см. также SVF II 547; 681; 1143). Следует учесть, что в стоическом учении различаются мир (κόσμος), или мироздание (ὄλον – этим тер-

мином в данном узком значении Посидоний не пользуется), и «все» (πᾶν), то есть мироздание вместе с окружающей его пустотой. Эти дефиниции не засвидетельствованы для Посидония и не упомянуты в очерке стоической космологии у Диогена Лаэртия. Мироздание имеет пределы, а «все» беспрельдно, ибо таково свойство окружающей его пустоты (SVF II 522 сл.; 534 сл.). Однако о протяженности пустоты Посидоний имел особое мнение, отличное от раннестойческой догмы (см. ниже, текст IX).

Рождение и гибель мира

VIII. Текст (Диоген Лаэртий VII 142 = Fr 13 EK; Fr 304 Th): «О рождении и гибели мира говорят Зенон в книге “О мироздании” [SVF I 102], Хрисипп в первой книге “Физики” [SVF II 581], Посидоний в первой книге сочинения “О мире”, Клеанф, а также Антипатр в десятой книге сочинения “О мире” [SVF III Антипатр 45]».

Комментарий

Поскольку в этом перечне Клеанф назван после Посидония, можно предположить, что и в данном вопросе авторитет Посидония для Диогена Лаэртия сопоставим с авторитетом Зенона и Хрисиппа. Речь идет, таким образом, об ортодоксальной школьной догме. Из видных стоиков лишь Панэтий (fr. 65–66 Van Straaten) и Боэт (SVF III Боэт 7) отрицали уничтожимость мира.

Пустота

IX. Текст (Псевдо-Плутарх. Мнения философов 888 a = Fr 97 a EK; Fr 302 Th): «Посидоний [считал, что пустота] не беспредельна, но обладает такой [протяженностью], какой достаточно для распада (διόλυσις) [мира]».

Комментарий

Тот же текст с небольшими вариациями приводят Евсевий (Приготовление к Евангелию XV 40): «Посидоний [считал, что пустота] не беспредельна, но обладает такой [протяженностью], какой достаточно для перехода (διόβασις) [мира в состояние распада]» и Стобей (Эклоги I 18, 4 b, p. 160, 13 W.): «Посидоний говорил, что [пустота] вне мира не беспредельна, но обладает такой [протяженностью], какой достаточно для распада (διόλυσις) [мира]». Мнение Посидония отличается от раннестойческой догмы, которая представлена основной массой доксографических материалов (SVF II 534 сл.). **Пожалуй, единственное свидетельство, отклоняющееся от нормы, – Ахилл.** Введение к Арату 8 (SVF II 610). **Ахилл в своем комментарии к Арату пользовался работами Посидония** и, вероятно, в данном случае ориентировался именно на его мнение. Что касается Посидония, то он, возможно, учитывал мнение Аристотеля, – согласно которому за пределами небесного свода «нет ни места, ни пустоты, ни времени» (О небе I 9, 279 a 11), – но, как это ясно, не разделял его, ибо признавал существование пустоты за пределами мира.

Позицию Посидония можно кратко сформулировать следующим образом: пустота вне мира есть, но она не беспредельна и обладает ровно такой протяженностью, чтобы вместить расширяющийся во время «воспламенения» мир. Нельзя сказать, что это мнение принципиально противоречит догме; скорее, оно носит уточняющий характер, и это позволяет Диогену Лаэртию (VII 140) упомянуть Посидония в числе стоических авторитетов,

писавших о пустоте: «О пустоте Хрисипп говорит в книге “О пустоте” и в первой книге “Лекций по физике” [SVF II 543]... а Посидоний во второй книге “Физического учения”».

Бог: разумное огненное начало (пневма, Зевс)

X. Текст (Заметки к Лукану р. 305 Usener = Fr 100 EK; Fr 350 Th): «Каково же еще обиталище бога, если не те элементы, о которых он говорит? Ведь стоик Посидоний говорит: “Бог есть разумная пневма (πνεῦμα νοερόν), простирающаяся по всей сущности”, то есть, по земле, воде, воздуху и небу».

Комментарий

Представление о боге как о разумном огненном или огневидном начале, пронизывающем всю сущность, стало школьной догмой уже со времен Зенона (SVF I 154 сл.). отождествление этого начала с пневмой подавалось поздними доксографами как общее мнение всех стоиков (SVF II 310; 1027 сл.; 1051). Поскольку Посидоний – единственный из стоиков, кому данная формулировка приписана персонально, нельзя исключать, что именно его определение послужило образцом для позднейших доксографов.

XI. Текст (Стобей. Эклоги I 1,29 b р. 34,26 W. = Fr 101 EK; Fr 349 Th): «Посидоний [говорил, что бог – это] разумная и огненная пневма, не имеющая [собственной] формы, но превращающаяся в то, во что желает, и уподобляющаяся всему».

Комментарий

Точно такое же определение приписывается всем стоикам – *Псевдо-Плутарх*. Мнения философов 879 с. К мнению о том, что бог не имеет формы, склонялся, видимо, уже Зенон (SVF I 157). В пользу того, что впоследствии это мнение стало общестоической догмой, – SVF II 1057. Мы, конечно, не можем установить, в какой мере формированию этой догмы способствовал Посидоний. Но как бы то ни было, его определение полностью согласуется с тем важнейшим положением стоической физики, что начала не существуют отдельно друг от друга и не имеют собственной отдельной формы. Поэтому активное начало, бог, всегда дано в некоем конкретно окачествованном виде, – как и пассивное, вещество (см. выше – текст II). **Иными словами**, активное начало, бог, – это всегда «вещество в определенном состоянии» (ὄλη πρὸς ἕχουσα – SVF II 320 ср. 526; 528; 1027 сл.). В вольном пересказе Сенеки (Письма к Луцилию 65,2 = SVF II 303) общая картина выглядит следующим образом: «Как ты знаешь, наши стоики говорят: в природе вещей существуют два начала, из которых все возникает – причина и вещество (*materia*). Вещество лежит в неподвижности как вещь, ко всему готовая, но и останется в этом состоянии, если никто не приведет его в движение. Напротив, причина, то есть, ум, придает веществу форму и вращает его как хочет, производя из него различные вещи. Итак, непременно должно существовать то, из чего появляется вещь, и то, благодаря чему она появляется: последнее – это причина, а первое – вещество».

Можно привести еще немало текстов, свидетельствующих о том, что теологические воззрения Посидония не менее авторитетны, чем мнения основателей школы, и почти столь же каноничны. Но для примера ограничимся двумя. 1) Диоген Лаэртский VII 148 (Fr 20 EK; Fr 344 Th): «А сущностью бога Зенон считает весь мир и небесный свод (τὸν ὅλον κόσμον καὶ τὸν οὐρανόν) [SVF I 163]; так же говорят Хрисипп в первой книге сочинения “О богах” [SVF

II 1022] и Посидоний в первой книге сочинения “О богах”». Сообщение Диогена Лаэртия встраивается, пусть и с некоторыми оговорками, в смысловой ряд, складывающийся в данном блоке текстов. Конечно, рядоположение мира и небесного свода нельзя считать корректным, поскольку небесный свод – часть мира. Вероятно, фразу можно понимать так: «весь мир и в особенности небесный свод». Это согласуется с весьма популярным в стоической школе мнением, согласно которому главным обиталищем божества (Зевса) является эфир – крайняя огненная периферия небесного свода (SVF I 115; II 555; 634; 644; 1061 сл.; III Бозт 2 и др.). 2) Диоген Лаэртий VII 139 (Fr 23 EK; Fr 347 Th): «Хрисипп в первой книге сочинения “О промысле” [SVF II 644] и Посидоний в сочинении “О богах” называют ведущим началом мира небо, а Клеанф – солнцем [SVF I 499]. Однако в той же книге Хрисипп несколько изменяет свое мнение, говоря, что [ведущее начало] – это чистейшая часть эфира».

Зевс: промысл, природа, судьба

II. Текст (Диоген Лаэртий VII 138–139 = Fr 21 EK; Fr 345 Th): «Мир управляется умом и промыслом, как говорят Хрисипп в книгах “О промысле” [SVF II 634] и Посидоний в третьей книге сочинения “О богах”. Действительно, ум присутствует во всех частях мира, как душа – во всех частях человека, но при этом в одних больше, а в других меньше: в одних он выступает как связующая сила (ἔξις), например, в костях и жилах, а в других как [собственно] ум, например, в ведущем начале».

Комментарий

Если первое положение, вне сомнения, является общестойческой догмой, то нижеследующее сравнение, по всей видимости, специфично именно для Посидония (хотя, по-видимому, вполне сочетаемо с догмой). Следует иметь в виду, что в стоическом учении термином «связующая сила», или «структура» (ἔξις), обозначался первичный, самый общий уровень организации сущего, и в этом широком значении данный термин применим к любым вещам – как неживым, так и живым. Если же нужно было выделить живое (более высокий по сравнению с неорганическим уровень организации), оно обозначалось термином φύσις (SVF I 158; II 458 сл.).

III. Текст (Иоанн Лидиец. О месяцах IV 71,48 = Fr 102 EK; Fr 348 Th): «Кратет [из Малла]* считает, что Дием [Зевс] называется потому, что орошает, то есть, утучняет (ἀπὸ τοῦ διαίνειν τούτεστι πλάνειν) землю... Посидоний же считает, что он называется Дием потому, что управляет всем (τὸν πάντα διοικῶντα)**, а Хрисипп – потому, что все через него (δι' αὐτόν) [SVF II 1063]».

Комментарий

* Грамматик II в. до н. э., основатель Пергамской грамматической школы; по-видимому, испытал значительное влияние Стои.

** Ту же самую этимологию Филодем (О благочестии 11 = SVF II 1076) приписывает Хрисиппу. Очевидно, что формулировка Посидония полностью соответствует основной мысли стоического этимологизирования в данном пункте – представить верховного бога как «верный разум, вездесущий и тождественный Зевсу, управителю всего сущего распорядка» (Диоген Лаэртий VII 88 = SVF I 162). Ср. Цицерон. О природе богов II 64; Вергилий. Георгики II 325 сл.

IV. Текст (Стобей Эклоги I 5,15 p. 78,15 W.= Fr 103 EK; Fr 382 a Th): «Посидоний говорил, что [судьба] на третьем месте от Зевса; ибо на первом месте Зевс, на втором – природа, на третьем – судьба».

Комментарий

Тот же текст приводят Псевдо-Плутарх (Мнения философов 885b) и Иоанн Лидиец (О месяцах IV 81,53). К сожалению, текст крайне лаконичен, и практически невозможно определить, в каком смысловом окружении он фигурировал у Посидония. Это создает большие сложности для интерпретации. Главный вопрос таков: говорит ли Посидоний об иерархических отношениях, и если да, то какой смысл они имеют? Нормативная стоическая традиция рассматривала Зевса, природу и судьбу не как три отдельные силы, а как три аспекта одной силы – пронизывающего все сущее божественного разума. Иными словами, для стоиков «бог», «природа» и «судьба» – одно и то же начало, способное провиденциально проявляться в разных ипостасях. Это положение сформулировал уже Зенон, считавший судьбу «движущей силой вещества, которую с равным основанием можно называть промыслом и природой» (SVF I 176). Впоследствии на основе формулировки Зенона сложилась школьная догма: «Саму эту судьбу, то есть, природу и разум, который управляет всем, они называют богом; она присутствует во всех сущих и возможных вещах и, таким образом, использует собственную природу всех отдельных вещей на благоустройство мироздания» (SVF II 945 ср. 913; 937; 1024 и др.).

Так что же мог иметь в виду Посидоний? Наиболее радикальна интерпретация Йегера²⁴, усмотревшего в формуле Посидония предвестие позднейших неоплатонических триад. Но эта версия не находит подтверждения в текстах Посидония – ни по букве, ни по духу. Эдельштайн²⁵ предположил, что речь идет об иерархически выстроенном ряде источников причинности, а именно боге, душе и веществе. Однако подтвердить гипотезу Эдельштайна другими текстами Посидония тоже невозможно, и она вызвала справедливые возражения²⁶. Значительно более правдоподобна гипотеза Грезера²⁷; по его мнению, посидониева «триада» не имеет никакого отношения к иерархии потенциалов, а относится исключительно к теории прорицания (см. ниже, XVI). **Возможно, наконец, что имеется в виду чисто логическая последовательность** (Kidd, Comm. I p. 417): хотя бог, природа и судьба не могут быть отделены друг от друга, активное божественное начало обладает логическим первенством, а иные его ипостаси уже вторичны. В пользу этого объяснения косвенно свидетельствует ряд *бог–природа–судьба* у Диогена Лаэртия (VII 148–149).

XV. Текст (Диоген Лаэртий VII 149 = Fr 25 EK; Fr 381 Th): «**Все происходит согласно судьбе, говорят Хрисипп в книгах “О судьбе” [SVF II 915], Посидоний во второй книге сочинения “О судьбе”, Зенон [SVF I 175] и Боэт в первой книге сочинения “О судьбе” [SVF III Боэт 5]**».

Комментарий

Поскольку Диоген Лаэртий излагает нормативную стоическую догму, можно со всем основанием предположить, что Посидоний принимал столь же нормативное определение судьбы, следующее ниже: «Судьба – это причинная цепь всего существующего, или разум, согласно которому происходит все в мире».

²⁴ Jaeger W. Nemesios von Emesa. S. 97 f.

²⁵ Edelstein L. The Philosophical System of Posidonius // American Journal of Philosophy. 57. 1936. P. 292 f.

²⁶ Dragona-Monachou M. Posidonius' "Hierarchy" between God, Fate and Nature // Philosophia. 4. 1974. P. 288 f.; Rist J. Stoic Philosophy. Cambridge, 1969. P. 203 f.

²⁷ Graeser A. Plotinus and the Stoics. P. 110.

Судьба, прорицание, случайность

XVI. Текст (Цицерон. О прорицании I 125 = Fr 107 EK; Fr 377 Th): «По-этому мне представляется, что следует, как это делает Посидоний, выводить всю действенность и основательность прорицания в первую очередь из бога (о котором уже достаточно было сказано)*, затем – из судьбы, затем – из природы**».

Комментарий

* Выше (I 82 сл. = SVF II 1192) Цицерон излагает мнение стойков, согласно которому прорицание возможно благодаря существованию богов и их заботе о людях.

** Здесь, как и в тексте XIV (выше), речь идет не об иерархии сущностей, а о логической последовательности²⁸.

XVII. Текст (Цицерон. О прорицании I 130 = Fr 110 EK; Fr 378 Th): «Пожалуй, трудно отнести такую природную основу к тому роду прорицания, который, как мы говорим, происходит из искусства. Но Посидоний и к этому прилагает все силы: он считает, что в природе присутствуют знаки, указывающие на будущие события».

Комментарий

Посидоний, видимо, разделял нормативное стоическое определение прорицания как предвидения будущего по знакам, указывающим на последующие события (SVF II 944 ср. 978), или как способности узнавать и объяснять знаки, которые людям подают боги (II 1189 ср. 1192–1194).

XVIII. Текст (Цицерон. О судьбе 5–7 = Fr 104 EK; Fr 368 Th): «Но некоторые вещи, как мне представляется, даже Посидоний (при всем моем уважении к наставнику) выдумывает – ибо то, что он говорит, нелепо. Ведь как же? Если Дафиту было суждено упасть с лошади и так погибнуть, то разве с такой “лошади”, которая лошадью не была, а только называлась ею?* И разве [оракул] предупреждал Филиппа остерегаться именно тех квадриг, которые изображают на рукоятях [мечей]? Да ведь и не рукоятью он был убит**. А тот знаменитый пример с неким человеком, который спасся при кораблекрушении, а утонул в канаве?*** Правда, как он пишет, этому человеку предсказано было погибнуть в воде. 6. И, право, уж совсем никакой “судьбы” я не вижу в том, что случилось с разбойником Икадием; ведь тому, пишет он, вообще ничего не было предсказано. Так что удивительного, если в пещере камень упал ему на ноги?**** Я думаю, и не будь Икадий тогда в пещере, камень все равно упал бы. Ведь либо не бывает вообще ничего случайного, либо это [с Икадием] могло приключиться случайно. Поэтому я спрашиваю (и этот вопрос будет иметь широкое значение): если бы судьбы не было – ни как понятия, ни как природы или силы, – а почти все или вообще все происходило бы самопроизвольно, по случайному совпадению, то разве оно произошло бы иначе, чем сейчас происходит? Так зачем приплетать судьбу, если и без нее все можно объяснить природой или случаем?***** 7. Но, пожалуй, будет справедливо расстаться с Посидонием, поблагодарив его, и обратиться к ловушкам Хрисиппа».

Комментарий

* Кроме Посидония и Цицерона историю грамматика Дафита (жил в III или II в. до н. э.) передают Страбон (XIV 1,39) и Валерий Максим (I 8,8), который именуется Дафнитом. По лаконичной версии Страбона, Дафит оскорбил эпиграммой царей (вероятно, пергамских) и за это был распят на

²⁸ См.: *Dragona-Monachou M.* Op. cit. P. 286 f.

горе Торакс близ Магнесии на Меандре; ранее он получил совет оракула остерегаться Торакса. Согласно Валерию Максиму, Дафнит жил, видимо, при дворе пергамского царя Аттала (Аттала I или Аттала II – неизвестно). Однажды, будучи в Дельфах, он в шутку спросил Аполлона, найдет ли он, Дафнит, своего коня (которого у него никогда не было). Оракул ответил, что найдет, но с коня упадет и от этого погибнет. Дафнит посмеялся над предсказанием оракула. Но вскоре царь Аттал, разгневанный постоянным злоречием Дафнита, приказал сбросить его с утеса, который назывался «Лошадиным».

** Эту историю Валерий Максим (I 8,9) излагает так. Македонского царя Филиппа II (отца Александра) оракул предупредил, чтобы он остерегался квадриги. Поэтому царь запретил в своем царстве четверные упряжки и избегал местности в Беотии, называвшейся «Квадрига». Но погиб он от удара мечом, на рукояти которого была вырезана квадрига.

*** Пример, возможно, введен в оборот или придуман самим Посидонием.

**** О пирате Икадии (время жизни не известно) как о весьма известном персонаже упоминают Луцилий (Сатиры 1292) и, ссылаясь на него, Секст Помпей Фест (О значении слов p. 270, 39 Lindsay).

***** Во времена Цицерона приведенные выше истории были, несомненно, хорошо известны образованной публике и служили типичными примерами в дискуссии о природе необходимости и случайности. Возможно, они были собраны Посидонием для иллюстрации глубинной стоической интуиции, которая в самом простом виде сводилась к тезису «от судьбы не уйдешь». Нет оснований сомневаться в том, что Посидоний полностью разделял как этот общий тезис, так и стоическую теорию причинности, лежавшую в основе представления о судьбе – всеобщей, целостной (не имеющей «зазоров» и «лакун») и бесконечной цепи причинно-следственных связей. Именно она и делает возможным прорицание. Текст Цицерона не оставляет сомнений в том, что Посидоний, как и все стоики, не признавал случайность принципиально непознаваемой спонтанностью, актуально сущей, выбивающейся из причинно-следственного ряда и разрывающей его. Случайность для стоиков – это причинность, в силу обстоятельств недостаточно известная или непонятная человеческому уму (SVF II 965 сл.), возникающая в результате пересечения и переплетения разных причинных рядов (II 967).

* * *

Приведенные выше тексты, как мне представляется, убедительно свидетельствуют, что по своему мироощущению, по логике рассуждения, по концептуальной и понятийной схематике и, наконец, по технической терминологии Посидоний был вполне правоверным стоиком. Какие же, в таком случае приводятся аргументы в пользу его симпатии к платонизму?

В первую очередь это (как и в случае с Панэтием) оценочные суждения античных авторов или, вернее, автора – а именно, Галена (кроме него о платонических симпатиях Посидония столь решительно не говорит больше никто).

1) Посидоний, разойдясь с ними обоими [Хрисиппом и Зеноном], превозносит учение Платона и присоединяется к нему» (Об учениях Гиппократов и Платона V 1 p. 292,20 De Lacy = T 98 EK; Fr 411 Th).

2) «[Посидоний] старается приблизить к платоникам не только себя, но и Зенона Китийского тоже» (Об учениях Гиппократата и Платона IV 4 p. 258,23 De Lacy = T 99 EK; Fr 408 Th.).

3) «Для поставленной Платоном в “Государстве” [IV 427 е сл.] задачи – рассмотреть справедливость и прочие добродетели... – достаточно показать, что существуют три различные способности души. По крайней мере так считал Посидоний, который отошел от Хрисиппа и в основном следовал Аристотелю и Платону. “В основном” я прибавил потому, что, как выясняется, эти три мужа расходятся по частным вопросам различия добродетелей, но в общем и целом согласны друг с другом» (Об учениях Гиппократата и Платона V 6 p. 338,11 De Lacy = T 96 EK; Fr 421 b Th.).

Однако окружающий контекст приведенных суждений неопровержимо свидетельствует, что во всех перечисленных случаях Посидоний симпатизировал только учению Платона о душе и ее аффектах. Но эту тему (о чем уже говорилось) я намеренно оставляю за рамками рассмотрения – как в достаточной степени периферийную и способную свидетельствовать лишь о некоторой платонизации стоической психологии (а именно, той ее предельно монистической версии, которую предложил Хрисипп).

Посмотрим, наконец, почему А.Ф.Лосев считает Посидония крупнейшим «стоическим платоником». 1) Посидоний учил о мировом уме, всезнающем и приводящим все движение; разумная божественная пневма способна превращаться во что ей угодно и все делать себе подобным. 2) Судьба у Посидония не имеет столь всеобъемлюще-детерминистического характера, как у ранних стоиков. 3) Широкое использование «Тимея» не оставляет сомнений в том, что Посидоний со своим комментарием к этому диалогу стоит во главе всех последующих комментаторов и тем самым закладывает основу будущего неоплатонизма. Наконец, 4) Посидоний учит о переселении и перевоплощении душ²⁹.

Из приведенных выше текстов ясно, что утверждения, сформулированные А.Ф.Лосевым в пунктах 1) и 2), никак не могут служить доказательством платонических симпатий Посидония. Для подтверждения пункта 4) нельзя указать ни одного мало-мальски надежного текста (примечательно, что А.Ф.Лосев его и не указывает, ограничиваясь чисто умозрительными рассуждениями).

Итак, у нас остается комментарий к «Тимею», вызывавший восхищение уже у Йегера. Что же известно нам об этом комментарии? В сущности, только одно: «И подобно тому, как свет, говорит Посидоний, разъясняя “Тимей” Платона (τὸν Πλάτωνος Τίμαιον ἐξηγουόμενος), воспринимается световидным зрением и т. д.» (Секст Эмпирик. Против ученых VII 93 = Fr 85 EK; Fr 395 a, 461 Th). Эдельштайн и Кидд помещают этот текст в раздел «Dubia» – вместе с довольно невнятными свидетельствами о том, что Посидоний, возможно, писал комментарии к «Федру» и «Пармениду». Подобную осторожность я считаю оправданной.

Посидоний, несомненно, интересовался Платоном: он упоминает, цитирует или пересказывает Платона (в том числе «Тимей») более 30 раз – причем в позитивном ключе. Это, конечно, несколько выделяет его среди стоиков (как и Панэтия) – но не более того. Сам по себе интерес к Платону не был чем-то необычным для стоической школы. Зенон Китийский размышлял, во всяком случае, с оглядкой на Платона – в этом легко убедиться, бросив даже поверхностный взгляд на сохранившиеся фрагменты. Хрисипп относился к

²⁹ Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 692–697.

Платону полемически (SVF III 288), а вот Персей Китийский написал обширный комментарий на «Законы» (SVF I 435) – возможно, в чем-то и одобрительный (судя по умонастроению Персея).

В заключение было бы уместно напомнить слова Джона Диллона: «Философия Посидония не может рассматриваться в качестве необходимого и достаточного условия для возникновения среднего платонизма». Влияние Посидония «в истории платонизма... достаточно периферийно» и «не может сравниться с его влиянием в области истории и географии. Истоки среднего платонизма... приходится искать в ином месте»³⁰.

Но не будем забывать и о том, что Стоя – вероятно, не без участия Посидония – действительно сыграла немалую роль в подготовке «неоплатонического синтеза». Однако процесс взаимодействия стоических и платонических элементов был, несомненно, более длительным, более тонким, разветвленным и, если можно так сказать, менее ярким, чем считалось прежде³¹. Об этом, если представится возможность, мы поговорим в другой раз.

³⁰ Диллон Дж. Средние Платоники. 2 изд. / Пер. Е.В.Афонасина. СПб., 2002. С. 117. По-видимому, с еще большим основанием это суждение Диллона может быть отнесено к неоплатонизму. Учтем и мнение такого авторитетного знатока Стои, как Рист: предположение, что Посидоний стал «основателем неоплатонизма, может быть благополучно забыто» (*Rist J. Stoic Philosophy*. P. 217 cf.. *Graeser A. Plotinus and the Stoics.*, p. 6–7).

³¹ См., напр., *Gersch S. Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin tradition. Vol. I. Part I 1. Middle Platonism: The Platonists and the Stoics. Notre Dame, 1986. P. 51 f.*

ИТАЛЬЯНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В ЕЕ ОТНОШЕНИИ К ФИЛОСОФИИ ЕВРОПЕЙСКОЙ

От редакции

Название «Итальянская философия в ее отношении к философии европейской», было предложено Джованни Джентиле для цикла лекций, прочитанных Берtrandо Спавентой (1817–1882) в Неаполитанском университете в ноябре-декабре 1861 г.* В этих лекциях известный итальянский философ периода Рисорджименто, представитель неаполитанского гегельянства излагает свою концепцию развития европейской философской мысли, начиная с эпохи Возрождения, и рассматривает историю итальянской национальной философии как неотъемлемую и существенную часть общеевропейского философского процесса. Согласно этой концепции, европейская идеалистическая философия, достигшая своего наивысшего развития в трудах Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля, берет свое начало еще в Италии в эпоху Возрождения в сочинениях Джордано Бруно и Томмазо Кампанеллы, которые, в свою очередь, выросли на почве, возделанной более ранними представителями итальянского Ренессанса. Так, мысль Бруно и Кампанеллы, развитая и обогащенная в трудах Декарта, Спинозы и Локка, по мнению Спавенты, вновь возвращается в Италию, углубляясь в трудах Дж. Вико, который во многом превосходит в своем учении идеи немецкой классической философии. Достигнув кульминации в Германии, эти идеи затем снова вовлекаются в итальянскую философскую мысль, воплотившись в работах П.Галуппи, А.Розмини и В.Джоберти.

Отстаиваемый в лекциях тезис о развитии национальной философии в контексте философии европейской противостоял распространенным в академической среде того времени представлениям об особом пути итальянской спекулятивной мысли, о несовместимости ее результатов с философскими достижениями других народов – точкой зрения, препятствующей, по словам Спавенты, свободному и открытому философскому поиску. Идеи Спавенты оказали заметное влияние на дальнейшее развитие итальянской философии, в частности на формирование философских взглядов его племянника, молодого Бенедетто Кроче, оставшегося после смерти своих родителей под покровительством брата Берtrandо, Сильвио Спавенты.

В публикуемом материале вниманию читателя предлагается перевод первой и третьей лекций из указанного цикла.

* Оригинальный титул при первой публикации (Неаполь, 1862): *Prolusione e introduzione alle lezioni di Filosofia nella Università di Napoli, 23 novembre – 23 dicembre 1861* (Предварительные замечания и введение в курс лекций по философии, прочитанный в Неаполитанском университете с 23 ноября по 23 декабря 1861 г.).

Лекция первая

Есть еще и другие, кто, словно будучи одержимы каким-то легковерным безумием и страшаясь, что зрелище света свет их прикончит, упрямо цепляются за мрак ложных знаний, некогда ими полученных. Но есть умы и более счастливые и благородные, в чьих душах найдет отклик всякое достойное начинание: суждения их не подчиняются произволу, ум их свободен, взор ясен; небо произвело их если не созидателями, то превосходными исследователями, испытателями, судьями и свидетелями истины. Их-то согласие и любовь и стяжал, стяжает и впредь будет стяжать Ноланец.

– Посему вот на каком вопросе следует нам задержать око своего размышления: мы ли осенены светом дня и над нашим ли горизонтом сияет светило истины, или же над горизонтом наших противников... мы ли погружены во мрак, либо же они; и, наконец, выпало ли нам, зачинателям восстановления древней философии, жить при заре, полагающей предел ночи, или же при закате, отмечающем конец дня».

Джордано Бруно. Пепельная трапеза. Диалог I.¹

Господа,

Оправдание науки – умение видеть, что она есть не только рассвет, как говорит Бруно в прочитанных мною словах, но и зрелый полдень и что враги ее осенены не просто закатом, но глубокой ночью, – такое оправдание науки, или исчерпывающее свидетельство науки о себе, дает сама наука, наука в ее целостности.

Нельзя в полном смысле говорить об оправдании науки, пока она не пришла к своему последнему результату, пока она не достигла своей цели. И эта цель есть сама наука, наука как объект науки, наука, которая объясняет саму себя.

Это свойство науки – в самой себе находить исчерпывающее оправдание своего существования – порождает и ее преимущество, и трудности, встающие на ее пути. С одной стороны, она не должна допускать ничего, что не было бы наукой, и сама она существует только при этом условии. С другой стороны, она должна объяснять не только так называемую действительность, существование вещей и их порядка в мире, но и саму себя как высшую и абсолютную действительность. Наука не есть, как это принято думать и как часто считают сами ученые, простой образ, более или менее правдоподобное подобие действительности или существующего положения вещей: она не есть фотография, более или менее удачно воспроизводящая мир, к которому ни фотограф, ни сама фотография непосредственно не принадлежат. Действительность, мир, взятый сам по себе, без науки, не есть истинный реальный мир. Таковым является одна лишь наука, ибо наука означает не что иное, как истину мира. Действительность без науки – это только часть действительности, часть, которая, будучи взята как целое и просто отображенная наукой, оказывается ложной, ибо только в единстве частей, которое есть Целое, она приобретает свое истинное значение.

¹ *Giordano Bruno. La cena de le Ceneri / Le souper des Cendres. Texte établi par Giovanni Aquilecchia, traduction d'Yves Hersant, introduction par Adi Ophir, notes par Giovanni Aquilecchia. Paris, 1994. P. 55–57, 63 (Пер. А.А.Россиуса).*

Частным наукам, таким, например, как математика или физика, не присуще ни названное преимущество, ни трудности. С одной стороны, они содержат в себе свои собственные принципы, а с другой – не могут сами служить достаточным оправданием своего существования в качестве науки. Так, материал геометрии – чистые величины пространства, но никак не сама геометрия; материал физиологии – жизнь, но никак не сама наука о функционировании жизни. Только философия имеет в качестве предельного объекта себя саму; и только объяснив себя, она может претендовать на объяснение реальности.

Поэтому философия – не наука среди других наук, но Наука; не только, как принято говорить, первая наука, наука фундаментальная, но, скажем так, окончательная наука. Философия – не отправная точка, не общее место, из которого выходят все частные науки, а затем странствуют и движутся каждая сама по себе в непредсказуемом направлении; именно философия есть и направление, и общая цель их движения. Словом, для частных наук философия – не простое воспоминание об истоках, формула, заученная в детстве, первое крещение, следы которого теряются в жизненном потоке; она – цель, ведущая зрелого человека, будущее, к которому он идет, его последнее посвящение.

Тот, кто приступает к изучению науки, должен в большей мере, чем другие, обладать добрым расположением духа, иметь некое доверие к тому, кто его обучает, некую долю терпения: он должен уметь ждать, ибо свет приходит тогда, когда должен прийти. Таковы умы счастливые и благородные, в коих найдет отклик всякое достойное начинание. Вот у таких людей, рискуя показаться не в меру дерзким, я надеюсь заслужить одобрение и любовь.

Но увы, таких умов не бывает много! А будь их и много, всегда найдутся те, кто одержим каким-то легковерным безумием, кто страшится, что зрелище света свет их прикончит, кто упрямо цепляется за ложные знания, некогда ими полученные.

Говорить таким людям: «Погодите, наберитесь терпения, в конце концов наука полностью оправдает себя», – пустая трата времени и сил.

Вы приглашаете их войти в храм Науки, зовете подойти к алтарю, проникнуть в Святая святых; а они или останавливаются в дверях, или поворачиваются спиной. Но почему? Потому что, услышав первое же сказанное вами слово, они видят в вас нечто, что посягнет на их легковерное безумие, на их страхи, на их ложные знания.

Таким людям говорить: оправдание будет предъявлено! – не имеет смысла. Оправдание имеет вес для тех, кто уже вошел в храм. Но что делать с теми, кто не желает войти?

Я вижу, что все вы уже вошли в этот зал, и обращаюсь к вошедшим. Но мне хотелось бы, чтобы ваше присутствие здесь стало истинным вхождением, вхождением духовным. На этом пороге нужно сбросить с себя всякое легковерное безумие, все нелепые страхи, все свои ложные знания: иными словами, все предрассудки.

Мне кажется, что единственный путь должен быть таким: взглянуть этим предрассудкам в глаза, сразиться с ними, так сказать, лицом к лицу, со всей откровенностью, без пустых расшаркиваний; заставить себя увидеть, что легковерное безумие – это лишь легковерное безумие, страх – всего лишь страх, а ложное знание – ложное знание. Иначе говоря, понять, что предрассудки или непонимание – это предрассудки и непонимание.

Но ведь к числу наиболее пагубных наших предрассудков принадлежат: – ложная идея нашей отечественной философии,

– ложная идея истории философии в целом – представление, согласно которому последние достижения, к которым пришла европейская современная спекулятивная мысль, будто бы находятся в противоречии с последними результатами, достигнутыми нашей философией.

Цель моей лекции – в том, чтобы победить и тот, и другой предрассудки, которые, в сущности, представляют собой единый предрассудок; то есть изложить истинную концепцию – точнее, концепцию, которую я считаю истинной, – нашей философии и философии европейской и показать, что они совпадают и должны совпадать.

В самом деле, истинно философский дух – это дух арийский², наш дух. Вначале мы, различные индогерманские или, если угодно, индоевропейские народы были одним родом, одной семьей, одной массой. Естественно, еще не было философии, не было еще и многого другого, наличие чего предполагает философия. Затем постепенно, мало-помалу мы разделялись, может быть, даже не сказав друг другу «прощай» и не думая, что однажды мы вновь встретимся: кто-то пошел туда, кто-то сюда, рассеясь, как сказано в Писании, по лицу земли³. Это разделение было большим шагом вперед: мы начали превращаться в народы, чтобы обрести собственную жизнь, отличную от других, национальную; чтобы развить во множестве различных форм и видов все богатство заложенных в нас искони свойств. Кто-то из нас достиг прежде других такой ступени развития, что смог выразить свою интуицию и восславить тайну жизни в том ясном и высоком сознании, которое принадлежит одной философии. Так, наша древность – вернее сказать, вся древность – создала две великие философии: индийскую и греческую, в которых арийский дух во всей полноте отразился как индийский и греческий. Другим не суждено было своими силами подняться до этой высоты сознания. Таким был, как бы кто ни пытался оспорить это, удел римлян. Позднее, спустя много времени, после стольких испытаний, стольких битв, из которых мы вышли в той или иной мере с другим лицом и даже почти с другой сущностью, мы вновь начали объединяться: мы почувствовали и осознали наше единство, общность нашей природы, связующей нас не только между собою, но и с народами, происходящими от других корней. Наиболее ясное и подлинное выражение этого осознания – осознания нашей принадлежности к человечеству – являет собой современная философия. Стоит убрать это осознание, и современная философия потеряет свой смысл. Я сказал о современной философии, а должен был бы сказать о древней: о философии греческой, начиная уже с Сократа, ибо сократический принцип, понимаемый в более или менее узком смысле как простая идеальная объективность Платона и Аристотеля, в наиболее чистом и полном осуществлении своих потенций есть не что иное, как антропологизм. В лице Сократа философия предваряла, по крайней мере, повторю еще раз, потенциально новые времена – время торжества человека.

Теперь это очевидно даже слепцам, но не нашим новым брахманам, тем, кто создал себе историю философии на свой лад, иерархически разделив ее на касты подобно тому, как древние делили индийское общество. Всякий народ, говорят они, имеет свою собственную исключительную философию, и каждая философия – это каста. Горе, если перемешаются касты! В Европе сегодня

² Автор использует здесь лингвистический термин, употреблявшийся в XIX в. как синоним понятия «индоевропейский». В настоящее время арийской, или индоиранской, именуется восточная ветвь индоевропейской семьи языков.

³ *Бытие* 11:4: И сказали они: построим себе город и башню, высоту до небес, и сделаем себе имя, прежде нежели рассеемся по лицу всей земли.

рождаются онтолог и психолог, чистый и нечистый, теист и пантеист, как в долине Ганга рождались и все еще рождаются брахман, кшатрий, вайшья и шудра. Разумеется, брахманы – первое порождение Брахмана – это мы, итальянцы; и нет нужды говорить о том, кто здесь шудры, мало того – чандалы, нечистые, неприкасаемые, поставленные вне закона. Будь правда на стороне наших брахманов или будь у них столь много власти, сколь мало в них разума, они действительно превратили бы Италию в новую брахманскую Индию, и мы спокойно смотрели бы свои сны на развалинах нового буддизма!⁴

Показать, что пути нашей философии и философии европейской совпадают, – дело истории философии.

Не мне и не сейчас перед вами писать эту историю, какой она должна была бы быть. Моя задача – лишь дать краткое изложение истории нашей философской мысли, начиная с XVI в. и заканчивая фигурой Джоберти, в ее отношении к европейской философии.

Таким будет мое введение в курс лекций по философии, моя пропедевтика. Я хорошо понимаю, что это не настоящая пропедевтика, ибо я не рассматриваю здесь предрассудок, точнее, всю цепочку предрассудков (все, что относится к ложному пониманию) сознания как такового; не поднимаю я это сознание до горизонта науки и посредством критики означенных предрассудков. Мы подвержены предрассудку более сильному, чем упомянутые общие предрассудки сознания; речь идет именно о национальном предрассудке, свойственном именно нашему сознанию, о чем я уже говорил. Этот устойчивый, присущий нам предрассудок я должен преодолеть.

Итак, только твердо согласившись с тем, что истина как результат исторического процесса уже вошла над нашим горизонтом, что нам выпало жить при заре, полагающей предел ночи, а не при закате, отмечающем конец дня, мы сможем свободно и уверенно двигаться внутри этого горизонта и строить систему науки.

Настоящее введение будет кратким, и по этой причине, в частности, оно не сможет вместить в себя все важнейшие фигуры во всем многообразии их мысли. Этот недостаток я постараюсь возместить в специальных курсах, посвященных системам итальянских философов.

Лекция третья

I

Мне предстоит определить, в чем состоит характер нашей философии, и показать, как происходило ее развитие. Я говорю о характере и о развитии, поскольку характер сам по себе есть нечто абстрактное, и его актуализация, можно даже сказать, его жизнь – это как раз и есть развитие. Так, если взять греческую философию, то ее характер – объективизм, а его развитие – все более глубокое погружение внутрь объекта вплоть до отрицания простого объекта в принципе как такового.

Характер нашей философии в точности тот же, что и характер всей современной философии, существенно отличающийся от характера древней философии: он состоит в поиске принципа всякого явления не в абсолютной объективности, материальной или идеальной, а в абсолютном мышлении.

⁴ Очевидно, что Спавента пишет эти строки, не задумываясь над деталями, и отождествляет Индию и ее кастовое устройство с буддизмом только для красоты слога.

Развитие представляет собой развертывание, противоположение и, наконец, единство двух моментов абсолютного мышления: бесконечной объективности и субъективности, живой реальности природы и автономии человеческого сознания.

Произнося слова «характер» и «развитие», я не утверждаю, будто наши философы имеют ясное представление о процессе нашей мысли, какое есть в наши дни у философов Германии и какое отчасти было в Греции в античные времена. Я говорю только о том, что, когда определена собственная идея каждой системы и их общая тенденция, становится отчетливо виден присущий им характер и развитие. Подобному ясному представлению, а следовательно, и истинному, открытому и свободному развитию нет места в Италии именно потому, что здесь недостает свободы самой жизни.

Наша философия начинается как критика или как отрицание (более или менее откровенное и живое) философии Средних веков – схоластики.

Для понимания ценности такого отрицания необходимо понять, что именно отрицалось, то есть представлять себе идею схоластики.

Действительность, составлявшая объект схоластики, была в целом действительностью фантастической, данной через религиозные представления, от которых средневековая философия не могла никогда полностью освободиться. Философия, по слову учителя Церкви⁵, была служанкой теологии. Из такого отношения вытекают следующие положения:

– претензия понять Абсолют посредством конечного и формального разума, в силу чего Абсолют превращается в нечто пустое и абстрактное, в творение самого разума. И одновременно с тем:

– представление о Боге как внеположенном миру природы и миру духа и, следовательно:

- принижение статуса человека и природы;
- абстрагирование от всякого конкретного и реального элемента жизни;
- отказ знанию в достоверности;
- преобладание веры и мистической интуиции над наблюдением, опытом, чувственным восприятием и сознанием.

Все эти положения сводятся к двум:

- отрицание природы: отказ ей в статусе реальности;
- отрицание субъективности: непризнание субъективной достоверности.

Критика данной философской позиции, иными словами, философия Возрождения, неизбежно должна была выступить в таких формах, как:

- отделение философии от теологии;
- отрицание мистицизма;
- критика конечности разума и доказательство невозможности достичь Абсолюта посредством категорий (отделенных друг от друга и оторванных от своего рационального единства, в котором именно и заключается их истинное значение), иначе говоря, скептицизм, ученое незнание, для которого познание есть не более чем простое предположение;

– натурализм, то есть необходимость познавать и изучать природу, поскольку только такое знание есть лестница, ведущая к познанию Бога, – природу, которая есть не что иное, как образ и подобие Бога, или же сам Бог как имманентная сущность в вещах (*Natura est Deus in rebus*: Бруно)⁶;

⁵ Выражение *philosophia ancilla theologiae* приписывается св. Петру Дамиану (1007–1072).

⁶ «Природа есть Бог в вещах» (Бруно Дж. «Изгнание торжествующего зверя», диалог 3, часть 2; ср. «О неизмеримом и неисчислимом», кн. V, гл. 11; здесь и далее пер. цитат с лат. яз. А.А.Россиуса).

- принцип достоинства человека, соединяющего в себе мысль и волю, теоретический разум и разум практический;
- признание законности удовольствия и мирского элемента вообще как существенного момента добродетели и жизни духа;
- поиск принципа непосредственной достоверности и научной доказательности, который есть не что иное, как Я, сама мысль (*ego cogito*): сначала как чувство или опыт вообще, затем как сознание или рациональное мышление.

Все эти положения рассеяны, несколько беспорядочно, в произведениях наших и иностранных философов той эпохи. Это всего лишь симптомы, семена и ростки, которые мало-помалу собираются и обретают полноту жизни в сознании Бруно и Кампанеллы; они сводятся к следующему:

- ценность природы;
- ценность субъективности.

Бруно и Кампанелла замыкают эпоху Возрождения в Италии. Уже с этих пор очевидна общность пути, которым идем мы и другие народы. Я ставлю перед собой задачу рассмотреть это новое течение на примере творчества только названных двух мыслителей.

II

На тот случай, если кому-нибудь вздумается заявить, что перечисленные выше положения якобы выдумал я сам с целью посеять в наивных душах чувство той общности пути, какой, по мнению наших брахманов, нет и быть не может, и через то посрамить национальную самобытность нашей философии, тогда как Кампанелла и Бруно – это ведь еще не вся итальянская философия Возрождения, не говоря уж о том, что от одного исходит зловолие заговора и тюрьмы, а от другого – ереси и костра, на такой случай я считаю долгом своим предварить подробное изложение мыслей этих двух наших философов кое-какими дополнительными соображениями. Доказательством общности нашего пути с другими народами и исторической достоверности выведенных положений может быть только сама история философии Возрождения: долгое, трудное и тяжелое дело, за которое еще только предстоит взяться историкам. Не имея ни возможности, ни намерения излагать здесь эту историю, я удовольствуюсь чтением вслух, дословным или конспективным, с отдельными комментариями, некоторых мест из произведений философов того времени, в которых новое направление и новые положения мне кажутся в высшей степени очевидными. Помимо прочего, подобные чтения, не заслуживающие даже названия простой хроники, в любом случае будут полезны если не для создания, то, по крайней мере, для подготовки в ваших душах уверенности в единстве путей итальянской и европейской философии, в чем и состоит задача моих лекций.

а) Моему обвинителю, который на предыдущей лекции уличал меня чуть ли не в желании разрушить схоластику (*sic!*), я отвечал: «это не я, но сама история, которая давно уже взялась за это дело». Теперь я мог бы еще сказать ему: хватайте вместе с нею и кардинала из Кузы, ведь он был первым, этот кардинал, кто сбросил ярмо, которое, как доносит мой обвинитель, будто бы намеревался сбросить я. Не извольте тревожиться, сударь, и будьте спокойны: ярмо не только сброшено, но и сокрушено уже несколько столетий назад, и кто бы что ни говорил и ни делал, чтобы вновь натянуть его нам на шею, это останется лишь безобидным желанием или, точнее, благочестивым воспоминанием.

Бруно и Кампанеллу отделяют от Николая Кузанского около 200 лет. Прежде всего Кузанец призывает к религиозной терпимости, причем отвага его могла бы навести страх даже в наши дни. *Non est nisi una religio in rituum varietate... Una est igitur religio et cultus omnium intellectu vigentium*⁷. Философским основанием этой терпимости была двойная тенденция, более или менее общая для всех философов Возрождения и прямо противоположная схоластике, а именно убежденность в том, что совершенное знание истины (Бога) невозможно (скептицизм) и что единственным возможным знанием Бога будет знание, состоящее в созерцании природы (натурализм). Нам не дано, говорит Кузанец, познать непостижимые тайны Бога, в нашей конечности и ограниченности нам не по силам утолить нашу жажду истины. В этом смысле мы невежественны. И все же мы должны, в той мере, насколько это возможно, созерцать вселенную, чтобы приблизиться к познанию истины, ибо вселенная в глубине своей содержит великое богатство, созданное самим Господом, развернутое и рассеянное по вселенной таким образом, чтобы созерцание ее в достатке давало постоянную пищу нашему ненасытному духу. Схоласты, как известно, не видели в мире ничего, кроме убожества и страдания. Так в трудах Николая Кузанского возникает, точнее, вновь поднимается проблема созерцания природы.

У Кузанца основания названной двойной тенденции выражены в нижеследующих представлениях о Боге, о познавательных способностях, о мире.

1. Основание скептицизма. Бог есть совпадение противоположностей. *Debet autem in his profundis omnis nostri humani ingenii conatus esse, ut ad illam se elevet simplicitatem, ubi contradictoria coincidunt*⁸. Поэтому Бог есть отрицание – чистое отрицание – конечности: негативная бесконечность. Мир же, напротив, есть бесконечность привативная. В самом деле, здесь налицо внутренняя и всеобщая связь всех вещей, система вещей, Целокупность. Итак, всякая вещь есть целокупность, но свернутая. Если бы она не была свернутой целокупностью, она была бы Богом. Только Бог есть сам мир – Целое – вне свертывания: *absoluta quidditas mundi*⁹.

Мы не можем познать эту связь (*complicato*), или абсолютную чтойность, потому что у нас только три познавательные способности: чувства, рассудок, разум. Чувства позволяют нам познавать частное без связи, рассудок – ту связь внутри рода, *ubi contraria se compatiuntur ut oppositae differentiae in genere*¹⁰; разум – ту связь, *ubi contraria se compatiuntur*¹¹ вообще, вне какой-либо модальности. Выше этой связи стоит божественное соединение, *ubi omnia absque differentia coincidunt*¹². Это последнее совпадение нам постичь не по силам. Это *summa praecisio intellectus*¹³, подобно тому как разум есть высшая точность рассудка, а рассудок – высшая точность чувства.

⁷ «Есть лишь одна религия в многообразии обрядов... Следовательно, всем существам, наделенным разумом, свойственна единая религия и богопочитание» (*Николай Кузанский. О согласии веры (De pace fidei, 1453), л. d 1*).

⁸ «В вещах столь глубоких все усилия нашего человеческого ума должны устремляться к тому, чтобы возвыситься до той простоты, где противоположности совпадают» («Об ученом незнании», кн. III, 264).

⁹ «Абсолютная чтойность мира» («Об ученом незнании», кн. II, гл. 4, 116).

¹⁰ «Где противоречия совмещаются как противоположные различия внутри рода» – измененная и упрощенная цитата из трактата «О предположениях» (*De coniecturis, 1442*), кн. II, гл. I, 78).

¹¹ «Где противоречия совмещаются» (там же).

¹² Там же.

¹³ «Высшая точность разума» (там же, кн. I, гл. 10, 53).

2. Основание натурализма. Универсум есть абсолютный посредник между Богом и вещами. *Deus est, mediante universo, in omnibus; et pluralitas rerum, mediante universo, in Deo*¹⁴. Так, ум Бога познается из его творений, то есть из его отношений с миром – посредством слова Божия. Мистики же, напротив, удаляются от мира в сумрачные глубины души, надеясь на этом пути приблизиться к постижению Бога.

б) Среди греков, съехавшихся в Южную Италию, Плефон высказывается за то, чтобы в философских делах не придавать церковным мнениям ни малейшего значения. И хотя он и говорит, что теология есть высшая из наук, но стоит присмотреться, и мы видим, что это теология не христианская, но политеистическая, а Плефоновы боги – не что иное, как силы природы; выдвигая на первое место теологию, он тем самым выдвигает созерцание физического порядка вещей. Плефон был учителем кардинала Виссариона.

в) Среди филологов-почитателей латинской словесности Валла – дух беспокойный, злой язык, враг предрассудков, жадный до всего нового, – выступает с опровержением Константинова дара, подвергает сомнению предание о происхождении апостольского Символа Веры, изобличает ошибки древнего перевода Библии, а также – и здесь это важнее всего – под знаменем риторики и филологии, природы и здравого смысла вступает в битву со схоластикой, с варварским языком ее учителей и с правилами ее силлогистики. Здравый смысл для Валлы проявляется в использовании языка. Он порицает притязания тех, кто желает познать все, и заявляет, что тайны непознаваемы. *Naturam... in omnibus esse ducem. – Idem est Natura quod Deus, aut fere idem*¹⁵. – Он высказывается в пользу более свободной и менее отвлеченной морали; истинное благо, по его мнению, не добродетель, но удовольствие, составляющее цель добродетели. *Ubi sunt, qui honestum propter se dicunt expetendum? Ne Deo quidem sine spe remunerationis servire fas est*¹⁶. – Здесь скептицизм и натурализм идут рука об руку.

Также и Рудольф Агрикола, живший в одну с Валлой эпоху, впереди всех дисциплин ставит риторику и выдвигает требование ясности. Вместе с тем он утверждает, что универсальное знание невозможно и что есть загадки, которые не нашли еще своего Эдипа и, возможно, не найдут его никогда.

г) Среди платоников и теософов Марсилио Фичино вслед за Кузанцем вызывает к религиозной терпимости. Единственное средство, могущее привести к вере философа – того, кто не готов просто верить, – это добротная философия, но не проповедь. Фичино возвеличивает достоинство человека: почитая Бога, мы отдаем почести самим себе, ибо тем самым мы признаем в себе божественное достоинство. Мы познаем Бога посредством того божественного, что есть в нас самих, и никак иначе.

Джованни Пико делла Мирандола единственный возможный путь познания тайн природы видит в откровении, к которому все же необходимо добавить изучение языческих традиций, содержащих древнейшее откровение. Еще энергичнее, чем Фичино, превозносит он достоинство человека. Человек не ограничен какой-либо частной природой, его природа универ-

¹⁴ «Бог через посредство вселенной пребывает во всех вещах, а множество вещей через посредство вселенной в Боге» – сокращенная и упрощенная цитата из трактата «Об ученом незнании» (кн. II, гл. 4, 116).

¹⁵ «Природа... – водитель во всех начинаниях. – Природа есть то же, что Бог – или почти то же» (*Лоренцо Валла. Об удовольствии (De voluptate). I, 13*).

¹⁶ «Где те, кто говорит, что к нравственно-прекрасному надо стремиться ради него самого? Даже Богу не должно служить без надежды на вознаграждение» (там же. III, 8).

сальна. Definita caeteris natura, говорит Господь человеку, inter praescriptas a nobis leges coërcetur. Tu nullis angustiis coërcitus, pro tuo arbitrio, in cuius manu te posui, tibi illam praefinies. Medium te mundi posui, ut circumspiceres inde commodius, quidquid est in mundo. Nec te coeleste, neque terrenum, neque mortalem, neque immortalem fecimus, ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fictor, in quam malueris tute formam effingas. Poteris in inferiora, quae sunt bruta, degenerare. Poteris in superiora, quae sunt divina, ex tui animi sententia regenerari¹⁷. – **Hominis substantia... omnium in se naturarum substantias et totius universitatis plenitudinem re ipsa complectitur... est autem haec diversitas inter Deum et hominem, quod Deus in se omnia continet uti omnium principium, homo autem in se omnia continet ut omnium medium**¹⁸. – Человеческое знание способно объять все; в известном смысле познающий становится тем, что он познает. **Сущность всякой существующей вещи внутри ее; в процессе познания человек может сделаться обладателем этой внутренней сущности** – так учит и Аристотель, утверждающий, что душа есть все, ибо она знает все. Истинное познание всех вещей доступно человеку только посредством любви, силою желания. Долг человека – исследовать природу: в этом истинный путь к победе над суеверием. Материальное существование есть необходимое условие нашей жизни в мире и начало всякого развития.

Венецианец Франческо Дзордзи, монах-францисканец, воспевает гармонию, в которой все вещи находятся по отношению друг к другу и к человеку (*Harmonia mundi totius*)¹⁹. Бог есть высшее согласие всех вещей, и мы возвышаемся до познания Бога, отправляясь от исследования природы.

Иоганн Рейхлин также проповедует религиозную терпимость и защищает – как и его младший современник Корнелий Агриппа – евреев от нападок кельнских богословов. Он утверждает, что силлогизмы, умозаключения, рассуждения несостоятельны в познании сути вещей; для этого требуется вера. Однако и христианской веры для этого не будет довольно: имманентный Бог открывает себя нашему духу, и такое откровение превосходит глубиной христианское. Путем умозаключений невозможно понять единство противоположностей. *In mentis regione aliqua sunt necessaria, quae in ratione sunt impossibilia. In mente datur coincidere contraria et contradictoria, quae in ratione longissime separantur*²⁰. Внутреннего предчувствия Бога

¹⁷ «В других существах конечную природу ограничивают законы, предписанные Нами. Ты, не будучи стеснен никакими узами, волен сам определять границы своей природы по собственному свободному выбору, на попечение коего Я тебя передал. Я поместил тебя в середине мироздания, чтобы оттуда тебе сподручнее было озирать все, что есть во вселенной. Мы сделали тебя созданием не небесным и не земным, не смертным и не бессмертным, дабы ты как самостийный и исполненный достоинства творец и художник мог без оглядки ваять себя в тех чертах, какие тебе угодны. Ты можешь вырождаться в одну из низших, диких разновидностей жизни; в твоей власти и возродиться, по произволу собственной души, одним из высших существ, жизнь коих божественна» (*Пико делла Мирандола*. «О достоинстве человека», л. 132–132 об.).

¹⁸ «Субстанция человека... обнимает в себе субстанции всех прочих природ и всю полноту вселенной... различие между Богом и человеком состоит в том, что Бог содержит в себе все вещи как их начало, человек же причащен ко всем вещам как пребывающий в середине всех» (*Пико делла Мирандола*. «Гептапл». V, 6).

¹⁹ Заглавие первой опубликованной книги Дзордзи «О всеобщей гармонии мира в трех песнях» (*De harmonia mundi totius cantica tria*, 1525).

²⁰ «Во владениях ума некоторые вещи необходимы, которые в области рассудка невозможны. В уме возможно совпадение вещей противоположных и противоречащих друг другу, которые в рассудке более всего отделены друг от друга» (*Иоганн Рейхлин*. «Об искусстве Каббалы» (*De arte cabalistica*, 1517), кн. II, л. XXVI).

без созерцания природы (мистицизм) недостаточно: путь к постижению Бога ведет через познание мира. *Omnes res inferiores sunt repraesentativae superiorum, et uti fit inferius, sic agitur superius*²¹. Чтобы достичь благодати в смертный час, чтобы снискать блаженство, надлежит прожить благоую жизнь и снискать в ней счастье: отсюда необходимо попечение не только о душе, но и о теле. Воля могущественнее, нежели природа. Воля Божия познается из его откровений, явленных во вселенной.

Платонизм, разумеется, не слишком был благосклонен к схоластике, и случись моему оппоненту родиться в те времена, он не преминул бы обрушить на платоников обвинения в принятой тогда форме. Эти философы писали стилем, не лишенным элегантности, они расширяли рамки теологии, которая до того момента оставалась исключительно христианской, лишенной малейшей связи с другими религиями и с самой природой; рассматривая идеи как отвлеченные типы конкретных вещей, они высказывались в пользу изучения природы как божественного откровения, равно как и изучения деяний человека. Разве не хватило бы подобных новшеств для того, чтобы составить множество пунктов обвинения?

д) Среди аристотеликов – помимо Леонико Томео, который пытался примирить учение Аристотеля о *tabula rasa* с Платоновой теорией припоминания идей, – Алессандро Акиллини, профессорствовавший в Болонье, отказывается признавать какие-либо универсалии за исключением того, что присутствует в природе как сущность вещей. Истинно универсальное неотделимо от отдельной вещи и не предшествует ей, но присутствует в ней как форма в материи. Универсалии как формы в материи необходимы для развития человеческого разума, сообщая ему способность к познанию Творца. Изначально ум существует лишь как возможность, в нем нет врожденной универсальной мысли, но лишь познавательная способность. Ум начинает с чувственного мира и в чувственно воспринимаемом он познает универсальные идеи, заложенные Богом в природе. То универсальное, что есть в природе, соединяет нас с Богом. Отсюда необходимость исследовать универсальную мысль Бога в природе.

Более пристальное, чем прежде, изучение Аристотеля, как говорит Риттер²², к тому времени уже позволило заметить, что аристотелизм был враждебен по отношению к номинализму. Номинализм, отрицавший реальность универсалий, препятствовал исследованию Бога в природе и склонялся к учению о противопоставлении естественного сверхъестественному.

Уроженец Мантуи Помпонацци исследует границы человеческого ума. Познание наше, опирающееся на интуицию, не постигает истину; оно есть лишь тень и след разума. *Verius et ratio quam intellectus appellari dicitur. Non enim, ut ita dixerim, intellectus est, sed vestigium et umbra intellectus*²³. **Соединение возмож-**

²¹ «Все нижнее соответствует верхнему, и все, что происходит внизу, происходит и наверху» – Спавента цитирует эти слова в контексте своих рассуждений о Рейхлине, однако более или менее беглый поиск в тексте «Искусства Каббалы» не позволяет найти им явное соответствие; в то же время эта фраза почти в точности повторяет второй афоризм из герметической «Изумрудной скрижали» (*Tabula smaragdina*), латинский текст которой впервые был опубликован в 1541 г.

²² Имеется в виду двенадцатитомная «История философии» (*Geschichte der Philosophie, 1829–1853*) Генриха Риттера (1791–1869); том, посвященный философии Нового времени, вышел в Гамбурге в 1850 г.

²³ «...Поэтому вернее назвать его рассудком, нежели разумом, ибо он, можно сказать, не есть еще разум, но лишь след и тень разума» (*Пьетро Помпонацци. «О бессмертии души» (De immortalitate animae, 1516), трактат IX.*

ного разума с разумом активным не может быть целью человеческой деятельности; человек *aliquid immaterialitatis odorat*²⁴ и не более; мало того, даже о природе он знает слишком мало. Чувства достовернее, нежели рассудок, опыт – нежели рациональные принципы. Первоначала невозможно доказать, они могут быть лишь предметом веры. Коль скоро дело обстоит так в познании природы, тем более это будет справедливо в познании сверхъестественного: здесь необходима вера. Не только спекулятивная, но и практическая деятельность человека *ограничена*, пусть вторая и менее первой. В практике человек способен прийти до той степени совершенства, что недоступна ему в отвлеченной мысли. Необходимо признать возможность случайного характера творения, которое не может быть познано силою нашего разума. Точно так же и естественный рассудок неспособен примирить человеческую свободу с божественным предопределением, равно как и разрешить проблему бессмертия души. Вне тела невозможен ни теоретический, ни практический разум: первому доступно познание всеобщего только через частное, а для создания представления о частном ему необходимы чувства и воображение; второй ни на что не годен без тела как объекта своей деятельности: воля не может действовать без телесных инструментов. Необходимость тела как для отвлеченной мысли, так и для практического действия налагает на наш разум такие ограничения, что, даже если допустить, что мы бессмертны, мы никогда не смогли бы приблизиться к познанию истины. (Помпонацци отвергает возможность наличия интуитивного видения у пребывающих в раю.) На какую же стезю в таком случае надлежит направить усилия разума? Следует отказаться от попыток познания трансцендентных объектов и обратиться к практическим жизненным нуждам.

Помпонацци смело выявляет противоречие между философской и религиозной достоверностью, между познанием природы и сверхъестественного, вплоть до отрицания какого-либо превосходства второго над первым; сверхъестественное остается непознаваемым даже после смерти. Скептицизм Помпонацци несколько уравновешивается его практической философией; именно практическую жизнь он полагает назначением человека. Как отмечает Риттер, никто из его современников не поднимается до такого понимания связи между научным знанием и реальной жизнью. Слава этого достижения принадлежит ему неотъемлемо.

е) Среди новых филологов Хуан Луис Вивес постулирует невозможность учения о научном доказательстве: человеческое знание ограничено и способно достичь в лучшем случае некоторого подобия истины, но не самой абсолютной истины. Практический элемент надлежит предпочесть умозрению.

Ниццоли отрицает реальность универсальных идей: познаваемы только материальные вещи; истинный метод познания – индукция. Отсюда следует невозможность науки, которая есть не что иное, как познание универсалий; знание неизбежно тождественно мнению, то есть знанию чувственно воспринимаемых отдельных вещей. Данное направление мысли благоприятствовало изучению явлений природы. Подобно Вивесу, Ниццоли различает в познании формальный и материальный элемент: первый из них составляет филология, второй – философия; первый есть душа, второй – тело. Такое же разграничение проводит и Пьер де ла Раме (Рамус), в своих предпочтениях склоняющийся от материального в пользу формального.

Филологическая школа мысли несла в себе внятную идею: следует держаться природы, признавать в качестве закона то, чему учит она; уроки природы всегда указывают верное направление. В эту эпоху духовенство как

²⁴ «До некоторой степени обоняет нематериальное» (там же).

образованный класс отделено от простого люда, и филологи, доказывая состоятельность здравого смысла и обыденной манеры мыслить и говорить, способствуют преодолению разрыва между учеными и народом. Они настаивали на том, что, хотя образование ученых основано на техническом словоупотреблении, это не означает их изоляции от общей жизни народа, среди которого они обитают.

ж) Среди реформаторов Меланхтон утверждает, что абсолютную истину познать невозможно, следует удовольствоваться опытом; начиная с чувственного восприятия, мы поднимаемся к познанию духовных объектов. Мир есть откровение Господне, и как таковой он есть предмет философии. Теология и философия должны быть отделены друг от друга; философии надлежит быть доступной народу и служить жизни. Любви заслуживает не одна добродетель, но также и жизнь с ее благами, такими как брак, политическое общежитие, умеренные и дозволенные Господом радости.

Парацельс рассуждает о том, что человеку необходимо искать истину не только внутри себя, но и вне себя; ему надлежит познавать малый мир – мир внутренний – по образцу большого, внешнего мира. Все искусство человека состоит в том, чтобы внешнее превратить во внутреннее, чтобы великий мир сделался малым. Что есть природа, как не философия? И что есть философия, как не незримая природа? Познающий незримо переносит познаваемый предмет внутрь себя: он есть чистое зеркало вещей.

Философ должен из неба и земли устроить микрокосмос; он не может найти в небесах и на земле того, что он не найдет в человеке. Бог познается через природу. Человек содержит в себе все составные части мира, он рожден, чтобы природа могла обнаружить себя, иначе говоря, чтобы явной сделалась внутренняя сущность, заложенная Богом в вещах. Так в человеке исполняется предназначение мира. Однако это невозможно без опыта, без трудов человека, долг которого – разделять и соединять вещи и переносить внутреннее во внешнее.

з) В Италии, в то время как церковная иерархия, прежде всего усилиями иезуитов, стремилась возродить обновленную схоластику, все более чистые и определенные формы приобретал натурализм. Телезио заявляет о своем желании следовать чувствам и природе. *Qui ante nos mundi huius constructionem rerumque in eo contentarum naturam perscrutati sunt, diuturnis quidem vigiliis magnisque illam indagasse laboribus, at nequaquam inspexisse videntur. Sensum videlicet nos et naturam, aliquid praeterea nihil secuti simus*²⁵. Здесь провозглашается новый принцип естественных наук: метод следования природе и наблюдениям. Телезио – предшественник Бэкона и Галилея. Одни только чувства, говорит он в другом месте, позволяют нам познавать природу; более того, доказательство, выведенное из данных чувственного восприятия, надежнее математического. *In eo certe naturales (conclusiones) praestare videntur, quod a propriis hae principiis et a propriis manant causis, at mathematicae a signo omnes*²⁶. Мы знаем, куда

²⁵ «Те, кто прежде нас исследовали устройство сего мира и природу вещей, в нем содержащихся, потратили на изучение ее долгие бдения и великие труды, однако, похоже, ничего не разглядели в ней. – Мы, безусловно, должны следовать чувствам и природе, и ничему кроме них» (*Бернардино Телезио. «О природе согласно собственным ее принципам» (De rerum natura iuxta propria principia, 1563), кн. I, Предисл., л. 2).*

²⁶ «Очевидно, что <выводы,> сделанные на основе природы, несомненно, имеют больше ценности, <чем математические,> ибо они вытекают из собственных ее начал и собственных ее причин, тогда как все математические – только из знака» (*Телезио. «О природе», кн. VIII).*

спустя столетия привела эта единственная дорога – к натурализму и материализму. В самом деле, для Телезио, который требует исследовать всякую вещь посредством чувств, любые объекты превращаются в чувственно воспринимаемые: силы природы – это силы исключительно чувственные. Даже в этике любая добродетель, с его точки зрения, может быть сведена к чувственному инстинкту самосохранения; у добродетели имеется единственное основание – рациональное размышление, порождаемое опытом того, что есть полезное и вредное. Озабоченность собственными интересами кроется во всех наших устремлениях и аффектах.

Телезио отделяет физику от теологии, морали, религии и даже от метафизики. Он не отрицает этих наук, более того, он признает существование некоей науки, возвышающейся над физикой, однако он считает пагубным любое влияние на нее этих наук.

и) Среди последних платоников Патрици, друг иезуитов, доверительно посвящавший их в свою философию, и гневный обличитель Аристотеля, движется более или менее в том же русле, что и Телезио. В его системе (*Nova de universis philosophia*) предлагается по преимуществу физическое объяснение вселенной; точки соединения всех наук надлежит искать в опыте. Патрици признает метафизику и нередко обращается к ней, пусть рассуждения его лишены четкости и он не оперирует точными определениями принципов, однако по большому счету эта дисциплина как теория сверхъестественного не имеет для него, как и для прочих натурфилософов сходного типа, иного смысла, кроме обозначения границ философии физики: по сути дела, ей уже отказано в почетном месте среди прочих наук. При всем том Патрици далеко не сенсуалист, каким был Телезио; он полагает начало всякого познания не только в показаниях чувств, но и в уме. *De incognitis nulla nobis condetur philosophia. A cognitis ergo initium sumendum. Cognitio omnis a mente primam originem, a sensibus exordium habet primum*²⁷. Всякое действие, всякая сила для Патрици всегда есть нечто бестелесное и нематериальное; тело, материя сами по себе неподвижны; сила в чистом виде чувственно воспринимаемая есть противоречие. *Omnis enim actio incorporei. Nullum enim corpus actionem sui natura habet ullam, et si quid corpus actionem sui natura habet ullam, et si quid corpora agere videantur, per incorporeum quid, quod in ipsis est, id operantur*²⁸. – *Passiones namque corporum sunt actiones. Nihil enim aliud agit corpus quam patitur*. Заслуга Патрици по сравнению с его предшественниками состоит в том, что данному учению он придал невиданную прежде концептуальную ясность и строгость.

к) Среди последних аристотеликов Цезальпин – автор первой систематической ботаники и первой минералогии, еще до Гарвея открывший циркуляцию крови, – рассматривает универсум как живое существо и все вещи в мире как органические части этого существа. Вещи имеют значение лишь постольку, поскольку они суть органы универсума и несут в себе жизнь целого. Бытие всякой субстанции полностью тождествен-

²⁷ «Философию нельзя воздвигнуть на том, что не познано; следовательно, мы должны начинать с познанного. Первоисточник всякого познания – ум, начало его – в чувствах» (*Франческо Патрици. «Новая философия вселенной» (Nova de universis philosophia, 1591), кн. «Всесветлая» (Panaugia), л. 1b*).

²⁸ «Всякое действие идет от бестелесного начала, ибо никакому телу по природе его действие не присуще, и если кажется, что тела сами совершают какие-то действия, они совершают их посредством чего-то бестелесного, что есть в них. В действительности действия тел – это их претерпевания, ибо тело не делает ничего, кроме как претерпевает воздействие» (*Франческо Патрици. «Новая философия», «Всесветлая», л. 20*).

но с присущим ей действием; соединение всех действий есть всеобщая жизнь мира. Вечное и всеобщее основание всех вещей – материя, которая как субъект телесности не подвержена возникновению и уничтожению; она есть чистая протяженность (*ingenita et incorruptibilis substantia*)²⁹. Материя есть умопостигаемое бытие Бога (то, чем для кардинала Кузы была потенция), который как высший разум есть всеобщая форма мира. Бытие разумных существ состоит в познании ими самих себя. Множественность индивидуальных разумов зависит от множественности материальных форм. Разум, присутствующий повсюду, един; таким образом, разумное существо представляет собой уже не индивидуальный разум, но лишь разум в отдельном. Разум есть одновременно одно и множество, подобно тому как чувственная способность души присутствует в членах тела. Этот разум есть Бог. Бессмысленно спрашивать, присутствует ли в разумном существе чужой разум, ибо в действительности не существует других разумов, но только единственный разум, всегда один и тот же. Индивидуальные разумы отличаются друг от друга, как нога и рука, как глаз и ухо. – Божественное есть во всякой вещи, а всякая вещь в некотором смысле есть одно, в противном случае было бы невозможно переходить от одной вещи к другой. Задача науки – постигать Одно, присутствующее во всех вещах и в нас самих. Постигая самих себя, мы постигаем Бога, причастность к которому определяет наше бытие, и это вечное умозрение есть блаженство. – Без материи – по крайней мере, без чистой материи – разум невозможен; невозможна и множественность разумов.

Дзабарелла также признает вечность материи и утверждает, что как субъект телесности она есть чистое протяжение. Физику он ставит выше метафизики, более того, в первой он видит основание второй. От познания мира мы движемся к познанию Бога. Мыслящее начало неотделимо от тела, от материи.

Кремонини³⁰, бывший профессором в университетах Феррары и Падуи, выдвигает индукцию и опыт в качестве истинного пути, ведущего к началам науки. Физика есть наука по преимуществу: существование Бога может быть доказано только физически. – Сущность духа есть мышление: разумное существо познает исключительно само себя. Сущность материи есть протяженность.

Выходцем из той же падуанской школы был печально кончивший Ваннини³¹, рассказ о котором я опускаю, так как его произведения и его философия достаточно известны.

Из всех приведенных цитат, которые я почти наобум заимствовал из разных произведений, все же становится очевидно, к какому итогу в течение почти двух столетий стремилось великое философское движение, развернувшееся главным образом в Италии и достигшее своей вершины в фигурах Бруно и Кампанеллы. Декарт, Бэкон, Спиноза, Локк не заставили себя долго ждать. Кто-нибудь скажет, что весь этот период, которому история справедливо дала имя Возрождения, означает лишь искажение итальянского духа.

²⁹ «Субстанция, не подверженная возникновению и уничтожению» (лат.).

³⁰ Чезаре Кремонини (1550–1631) посвятил свои труды толкованию естественнонаучных сочинений Аристотеля. Принято считать, что именно он явился прототипом Симпличио в «Диалоге о двух главнейших системах мира» Галилея.

³¹ Джулио Чезаре Ваннини (1585–1619) по философским взглядам был близок к Джордано Бруно. Преследовался Инквизицией за пантеистические воззрения; был обвинен в атеизме и ереси и приговорен Тулузским судом к отрезанию языка и повешению.

Что же, можно сказать и так. Однако ни при каких условиях невозможно отрицать, что это «искажение» длилась два столетия и совпало с самыми великими открытиями современного духа, такими как книгопечатание, кругосветные путешествия, Новый Свет, коперниканская система, и то торжественное предостережение (чтобы не назвать это по-другому), которое церковная иерархия получила от одного из братьев и из которого она, по обыкновению своему, извлекла общеизвестные выгоды!

Перевод с итал. яз. Ю.Г. Россиус

К ОБНОВЛЕНИЮ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ: РАЗМЫШЛЕНИЕ AD NOS*

Может показаться, и не без основания, что сегодня история философии поглотила саму философию. Контраст с историей науки в этом отношении поразителен. Если история науки по сравнению с наукой или на весах науки представляется чем-то весьма незначительным, поскольку наука успешно может существовать и без своей истории как обособившейся сферы исследований, то совсем иначе соотносятся история философии и философия. Ученый, ставший историком своей дисциплины, практически перестает быть ученым, профессионально занятым своей наукой и вносящим в нее нечто новое. Но иначе обстоит дело в случае с философом: занимаясь историей философии, он остается философом или, по крайней мере, считается по-прежнему философом. Любой историк философии имеет определенные философские взгляды и, главное, свой взгляд на то, что же такое философия, и именно это прежде всего определяет его подход к истории философии. Поэтому в наши дни философия, в отличие от науки, как правило, воспринимается как неотделимая от своей истории. Она вся целиком, так сказать, «пропитана» ею.

Мир философии многоцветен и неопределенно широк, причем эта широта только возрастает в ходе истории. Мы же обычно смотрим на этот мир сквозь серое стеклышко учения. Вот ключевое слово в нашем историко-философском языке. Полистайте руководства по истории философии, пособия, справочники, словари, и вы увидите, что всюду дискурс историка строится на оси «учения». Философию, по сути дела, мы приравнивали к нему. Это, однако, явное упрощение, чтобы не сказать заблуждение. В таком обедняющем философию взгляде учение выступает высшей и, можно сказать, единственно аутентичной ее формой. Очевидно, что это не так, если мы действительно убеждены в том, что мир философии непредсказуемо изменчив и на удивление многоцветен. Философия ведь это скорее поиск истины, движение к ней «на ощупь», «охота» за истинными мыслями, как у платоновского Сократа, а не учение, готовое в своей рациональной связности к преподаванию с кафедры. Конечно, для учебных и систематико-энциклопедических целей результаты этого поиска постфактум можно и даже, скорее всего, нужно представлять в виде учения. Но тогда мы многое, быть может, даже главное в нем рискуем потерять.

Обновление истории философии предполагает осознание возможности ее нестандартных вариантов, которых может быть выдвинуто немало. Стандартная, или доминирующая, форма истории философии, как нам представляется, базируется на сциентистском наследии XIX в., будучи структурирована как своим центром понятием учения, доктрины или системы философа. Даже если какой-то философ не создал системы, подразумевается, что какое-то учение он все же развивал, предлагал, выдвигал. В противном случае за ним вообще может не признаваться философская значимость. Согласно такому подходу считается, что нечто философское из чего-то другого, философского же, возникает и само в свою очередь на что-то третье, тоже философское,

* Поводом для написания этой статьи послужила конференция «История философии – вызовы XXI века» (ИФ РАН, ноябрь 2012 г.).

оказывает воздействие. Целью при этом видится воссоздание системы взглядов философа, анализ ее истоков в предшествующей философии, а также ее влияния на последующее развитие философской мысли.

Итак, все здесь вращается внутри философского поля в узком смысле слова, на оси учений, которые предстают развивающимися сами собой в силу имманентных факторов. При этом социальные структуры и связи, культурные явления и события и даже личный опыт мыслителя выступают при изложении учения только неким фоном, затрагиваемым, как правило, в биографической части исторического нарратива с целью придания ему жизненной убедительности. Непременной особенностью такой истории является постановка и решение вопроса о становлении и этапах развития описываемого учения, о его периодизации и классификации, о связях с другими учениями, как предшествовавшими, так и следующими за ним на хронологической линейке.

Школа истории философии, опирающаяся на традиции немецкого идеализма и европейского позитивизма, является интерналистской и континуалистской по своей историографической концепции. Две почти синонимические пары терминов (понятие и развитие, учение и эволюция) раскрывают нам основу принятого ею подхода, идущего от Гегеля и науки XIX века, но распространившегося далеко за его пределы. Интерналистский характер такой истории состоит в том, что за аксиому принимается то, что «мысль мыслящая», глубоко проникая в «мысль мыслимую», изживает, преодолевает ее изнутри, следуя ее собственным возможностям, в ней, однако, не реализованным¹. Так, по Куно Фишеру, известному историку этой школы, Спиноза преодолел Декарта, Фихте – Канта, а Шеллинг – Фихте². Присущий этой школе логический имманентизм в объяснении движения мысли состоит в том, что идеи описываются в их саморазвитии, в зарождении и трансформации, иными словами, в филиации и метаморфозах понятий, проблем и тем. При таком подходе личность философа, фокусирующая в себе потенциал глубоких напряжений и мотиваций и не могущая быть понятой вне подвижного целостного исторического культурного пространства, рискует исчезнуть за описанием системы его взглядов. Биографические же данные о ней даются как бы в «нагрузку» к изложению учения в представляемой логически необходимой его эволюции.

Презумпция континуальности истории, характерная для такого подхода, означает обязательность интенции на непрерывность исторического дискурса. Принимающих такую обязательность историков Башляр называл «континуалистами культуры»: «Такая манера написания истории, – говорил он, – способствует возникновению иллюзии непрерывности самой истории, так как любой рассказ, любую деталь можно как бы увеличить, вставив в нее при этом новый рассказ с новыми деталями – и так до бесконечности»³. Практикующий подобную методологию историк считает себя обязанным рассказывать о событиях жизни своего героя в их хронологической последовательности. Еще с большей тщательностью требование «непрерывности» и «полноты» применяется к изложению его доктрины. Поскольку удовлетворить это

¹ Различие «мысли мыслящей» и «мысли мыслимой», опирающейся, по-видимому, на оппозицию *natura naturans* и *natura naturata* у Спинозы, мы заимствовали у Мориса Блонделя. Ее нередко воспроизводил Габриэль Марсель.

² Фишер К. История новой философии. Бенедикт Спиноза. М., 2005. С. 216, 236 и др.

³ Визгин В.П. Эпистемология Гастона Башляра и история науки. М., 1996. С. 104 (наш перевод цитаты из Башляра мы здесь несколько изменили. – В.В.).

требование в полной мере заведомо невозможно, то рассказ историка рискует уподобиться растянутой энциклопедической справке о ее становлении и структуре. А это означает, что обрести художественную выразительность историям, написанным в этой стилистике, практически невозможно. Поэтому подобной истории трудно быть нескучной и увлекательной. Только талант историка, действуя вопреки школьной методологии, при благоприятных обстоятельствах может позволить хотя бы частично добиться выразительности его дискурса, построенного по данному канону.

Итак, мировоззренческая и методологическая парадигма, принятая историком, может ограничивать его возможности. Но его, однако, как мы сказали, спасает талант. Куно Фишер, безусловно, был выдающимся историком. Предельно схематически его позитивистско-гегелевскую методологию можно описать как двухчастное построение исторического нарратива: биография философа дается в первой части («книги») посвященного ему исследования, а его вторую часть составляет логически связно описываемое учение. Но сам немецкий историк, следуя зигзагам живого исторического поиска и в силу повышенной степени свободы, даваемой его талантом, фактически корректировал ее в зависимости от ситуации, от того философа, которым он был занят, от состояния актуальных историко-философских исследований, разнообразя свое повествование, отклоняясь от своей же схемы и тем самым делая свой рассказ более выразительным и ярким. Например, главу о происхождении учения Спинозы в томе его «Истории новой философии», посвященном этому философу, он включил не во вторую книгу («учение Спинозы»), как следовало бы, если придерживаться «буквы» его схемы, а в первую («жизнь и труды»). В конце концов, талант, порой преодолевающий принятую им самим схему, привел к тому, что его история новой философии стала заметным культурным событием, иногда просто открытием, и до сих пор читается с интересом.

Однако претензия этой школы на безусловную объективность предлагаемой ею истории философской мысли оказывается мнимой, хотя ориентацию на научный статус фундирующих ее исследований нельзя считать непродуктивной и неадекватной историческому познанию как таковому. Проиллюстрируем это одним примером. Философские репутации мыслителей прошлого, в создании которых роль истории философии не так уж и мала, зависят от мировоззренческой ориентации историков. Когда в Германии в этой области интеллектуальной активности тон почти безраздельно стали задавать, по слову Ницше, «наукоманы», то некоторые выдающиеся мыслители прошлого были оттеснены на задний план. Особенно поразительна маргинализация Гердера. Гегель, много взявший у него, вообще не говорит о нем в своих «Лекциях по истории философии», если не считать беглого упоминания в параграфе о Шеллинге. А в многотомной истории новой философии К. Фишера Гердеру уделено всего четыре страницы. Почему? Арсений Гулыга дал на это ясный ответ: «Его эмоционально окрашенный стиль, богословско-моралистическая фразеология, – говорит он, – казались чуждыми возникшей геллертовской традиции, воспринимались как отсутствие строгой научности». В результате великий мыслитель «стал котироваться лишь по ведомству изящной словесности и художественной критики»⁴. Те, кто считает такую школу образцом адекватного описания истории философии, неявно предполагают, что мысль может быть уподоблена природному процессу, описываемому

⁴ Гулыга А. Гердер и его «Идеи» // Гердер. Идеи к философии истории человечества. М., 1977. С. 647.

в научном естествознании. При этом считается, что и там, и здесь в равной мере достижимо строго объективное отражение познаваемого предмета. Но приведенный случай с Гердером убеждает нас в обратном: ни о какой научной объективности речи здесь быть не может. Историк философии, следующий канонам этой школы, может, конечно, считать, что он вполне уподобляется натуралисту, объективно описывающему свой предмет. Но случаи, подобные казусу Гердера, являются не исключением, а правилом и тем самым опровергают претензию историков на «естественнонаучную объективность». Это, однако, не дезавуирует стремление истории философии к научной достоверности. Но сам статус исторической гуманитарной дисциплины, очевидно, далек по своему содержанию от статуса естественнонаучного знания.

Наконец, не превращается ли при такой методологии история мысли в историю философии ради истории философии? Во всяком случае, если при таком подходе философское творчество и не предстает в полной мере замкнутым на себе самом, то все-таки в какой-то мере оно деперсонализируется и рискует оторваться от своих культурных корней, а его связь с актуальной культурной и интеллектуальной ситуацией рискует вообще потеряться из виду. Для специалистов такая история тем не менее нужна, если она основывает свои выводы на глубоком анализе изученного материала. Однако диапазон и, главное, потенциал ее воздействия в силу такой внутрифилософской герметичности невелик.

Раз в центре стандартной модели истории философии стоит учение (доктрина, система взглядов), то выстраивание другой истории философии предполагает смещение «центра тяжести» историко-философского предприятия с доктрины на что-то иное, хотя и тесно связанное с ней. Поэтому, говоря предельно кратко, нестандартные истории философии – это опыты историко-философской эксцентрики. Главная их особенность – преодоление установки на описание эволюции взглядов философов как самоцели. Это, правда, чисто негативное определение. Позитивные же смыслы интересующих нас нестандартных подходов высвечиваются, на наш взгляд, в таких определениях, как присущие им *культуроцентризм*, *экзистенциальность* и *художественность*, прояснить которые мы попытаемся ниже. Но сначала обратим внимание на соотношение философа и историка.

Не понаслышке знавший университетский Гейдельберг прошлого века Федор Степун замечает, что «как философ Виндельбанд был прежде всего историком», и добавляет, «как историк он был не только большим ученым, но и большим художником»⁵. Как философ он был прежде всего историком – такое суждение не может не шокировать при первом с ним знакомстве: мол, как так, ведь быть философом и быть историком – значит практиковать принципиально разные дисциплины! Но, по Степуну, выходит, что историк – это одна из «ипостасей» философа, что философствовать, конечно, можно и не исторически, но можно и исторически и даже, более того, быть при этом великолепным историком и именно благодаря этому – настоящим философом. Какое же полидисциплинарное богатство знаний предположено русским мыслителем под рубрикой «философ» и какие неожиданные связи взаимопосредования между элементами этого богатства и результирующим его качеством данное слово в себе скрывает! Однако есть ли у этого богатства вообще какие-то границы? Во всяком случае по характеристике, данной Степуном Виндельбанду, мы видим, что философа делает хорошим философом то, что в нем живет историк и тем паче наделенный художественным даром

⁵ Степун Ф.А. Два Гейдельберга // О мессии. Эссе по философии культуры. СПб., 2010. С. 86.

историк. Вот именно художественно-исторически, а значит, экзистенциально мыслящего философа, на наш взгляд, сегодня и недостает: современная культура в нем крайне нуждается. Только такой философ и может быть создателем эксцентрической, или нестандартной, истории философии, ее действительным обновителем.

Сергей Гессен, занимавшийся исследованием мысли и жизни Герцена, обратил внимание на подобные Искандеру фигуры в истории культуры: «Единственное благо, которое человечество унаследовало от них, это их жизнь, их дни были их поэзией»⁶. Вирази мировоззренческих и интеллектуальных ориентаций таких мыслителей не следуют имманентной логике развития идей, которые они разделяют: «В форме абстрактных понятий, – говорит Гессен, – представить путь, который реалист Герцен проделал к своему мессианизму, невозможно. Доказательная сила логического аргумента здесь заменена много более сильным и принуждающим иррациональным моментом: пережитое⁷, приняв форму могучего иррационального подспудного движения души, выступает мощным формирующим началом его теоретического убеждения и насильственно определяет его мировоззрение»⁸. Пройти мимо таких индивидуальностей историку мысли невозможно. Поэтому и встает задача *другой* истории философии, не похожей на ту, что ограничивается прослеживанием имманентной логики развития философских понятий. Вместе с нею в центр исследовательского внимания не может не встать сам человек вместе со всем своим миром, а значит – и культура.

Последовательно выстраиваемый сциентистский дискурс, в котором нет или слишком мало личного творчества и художественного начала, преобладает в современной историко-философской литературе. Для тех, кто разделяет концепцию философии как замкнутой на самой себе «строгой науки», такая история кажется более или менее приемлемой. Ведь история философии в конце концов такова, какова философия: от понимания философии зависит и понимание того, какой должна быть ее история. По слову Дмитрия Философова, «у немцев есть склонность сделать из философии очень трудную, совершенно недоступную для простых смертных науку, которая живет в мире отвлеченностей, почти не соприкасаясь с реальной жизнью»⁹. Однако отвлеченностями люди не живут. Не они их по-настоящему «допекают». Любое понятие, проблема, противоречие для того, чтобы хотя бы просто привлечь к себе внимание, должны быть человеком лично испытаны, пережиты. Он ведь по-настоящему мыслит лишь в разломах собственного опыта, пытаясь вернуть ему утраченную цельность смысла. И живой философский поиск немислим без такого кардинального вопроса: а при каких, собственно говоря, условиях я, лично я, могу в моем сегодняшнем повседневном опыте встретить бытие, свободу, абсолют, истину, то есть «предмет философии»? И когда удастся на этот вопрос ответить, прояснить его, определив условия возможности такой встречи, только тогда философское познание и вырабатываемые им понятия получают по-настоящему живой смысл, не могущий не задеть людей. В противном случае философские понятия остаются мертвыми концептами, книжными терминами.

⁶ Гессен С. Герцен // О мессии. Эссе по философии культуры. С. 42.

⁷ «Пережитое» – это выражение встречается и у самого Герцена. Подобно Руссо, Герцен был экзистенциальным мыслителем до возникновения экзистенциализма.

⁸ Там же. С. 53.

⁹ Философов Д.В. О Фрейбурге и журнале «Логос» // О мессии. С. 79.

Один парадокс, высказанный Виндельбандом, заслуживает того, чтобы привлечь к нему внимание. Критикуя «роковое заблуждение» того, кто надеется с помощью преднамеренной рефлексии достичь (открыть, сформулировать) беспредпосылочное начало философствования, историк бросает такие слова: «Такое начало может открыться отнюдь не сознательному размышлению, а разве только “мистическому озарению” – таланту, который, быть может, и выпадает на долю философа как человека, но никогда не может быть присущ ему как философу»¹⁰. Философ как философ, по Виндельбанду, увы, обречен на сущностную бесталанность: ему просто невозможно быть талантливым по определению! Мы-то наивно полагали, что подобно тому, как могут быть талантливые инженеры или врачи, точно так же могут быть талантливые историки или философы. Оказывается, если верить немецкому историку, все могут, кроме философов: в их цеху талант исключен «с порога». Но почему? Потому, что «высшая достоверность каждой отдельной мысли состоит в возможности согласовать ее без противоречий со всей остальной системой мысли»¹¹. Там, где все решает безличная анонимная система, талант очевидным образом исключен в принципе. Талант невозможен, раз все решает система. Философ же мыслится немецким историком исключительно как «медиум» системы, как ее рупор, лишенный «собственной сущности». Иными словами, ум философа мыслится абсолютно прозрачным, пропускающим во всей полноте объективный разум системы мира как целого. Это и есть традиционная метафизическая установка, сохраненная и доведенная до совершенства немецким классическим идеализмом, талантливым эпигоном которого Виндельбанд, безусловно, является.

Риторически приподнятая и потому уже несколько неестественная по тону оценка немецкого идеализма начала XIX в. Виндельбандом оставляет у нас двойственное впечатление: с одной стороны, высоты полета германской мысли, ее силы и необычайной полноты развития, по праву вызывающих и по сей день восхищение, а с другой – нас не покидает чувство какой-то пустоты, удивительной неестественности и почти ненужности самого духа этого фанатического системопочитания и системосозидания. Весь этот подвиг германского духа не оказывается ли, в конце концов, схожим с поразительным цирковым трюком: невероятное достижение, невозможно повторить, но зачем все это «циркачество»?

Wo ist der Hund begraben? Где же здесь «зарыта собака»? Не в том ли, что дух системы – дух мощи, силы, власти, перед которым германские народы традиционно склонялись всегда, стараясь быть первыми в его воплощении? Воля к системе – **Wille zur Macht**. «Понимание великих достижений прошлого, – говорит Виндельбанд о своем учителе Куно Фишере, – позволило ему осознать вечную потребность и ценность философского системопостроения»¹². После такой поразительной демонстрации «логической мускулатуры» под купол «цирка» системосозидания взлетать, однако, захотели не все чувствующие в себе призвание философа и даже не потому не захотели, что были бессильны на подобный *tour de force*, а просто потому, что пришли к пониманию, что не система – «вечное» и «главное» в философской мысли. Имена этих философов сейчас столь же славны, как и имена великих немецких идеалистов. Кьеркегор, Ницше, Бергсон, Марсель –

¹⁰ Виндельбанд В. Избранное. Дух и история. М., 1995. С. 162.

¹¹ Там же. С. 163.

¹² Виндельбанд В. Куно Фишер // Фишер К. История новой философии. Френсис Бэкон. М., 2003. С. 29.

вот кто прежде всего приходит на ум, когда мы вспоминаем об этих еретиках философского системоведения. Подобными еретиками их сделала, в конце концов, сама жизнь. Например, Марсель, как и Ницше, сначала стремился к систематическому построению своего мировоззрения. Но собранный для этого материал он рискнул выпустить в свет («Метафизический дневник» 1927) в «сыром» виде «всплесков» ищущей мысли, решив, что мысль, *in statu nascendi* схваченная, подлинна и не может не быть ценной, а вот приглашенная в систему – неестественна и потому не может не фальшивить. На формирование у него свободной от культа системности и уже потому новаторской по отношению к тогдашней университетской философии установки повлиял прежде всего Бергсон, при прояснении понятия философской интуиции сравнивший философскую систему, наделенную «сокрушающей силой», с огромным «дредноутом». Бергсон подчеркивает, что неискушенный читатель испытывает перед подобной системой «восхищение и ужас»¹³. Его понимание философского творчества противоположно виндельбандовскому. Главным в философии французский философ считает не методическое системосозидание, создающее могущественно выглядящую, скоординированную в единое целое систему, которую он метко сравнивает с «дредноутом», а живую первоначальную интуицию.

Мы как историки нередко действуем по трафарету, по накатанным колеям, не задумываясь над своей методологией. Методология истории философии зависит от философского кредо историка. Пишут о какой угодно философии, в том числе об экзистенциальной, или религиозной, или персоналистической, но при этом остаются чуждыми этим типам философского мировоззрения, не являясь ни экзистенциальными, ни религиозными мыслителями, ни персоналистами. Да, невозможно иметь сразу десяток разных философских мировоззрений. Но чтобы быть хорошим историком, надо их уметь не только логически определять и описывать, но и чувствовать изнутри, переживать. Поэтому для написания ярких и глубоких, увлекающих читателей историко-философских работ требуется богатое и подвижное историко-культурное воображение, а не только логико-концептуальная сноровка. Очевидно при этом, что мировоззренческий горизонт историка философии никак не может ограничиться одной только философией. Желательно, чтобы историк философии подходил к решению своих задач с миропониманием историка идей, свободно перетекающего в миропонимание историка культуры. Мы же по привычке следуя, видимо, образцам, задействованным при обучении на философском факультете, придерживаемся, как правило, узкодисциплинарного понимания философии как исключительно концептуальной системы. И поэтому остаемся заложниками нашего собственного корпоративного доктринерства.

Попытаться приблизиться к нестандартной истории можно, задумавшись о том, как возможна *нескучная*, но *серьезная* история философии? Как мы уже сказали, широко распространенной нормативной моделью истории философии как научной дисциплины выступает воплощающая интерналистскую методологию филиация идей, организуемых в форме учения. Такая модель предполагает, что историк философии как профессионал обязан ставить в фокус своих исследований представление об учении как о, по сути дела, естественной и, можно сказать, единственной канонической форме философской мысли. В соответствии с такой методологией он воссоздает учение

¹³ Бергсон А. Философская интуиция // Бергсон А. Избранное: Сознание и жизнь. М., 2010. С. 168.

философа и исследует его возникновение из учений других философов. При этом он описывает эволюцию взглядов изучаемого философа, ее этапы и т. п. Наконец, историк должен показать, как сложившееся учение анализируемого им мыслителя повлияло на формирование других учений. При таком подходе историко-философская работа, конечно, может быть полезной и нужной не только для целей преподавания философии. Но, увы, при своей известной научной полезности яркой и выразительной ей быть трудно, что инактивирует ее рациональные достоинства и лишает плодотворного воздействия на интересующихся философией людей вне цеха философов.

Действительно, интерналистски построенная история философских учений вряд ли может привлечь читателя, не являющегося узким специалистом. И понятно почему. Ведь она по сути дела ограничивается тем, что ведет читателя от одного философского «изма» к другому. Но подобное движение внутри абстрактного мира «измов» ни к какому значимому для неспециалиста финальному смыслу не приводит. Если позволительно немного поиграть словами, то «изматизм» исторического изложения для того, чтобы захватывать читателя, следовало бы дополнить «харизматизмом» того или иного рода. «Харис» по-гречески означает «прелесть, грацию, красоту». Со вкусом, но, конечно, и со знанием дела выполненная историко-философская «импровизация» могла бы быть здесь удачной находкой. Кстати, харизму мы обычно приписываем личности, а не учению, в котором как в якобы всецело объективном знании она не может не стираться.

Каковы же самые главные, на наш взгляд, условия такой историко-философской нескучности, достигаемой без ущерба для самой сути дела? Как их можно, хотя бы в первом приближении, определить? Для этого обратимся к хорошо нам знакомому опыту историков науки. Один из современных историков науки сознательно выдвигал своим основным методологическим принципом то же самое требование, которое мы предлагаем применить для истории философии – история науки должна быть интересной. Я имею в виду В.С.Кирсанова (1936–2007). Его опыт может быть полезен и для истории философии. Творческая личность, создающая научные инновации, была в фокусе его внимания как историка. Но мало поставить в центр исследовательского интереса личность ученого. Нужно еще питать к ней внутреннее расположение, чувствовать с ней внутреннее сродство. Учитель Кирсанова в истории науки Б.Г.Кузнецов говорил о себе, что вот книга об Эйнштейне у него получилась, потому что он любил этого ученого. А Ньютона не любил, и потому книга о нем ему не удалась¹⁴. Это – первое условие нескучности.

Второе ее условие требует выхода за пределы внутринаучной «знаниевой» проблематики в жизнь культурного *сознания* эпохи, к ее социокультурным институтам и коммуникациям. Только помещенное в такой контекст историческое исследование может действительно глубоко осветить вопросы и собственно научно-концептуальные, имеющие прямое отношение к внутренней логике функционирования и развития научного знания.

Такая история науки не может не быть, в конце концов, просто хорошей интеллектуальной литературой. В ней должна быть захватывающая читателя интрига, но не поверхностная, а сущностная. В мире художественной литературы всегда остаются привлекательными жанры приключения и детектива. Некоторые их черты могут быть по-особому включены и в подход историка к своей работе. Исторический нарратив желателен сознательно

¹⁴ Кирсанов В.С. Избранные труды. Воспоминания коллег и друзей. Стихи. Рисунки. М., 2010. С. 119.

строить так, чтобы он захватывал не только и ум, но и воображение читателя. Манипулирование абстракциями противопоказано хорошему историческому произведению. Открытия, возникающие в результате архивной работы, должны быть еще обыграны как увлекательные компоненты исторического рассказа. Яркая деталь, драматическое выстраивание сюжета, наконец, ясный язык, не загроможденный специальной терминологией, – все это, при условии любви к героям своей истории, необходимые условия того, что она окажется нескудной.

Из требования нескудности историко-философской работы следует императив пробуждения в историке художественного начала, идущего в паре с экзистенциальным тоном мысли. Об этом мы уже говорили. Пора, давно пора покинуть тесную дисциплинарную башню и открыться всем движениям мысли и культуры. Я имею в виду прежде всего продуктивную, на мой взгляд, возможность писать историю философии как историю идей, *history of ideas*. Она имеет свои первоклассные образцы, одним из которых является книга Артура Лавджоя «Великая цепь бытия: история идеи» (1936 г.). Американский историк начинает свой труд с методологического введения в такую историю, показывая ее соотношение с историей философии. Для истории идей история философских учений (рационализм, эмпиризм и т. п.) предстает лишь неким первичным материалом, предназначенным для глубокой и специфической обработки. Такая обработка предполагает, что историк идей нацелен не на выступающее самоцелью описание внутреннего строения философской доктрины и ее развития, а на проникновение в «более или менее бессознательные ментальные привычки, оказывающие воздействие на мысль индивида или поколений»¹⁵. Речь идет при этом о выявлении скрытых структур мотивации философской активности, определяющих возникновение и течение мысли, ее жизнь в культуре. Понятно, что такие мотивационные комплексы базируются, так сказать, в «подпочвенных» культурных слоях и далеко выходят за пределы доктринальной понятийной выраженности в собственно философских трактатах. Это то, что действует как бы за спиной ясного логического самосознания мыслителя, выступая скрытой пружиной его деятельности. Что-то в истории идей в ее подаче Лавджоем напоминает приемы психоанализа или истории ментальностей. Американский историк дает классификацию таких потаенных имплицитных факторов философского творчества. Здесь можно найти место и национально-культурному детерминанту стилистики мысли. В этом таком подходе, например, Просвещение, французское, быть может, в особенности, обнаруживает склонность к тому, что по-английски не имеет точного выражения и формулируется Лавджоем как *esprit simpliste*, то есть как дух аналитического упрощения. Несмотря на исключения из этого правила, эпоху Просвещения, считает историк идей, можно обозначить как время «упрощающих умов» (*esprits simplistes*). Ценно у Лавджоя то, что его история стремится проникнуть в целостное культурное сознание, захватывая при этом и его подсознательное. Сегодня писать историю философии без интуитивно-целостного и в то же время рационально постигаемого динамического единства культуры уже немислимо, если мы не хотим, чтобы она была скучной, неглубокой и мало действенной.

Итак, история философии, если она ищет своего обновления, не может пройти мимо уроков Лавджоя. «Эндемические предпочтения» мысли (его выражение), отсылающие философскую мысль как специфическое растение к ее глубоким культурным корням, представление о роли «метафизическо-

¹⁵ Лавджой А. Великая цепь бытия: история идеи. М., 2001. С. 12–13.

го пафоса» сочетаются у него с целостным видением мысли и с ее художественно артикулируемым представлением. Без творческого воображения, без интуиции, схватывающей культурное интеллектуальное многообразие и скрепляющей его в единство исторической реконструкции, продуктивное обновление истории философии, на наш взгляд, невозможно. История идей Лавджоя имеет, конечно, свои пределы. В упомянутой книге присутствует, возможно, на чей-то вкус слишком большая доза эстетической составляющей, с чем могут не согласиться настроенные на аскетическую рациональную строгость философы и историки. Но мы считаем, что без творческого взаимодействия с историей идей история философии рискует утратить шанс на обновление.

Другая работа, заслуживающая, на наш взгляд, того, чтобы на нее обратили внимание, это исследование Поля Азара (1878–1944) «Кризис европейского сознания: 1680–1715» (1961, 2 т.)¹⁶, дающая совсем другой, чем у Лавджоя, вариант «нескучной» интеллектуальной истории. У этих историков разные подходы. Лавджой исследует одну-единственную идею (принцип полноты, или избытка), но реконструирует ее историю с максимально возможной культурологической полидисциплинарной широтой, ярко и выразительно. Азар же ставит в фокус своего внимания фиксированный во времени переломный период европейской культурной истории, предварявший эпоху Просвещения, и показывает, как она исподволь и всестороннее подготавливалась. В методологическом отношении он достаточно традиционен, как и большинство историков, оперирующих такими понятиями, как «влияние» и «предшественник». Ему важно показать медленное вызревание идей, интеллектуальных мод, новых философских концепций и литературных стилей в целостном едином культурно-социальном потоке исторического времени, дух которого он бесподобно воссоздает. Для этого он удачно использует нечасто встречающийся в работах историков прием эссеистского портретирования типичных деятелей указанной эпохи, высвечивающий ее идейную «начинку» в кратких, но выразительных и потому убедительных очерках.

Поль Азар выступает как историк культуры, предъявляющий показательный материал из истории театра, литературы, философии, науки, связывая его с политикой и повседневной жизнью. Важно, что весь этот разнородный материал удивительным образом оказывается у него внутри себя «скогерированным», будучи нацелен на скрытое за ним общее, на трудно выразимую прямыми рациональными средствами «душу» времени. При этом он не боится в забытых именах показать характерное, типичное для той эпохи. А сам метод подачи этого разнообразного материала у него таков, что когда он рисует портрет, например, Толанда, Лейбница, Фенелона или Боссюэ, то делает это с большим вкусом, экономно, убедительно и ярко. Никакого педантизма эрудита (а он им, безусловно, был) в его книге мы не найдем. В результате его книга читается как занимательная историческая повесть, чуть ли не как детектив. А ведь затрагивает она очень важный период европейской культурной истории. Азар показывает, как в конце XVII века действуют ведущие исторические силы культурных и интеллектуальных преобразований, как со временем меняются их относительные «веса» и конфигурации. Одной из них является стремление западного европейца, прошедшего через кровопролитные межконфессиональные войны, к социальному миру и материальному благосостоянию без увязывания этой ориентации с христианской верой и Церковью. То, что совсем недавно выглядело как маргинальное, в данный

¹⁶ Hazard P. La crise de la conscience européenne. 1680–1715. 2 vols. Paris, 1961.

период становится магистральным. У нас возникает живое чувство этой эпохи как времени значимых и для нас метаморфоз и поворотов в сознании и в социальных практиках. В результате привычные абстракции, например, такие, как «Европа», раскрываются перед читателем во всей своей конкретной определенности и цельности. «Что такое Европа?» – вопрошает в финале своего исследования историк и отвечает: «Никогда не могущая обрести удовлетворенность мысль»¹⁷. И мы, читатели этой увлекательной книги, как бы физически ощущаем ту самую онтологическую обеспокоенность европейца, которая наполняет и наше сознание предчувствием «неслыханных перемен, невиданных мятежей» (А.Блок).

Для истории философии работа Поля Азара, на мой взгляд, весьма поучительна. Действительно, сегодня широкому читателю не слишком интересны рассчитанные прежде всего на специалистов исторические исследования. Интересны такие работы, которые раскрывают философскую мысль как сохраняющую во всех своих преобразованиях потенциал воздействия внутри подвижного культурного целого вплоть до наших дней. Читателю интересно увидеть, как это целое трансформируется, интересно выявить мотивы значимых и по сей день интеллектуальных и общественных сдвигов и понять роль, которую в них играет философская мысль. Из опыта Азара историки философии могут извлечь и такой урок: писать историю мысли лучше выразительно и ярко, раскрывая ее в характерных лицах и глубоких драмах, чем по-геллертовски излагать ее как учение, сводя к этому всю свою задачу.

Обычно историки философии прикованы к изучению крупных, выдающихся философов. Название большой историко-философской работы Карла Ясперса («Великие философы», 1957) здесь показательно. Но немалый интерес представляет ведь и изучение философов других «весовых категорий». Давно подмечено, что помимо академических университетских философов, к которым, как правило, и приковано в основном внимание историков, существуют еще и так называемые «частные мыслители» (*Privatdenker*), ищущие истину на свой страх и риск вне школ и направлений, нередко одинокие, иногда забытые или полужабытые в свое время и не имевшие при жизни большой аудитории. Их список не является устоявшимся, и разные историки включают в него разные имена, в том числе и очень известные, например такие, как Габриэль Марсель, Ницше, Леонтьев, Кьеркегор, Шопенгауэр, но иногда этот список пополняют имена менее известных мыслителей, порой оттесняемых далеко на задний план или даже исключаемых из истории философии. Примером здесь можно считать Фердинанда Эбнера, Жермену де Сталь и даже Шатобриана, хотя и названного «великим мыслителем эпохи Реставрации»¹⁸, но не включаемого в список философов той эпохи. Это люди, никакого учения, в строгом смысле, не создавшие, не оформившие свои взгляды в виде системы и не занимавшие, по крайней мере, длительное время, каких-либо философских кафедр. Более того, они принадлежат, как правило, не только истории философии, но и другим историям, прежде всего истории литературы. История философской мысли таких мыслителей должна строиться не столько как интерналистски реконструируемая история учений, а как драматически напряженный рассказ о творчестве оригинальных личностей, действовавших в открытом пространстве культуры и общества со своим особым

¹⁷ Hazard P. La crise de la conscience européenne. Vol. 2. P. 295.

¹⁸ Мелис Г. Конт // О мессии. С. 32. Данный перечень таких мыслителей, конечно, неполон. Его можно пополнить, обратившись, например, к списку, приведенному ныне покойным о. Ксавье Тийетом (*Марсель Г. Ты не умрешь*. СПб., 2008. С. 9–10).

духовным и интеллектуальным опытом. При этом на передний план выступают такие явления, как встреча одного мыслителя с другим, вызывающая духовный резонанс между ними, а также драмы их сближений и расхождений. Следует также иметь в виду, что значимые для интеллектуальной истории «потрясения» вызываются и определенными событиями истории и культуры, способными буквально переворачивать привычное мировоззрение людей. Пространство философствования видится при этом как подвижное и многоплановое соотношение бытия и мысли и потому не имеющее в принципе жестких фиксированных границ. Филиация идей и здесь, конечно, возможна. Но не она составляет главное содержание жизни такой истории, являясь ее не более чем специализированным срезом.

Историку философии недостаточно иметь аналитическую концептуальную сноровку, умело разбираясь в механике понятий. Он еще должен уметь критически оценивать своих героев, их духовный и культурный потенциал. Но как это можно делать? Прежде всего не по их мирозерцанию в целом и даже не по отдельным выдвинутым ими идеям, которые ведь являются, как правило, общим достоянием и сами по себе редко бывают уникальными, действительно оригинальными. Что же тогда должно быть положено в качестве критерия оценки мыслителя? «Каково бы ни было это мирозерцание, – говорит Л.М.Лопатин, сам чуткий историк и крупный философ, – мы и его представителей обязаны судить по силе их таланта, по их оригинальности и глубине, по последовательности и цельности их взглядов»¹⁹. Для этого в историке философии должен присутствовать не только знаток отвлеченных идей и систем, но и художественно воспринимающий интеллектуальную жизнь критик мысли, глубоко чувствующий в лицах философскую, гуманитарную и научную культуру того времени, которым он занят.

Может показаться, что в своих размышлениях о некоторых возможных путях обновления истории философии мы выступаем против ее научности и дисциплинарной строгости, за то, чтобы она обрела привлекательную нескучность, вступая на путь легко читаемой литературной эссеистики. Но на самом деле это не так. Да, наша история философии, частично и до сих пор не избавилась от «серости», навеянной, быть может, отчасти приснопамятной трехтомной «серой лошадкой». Но, к слову сказать, сама тогдашняя философия была куда серее ее истории. Ведь эта «серая лошадка» по сути дела тащила советскую философию вперед. И во многом таки и вытащила. Но я хочу сказать о другом. Когда, лет 20 назад, общественная и культурная ситуация у нас радикально изменилась, то возникло как раз легковесное, поверхностное олитературивание философии и ее истории. Урок французского «постмодернизма», обретшего силу моды с тем большей силой, чем менее глубоким было его изучение, увел нас в другую крайность: от чрезмерного увлечения тяжелым немецким наукообразием к «пустопорожней» французской риторике. Ничего хорошего в таком повороте дел нет. Путь истории философии в продуктивное будущее мне видится уверенно проходящим между этими крайностями. Отказываться от углубленной научной работы ни в коем случае нельзя. Не об этом речь. Но о том, чтобы разнообразить жанры, проблемы, сюжеты истории философии, подходы к ней, открывшись при этом самым разным формам исторического и культурного сознания, преодолев тем самым герметическое погружение в «чистую» философию с ее мнимой самодостаточностью.

¹⁹ Лопатин Л.М. Философские характеристики и речи. М., 1995. С. 134.

P.S. Когда статья была написана и сдана в редакцию, вышла книга А.А.Яковлева, предлагающего на удивление близкий нам подход к истории философии: «Мне важно показать, – говорит он, – саму возможность существования истории мысли, не ограниченной рамками истории философии»²⁰. То, что мы назвали стандартным подходом, автор этого интересного исследования называет «текстологическим», противопоставляя ему «контекстуальный» подход, сближающийся с историей идей. «Эта книга, – пишет А.А.Яковлев, – писалась в убеждении, что смысл не является присущим самому тексту, но задается значительно более широким пространственно-временным целым истории»²¹. Тональность методологической мысли автора этого исследования оказалась неожиданно созвучной нашим мыслям, высказанным выше.

²⁰ Яковлев А. Завещание Джона Локка, приверженца мира, философа и англичанина. М., 2013. С. 1.

²¹ Там же. С. 12.

НИГИЛИЗМ ЛОГОСА. «ИСТИННО ЛОЖНОЕ» В «СОФИСТЕ» ПЛАТОНА*

Такие влиятельные мыслители, как Ницше и Хайдеггер, глубоко понимавшие творчество Платона, считали само его имя олицетворением связи метафизики с нигилизмом. Оба они придерживались той точки зрения, что Платон как основатель метафизики был *первым нигилистом*, поскольку «*Метафизика как метафизика и есть подлинный нигилизм*. Сущность нигилизма исторически есть именно как метафизика: метафизика Платона не менее нигилистична, чем метафизика Ницше, с той лишь разницей, что в первой эта сущность остается сокрытой, тогда как во второй она полностью проявляется»¹.

Утверждая это, Хайдеггер повторяет шаг Ницше, а именно – относит к Платону начало той *истории нигилизма*, конец которой, как казалось обоим, они, пусть каждый в своем особом смысле, уполномочены объявить: Ницше – в «Истории того, как “истинный мир” стал басней»², Хайдеггер – в «Истории забвения бытия»³. Но каков смысл и теоретическое значение этой, столь диссонирующей, на первый взгляд, ассоциации Платона и нигилизма?

Действительно, с одной стороны, эти интерпретации, несомненно, породили набор вульгарных толкований, по большей части антиплатонических, тривиализирующих, поскольку не опираются ни на достойное знание платонического стиля, ни тем более на то спекулятивное напряжение, которое толкало Ницше и Хайдеггера к прочтениям, пусть спорным, но все же важным для их теоретического проекта и порой дарующим озарения. Однако, с другой стороны, именно благодаря существованию такого рода интереса, в последней фазе современности так же, как и *во всех* наиболее значимых для истории философии фазах, творчество Платона смогло найти актуальное звучание и сохранило принципиальное значение: вне зависимости от своих собственных устремлений, Ницше и Хайдеггер высветили, по сути, то, что Платон до сих пор является *живым и не-обходимым* собеседником для философского мышления, что его творчество способно отвечать на всегда новые вопросы и что, будучи по-разному освещено, оно являет всегда неожиданные грани и может давать ценные указания.

* Материалы представленной статьи были использованы в книге Н.Руссо «Вещь и сущее» (Russo N. La cosa e l'ente. Napoli. 2013).

¹ Хайдеггер М. Ницше. В 2 т. Т. 2. СПб., 2006–2007. С. 151. (Здесь и далее, за исключением особо оговоренных случаев, подстрочные примечания переводчика. Здесь и далее курсив Н.Руссо.)

² Глава «Как “истинный мир” наконец стал басней» в из книги Ницше Ф. «Сумерки идолов, или Как философствуют молотом» (Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 2. Пер. Н.Н.Полилова. М., 1996. С. 572).

³ Ср.: «Забвение бытия есть забвение различия бытия и сущего» (Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра / Пер. Т.В.Васильевой // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 62).

Итак, ставя указанный вопрос и требуя в высшей степени внимательного подхода к тексту, последующие краткие рассуждения не имеют своей целью ни «защитить» Платона от обвинения в нигилизме – даже если допустить (а допустив, немедленно отвергнуть такое допущение), что об обвинении вообще может идти речь, – ни исправить те вульгарные толкования, несостоятельность которых уже неоднократно была продемонстрирована. Наоборот, возвращение к платоновскому тексту отвечает *теоретическим требованиям*, требованиям, вызванным собственно осмыслением вопроса о нигилизме. Вопросы, который сущностным образом рождается из *проблемы истины*, имеющей определяющее значение для Ницше, как и для Платона, и который развивается в последовательной манере в онтологию, поскольку место истины есть именно *онтологическая связь*, единство λόγος и ὄν, осознанное с самых первых начал греческой философии⁴, то парменидово уравнение, относительно которого Платон никогда не устает задаваться вопросом и которое на центральных страницах «Софиста» рассматривается как раз в отсылке к истинному и ложному, к сущему и к не сущему. Именно на этих страницах он показывает очень ясное осознание того, что было теоретически осуществлено и что было на кону, – настолько, что не является необоснованным подозрение, что, по крайней мере, для него «сущность нигилизма» вовсе не была «скрыта». И именно с помощью кратко чтения некоторых отрывков этого *акробатического* – в греческом смысле⁵ – диалога, мы попробуем выяснить сущность «платоновского нигилизма».

В хайдеггеровском решении вынести на поля «Бытия и времени» известный отрывок из «Софиста» нет, исходя из сказанного, ничего неожиданного. Однако тем способом, которым он *составляет* и переводит его, Хайдеггер подчиняет текст своим целям, меняя его проблемную установку с вопрошания об ἐπιστήμη на отсутствующее там вопрошание о бытии:

δῆλον γὰρ ὡς ὑμεῖς μὲν ταῦτα (τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὁπόταν ὄν φθέγγησθε) πάλαι γινώσκετε, ἡμεῖς δὲ πρὸ τοῦ μὲν ὄμεθα, νῦν δ' ἠπορήκαμεν...

«Ясно, в самом деле, что эти вещи (то, что хотите обозначить, когда произносите слово «существующее») – вы их знаете уже давно, мы же, наоборот, сперва думали, что знаем их, но теперь впали в сомнение»

Платон «Софист», 244 а5-8⁶

Текст, который Хайдеггер ставит в скобки, чтобы объяснить, о каком объекте идет речь, в оригинале *предшествует* процитированному отрывку и не есть то, на что этот отрывок ссылается. В переводе же Хайдеггера, напротив, обе части неразрывно слиты: «Ясно, в самом деле, что вы давно знакомы с тем,

⁴ См.: Руссо Н. Теоретическое мышление: от его греческих корней, между онтологией, метафизикой и нигилизмом. М., 2012. Лекции 15–19.

⁵ Акробат – от древнегреч. ἀκροβάτης – «ходящий на цыпочках», в свою очередь – от ἄκρον – вершина, пик и βατής – ходящий, от βαίνω – хожу. То есть в данном случае речь идет о диалоге, поднимающемся и ходящем по вершинам.

⁶ Здесь и ниже автор статьи указывает на то, что отрывок из «Софиста», который цитирует Хайдеггер, на самом деле изменен им и не полностью соответствует изначальному тексту диалога.

В древнегреческом оригинале данный отрывок выглядит следующим образом:

ἐπειδὴ τοῖνυν ἡμεῖς ἠπορήκαμεν, ὑμεῖς αὐτὰ ἡμῖν ἐμφανίζετε ἰκανῶς, τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὁπόταν φθέγγησθε. δῆλον γὰρ ὡς ὑμεῖς μὲν ταῦτα πάλαι γινώσκετε, ἡμεῖς δὲ πρὸ τοῦ μὲν ὄμεθα, νῦν δ' ἠπορήκαμεν.

В русском переводе С.А.Ананьина:

«Так как мы теперь в затруднении, то скажите нам четко, что вы желаете обозначить, когда произносите “бытие”. Ясно ведь, что вы давно это знаете, мы же думали, что знаем, а теперь вот затрудняемся».

что подразумевает [meint]⁷, когда используете выражение *существующее*; и мы когда-то верили, что, без сомнения, понимаем это [verstehen], но теперь впали в замешательство»⁸. Однако под «этими вещами», о которых здесь говорит Чужеземец из Элеи, та́та, *подразумевается вовсе не «существующее»*, а учение натурфилософов о противоположностях как первых началах, учение, которое ему кажется непостижимым или, точнее, непоследовательным, поскольку выдвигает два *различных* первоначальных *сущих*, не проясняя, каким образом оба есть *существующие* – и в этом смысле есть одно и то же, и при этом *различные* – и, следовательно, одно *не есть* другое. Отсюда должно следовать, что есть три начала: две противоположности плюс сущее (если вообще можно помыслить такую триаду), или же есть единое, само сущее, в котором два начала объединяются и от которого отделяются. В связи с этим он спрашивает натурфилософов: «но что вы хотите обозначить, когда говорите существующее?», относя это слово к обоим первым противоположностям⁹.

В этой апории показывается одна из фундаментальных черт «сущего»: *сказывание его с необходимостью о любой вещи, в том числе о противоположностях, то есть о взаимно не существующих, следовательно и о не-сущем*. Именно потому, что оно говорится обо всем, именно потому, что оно есть *раньше* и *превыше* любой дистинкции, оно говорится также и о своем отрицании, то есть *утверждает* также свое отрицание: в этом сущность апории, с которой имеет здесь дело Платон. И в самом деле, акцентированный Хайдеггером вопрос о том, что обозначают, говоря «существующее», поставлен в «Софисте» как предварительный для того, чтобы разрешить *апорию не-существующего*, не-сущего: лишь несколькими строками ранее Чужеземец выразил соображение, совершенно аналогичное тому, что звучит в цитате, приведенной Хайдеггером, но не по отношению к ὄν [сущему], а, напротив, к μὴ ὄν [не-сущему], и тем самым связал два вопроса. Кратко и вперемешку цитируя некоторые тезисы натурфилософов – «когда кто-то из них заявляет, говоря, что существуют, или стали существовать, или становятся многие или единое, или два...», – он приходит к восклицанию: «*Но ради богов, Теэтет, в связи со всем этим, понимаешь (συνίης) ли ты каждый раз что-либо из того, о чем они говорят? Что касается меня, то, действительно, когда я был молод, и когда кто-то говорил то, что теперь ставит нас в тупик – не существующее – я думал, что точно понимаю его. Теперь же, ты видишь, в каком затруднении касательно этого мы находимся <...> И, пожалуйста, хотя и испытывая в душе, и в не меньшей*

⁷ В квадратных скобках в тексте здесь и далее примечания автора.

⁸ Ср. в русском переводе В.В.Бибихина: «*Ибо очевидно ведь вам-то давно знакомо то, что вы собственно имеете в виду, употребляя выражение “сущее”, а мы верили правда когда-то, что понимаем это, но теперь пришли в замешательство*» (Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 1). Автор пользуется итальянским изданием: *Heidegger M. Essere e Tempo / Tr. it. di P.Chiodi, Longanesi. Milano, 1976. P. 14.*

Полностью перевод *скомпонованного отрывка «Софиста», который дает Хайдеггер в указанном сочинении*, выглядит следующим образом: «*Denn offenbar seid ihr doch schon lange mit dem vertraut, was ihr eigentlich meint, wenn ihr den Ausdruck seiend gebraucht, wir jedoch glaubten es einst zwar zu verstehen, jetzt aber sind wir in Verlegenheit gekommen*».

⁹ Платон. Софист. 243d9–244a2. Для перевода ὄν я использую как термин «сущее», так и термин «существующее», в зависимости от преобладания, в различных контекстах, валентности имени существительного или глагола. Но никогда не использую термин «бытие» (*примеч. автора*).

Перевод отрывков диалогов Платона выполнен с учетом интерпретационных намерений автора статьи; там, где это представляется целесообразным, он продублирован в примечаниях классическими русскими переводами С.С.Аверинцева, С.А.Ананьина, Т.Н.Васильевой и А.Н.Егунова.

степени, то же самое ощущение и касательно сущего, по отношению к нему мы говорим, что видим открытую дорогу и полностью понимаем то, что говорит кто бы то ни было, когда его произносит, тогда как относительно не существующего – не понимаем, несмотря на то, что пребываем в одинаковом состоянии относительно обоих» (Платон «Софист», 243 b3-c6)¹⁰.

Именно от этой констатации, от этого *láthos*¹¹ души далее отталкивается исследование о сущем, от признания, что апория не существующего есть апория сущего и что эта *единая* апория является решающей для познания бытия и становления вещей: «говоря, что существуют, или стали существовать, или становятся...». Вопрос, таким образом, не абстрактно о бытии, но о затруднении, в котором мы находимся, *говоря вещи*, затруднении, которое рождается из того факта, что, именно говоря, что они есть или становятся, мы с неизбежностью их отрицаем, и наоборот. Затруднение, которым пользуется софистический дискурс, одинаково всегда истинный и, таким образом, по сути, всегда пустой. И именно против этого Платон применяет инверсию перспективы, насколько простую, настолько и гениальную, понимая, что твердое знание вещей, *ἐπιστήμη*, требует не подтверждения возможности истинного, но подтверждения возможности ложного.

Это проблемное ядро, однако, коренным образом трансформируется в изложении Хайдеггера: концептуальный космос, сотканный из терминов *φθέγγομαι* (произносить, артикулировать в звуке), *σημαίνειν* (обозначать, указывать), *συνίημι* (слышать, понимать), *γινώσκειν* (познавать, замечать), заменяется на космос, соединенный парой *meinen* (подразумевать: хотеть сказать) и *verstehen* (понимать: постигать смысл). Отсюда – соскальзывание от вопроса об *ὄν* и *μὴ ὄν*, понятого и поставленного вместе с вопросом об истинном и ложном *λόγος*¹², от *эпистемического* вопроса, к *герменевтическому* вопросу о бытии и о «смысле бытия», который был чужд намерениям Платона.

С этой точки зрения более близки к первоначальному контексту размышления молодого Ницше в его лекциях о Платоне, где он с ясностью устанавливает генетический *primum*¹³ теории идей в проблеме *ἐπιστήμη*, пусть даже, там прежде всего речь идет о проблеме этического порядка: «Как *δόξα*¹⁴ относится к *ἐπιστήμη*, так эмпирический мир становления должен относиться к миру бытия. Существование *ἐπιστήμη* демонстрирует мир бытия». Вопрос, который потом получит свою кульминацию в «вопрошании: как возможна ошибка?»¹⁴, что, как раз, является проблемой, олицетворяемой софистом, художником лжи, тем, кто прячется за парменидовой ширмой несказуемости ложного.

Впрочем, если Хайдеггер склонен к герменевтическому, а не эпистемическому прочтению онтологии Платона, то Ницше, по-видимому, слишком привержен своей моральной интерпретации, преувеличивая «отвращение»

¹⁰ Ср. в русском переводе С.А.Ананьина: «...ради богов, Теэтет, понимаешь ли ты всякий раз, что они говорят? Я, когда был помоложе, думал, что понимаю ясно, когда кто-либо говорил о том, что в настоящее время приводит нас в недоумение, именно о небытии. Теперь же ты видишь, в каком мы находимся по отношению к нему затруднении... Пожалуй, мы испытываем такое же точно состояние души и по отношению к бытию, хотя утверждаем, что ясно понимаем, когда кто-либо о нем говорит, что же касается небытия (вäterов), то не понимаем; между тем мы в одинаковом положении по отношению как к тому, так и к другому».

¹¹ (древнегреч.) страсть, страдание, возбуждение, буквально – пафос.

¹² (лат.) начало, принцип, первоначало.

¹³ (древнегреч.) мнение.

¹⁴ *Nietzsche F. Plato amicus sed*, a cura di P. Di Giovanni, Bollati Boringhieri. Torino, 1991. P. 80s., 103 (примеч. автора).

Платона «к чувственному постижению» и выводя из этого характерную тенденцию к деградации самих чувственно-постигаемых вещей, между тем, как, возможно, не было более *сознательной* попытки, чем попытка Платона, дать сущность и *сказуемость* чувственно-постигаемым вещам, которые радикальное гераклитеанство запрещало даже называть, *сказуемость надежную*, если не полностью истинную, и вырванную из-под логопоэтического произвола тех, – на них он указывает как раз в «Софисте» – кто выставляет себя в качестве знающих все, а на деле не владеет даже искусством верной имитации модели, искусством ἀληθινὴν συμμετρίαν¹⁵ (Платон «Софист», 235 е7). В целом, на кону – λόγος, который был бы способен быть как минимум соразмерным с вещами, который в вещах, а не в своей собственной воле имел бы свою меру, который, следовательно, не в убедительности и очаровании, а в некой форме истины обладал бы единственным критерием для познания и теории.

Спасти феномены¹⁶ от «антилогик»¹⁷ софистов (Платон «Софист», 225 b11), способных противопоставить речь любой речи и потому «знающих все» (Платон «Софист», 233 с5), но лишь в негативном смысле – означает, напротив, сущностно говорить о них тем способом, при котором *нам может противоречить* то, что вещи нам показывают, а не просто речь, всегда обреченная становиться простым инструментом спора. Даже по отношению к εἰκὼς λόγος¹⁸ в целом мерой истины остаются именно вещи, а не просто слова. Чужеземец здесь высказывается исчерпывающе ясно: упоминая мнимую мудрость тех, кто создает речи обо всем и очаровывает молодых, пока далеких от истины конкретных вещей (τῶν πραγμάτων τῆς ἀληθείας), «заставляя верить, что говорят истину» (ἀληθῆ δοκεῖν λέγεσθαι: мнимая истина здесь противопоставлена подлинной ложности), он утверждает, что их «идолы, состоящие лишь из слов» (εἰδῶλα λεγόμενα περὶ πάντων), обречены разбиться когда столкнутся с опытом вещей¹⁹. Выражение, которое он использует, особенно показательное, поскольку очевидно, что здесь гово-

¹⁵ (древнегреч.) искусством истинной симметрии, истинной соразмерности.

¹⁶ То есть спасти чувственно-постигаемые вещи, о которых шла речь выше и которые в качестве таковых, являющихся нам, есть феномены, явления. Ср.:

«Платон потом делает следующий шаг, приравнивая φαίνεται/являться к αἰσθάνεσθαι/ощущать».

Руссо Н. Теоретическое мышление: от его греческих корней, между онтологией, метафизикой и нигилизмом. Лекция 16. С. 161–162.

¹⁷ В переводе С.А.Ананьина – «искусство прекословия».

¹⁸ (древнегреч.) правдоподобная речь. См. также: Руссо Н. Теоретическое мышление: от его греческих корней, между онтологией, метафизикой и нигилизмом. Лекция 25, где данное понятие анализируется на примере диалога Платона «Тимей» и признается «разновидностью среднего пути» между ἀλήθεια (истиной) и δόξα (мнением).

¹⁹ Ср. в переводе С.А.Ананьина:

«**Чужеземец.** Что же теперь? Не считать ли нам, что и по отношению к речам существует какое-то подобное искусство, с помощью которого можно обольщать молодых людей и тех, кто стоит вдали от истинной сущности вещей, речами, действующими на слух, показывая словесные призраки всего существующего? Так и достигается то, что произносимое принимают за истину, а говорящего – за мудрейшего из всех и во всем.

Тезет. Да почему и не быть какому-либо подобному искусству?

Чужеземец. Не бывает ли, дорогой Тезет, необходимым для многих из слушателей, когда по прошествии достаточного времени и достижении зрелого возраста они приходят в столкновение с действительностью и становятся вынужденными под ее воздействием ясно постигнуть существующее, изменить приобретенные раньше мнения, так что великое оказывается малым, легкое – трудным и все ложные представления, образованные при помощи речей, всячески опровергаются действительными делами?».

рится не о созерцании идей, но об опыте мира: «τοῖς τε οὔσι προσπίπτοντας ἐγγύθεν καὶ διὰ παθημάτων ἀναγκαζομένους ἐναργῶς ἐφάπτεσθαι τῶν ὄντων: когда сталкиваются вблизи с вещами и оказываются вынуждены через претерпевание оставаться в ясном контакте с вещами, которые есть» (Платон «Софист», 234 c1 и далее).

Ясный, четкий контакт, который происходит от возможности столкнуться с миром, от столкновения, которое ниспровергает наши мнения и логические призраки, так что нам кажутся малейшими те вещи, которые мы когда-то считали большими, и трудными – те, что мы считали легкими (Платон «Софист», 234 e1 и далее): то, чего требует такая возможность и что, соответственно, будет введено в критике софистики, не есть способность познавать истинное, которую сами софисты признают и, более того, присваивают себе, но способность отдавать отчет в ложном, давать твердое основание *ψευδῆς λόγος*²⁰, чтобы быть в состоянии отличить его четким и недвусмысленным способом от истинного *λόγος*²¹, основание, которое само по себе должно иметь онтологическую природу, укорененную в вещах, с тем, чтобы ложное, которое обнаруживается таким образом, было бы *истинно* ложным: τὸ ψεῦδος ὄντως ὄν ψεῦδος²¹.

И это проблема, вокруг которой вращается весь «Софист» и которая делает необходимым решительное столкновение с апорией не-сущего. Действительно, так же, как, *в первом приближении*, истинное есть *λόγος*, который говорит сущее, ложное должно быть *λόγος*²², который говорит ничто. Но такая возможность говорения ничто была радикально исключена Парменидом, в этом содержание его запрета, который, следовательно, должен быть нейтрализован.

Но ставя перед собой подобную задачу, Платон прекрасно понимает, что, на деле, *λόγος никогда* не произносит конкретную вещь, что в его говорении с самого начала реализована *разница между вещью и сущим*, что τὰ ὄντα, о котором *λόγος* говорит τὴν οὐσίαν, вовсе не есть τὰ πράγματα и еще менее τὰ φαίνόμενα²², потому что «прочность сущности» (βεβαιότης τῆς οὐσίας), посредством которой уже в «Кратиле» (386 a4) он искал путь к правильности имен и, таким образом, *λόγος*²³, всегда коренится вовне вещи, которая оказывается, тем самым, *несовершенной по отношению к своей собственной сущности* и в итоге *не собственно существующей*. В целом, Платон прекрасно знал, что как раз, когда пытаешься обеспечить сказуемость, *верную* вещам и,

²⁰ (древнегреч.) ложная речь, ложный логос.

²¹ Платон. Софист. 266e1. Рассуждение в «Государстве» (382a4 и далее) об ἀληθῶς ψεῦδος как ἡ ἐν τῇ ψυχῇ περὶ τὰ ὄντα, хотя и выполняет в данном случае иную аргументационную функцию, аналогично рассуждению в «Софисте», 263d6–264b4 (примеч. автора).

Ср. указанный отрывок из «Государства» в русском переводе А.Н.Егунова:

– Ты думаешь, я высказываю что-то особенное? Я говорю только, что вводить свою душу в обман относительно действительности, оставлять ее в заблуждении и самому быть невежественным и проникнутым ложью – это ни для кого не приемлемо: здесь всем крайне ненавистна ложь.

– И весьма даже.

– Так вот то, о чем я только что сказал, можно с полным правом назвать подлинной ложью: это укоренившееся в душе невежество, свойственное человеку, введенному в заблуждение (Платон. Государство. 382b).

И часть указанного отрывка из «Софиста» в переводе С.А.Ананьина:

«Таким образом, если речь бывает истинной и ложной и среди этого мышление явилось нам как беседа души с самою собой, мнение же – как завершение мышления, а то, что мы выражаем словом “представляется”, – как смешение ощущения и мнения, то необходимо, чтобы и из всего этого как родственного речи кое-что также иногда было ложным» (Платон «Софист», 264 b).

²² То есть «сущее (τὰ ὄντα), о котором *λόγος* говорит сущность (τὴν οὐσίαν), вовсе не есть конкретность (τὰ πράγματα), и еще менее – явленность (τὰ φαίνόμενα)».

таким образом, надежную для публичной речи, «сами вещи» рискуют оказаться растворенными λόγος'ом и упразднены. И не из-за какого-либо теоретического произвола, но исходя из самой природы и конституции λόγος'а, исходя из онтологической связи, из единства λόγος и ὄν.

И этому упразднению, этому нигилизму λόγος'а, самыми дерзкими интерпретаторами которого были софисты, но последствия которого только Платон полностью осознавал, он, *хотя и признавая его сущностно связанным со своим собственным учением*, пытался сопротивляться, никогда не прекращая искать самый прямой путь для контакта между λόγος'ом и вещами: отсюда берет начало фундаментальная для него проблема, проблема μέθεξις, проблема κοινωνία, проблема коммуникации между νοητὰ и αἰσθητὰ²³. Таким образом, хотя и верно, что в создании теории идей Платон увековечил эту разницу между вещью и сущим и что, *в зародыше*, в грандиозности его теоретических нововведений он передал ее последующей традиции в качестве основания метафизики; *и хотя в связи с этим он может быть признан первым нигилистом, тем не менее смелость и ясность, с которыми вплоть до последних моментов своего теоретического пути он пытался обезвредить взрывной заряд λόγος'а, свидетельствуют, что он, поистине, был также и первым противником нигилизма, в любом случае – первым, кто распознал эту проблему в её полноте и всеобщности.*

Указание на это мы находим, как раз определяя сферу рассуждения в «Софисте»: в нем Платон нацеливается не только на технику λόγος²⁴, но смотрит на весь комплекс философского знания, включая то, которое Аристотель назовет φυσικὴ ἐπιστήμη. Действительно, определяя искусство софистов как антилогическую технику, Чужеземец так перечисляет сферы, о которых софист ведет речь и о которых противоречит: «Относительно вещей божественных, которые не видимы для большинства», относительно «того, что видимо на земле и на небе», «относительно порождения и сущности всех вещей», а также «относительно законов и всей политики» и «обо всех и каждом из искусств»: πάντα πάντων αὐτοῖ σοφώτατοι: самими знающими обо всём этом являются софисты» (Платон «Софист», 232 b5 – 233 b3).

Среди различных космосов рассуждения, приведённых на этих страницах, есть один, который обладает особым значением, прежде всего потому, что является объектом тех «частных бесед», диалектических бесед, которые составляют собственно философский λόγος, но ещё более потому, что заключает в себе все остальные космосы: это сфера γένεσις и οὐσία, которая также является сферой, относительно которой ведётся γιγαντομαχία²⁵. В «Тимее»

²³ (древнегреч.) μέθεξις – причастность, причастие, причащение, приобщение, участие (см. «Государство», 476 d); κοινωνία – общение (см. «Софист» 254b-c; «Государство», 476a), νοητὰ – мыслимое, умопостигаемое; αἰσθητὰ – осязаемое.

²⁴ (древнегреч.) множественное число от λόγος. То есть в данном случае – речей, рассуждений.

²⁵ Сфера становления (γένεσις) и сущности (οὐσία), которая также есть сфера, относительно которой ведётся гигантомахия (γιγαντομαχία).

Гигантомахия – битва гигантов, в древнегреческой мифологии имеет отношение к восстанию титанов против олимпийских богов.

Ср. в русском переводе С.А.Ананьина:

«У них, кажется, происходит нечто вроде борьбы гигантов из-за спора друг с другом о бытии» (Платон «Софист», 246a).

Ср. также начало первой главы Введения «Бытия и времени» Мартина Хайдеггера (идушее сразу после вступления, содержащего цитированный выше отрывок из «Софиста») в русском переводе В.В.Библихина:

«Названный вопрос пришел сегодня в забвение, хотя наше время числит за собой как прогресс, что оно снова положительно относится к “метафизике”. Люди все равно считают себя избавленными от усилий снова разжигаемой γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας» (Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 2).

первое различие, πρῶτον διαιρετέον, производится именно между τί τὸ ὄν ἄεί, тем, что есть всегда существующее, и τί τὸ γιγνόμενον ἄεί, тем, что есть всегда становящееся, следовательно, между οὐσία и γένεσις, которые являются элементарными и фундаментальными способами, которыми даны все вещи, которые существуют (Платон «Тимей», 27 d5²⁶). Это и есть принципиальная связь и объемлющая сфера λόγος'а, та сфера, которая должна быть спасена от софиста и, в пределах возможного, открыта ἐπιστήμη. Спасение, как сказано, происходит, отталкиваясь не от λόγος'а, но от сущего, и выстраивается, здесь, как и в других местах у Платона, именно как основание γένεσις – собственно, объекта исследования натурфилософов – в οὐσία: ἀπὸ γενέσεως ἐπ' ἀλήθειάν τε καὶ οὐσίαν²⁷.

Очертив сферу таким образом, Платон собирает принципиальные для этого вопроса термины в одном-единственном утверждении: «δοξαστικὴν ἄρα τινὰ περὶ πάντων ἐπιστήμην ὁ σοφιστὴς ἡμῖν ἀλλ' οὐκ ἀλήθειαν ἔχων ἀνατέφανται: таким образом, софист предстал для нас обладателем некоей мнимой науки обо всех вещах, но не обладателем истины». Науки, которая, следовательно, содержит и устанавливает в качестве истинных свои утверждения относительно всей множественности τὰ σύμπαντα, но которая, на деле, есть лишь логическое искусство сказывания сказок и создания идолов, παιδία, детский лепет, как говорит здесь Платон, очевидно, иронически обрывая слово παιδεία, и мастером которого хочет быть софист²⁸. Свойственная софисту γοητεία, чародейство, есть также то, относительно чего Чужеземец вводит различие между εἰκόνα и φάντασμα²⁹ (Платон «Софист», 236 a9, b8), и именно с появлением этой φάντασμα, видимости, лишенной содержания и асимметричной по отношению к миру, и все же обладающей собственной убедительной очевидностью, собственной способностью казаться истинной, мы подходим к принципиальной проблеме.

²⁶ Ср.: «Итак, по моему мнению, именно это следует различать прежде всего (πρῶτον διαιρετέον): что есть то, что всегда есть (τί τὸ ὄν ἄεί), не имея, следовательно, рождения (γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον), и что есть то, что всегда становится (καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἄεί), без того, чтобы когда-либо быть (ὄν δὲ οὐδέποτε)» (Платон. Тимей. 27d–28a). Цит. по: Руссо Н. Теоретическое мышление: от его греческих корней, между онтологией, метафизикой и нигилизмом. Лекция 24. С. 234.

Ср. в русском переводе С.С.Аверинцева: «Представляется мне, что для начала должно разграничить вот какие две вещи: что есть вечное, не имеющее возникновения бытие и что есть вечно возникающее, но никогда не сущее».

²⁷ Платон. Государство. 525с. Ср.: Софист. 246a–249d4: Платон уточняет и корректирует восприятие своей теории идей, цитируя типичные для неё формулы в описании позиции «идеалистов», которую, однако, оспаривает, поскольку γένεσις и οὐσία не являются альтернативами, γένεσιν ἄντ' οὐσίας (246с2), а, наоборот, двумя измерениями сущего, его полярностью (прим. автора).

Ср. указанный отрывок из «Государства» в русском переводе А.Н.Егунова: «...обращение от становления к истинному бытию» (Платон. Государство. 525с).

Указанный в примечании отрывок из «Софиста» в русском переводе С.А.Ананьина: «...не бытием, а чем-то подвижным, становлением» (Платон. Софист. 246a).

²⁸ Платон. Софист. 233c10–234a10. Об антилогике как παιδία см. также Платон «Государство» (539a1. (примеч. автора)).

Ср. в русском переводе А.Н.Егунова: «Разве не будет одной из постоянных мер предосторожности не допускать, чтобы вкус к рассуждениям появлялся смолоду? Я думаю, от тебя не укрылось, что подростки, едва вкусив от таких рассуждений, злоупотребляют ими ради забавы, увлекаясь противоречиями и подражая тем, кто их опровергает, да и сами берутся опровергать других, испытывая удовольствие от того, что своими доводами они, словно ценки, разрывают на части всех, кто им подвернется» (Платон. Государство. 539b).

²⁹ В русском переводе С.А.Ананьина данные термины переданы соответственно как подобие и призрак.

Эту проблему Платон формулирует таким образом, чтобы стало очевидно: то, о чем здесь идет речь, есть также познание мира чувственного; переводя собственно онтологическую связь в план φαίνόμενα, по сути, Чужеземец ставит фундаментальный вопрос в форме корреляции между двумя вопрошаниями, одним – в плане ὄν, другим – в плане λόγος³⁰: «Поистине, мы находимся посреди размышления, во всём и по всему затруднительного. Действительно, это являться и это казаться, но не быть, и, с другой стороны, говорить некие вещи, но не истинные – всё это всегда исполнено трудности, это было и есть апория. Действительно, каким необходимо образом говорить, что говорить или мнить ложные вещи – реально возможно, и, произнося это, не впасть в противоречие в терминах – есть вопрос весьма затруднительный»³⁰ (Платон «Софист», 236 d10 и далее).

Речь идет о проблеме «истинно ложного», проблеме ἐναντιολογία³¹, проблеме, явным образом помещенной в сферу говорения, произношения – φθευξάμενον, в сферу вопроса *как можно говорить*, в сферу вопроса *как необходимо говорить*: ὅπως εἰπόντα χρή. Таким образом, это проблема логической, которая, впрочем, не может быть решена, если не станет онтологической. Апория λέγειν ἀληθῆ δὲ μὴ – говорить, но при этом не истинно, – на деле неотделима от проблемы φαίνεσθαι εἶναι δὲ μὴ – являться, но не быть, – с которой вопрос о ложном оказывается поставлен на фундамент вопроса о необоснованной явленности.

Из такой корреляции оказывается также очевидным, что и по отношению к φαίνόμενα, так же, как и по отношению к ὄντα вообще, τὸ ψεῦδος предполагает τὸ μὴ ὄν, предполагает говорение того, что не существует, или, как здесь говорится, утверждение той ἐναντιολογία, которая осмелилась – вновь соответствие между логическим и онтологическим планами – ὑποθέσθαι τὸ μὴ ὄν εἶναι: предположить, что не сущее существует. Действительно, как здесь говорится, никаким иным способом τὸ ψεῦδος не может прийти к бытию (Платон «Софист», 237 а и далее). Ложное существует в λόγος³², который осмеливается гипотезировать, – но в греческом смысле «положить прежде остального», предположить – что не существующее существует.

Этот отрывок принципиален: ложное не есть просто *высказывание* не сущего, но всегда также *утверждение*, что не существующее существует, и это происходит потому, что λόγος, произнося каждую вещь, говорит существующее, даже когда говорит ничто. Следовательно, чтобы ложное было возможным, более того, чтобы можно было сказать, что определенный λόγος – истинно ложен – что, по сути, есть также проблема, относительно которой Платон полемизировал с Протагором – необходимо прежде всего сказать, как возможно не просто заявить не сущее, но заявить, что *не сущее есть существующее*, и не впасть в чистое противоречие, которое разрушает речь. Таким образом, проблема находится в ὄν τὸ μὴ ὄν, поскольку, конечно, не может находиться в μὴ ὄν самом по себе, которое давало бы себе возможность своего бытия: в этом, по сути, Платон остается верен Пармениду³², запрет которого в этом месте как раз цитирует:

³⁰ Ср. в русском переводе С.А.Ананьина: «В действительности, мой друг, мы стоим перед безусловно трудным вопросом. Ведь являться и казаться и вместе с тем не быть, а также говорить что-либо, что не было бы истиной, – все это и в прежнее время вызвало много недоумений, и теперь тоже. В самом деле, каким образом утверждающий, что вполне возможно говорить или думать ложное, высказав это, не впадает в противоречие, постигнуть, дорогой Теэтет, во всех отношениях трудно!» (Платон. Софист. 236d).

³¹ (древнегреч.) – противоречие. Здесь и далее в этом абзаце приводятся термины из цитированного выше в тексте отрывка из «Софиста» (236d-e).

³² См. также Платон. Софист. 258e5 и далее (примеч. автора).

«сказано, никогда то не будет допущено, чтобы вещи, которых нет, были, – εἶναι μὴ εἶντα

и ты в своем поиске от этой дороги мышление удержи»³³.

Чтобы выйти из этого магического круга, чтобы придать смысл тому шагу, что осмеливается «гипотезировать, что не сущее существует», Платон осуществляет новое углубление рассуждения, в котором прозрачно проявляется его осознание природы связи между λόγος и ὄν. Чужеземец, по сути, формулирует вопрос, пытаясь найти его корни в самом λόγος'е, «если тот будет надлежаще допрошен»³⁴. Вопрос, который он ставит, – в следующем: «К какой вещи необходимо отнести это имя “не существующее”. Конечно, не к сущему, поскольку само имя как раз это отрицает. Но если не к сущему, то и не к какому-либо *чему-то*, поскольку “*что-то* мы всегда говорим о сущем: τὸ τί ἐστ' ὄντι λέγομεν ἐκάστοτε». Каждое что-то λόγος'а, любая вещь, которую он говорит, таково также речение Парменида, всегда говорится как “нечто” и, следовательно, как “сущее”: если λόγος не говорит нечего, то он не говорит ничего, μηδέν – ничто, но нечто – всегда есть “сущее”»³⁵.

Из этого следует, что λόγος, который говорит ничто, вообще не говорит, – οὐδὲ λέγειν – как и хотел Парменид. И однако, замечает Чужеземец, парменидов запрет сам страдает фундаментальным противоречием: говоря, что не могут называться «существующими не сущие», он говорит именно не сущее, и говорит его, с необходимостью – по причине той самой конституции λόγος'а, как *некое сущее*: «ἐν αὐτὸ εἶρηκα: τὸ μὴ ὄν γὰρ φημί: я сказал о нем как о едином: говорю же я не сущее» (Платон «Софист», 237 е4 – 238 е3).

Таким образом Парменидов запрет оказывается преодолен и в то же самое время подтвержден: λόγος говорит сущее, не может не говорить сущее; даже когда говорит «не сущее», он все еще говорит сущее, *бытие* не сущего и не бытие *сущего* – их переплетение не распутываемо: πεπλέχθαι συμπλοκὴν τὸ μὴ ὄν τῷ ὄντι» (Платон «Софист», 240 с1).

Проблема заключается в том, как правильно объяснить этот ἄτολον³⁶ таким образом, чтобы ложное было положено как таковое и отделено от истинного: ὀρθολογία μὴ ὄν, правильный способ говорить его как ἕτερον, как иное, как не идентичное. После длительного *excursus*³⁷, в котором выясняется собственно τὴν θατέρου φύσιν³⁸ (Платон «Софист», 258 d7), Платон рассуждает о форме λόγος'а, о речи, которая *о чем-то говорит что-то*, употребляя как минимум два слова, существительное и глагол, каждое из которых является

³³ Платон здесь цитирует ту часть сочинения Парменида, которая сейчас обозначается как фрагмент 7.1.

³⁴ Ср. в русском переводе С.А.Ананьина: «Итак, Парменид свидетельствует об этом, и, что важнее всего, само упомянутое утверждение при надлежащем исследовании его раскрыло бы то же. Рассмотрим, следовательно, именно этот вопрос, если ты не возражаешь» (Платон. Софист. 237b).

³⁵ Платон. Софист. 237b2–e2. См. также «Государство» (478, b5 и далее (примеч. автора)). Ср. часть указанного отрывка из «Государства» в русском переводе А.Н.Егунова: – *Значит, мнение направлено на небытие? Или небытие нельзя даже мнить? Подумай-ка: разве не относит к какому-либо предмету свои мнения тот, кто их имеет? Или можно иметь мнение, но ничего не мнить?* – *Это невозможно.* (Платон. Государство. 478b).

³⁶ (древнегреч.) странность, причудливость, буквально – нахождение не конкретного места, внеконтекстность, эксцентричность, абсурдность. См. в русском переводе С.А.Ананьина: «*Кажется, небытие с бытием образовали подобного рода сплетение, очень причудливое [ἄτολον]*» (Платон. Софист. 246a).

³⁷ (лат.) экскурс.

³⁸ (древнегреч.) природа иного.

разъяснением сущности, то есть он идентифицирует сущее и способ бытия, πράγμα и πράξις. Действительно, λόγος, который о сущем не говорит ничего, не есть истинный λόγος, поскольку, собственно, не говорит: «οὐδὲ οὐσίαν ὄντος οὐδὲ μὴ ὄντος: ни сущности существующего, ни сущности не существующего» (Платон «Софист», 262 с4 и далее).

В этом удвоении лежит решение проблемы: λόγος всегда есть λόγος τινός, λόγος о чем-то, то есть о сущем; и о чем-то он всегда говорит нечто, иное сущее: ни в одной из его частей вообще нет способности просто говорить то, что не есть что-то, у него нет имен для несуществующего. Но к сути его относится способность говорить о чём-то нечто, отличное от того, чем оно является. И именно в утверждении отличающегося, в котором λόγος осуществляется как «полагание истинным», как δόξα, заключается ἀποτελεῦτησις³⁹ истинно ложного, ὄντως τε καὶ ἀληθῶς λόγος ψευδής⁴⁰ (Платон «Софист», 263 b2 – 264 b7). Оппозиция истинного и ложного есть, следовательно, оппозиция между гомологией и гетерологией: первая есть утверждение идентичности того же в его различных вариациях, вторая – утверждение того, что от него отличается, – ἀπό-φασις – что о том же говорит иное, то, чем оно не является.

Это магистральная линия, которой будет следовать также Аристотель в его так называемом «онтологическом определении истины»: λόγος, который утверждает касательно ὄν, что оно существует, есть истинный λόγος, а тот, что это отрицает – ложный. Здесь мы уже имеем дело не просто с λόγος'ом, который говорит ὄν и не может говорить μὴ ὄν, как того хочет софист, но с λόγος'ом, который постулирует некое τί, нечто, о чем он говорит и что как таковое уже есть сущее, говорит об этом сущем то, чем оно является, или то, чем оно не является, оказываясь, таким образом, истинным или ложным.

Понятно, однако, что эта возможность утверждения и отрицания λόγος'ом, возможность φάσις'а и ἀπό-φασις'а (Платон «Софист», 263 e12), дана именно на основе структуры, артикулированной с помощью нечто как «сущего», «этого единого», о котором я говорю, что оно есть и как есть, ὅτι ἐστίν и ὅπως ἔχει. Следовательно, прежде всего на основе своей самоидентичности, даже прежде своего отличия от самого по себе иного: τοῦτο есть καὶ οὐκ ἄλλον⁴¹, поскольку уже удвоено в αὐτὸ καθ' αὐτό⁴², в такое в качестве того же, поскольку уже в себе содержит различие. Только благодаря этому λόγος может также подтверждать это и говорить то же о том же, говорить то, что ему соответствует и ему подходит. Это есть истинная истина, не истина софиста, способного говорить о любом нечто любую вещь и, следовательно, говорить, что она есть такова, а также и противоположное: против «двуличных речей» софистов истинно истинное говорит сущностно существующее, как Платон неоднократно и в том числе здесь утверждает: τὸ ἀληθινὸν ὄντως ὄν λέγων⁴³ (Платон «Софист», 240 b3).

³⁹ завершение, осуществление, исполнение.

⁴⁰ Ср. в русском переводе С.А.Ананьина: «... мнение же – как завершение мышления...» (Платон «Софист», 264 а).

⁴¹ Ср. в русском переводе С.А.Ананьина: «Если, таким образом, о тебе говорится иное как тождественное, несуществующее – как существующее, то совершенно очевидно, что подобное сочетание, возникающее из глаголов и имен, оказывается поистине и на самом деле ложною речью [ὄντως τε καὶ ἀληθῶς λόγος ψευδής]» (Платон. Софист. 263d).

⁴² В себе самом, себе как таковом. Ср. Платон. Тезтет. 153e: «αὐτὸ καθ' αὐτό: само по себе». Данный отрывок в русском переводе Т.В.Васильевой: «...ничто не существует само по себе как одно...» (Платон. Тезтет. 153e).

⁴³ Ср. в русском переводе С.А.Ананьина: «Не правда ли, истинным ты называешь подлинное бытие?» (Платон. Софист. 240b).

Проблема заключается в том, что *это реально-истинно-сущностно существующее*, – ὅντος ὄν – очевидно, более не есть вещь, которая, таким образом, оказывается разорванной в самой себе, в своих двух полюсах ἐν и ὄν⁴⁴, причем именно той μηχανή⁴⁵, которая должна была спасти для нее правильную высказываемость. В τί ἐστίν⁴⁶; о любом τί, и именно говоря его καθ' αὐτό, в соответствии с тем, что оно есть и, следовательно, есть по истине, я, в действительности, более не говорю *что-то*, а говорю его οὐσία, его сущность, которая есть не в нем, но явно вне его, χωρίς, которая есть ἰδέα, которой оно есть лишь подражание и уравнивание; ὁμοίωμα, как очень правильно говорит Платон, учитывая его онтологическую установку, поскольку вещь как подражание есть именно «уравнивание» себе самой того, что она не есть *здесь* как *данное единое*, или, в действительности, данные многие, но как *это сущее как таковое*, которого истинный λόγος, в свою очередь, есть ὁμολογία (имя как ὁμωνυμία⁴⁷) – мы могли бы сказать, что, таким образом τὸ ἐν ὁμοίον τῷ ὄντι εἶναι⁴⁸, но в различии с самим собой, то есть неизбежно как ἕτερον. Тем самым отличное от сущего является именно тем единым, что делает его этой конкретной вещью, которая есть здесь, передо мной, этой πράγμα, которая, на деле, оказывается – будь то онтологически, будь то эпистемологически – несовершенной по отношению к тому, чего нет здесь передо мной и что составляет ее истинную сущность.

В целом, это отличие не только по отношению к другим, но прежде всего по отношению к тому, что она есть, расхождение между ее присутствием и неизбежной для нее нехваткой сущности, которая упраздняет вещь в самой себе. И которая тем не менее представляется Платону условием ее познаваемости, сказуемости и, соответственно, истины или приближения к истине говорения. Поэтому, в конечном счете, лишь связь λόγος-ὄν обеспечивает некую стабильность для *двух терминов*, поскольку λόγος без ὄν остается болтовней спора, а ὄν без λόγος – это вещь, обреченная на лишенность своей стабильности. Платон хочет стянуть этот узел, но делая это, вместе с тем устанавливает недостаточность двух терминов, предоставленных самим себе: когда узел начнет ослабляться, станет очевидным и весь нигилистический потенциал его попытки.

Перевод с итал. яз. Д.Л. Пикуля

⁴⁴ Ср. «Тимей», 49 d1: «τοῦτο καὶ οὐκ ἄλλο: такой и не иной».

Полностью данный отрывок в русском переводе С.С.Аверинцева: «Если, стало быть, ни одно вещество не предстает всякий раз одним и тем же, отважимся ли мы, не испытывая стыда перед самими собой, настойчиво утверждать, что какое-либо из них именно это, а не иное?» (Платон. Тимей. 49d).

⁴⁵ (древнегреч.) – способ, средство, приспособление, устройство, машина.

⁴⁶ (древнегреч.) – существующее, сущее.

⁴⁷ (древнегреч.) – ὁμοίωμα – подобие, уравнивание; ὁμολογία – согласие, подобие, единообразие, гомология (буквально сходная, равная речь); ὁμωνυμία – двузначность.

⁴⁸ (древнегреч.) – единое равно существующему.

**Поздравляем нашего многоуважаемого автора,
заведующего сектором истории антропологических учений
Института философии РАН, доктора философских наук,
доктора филологических наук,
профессора Павла Семеновича Гуревича
с восьмидесятилетием!**

П.С. Гуревич

ВЕКТОРЫ СОВРЕМЕННОГО ПОСТИЖЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА

Фрагментарность антропологической темы

В отечественной философии нет работ, в которых целостно и целенаправленно отражалась бы проблематика человека в постмодернизме. Это связано прежде всего с тем, что сами представители этой области философского знания тщательно избегают любой версии систематичности. Современные исследователи, как известно, отказываются от целостной и развернутой концепции философской антропологии. Знание о человеке становится все более и более фрагментарным. Это принципиальная позиция постмодернистского рассмотрения человека. В частности, Ж.Делёзу принадлежит немало идей, имеющих прямое отношение к толкованию человека. Он, к примеру, различает два антропологических типа, которые в свою очередь продуцируют два различных мира: мир сущностей, систем, порядка и слаженности предметов и смыслов, с одной стороны, и мир освободившихся стихий, безвременья и беспредметности, с другой¹. Другими словами, по мнению Делеза, существует два альтернативных мира. Первый мир «марксистский», это мир экономики, труда и воспроизводства, мир, который имел в виду английский писатель Д.Дефо и который более или менее привычен нам, мир повседневности. В этом мире сексуальность существует как прирученное животное, она посажена на цепь социума и редуцирована к проблеме полов и институту брака. Второй мир – это мир высвободившихся стихий, мир космической сексуальности, в котором человек сливается в небесном экстазе со стихиями. Во втором мире человек находит свою истину и обретает вечность, что позволяет изменить статус человека. Делёз считает, что никакой возможный опыт не в состоянии обосновать утверждение субстанциального идентичного Я. Он отмечает, в частности, превращение теологии в антропологию. Ж.Бодрийяр показывает, что параноидального субъекта индустриальной эпохи «стирает» новый субъект – шизофреник, который не теряет реальности в том смысле, в каком это присуще шизофреническому расстройству.

Казалось бы, возникает задача сведения этих открытий в нечто относительно целостное. Но французские философы не ставят перед собой такую задачу. Поэтому попытка воссоздать образ человека в постмодернизме оказывается сложной и нередко реализуется в потоке разнообразных сюжетов,

¹ *Ростова Н.Н.* «Человек-хамелеон» и «человек-сгущение» Жюлья Делёза // *Философия и культура.* 2009. № 11. С. 85–90.

не всегда имеющих прямое отношение к философско-антропологической теме². В данной статье автор пытается выделить основные векторы постмодернистского постижения человека.

«Смерть человека»

В минувшем столетии философы обнаружили, что тема человека становится все более проблематичной. Она не помещается ни в какую системность, ускользает от определений, не подчиняется логике. Представление о рациональности человека замещается убеждением в его иррациональности. Обнаруживая все новые реалии бытия, в том числе случайность, фактичность, конечность, исследователи пытались переосмыслить человека иначе, в рождающейся иномерности. Однако данная тенденция обернулось еще большим парадоксом. Философы столкнулись с феноменом, который получил название «смерть человека».

Эта идея, как известно, первоначально обнаружилась в структуралистском понимании субъекта. Исследователи-структуралисты раскрыли метафизическую недостаточность субъекта как *cogito*. Они обратили внимание на принципиальную фрагментарность субъекта. Таким образом, классическая модель субъективности подверглась преобразению. Выявилось, что любая из предложенных моделей субъекта не обладает универсальностью, она конституируется историчностью. Следовательно, представление о суверенности субъекта оказалось отвергнутым. В таком случае стало понятно, что философское постижение человека возможно только на основе несогласия с идеей централизованного автономного субъекта.

Однако концепция «смерти субъекта», которая нашла воплощение в постструктурализме 1960–70 гг., вовсе не означала, что проблематика субъективности устранилась из зоны философской рефлексии. Субъект оставался важной темой философского размышления. Критика трансцендентального субъекта, которая началась в феноменологии М.Хайдеггера, неогегельянстве А.Кожева, французском экзистенциализме, социальной философии Франкфуртской школы, психоанализе З.Фрейда и Ж.Лакана, продолжалась. Анализ трансцендентального субъекта сменил новый методологический подход, который собственно и обозначался как «смерть субъекта».

В проблемном поле социального бытия субъект утрачивает свою устойчивость, определенность. Здесь философско-антропологическая мысль устремилась к новому толкованию истории. Вместо последовательной длительности, обусловленной преемственностью, стадийностью, родился образ потока дискретных состояний, порожденных сменой дискурсивных практик. Вместе с тем разрушилось представление о том, что субъект обладает внутренней замкнутостью, непрозрачностью. Он связан с другими субъектами и во многом обусловлен социальными связями. Таким образом, структуралисты утверждали, что для изучения человека вполне достаточно понять и осмыслить те общественные структуры, порождением которых он является. Но если за вычетом этих общественных порождений в человеке не остается никакого содержания, то логично предположить, что тема человека исчезает, растворяется, оказывается ненужной.

² *Алейник Р.М.* Человек в философском постмодернизме. М., 2006.

Выходит, чтобы раскрыть природу субъективности, нужно обратиться к ее внесубъективным предпосылкам, к анализу исторических типов ее созидания. В «археологии знания» человек как конкретная значимость улетучивается. Более того, не выявляются при этом и возможные методологические практики, позволяющие изучать человека. Так проблема «смерти субъекта» перестает в тему «смерти человека».

Фуко имеет в виду, что известную формулу Ф.Ницше – «таков человек» – надлежит пересмотреть. «Этот человек», описанный философской классикой, наделенный безупречным разумом, располагающий стойкой человеческой природой, действительно, как полагает французский философ, в наши дни «изжит». Его надлежит, как и предлагал Ф.Ницше, «преодолеть». Иначе говоря, довести авантюру человеческого существования до предела и таким образом расстаться с остовом философской антропологии – представлением о том, что человек имеет некую сущность.

Мысль Фуко получила дальнейшую аранжировку в современной философии. «Что такое быть человеком?» – задается вопросом Ж.-Л.Нанси: «Сегодня то время, когда ответ должен прозвучать так: быть человеком это... не располагать никакой сущностью. Нет такой сущности человека, посредством которой можно было бы определить или заключить, каким образом этот “человек” должен жить, иметь свои права, свою политику, свою этику. Ибо для нас... такая сущность просто исчезла»³. В 1990 году Жан-Люк Нанси в своей лекции «Сегодня» показал кризис таких простых и общеупотребимых понятий, как существование, свобода, смысл, сама философия. Мы не можем сегодня сказать, что человек представляет из себя то-то и то-то, причем не только потому, что он находится в аванюре предлагаемых превращений.

Современная философия, таким образом, предлагает для обсуждения сюжет о «неклассичности» философско-антропологической темы. Один из пороков современной философии Фуко усмотрел в том, что она навеивает «антропологический сон». Он показывает, что наше восприятие мира во многом галлюцинаторное, сходное с покрывалом майи. В наше восприятие входит только то, что мы способны воспринять. Поэтому мир скорее предстает как копия наших душевных состояний. Внутренний мир человека закрыт для новых впечатлений. Современная культура стремится приспособить наше сознание к тому, что по определению является лишь результатом наших согласованных реакций. Фуко писал о том, что приоритет сновидения является абсолютным для антропологического познания конкретного человека. Вместе с тем он полагал, что следует преодолеть приоритет сновидения и прорваться к изучению реального человека.

Вместе с тем именно Фуко возвестил «смерть человека» как актуальную тему философской антропологии. Однако о чем идет речь? Разумеется, не о том, что человек как биологический вид выродился или близок к вырождению. Не ставится также вопрос о сотворении нового существа. Фуко не имеет в виду, что человек действительно находится на рубеже невероятных трансформаций, поскольку каждый вариант культурного бытия может привести к появлению нового антропологического персонажа⁴. Остается для Фуко открытым и вопрос о том, что в каждой системе, в каждом инди-

³ Нанси Ж.-Л. Сегодня // *Ad Marginem* 93. Ежегодник лаб. постклас. исслед. ИФ РАН. М., 1994. С. 151–152.

⁴ Гуревич П.С. Горизонты человеческого существования // *Человек и его будущее. Новые технологии и возможности человека*. М., 2012. С. 78–79.

виде заложено тайное стремление избавиться от своего существования, от своей сущности. Пока подразумевается, что сама проблема человека оказалась призрачной.

Тема устранения человеческой сущности стала расхожей. Отечественный философ С.Смирнов пишет: «Итак, разговор о природе человека – это разговор об очередном мифе. Поиски природы и сущности человека не приводят ни к чему»⁵. Прежде всего следует обратить внимание на то обстоятельство, что в последнем суждении «человеческая природа» и «сущность человека» трактуются как синонимы. Классическая философская антропология далеко не всегда разделяла эти понятия. Однако, на наш взгляд, есть все основания для того, чтобы раскрыть содержательный смысл возможного противопоставления названных концептов.

О «смерти человека» говорится много. Но о чем в действительности идет речь? Напомним, что в первоначальном варианте этой идеи содержалась критика притязаний философской антропологии на специфический подход к пониманию мира. В конце прошлого века произошло немало событий, которые радикально изменили не только саму антропологическую тему, но и отношение к ней. Парадоксальность новой ситуации состояла в том, что в качестве контрверсы антропологическому буму выступила идея «смерти человека». Многие философы этой ориентации подчеркивали, что стремление европейских мыслителей рассматривать онтологические и гносеологические проблемы через призму человека обернулось непозволительным искажением теоретического сознания. Попытка представить антропологическую тему как вездесущую и державную, отмечал, в частности, М.Фуко, оказалась чреватой огромными просчетами.

Что же вытекает непосредственно из самой концепции «смерти человека»? Прежде всего отказ от абстрактной рационалистической концепции человека, идеализации человека и присущего ему трансцендентного чувства. Эта установка позволила при осмыслении человека ориентироваться на методологическое единство гуманитарного и социального знания. Предметом тщательного изучения стало не только сознание, но телесная сфера, бессознательное, область языка. Человек стал рассматриваться как множественное «я», децентрированно. Наличие в нем главенствующего начала отвергалось. При этом постулировалась предельная превратность, неустойчивость человека. Но этот процесс переменчивости, как предполагалось, может привести к тому, что человек исчезнет уже как некая данность. Жан Бодрийяр, в частности, пишет: «Не будет абсурдным предположить, что уничтожение человека начинается с уничтожения его зародышей. Потому что человек, такой, как он есть, со своими настроениями, страстями, смехом, полом, секретами, сам являет собой лишь маленький грязный зародыш, иррациональный вирус, нарушающий гармонию вселенской прозрачности. И как только он будет изгнан, как только будет положен конец всякому социальному и бактериологическому загрязнению, во вселенной смертельной чистоты и смертельной фальсификации останется один лишь вирус печали»⁶.

⁵ Смирнов С.А. Антропология перехода (<http://www.antropolog.ru/doc/persons/smironov/smironov2>).

⁶ Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М., 2006. С. 89–90.

Человек как условность

Однако окончательную смерть человека зафиксировать не удалось. В клиническом варианте он сохранил себя как некую условность, как исчезающий лик, как стереотип. В контексте обусловленности своей историей, религией и языком, полом и сексуальной ориентацией, культурой и обществом, временем человек возникает силуэтно, попутно, обнаруживая свою бессвязность, разорванность. Так в постмодернизме возникает тема фрагментации человека. Оказывается, человека можно идентифицировать, но только не в виде целостности, а в виде несцепленных отрывков, фрагментов, выступающих как мозаика, которая исключает внутреннюю слиянность.

Человек в этой системе рассуждений не тождествен сам себе. В прежних координатах он считался мерой всего сущего, самодостаточной личностью. От понятия «личности» остается только «лик», а точнее «лицо». Этот термин маркирует весь феномен телесности. И в то же время это знак, который не нуждается ни в каком теле. Он самодостаточен. По словам Р.Гвардини, человек может существовать без личности, но ему необходимо лицо. В обиход вносится представление о множественности лиц. Человек никогда не совпадает сам с собой, не является признанным. Так, согласно М.Прусту, «мы стареем не от того, что действительно состарились, а от того, что более не в силах удерживать дистанции жизни, которыми мы защищаемся от взглядов других – образ лица, приносимый во взгляде другого, не должен стать нашим лицом».

Постмодернизм, таким образом, перетолковал возможности и границы человеческой индивидуальности. Человек в постмодернизме обнаруживается как «негативное пространство» (Розалинда Краус), «случайный механизм» (Мишель Скресс), «фрагментарный человек» (Ж.Деррида), «человек в минусовой системе координат», «человек без свойств» (Р.Музиль). При таком понимании устраняется всякая бинарность, рельефность в осмыслении личности. Она легко превращается в стереотип.

В постмодернизме все подчинено децентрации. Это понятие получило разработку в основном в двух направлениях: «децентрированного субъекта» и «децентрированного дискурса». Согласно децентрации, искусство децентрированного субъекта – это гетерогенные потоки цитат и фрагментов, не объединенные общим повествовательным принципом. Человек же существует в виде агрегата.

Итак, целостного индивида, человека как человека не существует. Вместо индивидуальности появляется некий фрагмент, называемый дивидуумом, то есть урезанным индивидом. Он сам по себе разорван, расщеплен. Его самотождественность обнаруживается только в разных измерениях. Согласно Фрейдю, человек живет в иллюзорном образе и создает фиктивный мир вокруг себя. Задача аналитика – вернуть человека к реальности. Поскольку невротик разадаптировался с действительностью, он погружен в мир иллюзий, не способен мыслить и чувствовать адекватно. Подход к проблеме у Ж.Лакана иной. Он предлагает некую структуру – Реальное, Воображаемое, Символическое. Начнем с Реального. Что это – нечто очевидное, фактическое, подлинное? Ничего подобного. Реальное на самом деле нереально, нефактично. Это та часть психики, которая сформировалась в первые недели жизни ребенка, когда еще в его жизни не было слова. Оно первично, реально только в смысле воздействия, но условно в отношении картины мира.

Кроется ли за реальным нечто иное? Да, оно вводит нас в мир психических фантомов. Однако зачем эта перестановка? В ней нет ничего поразительного. Разрыв между тем, что проговаривается, и тем, что есть на самом деле, интересен и Фрейду, и Лакану. Неслучайно Лакан писал: «Назад к Фрейду». Лакан пытается дополнить Фрейда, идет параллельно с его идеями. Фрейд особенно в своих ранних работах показывает: между тем, что говорится и что подразумевается – значительная разница. На уровне мысли одно, на уровне поступка – иное. Фрейд подчеркивает: неблагородное побуждение нередко скрывается за благородной фразой. Надо в этом смысле быть особенно бдительным. Нельзя руководствоваться тем, что говорит пациент. Задача аналитика – понять потаенный смысл, понять подтекст. Лакан с этой позиции критикует В.Райха, который огромное значение придавал пластике тела, жесту, позам. Но это, считает Лакан, отход от анализа слова и его значения.

Итак, люди на основании языка сформировали реальность. Она оказалась продуктом нашего языкового творчества. Карлос Кастанеда в свое время поехал в Южную Америку, чтобы изучить жизнь архаических племен. Однако он становится учеником Дона Хуана. Культура этого человека воспринимается Кастанедой как более развитая. Кастанеда учится жить в разных реальностях, порожденных разными состояниями сознания. Человек может создать и другую реальность, которая не соотносится с исходной, где разворачивается коммуникация. Реальное – это, следовательно, первооснова, на которой зиждется психика. Лакан подчеркивает, что терапия обычно наталкивается на такой пласт психики, который неистребим и непознаваем. За вычетом того психологического содержания, которое может быть осмыслено, в нашем психическом мире есть и более глубокий, по сути дела, не поддающийся нам пласт.

Реальное – это источник наших вожеланий, та сфера, в которой и складываются данные желания. В ней находит себя то, что было отторгнуто символическим. Но оно не растворяется, а возрождается в виде галлюцинаций. Сам человек может никогда не встретиться с собственным реальным, несмотря на различные проекции воображаемого или сложные конфигурации символического. Реальное не ухватывается никакими нитями. Оно неуловимо, не поддается фиксации.

Реальность – это доязыковое бессознательное, «доопытный опыт», нечто изначальное и невыразимое. Мышление обладает разными ресурсами. Оно может быть отвлеченным, безупречно логичным. Но в развертывании ума участвуют также эмоции. Когда вы спорите, вы не только выдвигаете рассудочные доводы. Нередко в спор включаются и ваши чувства.

Однако не следует понимать мышление как последовательное, дискурсивное развертывание мыслей, выстраивающихся в ряд. Американский философ и психолог Уильям Джеймс сравнивал мышление с броуновым движением. Это скорее поток сознания, нежели стройное продвижение мыслей, идущих в затылок друг другу.

Родившийся ребенок живет в коловороте различных ощущений и полученных впечатлений. Он испытывает разные эмоциональные состояния. Он – заложник различных не до конца оформленных влечений. Испытывая эти состояния, младенец сначала выражает их гримасами, плачем. Другие, семиотические средства еще не вошли в его арсенал. Позже он научится выражать свои состояния с помощью отдельных слогов, слов, которые служат наименованиями, а потом еще и через абстрактные понятия и культурные

трафареты поведения. Лакан характеризует реальное как телесно-сексуальное, нечто бесформенное и аморфное. Итак, согласно Лакану, реальное, воображаемое и символическое не выступают как стадии или как согласованные компоненты психики. Напротив, именно расщепление по регистрам психики считается залогом успешной реализации человеческих целей⁷.

Идентичность

Ревизии подвергаются классические выводы философской антропологии за последние два века ее развития. Стойкая человеческая природа, невосприимчивая к пересотворениям? Но ведь ее замещает генное и техническое конструирование. На этой стадии сердце можно заменить пламенным мотором, а конечности стальными руками-крыльями. Мозг можно подверстать системой чипов, нервную систему уподобить тонкому волокну. Но зачем же сохранять волю господню? В арсенале – сотни таких лекал, которые позволяют забыть о ребре Адама.

Целостность человека как некое антропологическое свойство? Устарело. Человек (антропоид, техноид, гуманоид) в силу базовой потребности в разнообразии согласится на раздробленность, которая сулит гипертрофию какого-нибудь качества. Человек превратится в деталь сконструированного суперорганизма, наподобие пчелиного улья или сообщества муравьев. Маячит перспектива уникальной специализации индивида. Вот, к примеру, среди муравьев есть «скотоводы», приспособившиеся «доить» тлей, получая от каждой капельку растительной сладости, есть «огородники», приносящие в муравейник вырезанные, словно по выкройке, кусочки древесных листьев. Муравьи-хищники тащат в дом пищу мясную – кишаших в траве насекомых или кусочки плоти более крупных животных. Муравьев-«жнецов» интересуют зерна растений. А есть сообщества воришек, живущих за счет грабежа чужих муравейников⁸.

Идентичность как способ сохранения самотождественности? Анахронизм. Зачем техноиду мучиться в поисках личностного ядра? Способность к преобразению, к утрате центричности, принципиальное отсутствие стержня, удерживающего некое подобие. Авантюра вечной трансформации. Переход от некто к нечто и наоборот. Кое-что, подлежащее демонтажу и произвольной сборке. (Совсем как в песенной строчке: «Я тебя слепила из того, что было...».) Условное обозначение под названием тела, приговоренного к вечному распаду, расчленению и произвольному монтажу. Расчеловечивание человека. Отсутствие не только меры идентичности, но и приблизительного самоопределения.

Персонаж истории, выпавший из ее лона. Человек перестает быть творцом истории. Он принципиально не участвует в ее битвах, поскольку живет в условном пространстве и безразличен к темпоральным сдвигам. Человек утратил протяженность живого тела, поскольку имеет возможность существовать в роли всадника без головы, с множеством голов и даже с неким иным венцом, завершающим его сингулярный облик.

Идентификация как процесс постоянного местонахождения себя предстает как способ существования на пределе самого себя, само-выписывания, где означающее полностью совпадает с означаемым, письмо самого себя

⁷ Гуревич П.С. Психоанализ. Т. 2: Современная глубинная психология. М., 2013.

⁸ Песков В. Новоселье мурашей // Комс. правда. 24–31.07.2008. С. 65.

(Нанси). Поскольку встает вопрос о вычеркивании места, об имени места, то мы должны рассматривать этот процесс как вычеркивание тела субъекта («тело дает место существованию»⁹ – Нанси).

«Фуко, – отмечает М.В.Тлостанова, – отказывается от идеи человека, обладающего фиксированной внутренней сущностью – т. е. идентичностью. Для него человеческое “я” определяется длящимся во времени и изменчивым дискурсом в подвижной коммуникации себя с другими»¹⁰. Исследовательница описывает технологии «я» Фуко как пути действия индивида над собой для продуцирования определенных модусов идентичности и сексуальности. Эти технологии включают методы саморефлексии, самодисциплины, самообнажения и самообвинения. Фукодианская идея идентичности как системы практик вместо прежнего фиксированного понимания идентичности как данности способствует восприятию индивида как конституируемого в и через культуру и общество. Этика – не набор правил, а практика или способ жизни»¹¹.

В современном мире происходит процесс распада идентичности. Постмодернисты обозначают этот процесс как кризис идентификации. Они показывают, что сегодня индивид не располагает теми условиями, которые обеспечивали бы ему возможность адекватного и целостного восприятия самого себя. Самотождественность личности разрушилась. Само понятие «кризис идентификации» было предложено Дж.Уардом. Оно относится прежде всего к отдельному человеку, оно описывает также и состояние современной культуры.

Чем же обусловлен данный процесс? Ловушкой оказывается открытость индивида по отношению к другому. Но ведь именно через других реализуется механизм идентичности. Однако индивида, который пытается выстроить коммуникацию, ждет разочарование. Там, где он рассчитывал отыскать некое человеческое содержание, оказывается пустота. Субъекта нет, а есть только социальные роли. Социальное замещает индивидуальное. Там, где человек рассчитывал обрести подтверждение своей самотождественности, он наталкивается на безличные социальные позиции. Идентификация подменяется процессом позиционирования. Безличное тиражируется и даже клонируется, как подметил Ж.Бодрийяр. Там, где индивид рассчитывал на встречу с субъектом, обнаруживается просто социальный статус, некое место.

Оказывается, человек выступает под неким псевдонимом, что гарантирует ему после смерти получить эмблему. Противостояние индивида и социума рождает не глубинный поиск тождественности, а «коллаж идентификаций» (Лерн). На социальном поле вместо личности обнаруживается всего лишь знак текста, пустое имя, «0».

Субъект отныне расщепляется на Я и Другого. Выстраивается линия Я – Другой – Иной – Чужой. В этом спектре человек вынужден расстаться с процессом глубинного постижения себя через Другого. Он отныне занят иной работой. Надо не столько соотноситься с Другим, сколько обозначить дистанцию, которая выразит близость или чуждость окружающих людей. Рождаются не взаимообогащение личностей, а механическое сопоставление разных социальных точек в дискурсе социальных систем. Встреча с Другим

⁹ Современная западная философия. М., 1998. С. 268.

¹⁰ Тлостанова М.В. Человек в современном мире: проблема множественной идентификации // Вопросы социальной теории. Человек в поисках идентичности / Под ред. Ю.М.Резника и М.В.Тлостановой. М., 2010. С. 195.

¹¹ Там же.

предполагает теперь возможность покрыть своим Я Другого или позволить Другому покрыть меня. Такой захват индивида описывается через лексику каннибалистического поглощения (психоанализ Фрейда).

Другие варианты связаны с процессом замещения другого человека или полным ускользанием субъекта. Я нередко приспосабливается к Другому, к его образу и подобию. В свою очередь Другой обретает власть над конкретным индивидом. Означаемое утрачивает свою конкретность. На поверхности оказывается поток означающих. Субъект выступает у Лакана как эффект первичности означающего. Прежде говорилось об идентификации конкретного содержания. Но что можно идентифицировать сегодня? Пустое место? Но стоит ли длить идентификационный дискурс в ситуации распада субъекта и объекта, социального и индивидуального, внутреннего и внешнего? Действительный процесс идентификации предполагает не удвоение преднайденного, не отражение его и даже не расщепление на образ и подобие.

Ныне в психопатологии наблюдается тенденция к расчленению всякого рода единств и целостностей. Все началось с того, что под сомнение было поставлено понятие нозологической единицы. Такие единства, как конституция и биос, также не являются безусловными. Но что могло бы занять место былых, доказавших свою ценность представлений об относительных целостностях? Простое добавление новых «элементов», «составных частей», «радикалов», «атомов», «генов» души не принесет никакой пользы. Целостность отнюдь не сводится к структуре, составленной из таких элементов. В объемлющем всегда обнаруживается еще какой-то элемент действительности. Освещая пространство объемлющего, мы внутренне осуществляем себя, высвобождаем скрытый в нас потенциал; и подобное никогда не может стать предметом познания. Говоря об этом, мы не должны поддаваться понятному соблазну и превращать наши рассуждения в теорию компонентов «человеческого» вообще. Дабы избежать этого соблазна, нам, используя разнообразие сфер самообнаружения человека, необходимо кратко остановиться на неосязаемых следах объемлющего, которое и есть мы. Согласно Канту, мир – это не объект, а идея; все, что мы знаем, имеет место в мире, но никогда не является *самим* миром. Объемлющее *мира* и *трансценденции* не зависит от бытия человека. Человек обнаруживает в этом объемлющем бытие само по себе, которое существует и без него – даже если бы он не знал об этом бытии самом по себе, что оно проявляется перед ним и взывает к нему в субъектно-объектном расщеплении сознания вообще. Но *объемлющее, которое есть мы*, имеет совершенно другой смысл.

Многие исследователи пишут сегодня о том, что человека нужно понимать как целостность. О значении такого истолкования проблемы говорят без преувеличения все, кто обращается к данной теме. Однако дальше этой общей констатации философская антропология продвигается крайне медленно. Суть дела обычно сводится к призыву изучать человека комплексно, чтобы в результате междисциплинарного подхода выработать синтезированный, обобщенный, интегральный взгляд на проблему.

Изнанка человека. Нечеловеческое в человеке

По словам Н.А.Бердяева, в сознании людей XIX–XX вв. **исчез идеальный образ человека**. Однако это не привело к устранению гуманизма. Напротив, он обрел иные истоки и основания. Отныне гуманизм обнаруживает

себя в облатке дегуманизации. Ницше ставит вопрос о соотношении человеческого и нечеловеческого. Смерть бога у Ницше провоцирует дегуманизацию и «смерть» человека. Появляются первые признаки клинической смерти гуманизма. Представление о высшей ценности человека ставится под радикальное сомнение. Ницше, а впоследствии и Хайдеггер заявляют о слиянности человеческого и нечеловеческого. Они подвергают критике гуманизм, мораль и философскую антропологию.

Хайдеггер пытается развить ницшеанскую идею о «слишком человеческом». Он показывает, что такие социальные феномены, как развитие науки и техники, война, не противоречат человеческой природе. Их нельзя назвать антигуманными, поскольку они порождены человеческой волей к власти. Человеческое существование может быть связано с покорностью своей судьбе. Но похоть власти накладывает на человеческое бытие свой отпечаток. Насилие над природой приводит к насилию над человеком.

Классическая философская антропология пыталась рассмотреть человека как носителя нормы. Постмодернисты считают, что эта установка потерпела крах. Теперь на человека можно смотреть через призму патологии, нечеловеческого. Некоторые исследователи называют этот феномен «изнанкой человека». Там, где искали разум, обнаружили безумие (М.Фуко), поиск социальности обернулся восхвалением асоциальности и аутизма (Ю.Бородай, Ф.Гиренок), логика заместилась абсурдом (А.Камю), вместо языка внушительно заявило о себе молчание (Ф.Гиренок).

В постмодернистской литературе обнаружилась, на мой взгляд, опасная тенденция – рассматривать душевный мир человека только глазами психиатра. Так появились рассуждения о психотике Иисусе Христе, об аутисте Пушкине, о шизофренических и шизотипических расстройствах Франца Кафки, Жака Лакана, Андрея Тарковского, Сальвадора Дали, Андрея Платонова, Даниила Хармса, о шизофрении в культуре. Условились, что современный постмодернизм есть не что иное, как латентная, иначе говоря, «нестрашная» шизофрения. Напряжение ума начали трактовать в духе намечающегося сумасшествия. О воображении как человеческом даре стали писать только в русле болезненных фантазий.

В современной философской и психологической литературе сложилась также стойкая тенденция изучать человека только как клиническое создание, ущербное творение, безумное по своей психической сути. Знакомство с психиатрией позволило многим исследователям взять человека под подозрение сразу, едва обнаружатся отдельные болезненные симптомы. Пока М.Цветаева, скажем, раскрывает тайну поэтического творчества: «Цветы растут, как звезды и как розы...», можно судить о ней как о здравомыслящем человеке. Но вот она зачем-то добавляет: «Стихом восстать – иль розаном расцвести...».

Тут уж начинает работать клиническое воображение. Восстать стихом – допустимо. Но зачем расцветать розаном? Нет ли здесь странной регрессии на дочеловеческий, природный мир? Расшатанность психики, крах классической рационалистической традиции, угроза самоистребления человечества – приметы современного апокалипсиса. Наука сегодня, как может показаться, приблизилась к распознаванию важнейших секретов природы. И вместе с тем открылась бездна непостижимого. Порою возникает подозрение, что наука ведет человечество по ложному пути. Архетип разумности ставится под сомнение.

Подорванность разума обнаружилась совсем не там, где ее выявили психиатры. Крепости рассудка рухнули не потому, что люди не стали соблюдать каноны интеллектуальной трезвости. Как раз наоборот. Источник умоисступления выявился в этом очищенном идеале мыслительной чистоты и непорочности. Психиатры не успели осознать, что лучшие сорта безумия вырабатываются из разума. Пыль безрассудства они стряхивали вручную, в соответствии со стихотворной строчкой И.Бродского. «Непрерывная и настойчивая сосредоточенность на рациональности, зародившаяся в семнадцатом веке, – пишет Джон Сол, – дала неожиданный результат. Постепенно разум начал дистанцироваться и отделять себя от других – так или иначе признанных – характеристик человека – духа, инстинктивных потребностей, веры и эмоций, а также интуиции, воли и самое главное – опыта. Это постоянное выдвигание разума на передний план продолжается и в наши дни. И оно уже достигло такой степени дисбаланса, что мифическая важность разума затмила все другие категории и едва ли не поставила под сомнение их важность»¹².

Философы и психологи все чаще начинают подчеркивать ограниченность разума и его неспособность быть ориентиром поведения в ситуации вселенского вздора. Наконец, в постмодернизме обнаруживается неумеренное увлечение алогичностью. Но ведь бесспорно, что человек является единственным на свете существом, которое может жить в ситуации абсурда. Постоянно углубляющийся опыт рационалистического постижения жизни и кошмарное нежелание реальности укладываться в этот опыт. Неиссякаемый поток творчества, рождающий разрушение. Томление по красоте, избыточно переходящее в манку безобразного. Бесконечность творения и предельность человеческой жизни. Как сохранить трезвость мысли внутри этих парадоксов?

Неслучайно «измененные формы сознания» перестали рассматривать как требующие корректировки. Напротив, они отныне описываются как возможность «выпрямления разума». В культурах, где признают и почитают шаманскую практику, шаманом не становится любой человек со странным и непредсказуемым поведением. Там очень четко отличают настоящих шаманов от людей больных или психически ненормальных. У шаманов всегда есть свои мощные необычные переживания, и они умеют их созидательно и продуктивно интегрировать. Они способны справляться с повседневной реальностью так же хорошо или даже лучше, чем остальные члены их племени. Кроме того, они имеют эмпирический доступ к другим уровням и областям реальности и могут вызывать необычные состояния сознания у других с целью излечения или трансформации.

Современная постмодернистская культура дает особый импульс для обнаружения в искусстве феноменов бессознательного, особых форм сознания. История показывает, что нет и никогда не было абсолютно равных народов, культур и цивилизаций. Одни достигали величия регулярно, другие к нему никогда не приближались. Разнятся образы жизни, религии, идеи; равенства не найти нигде. В современной культуре обнаруживается опасная тенденция. Ее можно обозначить лозунгом – «Приемлемо все!»: традиционное и новейшее, архаическое и современное, разумное и неразумное, научное и житейское, возвышенное и низкое. Они сосуществуют, дополняют, взаимно пересекаются друг с другом. Получается, будто недопустимо выделение какого-то одного подхода в качестве образца. Бытие человека понимается не как движение к результату, а как бесконечное движение, ценное само по се-

¹² Сол Джон Ролстон. Ублюдки Вольтера. Диктатура разума на Западе. М., 2007. С. 23.

бе. Создание новых миров и воспроизведение старых, забытых образов, детский рисунок и фантазия шизофреника – все проявления нашего существования оказываются одинаково значимыми. Раскрепощенная психика должна получить возможность реализовать себя самым невероятным образом: от конструирования новых смыслов (Ж.Делёз) до создания причудливых форм (Р.Вентури, М.Грейвс).

Без философско-антропологической мысли здесь не обойтись. Человек выступает и как форма жизни, и как общественное существо, и как мыслящее создание, и как дух. Он не животное, но он и не ангел. Искусство как раз и призвано отразить все эти метаморфозы человеческого существования. Стремление к постижению целостности человеческого бытия, разумеется, просматривается во все века. Однако в силу логики культурно-художественного процесса увлечение отдельными гранями человеческого бытия неизбежно. Для тянущегося к Богу человека средневековья теряет свою значимость завораживающая человеческая плоть. Для Ницше, оскорбленного всевластием рационалистической традиции, витальность человеческого существа, напротив, становится безоговорочной ценностью.

Именно разум, освобожденный от воображения и интуиции, рождает безумие. Смысл проблемы целостности человека заключается не в том, что всадник без головы – некий вызов теме человеческой полноты и завершенности. Попытка через разум раскрыть целостность человека оказалась химеричной. У человека есть страсти, воображение, воля. Они также могут претендовать на особую роль в аванюре человеческого преобразования. Давайте на минуту представим, что у человека есть разум, но нет эмоций, мира разнообразных чувствований. Такое существо оказалось бы обреченным.

Философы обсуждают сегодня не только проблему биологической ущербности человека, его психологической подорванности. С опаской осмысливается вся человеческая субъективность, присущий человеку мир мысли, воли, чувства... Не рождает ли ум безумие? Не является ли интеллект причиной деформации сознания? Сегодня воля и чувства человека представляются опасными. Не заложен ли в человеке какой-то неустрашимый разрушительный импульс? Он растерзал природу, ведет бесконечные братоубийственные войны. Как ни страшны идеи жестокости и разрушения, связанные с одержимостью, мстительностью, фанатизмом, куда опаснее все же проявления некрофильства, которые порождены сознательной ориентацией людей на идеи ненависти и убийства.

Нет оснований рассматривать постмодернистскую философскую антропологию лишь как набор эпатажных суждений, своеобразных вывертов мысли. Напротив, постижение человека в постмодернизме предполагает серьезное погружение в суть самих проблем, расширяющих горизонт человеческого существования¹³. Поставленные проблемы требуют неотложной философской рефлексии.

¹³ Автономова Н.С. Философский язык Жака Деррида. М., 2011; Фонарь Диогена. Проект синергичной антропологии и в современном гуманитарном контексте / Сост., общ. и науч. ред. С.С.Хоружего. М., 2011; Кутырев В.А. Время *mortido*.

ЛЮБОВЬ К ДВОЙНИКУ.
ДВОЙНИЧЕСТВО – МИФ И РЕАЛЬНОСТЬ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

Миф в контексте человеческого бытия как историософская проблема

Крушение Российской империи заставило изгнанных за рубеж мыслителей заново продумать те мифы, которые двигали общественную жизнь страны до революции. Почему я говорю о мифах как двигателе социума? Дело в том, что разумом во все века живут единицы, способные к рациональному взгляду на мир, к интеллектуальному усилию свободы. Появление мифа означает выход человечества из животного состояния. Миф возникал как попытка человека противостоять хаосу мира. Первобытный человек подчиняется природе, но и подчиняет ее себе, отчасти реально (в охоте, рыболовстве), отчасти в воображении. Миф – это тщательно разработанная система нейтрализации оппозиции «культура-природа». Для раннего человечества характерно преобладание коллективного над индивидуальным. Я бы сказал, что миф как явление культуры – это *воображаемое представление о реальности, которое воспринимается как реальность*. Мифология, конечно, как всякое явление человеческого духа, амбивалентна. Во-первых, миф является первым укрощением хаоса мира. Об этом писал Пауль Тиллих: «Величие Вселенной состоит в ее силе сопротивляться постоянно грозящему хаосу, ясное осознание которого заключено в мифах (включая и библейские повествования)»¹. Во-вторых, есть мифы, структурирующие цивилизационный, строительный пафос человеческой культуры. Это, конечно, христианство и древнегреческие мифы. В них появляется культурный герой, активно противостоящий хаосу, появляется личность. Но внутри мифа человек оставался подчиненным стае. Ведь противостоять чему-то безличному и страшному легче всего в стае, которая столь же безлична и страшна, но близка человеку как животному виду.

Как не раз отмечалось исследователями проблемы мифа, миф, если он только в самом деле есть, – не обман и не игра. Миф по-настоящему есть только тогда, когда к нему относятся как к реальности. Мы могли не принимать идеи советского социализма, это было воображаемое представление о реальности, которое все жители страны были обязаны воспринимать, а многие и воспринимали как самую что ни на есть реальность. Мы жили вне истории, ибо миф не знает истории, его время – вечность, он цикличен. Но еще стоит отметить одну важную особенность мифа, которая понятна прошедшим советскую жизнь, о которой написал М.К.Мамардашвили: «Миф, ритуал и т. д. отличаются от философии и науки тем, что мир мифа и ритуала есть такой мир, в котором нет непонятого, нет проблем. А когда появляются проблемы и непонятое – появляются философия и наука»². «Клячу истории загоним», – писал Маяковский, думая, что страна попала волевым усилием Октября из «царства необходимости» в «царство свободы». На самом деле, историю и впрямь «загнали». Причем до такой степени, что каза-

¹ Тиллих П. Систематическая теология. Т. 3. М.–СПб., 2000. С. 84.

² Мамардашвили М.К. Необходимость себя. Введение в философию М., 1996. С. 13.

лось: уничтожена не только история, а даже сам эволюционный процесс. Те деспотии, которые вернулись к мифологическому сознанию, выпали из исторического поля. И там, где это происходит, соответственно начинаются даже структурные изменения личности. Как и гитлеровская Германия, большевистская Россия отгородилась от истории.

Не случайно Томас Манн пытался отвоевать идею мифа у нацистов, искал его гуманистическую составляющую («Иосиф и его братья»). Но и тут он обратился к библейскому мифу, который даже в своей мистической составляющей имел сильную рационалистическую струю. Началось интеллектуальное осмысление жизни человека и его связи с трансцендентным – об этом писал и К.Ясперс, и М.К.Мамардашвили. Это эпоха, когда создавалась Библия, когда человек осмелился заключить Завет (договор) с Божеством. Это почти юридический акт. Именно тогда, в осевое время, о котором писал Ясперс, появляется нечто иное. Ясперс писал: «Все эти изменения в человеческом бытии можно назвать *одухотворением*: твердые изначальные устои жизни начинают колебаться, покой полярностей сменяется беспокойством противоречий и антиномий. Человек уже не замкнут в себе. <...> Впервые появились *философы*. Человек в качестве отдельного индивидуума отважился на то, чтобы искать опору в самом себе»³. Началась борьба рациональности и рационально проверенного опыта против мифа (логоса против мифа), затем борьба за трансцендентного Бога и борьба против ложных образов Бога. В ходе этого изменения шло преобразование мифов, постижение их на большой глубине. И преодоление их. Мамардашвили остроумно отделил философию от мифологии: «Философия в отличие от мифа уже датируется, она индивидуальна и датируема»⁴. Древний мифический мир отступал, сохраняя, однако, благодаря фактической вере в него народных масс свое значение в качестве некоего фона, и впоследствии мог вновь одерживать победы в обширных сферах сознания.

В XX в. это было очевидно. Ведь возврат в доличностные структуры сознания возможен на самом разном цивилизационном уровне. Надо сказать, что этот исторический (или, если угодно, антиисторический) поворот фиксировали очень отчетливо мыслители Запада, прежде всего мыслители Австро-Венгерской империи, тоже рухнувшей в XX в., как и Российская. Судьба этих европейских империй в чем-то оказалась схожа. Не случайно в Вене Зигмунд Фрейд пытается в своей теории психоанализа противопоставить разум бессознательному, искать миф в подсознании с тем, чтобы преодолеть его. Элиас Канетти начинает в эти годы задумываться над книгой «Масса и власть», где рассуждает о победе масс над историей. Именно в Австрии появляется великий мыслитель Эрнст Мах. По словам современного отечественного историка культуры, «в австрийской культуре формулой “разрушения личности” стал, как известно, афоризм Эрнста Маха: “Я нельзя спасти” (*Das Ich ist unrettbar*)»⁵. И добавляет, что из философии Маха следовало, что мир (комплекс ощущений) есть либо иллюзия, которую наше сознание принимает за реальность, либо реальность, которую наше сознание принимает за реальность. Это ощущение начала XX в. В такой атмосфере мифы не могут не создаваться.

³ Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 34.

⁴ Мамардашвили М.К. Необходимость себя. С. 12.

⁵ Жеребин А.И. Вертикальная линия. Философская проза Австрии в русской перспективе. СПб., 2004. С. 227.

Заметив, что коллективные массовые движения всегда вдохновляются мифологией, Бердяев про эпоху XX в. написал: «В сущности, сейчас происходит возврат человеческих масс к древнему коллективизму, с которого началась человеческая история, к состоянию, предшествующему образованию личности, но этот древний коллективизм принимает цивилизованные формы, пользуется техническими орудиями цивилизации»⁶. XX в. – век торжества мифологического сознания. Самые разительные примеры такого господства – нацистский и коммунистический мифы. Мамардашвили называл это господством «алхимической идеи»⁷. Но начиналось оно не в идеологических документах партийных вождей, а в построениях свободных мыслителей, в которых действовал дух времени, времени, которое оказалось под ударом выступивших на историческую арену масс, не вошедших в личностную европейскую культуру.

Разумеется, работало коллективное бессознательное, управлявшее даже яркими личностями, вроде Маркса и Энгельса, не говоря уж о любимце Герцена Максе Штирнере, не осознававших иронии истории, о которой писал Гегель. Думая рвануться вперед, они возвращались по сути к первобытной стихии, будили ее. Ведь чтобы вернуться в доисторическое прошлое, тоже нужны усилия и свои маяки и вожаки. И они нашлись. Не только эмигрант Герцен, но, казалось бы, далекие от революции мыслители, но звавшие в мифологическое прошлое. Как писал великий интеллектуал и интеллектуальный провокатор Вячеслав Иванов, символизм «соборного единомыслия» был «проникновением к душе народной, к древней исконной стихии вещего “сонного сознания”, заглушенный шумом просветительских эпох. Дионис варварского возрождения вернул нам – миф»⁸. (Правда, когда в России восторжествовала соборность после большевистской революции, Иванов сумел уехать в католическую Италию, где Дионис был обуздан и даже в период господства Муссолини не очень-то бушевал. Но мифы, разбуженные интеллектуалами, стали в Европе господствующими.) Стоит внимательно отнестись к несправедливому, на первый взгляд, высказыванию Бердяева: «Хотя это и может показаться парадоксальным и шокирует адептов стареющих форм демократии, но можно даже утверждать, что фашизм есть один из результатов учения Ж.-Ж.Руссо о суверенитете народа. Учение о суверенитете народа, что и соответствует наименованию демократии, само по себе не дает никаких гарантий свобод для человеческой личности. Руссо верил, что общая воля суверенного народа безгрешна и свята, в этом был созданный им миф, аналогичный мифу Маркса о святости и безгрешности воли пролетариата»⁹. Но мифы, определявшие жизнь больших масс, создавались интеллектуалами, которые гениально угадывали движение подземных стихий, думали, что осуществляют прорыв к свободе, ведя мир к чудовищному закрепощению. Недаром Руссо оказался предшественником кровавой Французской революции. Миф XX в. (а может, и всякий миф?) требовал некоего принуждения. Скажем, в итоговой своей книге об этом пишет Федор Степун: «Чтобы поддержать свой миф о революции “рабочих и крестьян”, партия запретила любые высказывания о противоположности интересов рабочих и крестьян»¹⁰.

⁶ Бердяев Н.А. Судьба человека в современном мире. К пониманию нашей эпохи // Бердяев Н.А. Дух и реальность. М.–Харьков, 2006. С. 171.

⁷ Мамардашвили М. Лекции о Прусте (психологическая топология пути). М., 1995. С. 113.

⁸ Иванов Вяч. О веселом ремесле и умном веселии // Иванов В.И. Родное и вселенское. М., 1994. С. 70.

⁹ Бердяев Н.А. Судьба человека в современном мире. С. 189.

¹⁰ Степун Ф.А. Мистическое мировидение. Пять образов русского символизма / Пер. с нем. СПб., 2012. С. 191.

Личность создается собственными усилиями, человек для выхода из стада должен создать себя сам. Оставаясь частью социума с внешними правилами, он каким-то образом одухотворяет себя сам. Вспомним Достоевского, который искал «человека в человеке», то есть нечто, что не определялось ни природными, ни даже социальными обстоятельствами. Но «человек в человеке» находится с трудом, слишком много «овнешняющего» закрывает путь ему и путь к нему. И тут-то и возникает в культуре проблема, которая обсуждается в данном тексте. Проблема двойника. Человек, выходящий, но не вышедший из безличной мифологической структуры, остающийся еще внутри мифологического сознания, не в состоянии найти свою определенность, устойчивость своего бытия. На этой неустойчивости и паразитирует двойник. Двойник прорывается к сути человека, пытается подменить ее, а порой и подменяет. Он существует, строго говоря, в волнах мифологического бытия. Именно такое балансирование на грани мифа и рациона вводит в личностную культуру нового времени тему двойника, актуализирует ее.

Надо сказать, более того, надо подчеркнуть, что двойничество – это не феномен, рожденный в Новое время. Двойники были в язычестве. Кстати, в славянском язычестве двойник, как сообщается в энциклопедии славянской мифологии, во всем похож на человека, но своего лица не имеет и по безличью носит маску того, кем хочет показаться. Испокон веков существовало поверье, что явление двойника – проделки дьявола, который назло Богу создает точную копию Его творения. Двойник по-немецки – *Doppelgänger*. По немецким поверьям, встреча с двойником ведет героя к гибели. В России это поверье исполнилось сполна. Ведь главным мифом советской истории был миф о враждебности интеллигенции народу. Был термин – «враги народа». Как же интеллигенция, славная своим народолюбием, жертвенностью, могла обратиться в своего собственного двойника? Забегая вперед, напомним, что как-то Владимир Вейдле написал, что Россия стала нацией, не включив в нацию народ. Это раздвоение культуры и привело к появлению русского двойника, которому приписывали всяческие добродетели, но который ненавидел героев. Можно сказать, опираясь на образы Достоевского, что место Ивана Карамазова занял Смердяков, ворвавшийся во власть, прикрываясь идеями интеллектуала Ивана. Здесь же добавлю важную характеристику ситуации, что в результате своих действий двойник доводит героя до безумия, так что он начинает чувствовать вину за не совершенные им проступки. Вокруг борьбы с этим врагом, то есть с интеллигенцией, строилось единство советского общества. Самое дикое, что и вышедшие из народа сильные мужики были слишком интеллектуальны для власти Смердяковых, были практически теми же интеллигентами и так же уничтожались. На этом фоне легко было уничтожать и сам народ. Но об этом чуть позже.

Тема двойника в западной и русской культуре

Тема двойничества – тема христианской культуры. Первые возникшие в ней двойники – это Христос и Антихрист. Антихрист подменяет собой Христа, выступает в глазах людей как лучший Христос. Можно вспомнить и персидскую историю, изложенную греком Геродотом, о маге Смердисе, выдавшем себя за повелителя, за царя персов. Из этого, правда, мало что воспоследовало. Во всяком случае такой силы этического и культурного противостояния, как в столкновении Христа и Антихриста, другие культуры не

знают. Разумеется, нельзя сводить тему двойника к теме Христа и Антихриста, но указать на нее как на парадигму, по которой строятся все двойничные сюжеты, необходимо. Двойник пытается раз и навсегда подменить героя.

Существенно, что *двойник отнюдь не близнец*. Сюжеты близнецов в мировой культуре (Шекспир и пр.), как правило, комичны. Двойник не одноклассник, он всегда младше героя, как Антихрист, он приходит потом, но пытается занять место старшего. Кстати, в рассказе Гофмана «Двойники» на самом деле изображены близнецы. Если говорить о теме братьев в проблеме двойничества (а она явно присутствует хотя бы в «Братьях Карамазовых»), то я бы напомнил прежде всего шекспировского «Гамлета», где младший брат Клавдий убивает короля, чтобы полностью занять его место. Разумеется, это тема романтиков. Но это не тема, скажем, Зевса, принявшего облик мужа и в облике любимого соблазнившего женщину. Это как бы частный случай двойничества, ибо соблазнитель не претендует на полное замещение собой героя.

Двойники исходно являются как лжехристы, антихристы, когда беды и мор. В Евангелии от Матфея сказано: «Иисус сказал им в ответ: берегитесь, чтобы кто не прельстил вас, Ибо многие придут под именем Моим, и будут говорить: “Я Христос”, и многих прельстят. <...> И, по причине умножения беззакония, во многих охладает любовь; Претерпевший же до конца спасется» (Мф. 24, 4-13). Но это общая христианская установка, которая имеет свои разрешения в общественных, культурных и художественных структурах.

Начнем с анализа господина Голядкина, героя романа Достоевского «Двойник». Здесь заданы все параметры взаимоотношений героя и двойника в чистом и простом виде. Далее оно усложнялось. Но почему предлагаемый читателю текст назван «Любовью к двойнику»? Во-первых, двойника любят сами герои. Г. Голядкин-старший любит г. Голядкина-младшего. Во-вторых, двойника любят и оправдывают *другие* – персонажи романа, зачастую читатели и критики.

Попробуем для начала выделить типологически схожие черты двойничества. В традиции мировой литературы двойник – это тот персонаж, который абсолютно копирует если не внешность, то идеи героя, искажая их, *подставляет* главного героя, *паразитирует* на его внешности, его благородстве, его происхождении и т. п. Короче, является явным антагонистом и врагом *близкого автору* героя, судьба которого составляет предмет того или иного произведения. Таким злодеем был у самого Достоевского в его *петербургской поэме* господин Голядкин-младший. Он оказался и находчивее, и решительнее, и изворотливее, и подлее Голядкина-старшего, которого он затирает, обходил на всех поворотах и довел, наконец, до сумасшествия, выкинув в дом умалишенных и заняв его место. Таков преступный и кровавый Викторин в «Эликсирах дьявола» (1814) у Гофмана, едва не погубивший душу монаха Медардуса. Таков крошка Цахес все того же Гофмана (1819), присваивавший себе магической силой все достижения героев, тем самым *опускавший* их¹¹. Таков нос в повести Гоголя «Нос» (1836), чуть не погубивший своего хозяина, майора Ковалева. Такова тень в новелле «Тень» (1847) у Ганса Христиана Андерсена, губящая героя. Сюжет прост и ясен, в каком-то смысле хрестоматиен: тень ученого занимает потихоньку его место, ученый, занятый своими проблемами, не осознает серьезности происходящего, пока не узнает, что тень под его именем женится на принцессе. Даже когда двойник оказывается вроде бы порождением сознания главного героя, как в романе Стивенсона

¹¹ См. мою статью: Предсказание непредсказуемого: магические герои и тоталитарное будущее. *Крошка Цахес и Павел Смердяков* // Вопр. лит. 2011. № 1. С. 115–143.

«Странный случай с доктором Джекилем и мистером Хайдом», все равно он побеждает своего, так сказать, *родителя*, убивая его. Но никогда не подчиняется главному герою. Это закон, которому следует любой двойник.

Явление *двойника* Достоевский описывает почти как явление юному дворянину Гриневу разбойника Пугачева – в метели. «Беда, барин, буран», – произнес возница. Фраза эта стала ключевой при описании русских сумятиц – социальных и душевных. Вот и герой Достоевского попадает в непогоду, где является ему некто как бес. Это замечали очень многие. Приведу слова молодой исследовательницы: «Важной для нас сценой является тот момент, когда впервые появляется двойник: поздний морозный вечер, сильная метель, застилающая не только глаза, но и воспаленный разум. Именно в такой почти магической таинственной ситуации и происходит появление двойника, которого сотворило из воздуха сознание»¹². Так оно и есть, с одной поправкой. Не сознание, а подсознание. Вспомним Гойю.

Замечу, что явление двойника сразу вводит нас в атмосферу дьяволизма, враждебного христианству. Известный русский последователь Фрейда написал в 20-е годы прошлого века: «Во время визита к Его Превосходительству Г. был чрезвычайно растерян, вдруг появился двойник, потом лакей “проревел во все горло”: “Господа Бассаврюковы”. – “Хорошая дворянская фамилия, выходцы из Малороссии”, – подумал Г. и тут же почувствовал, что двойник и лакей вытесняют его в переднюю. Двойник “защебетал”: “Шинель, шинель, шинель, шинель друга моего. Шинель моего лучшего друга”. Обаяние Гоголя сказывается здесь целым клубком ассоциаций. Пять раз повторенное слово “шинель” понятно, т. к. положение Г-а напоминает визит Акакия Акакиевича к Его Превосходительству. Бассаврюковы взяты от Бассаврюка в повести “Ночь накануне Ивана Купалы”. *Бассаврюк – двойник* героя этой повести, Петра. Такие, казалось бы, мелочи, при углубленном анализе получают глубокий смысл. Это место дает намек на дьявольское происхождение двойника, будущего черта Ивана Карамазова»¹³.

Смердяков как угадка роли двойника в России

С этой «петербургской поэмы» Достоевского тема двойничества в русской культуре стала очевидной. Да и у самого писателя она играет, быть может, самую важную роль. Как вполне справедливо пишет французский философ: «Тема двойника присутствует в самых разнообразных формах, иногда завуалированно, во всех произведениях Достоевского»¹⁴. Во втором романе, однако, впервые зафиксирован важный момент отношения героя к своему двойнику. Голядкин-старший ему без конца помогает, а двойник оборачивает эту помощь, разумеется, себе в пользу, но, что еще важнее, выворачивает ее так, что унижает героя. *Помощь героя двойнику ведет к унижению героя. Но существенно, что сам герой наделяет двойника немислимыми добродетелями и собирается с ним вместе строить будущую жизнь.* Не представляя даже, что двойник за тем и появляется, чтобы уничтожить героя, ибо у него есть собственные планы на себя.

¹² Журавлева М. Двойничество в творчестве Достоевского // Философические письма: студенческий научн. альманах. М.–СПб., 2012. С. 62.

¹³ Осипов Н.Е. «Двойник. Петербургская поэма» Ф.М.Достоевского // О Достоевском: Сб. ст. / Под ред. А.Л.Бема. М., 2007. С. 82.

¹⁴ Жирар Р. Достоевский: от двойственности к единству. М., 2012. С. 32.

В произведениях о двойниках, пишет норвежский исследователь Воге, «именно дурные черты и наклонности главного героя отрываются от него и становятся самостоятельными. То, что мы не хотим видеть у себя самих, становится самостоятельным существом»¹⁵. Все это почти правда. Но все же именно *почти*. Дело в том, что, выявляя дурные стороны героя, двойник делает то, что все же сам герой никогда бы не сделал. Человек на подсознательном уровне обуреваем многими чувствами и мыслями, но далеко не все становятся посылом к действию, ибо существует строгая цензура сознания.

Уже не раз отмечалось, что сюжетная линия романа развивается таким образом, что герой берет Голядкина-младшего под свое покровительство, наслаждаясь якобы зависимостью двойника и давая ему временами свободу в действиях в том, в чем угодно хозяину-прототипу. Ущемленному чувству самолюбия и гордости господина Голядкина-старшего льстило преклонение и восхищение младшего друга-двойника, именно поэтому герой пропустил тот момент, когда двойник начал становиться на его место, захватывая и внимание людей, признания которых сам Голядкин-старший не добился и которыми был отвергнут. Прочитав письмо победившего в схватке за реальную жизнь двойника, Яков Петрович Голядкин-старший лишается рассудка.

Поначалу Достоевский сам в растерянности от своего открытия. Как это социально более слабый, стоящий на более низкой ступени социальной лестницы, с такой легкостью справляется с героем? Конечно, есть какая-то чертовщина за этим. Имя Бассаврюк зазвучало не случайно. Уже в начале XX в. дьявольщина реализовалась для писателей вполне отчетливо. Именно в бесовской ситуации происходит и у Блока, затем у Есенина явление двойника, которого нечто сотворило из воздуха, потом мы понимаем, что сотворило это нечто сознание героя. Эта тенденция сквозила во всех европейских странах рубежа веков. Сошлюсь еще раз на А.Жеребина: «Утрачивая основу в том, что считалось объективной действительностью, человеческая личность теряла и самое себя, свою автономию и самоидентичность; рушилось господство *Я*, обусловленное соотносением его с миром объектов. Ведь на месте не-*Я* образовалась пустота, там начали кривляться двойники распадающейся дезинтегрированной личности. Мотивы зеркала, двойника, маски, сравнения жизни с игрой, маскарадом, театральным представлением, пляской призраков – все обычные и характерные явления для литературы *fin de siecle*»¹⁶.

Тема зеркального двойника у русских поэтов – от Блока до Есенина и Ходасевича – говорит прежде всего о душевном надломе. У Достоевского, однако, речь о другом, для него этот фантом – не просто зеркальное отражение, это факт реальной социальной жизни. За ним он видит социум. В этом союзе он жаждет получить себе лучшую жизнь, но с помощью двойника. Ведь вместе они – сила, полагает герой, но лишается всего, подчиняясь воле двойника. Далее тема подавления двойником героя усиливается, становится определяющей. На этом я хотел бы остановиться подробнее.

Приведу, однако, еще одно соображение по поводу «петербургской поэмы». Русский филолог-эмигрант Д.И.Чижевский писал: «Появление двойника ставит перед человеком вопрос о конкретности его реального существования. Оказывается, что просто “существовать”, “быть” еще не есть достаточное условие бытия человека как этического индивидуума. Проблема “устойчивости”, онтологической прочности “этического бытия” индивидуума – и

¹⁵ Воге П.Н. Я. Индивид в истории культуры. СПб., 2011. С. 354.

¹⁶ Жеребин А.И. Вертикальная линия. Философская проза Австрии в русской перспективе. С. 226–227.

есть упомянутая существенная проблема XIX в. Или точнее – проблема отличия человеческого существования от всякого иного бытия»¹⁷. Человек, выходящий, но не вышедший из безличной мифологической структуры, остающийся еще внутри мифологического сознания, не в состоянии найти свою определенность, устойчивость своего бытия. На этой неустойчивости и паразитирует двойник. Двойник на деле прорывается к сути человека, гуляя в волнах мифологического бытия. Именно такое балансирование на грани мифа и рацио вводит в личностную культуру нового времени тему двойника, актуализирует ее. И двойник «выпихивает» героя из состояния устойчивости, стараясь занять его место, из нежити стать человеком. А поскольку человек тоже слаб, не имеет в себе онтологических корней, особенно вне парадигмы Бога, то у двойника много шансов. Двойника любят и оправдывают *другие* – персонажи романа, частенько читатели и критики. В наших литературоведческих исследованиях обычно пишется, что двойник-Смердяков был научен Иваном совершить убийство. В действительности двойник управляет главным героем. Беда-то вся в том, что нежить, фантазм сильнее человека.

Для сравнения приведу эпизод, когда мы начинаем понимать магическую силу двойника-Смердякова. После разговора в трактире с Алешей, возвращаясь домой, Иван наталкивается на Смердякова и хочет пройти мимо:

«Прочь, негодяй, какая я тебе компания, дурак!» – полетело было с языка его, но, к величайшему его удивлению, слетело с языка совсем другое.

– Что баюшка, спит или проснулся? – тихо и смиренно проговорил он, себе самому неожиданно, и вдруг, тоже совсем неожиданно, сел на скамейку. На мгновение ему стало чуть не страшно, он вспомнил это потом. Смердяков стоял против него, закинув руки за спину, и глядел с уверенностью, почти строго» (курсив мой. – В.К.).

Что же происходит?

Словно вступают в действие дьявольские силы, подчиняющие волю Ивана, которым он не в силах противиться. Лакей почти заставляет Ивана дать ему санкцию на убийство, искушая его якобы невысказываемым вслух их единством и взаимопониманием. Навязывает свою волю, не собираясь нести ответственность за последствия. Сам ли Смердяков? Через него говорит магическая сила, которая стала активно осуществлять себя в XX в. И в России, и в Западной Европе.

Смердяков лишен чувства ответственности, совершенное убийство в идейном плане хочет перевалить на Ивана («Вы убили, вы главный убивец и есть, а я только вашим приспешником был»), а в плане эмпирическом на Митю (которого и осуждают за убийство отца). Напомню сравнительно недавно, лет 15 назад, открытую запись Ленина (которого иногда называли Смердяковым русской революции). В середине августа 1920 года в связи с получением информации о том, что в Эстонии и Латвии, с которыми Советская Россия заключила мирные договоры, идет запись добровольцев в антибольшевистские отряды, Ленин в письме Э.М.Склянскому писал: «Прекрасный план. Доканчивайте его вместе с Дзержинским. Под видом “зеленых” (мы потом на них свалим) пройдем на 10–20 верст и перевешаем кулаков, попов, помещиков. Премия: 100000 р. за повешенного»¹⁸. Стилистика Смердякова очевидна. В сущности, *весь большевизм был этим вариантом паразитарного и преступного двойничества.*

¹⁷ Чижевский Д.И. К проблеме двойника (Из книги о формализме в этике) // О Достоевском: Сб. ст. под ред. А.Л.Бема. М., 2007. С. 65.

¹⁸ Литвин А.Л. Красный и Белый террор в России в 1917–1922 гг. М., 2004.

А главным врагом, как известно, стала российская интеллигенция, знания и способности которой могли быть даже использованы, но все равно даже немало сделавшие для советской власти инженеры и экономисты, ученые и писатели рано или поздно уничтожались. Но весь ужас в том, что сама интеллигенция безропотно шла на заклятие, ибо считала новый строй и новых правителей-Смердяковых своим порождением. Вспомним, что в романе Артура Кёстлера «Слепящая тьма» именно на этом (что это он сам породил диктатуру!) ломается старый большевик Рубашов перед следователем Глеткиным, пришедшим в ЧК по призыву партии из деревни. Но типологически это искушение было предсказано и изображено Достоевским в романе «Братья Карамазовы».

Появление трагических героев в России

Не раз прототипами героев Достоевского называли и Чаадаева, и Бакунина, и Герцена, и Грановского. Это были люди, прошедшие школу немецкой философии и ставшие ферментом российских духовных борений, провоцирующих движение русской идейной и социальной жизни. Этот тип интеллектуалов, выразивший самые болезненные проблемы российского развития, прежде всего столкновение западных смыслов с незападной традицией, под пером Достоевского оказался ключом к прогностическому анализу российской и европейской истории. Его романы, его герои, описанные им конфликты, стали в свою очередь художественно-философским объяснением будущих катаклизмов Европы в XX в.

Чтобы понять интерес писателя к героям-интеллектуалам, надо, наконец, отчетливо осознать, что, думая направить общественное движение к христианской истине и к народу как носителю христианской истины, Достоевский рассчитывал на развитие образованности в России. После возвращения с каторги он сформулировал это кредо и потом мало изменял ему: «Но где же точка соприкосновения с народом? Как сделать первый шаг к сближению с ним, – вот вопрос, вот забота, которая должна быть разделяема всеми, кому дорого русское имя, всеми, кто любит народ и дорожит его счастьем. А счастье его – счастье наше. Разумеется, что первый шаг к достижению всякого согласия есть грамотность и образование. Народ никогда не поймет нас, если не будет к тому предварительно подготовлен. Другого нет пути, и мы знаем, что, высказывая это, мы не говорим ничего нового. Но пока за образованным сословием остается еще первый шаг, оно должно воспользоваться своим положением и воспользоваться усиленно. Распространение образования усиленное, скорейшее и во что бы то ни стало – вот главная задача нашего времени, первый шаг ко всякой деятельности»¹⁹. Соединение с народом – грамотность и образование, то есть превращение народа в интеллигенцию, в образованное общество. Отсюда его интерес к грамотеям из народа – таким, как Макар Долгорукий (роман «Подросток»). Однако положительно прекрасные герои его романов, выразители православного идеала (князь Мышкин, старец Зосима, Алеша Карамазов) – отнюдь не люди из народа, а представители образованного общества. Сошлюсь здесь на европейца, чеха, влюбленного в Россию, свидетельство тем более важное, что в нем отсутствовали идеологические преференции:

¹⁹ Достоевский Ф.М. Объявление о подписке на журнал «Время» на 1861 г. // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: В 30 т. Т. 18. Л., 1978. С. 36–37.

«Достоевский <...> защищал “книжных людей”, “бумажных людей” (в романе “Подросток”), ибо, спрашивает он, чем объяснить, что они так по настоящему мучаются и кончают трагически»²⁰.

Стоит напомнить, что В.И. Ленин считал только себя и свою партию выразителями народных нужд, и далее в сталинские лагеря интеллигенция отправлялась с клеймом «враги народа». Таким образом, едва ли не центральным становится вопрос, во имя чего (или во имя кого) жертвовала собой, шла в революцию российская интеллигенция. Ответ страшноватый, ибо подчеркивал по сути дела центральный миф русской культуры – миф о страдающем народе, младшем брате, труженике земли русской, кормильце (в других вариантах – «народ-богоносец»), все эти «Дубинушки», все надежды на то, что народная свобода приведет Россию к счастью. Это было самозаклание недавно народившихся в России людей мысли во имя народа, который их не знал и знать не хотел.

Один из истоков народнического мифа

В письме брату Михаилу неделю спустя после выхода с каторги Федор Михайлович описывал народ – по свежим впечатлениям – совсем иначе, нежели в его идеологических построениях: М.М. Достоевскому. 30 января – 22 февраля 1854. Омск. «С каторжным народом я познакомился еще в Тобольске и здесь в Омске расположился прожить с ними четыре года. Это народ грубый, раздраженный и озлобленный. Ненависть к дворянам превосходит у них все пределы, и потому нас, дворян, встретили они враждебно и с злобною радостью о нашем горе. Они бы нас съели, если б им дали. Впрочем, посуды, велика ли была защита, когда приходилось жить, пить-есть и спать с этими людьми несколько лет и когда даже некогда жаловаться, за бесчисленностью всевозможных оскорблений. “Вы дворяне, железные носы, нас заклевали. Прежде господином был, народ мучил, а теперь хуже последнего, наш брат стал” – вот тема, которая разыгрывалась 4 года. 150 врагов не могли устать в преследовании, это было им любо, развлечение, занятие, и если только чем спасались от горя, так это равнодушием, нравственным превосходством, которого они не могли не понимать и уважали, и неподклонимостью их воле. Они всегда сознавали, что мы выше их. <...> Нам пришлось выдержать все мщение и преследование, которым они живут и дышат, к дворянскому сословию. Жить нам было очень худо»²¹. Он знал, но знание это было страшным, поэтому он хотел переосмыслить это свое знание в своей публицистике.

И тогда он, в сущности, придумал некоего двойника этого народа. В февральском выпуске «Дневника писателя» за 1876 г. Достоевский опубликовал весьма важный для понимания его мировоззрения рассказ-очерк «Мужик Марей». Сюжет его не очень сложен, но очень символичен. Писатель начинает с рассказа об ужасе каторжной жизни, жестокости народа, «пьяном народном разгуле»²², беспощадности простолюдина к по отношению к ближним,

²⁰ Масарик Т.Г. Борьба за Бога. Достоевский – философ истории русского вопроса // Масарик Т.Г. Россия и Европа. Эссе о духовных течениях в России. Кн. III. Ч. 2–3. СПб., 2003. С. 73.

²¹ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 28. Л., 1985. Кн. I: Письма. С. 169–170.

²² Достоевский Ф.М. Мужик Марей // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 22. Л., 1981. С. 46.

особенно к образованным. В какой-то момент, не выдержав очередной дикой сцены, он улегся на нары, закрыл глаза, чтобы только не слышать и не видеть происходящего. И тут ему по контрасту вспомнился эпизод из его детства, когда он испугался волка, а его успокоил простой мужик Марей. Мужик Марей стал для писателя надеждой, что в русском народе все же есть светлые натуры. Я бы привел здесь неожиданную, наверное, параллель. Марина Цветаева заметила, что в пушкинской «Истории пугачевского бунта» изображен реальный Пугачев, жестокий и страшный. Но в «Капитанской дочке» он тоже страшный, жестокий к дворянам, уничтожающий их «как класс», безжалостный к женщинам: «Унять старую ведьму!» – говорит он о жене капитана Миронова. Однако по отношению к Гриневу он добр и благороден.

Двойник народа, понимаемый как народ, – это мифологическое образование. Можно сказать, что мужик Марей – фантазм Достоевского, как поэтическая греза Пушкина о благородном Пугачеве, как тютчевская Россия, которую исходил «в рабском виде Царь Небесный» – выдумка поэта. Вообще-то, по справедливому соображению Марка Алданова, «интеллигенция воссоздавала народ из глубин собственного духа» (выделено мною. – В.К.)²³. Реальный народ – это нечто иное. Он не так страшен, каким временами казался Чехову, Бунину, Мережковскому, увидевшим мужика Марея как чудовищный миф в крови революции 1905 года. Вот слова Мережковского о Достоевском и его фантазме: «Он думал, что “неправославный не может быть русским”, а ему нельзя было ни на минуту отойти от России, как маленькому Феде, напуганному вещим криком “волк бежит!”, нельзя было ни на минуту отойти от мужика Марея. Маленький Федя ошибся: этот вещий крик раздался не около него, а в нем самом; это был первый крик последнего ужаса: Зверь идет, Антихрист идет! От этого ужаса не мог его спасти мужик Марей, русский народ, который, сделавшись “русским Христом”, двойником Христа, сам превратился в Зверя, в Антихриста, потому что Антихрист и есть двойник Христа»²⁴. Но отличие Антихриста от Христа одно: Христос миром не принят, он трагичен, а Антихрист принят.

Народ был принят, интеллигенция была отвернута и власть имущими, и народом, и сама собой. Уже в эмиграции Борис Зайцев попытался подвести черту под интеллигентскими самообвинениями (начиная от веховцев и кончая заявлениями русских больших поэтов, что они отнюдь не интеллигенция): «Умственное, духовное и артистическое творчество очень высоко стояло в этом слое. Именно в нашем веке, когда старое барство совсем отошло, все почти выдающееся в литературе, философии, музыке, живописи шло из интеллигенции. Вся эмигрантская литература вышла из нее. Вся музыка русская в Европе, все наши философы <...> Из-за того, что низы бессмысленно стерли и растоптали этот мир, – довольно поносить его. Слабости он свои имел. <...> Но одни страдания интеллигенции в революцию, и по сей час продолжающиеся, все искупают. За грехи заплачено кровью, золотым рублем. Поздно вновь тащить на крест то время»²⁵.

Прогностически оказался прав Достоевский, без конца твердивший о народе-богоносце, но в образе Смердякова изобразивший мужика, уже отошедшего от непосредственной пахоты (путь социального движения деревни)

²³ Алданов М.А. Армагеддон // Алданов М.А. Армагеддон. Записные книжки. Воспоминания. Портреты современников. М., 2006. С. 86.

²⁴ Мережковский Д.С. Пророк русской революции // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 годов / Изд. подгот. В.М.Борисов, А.Б.Рогинский. М., 1990. С. 100.

²⁵ Зайцев Б.К. Об интеллигенции // Зайцев Б.К. Дневник писателя. М., 2009. С. 90.

и вознамерившегося, прикрываясь интеллигентом Иваном Карамазовым, обвинив его в смертных грехах, устроить свое благополучие. К культуре отношение у Смердякова характерное. Так, о Гоголе он, возвращая книгу, говорит, что там «про неправду все написано». Федотов уже после революции фиксирует эту смену парадигмы, с запозданием, но тем не менее точно: «Думается, что огромная разница в восприятии крестьянской стихии у Тургенева и Некрасова, с одной стороны, и Чехова, с другой, связана не только с изменившимся сознанием интеллигенции, но и с эволюцией самого крестьянства. Комплекс благоговейных чувств рассыпался. <...> Это еще не нигилизм, но начало духовного омертвления. Из всех социальных инстинктов болезненно разбухает инстинкт зависти»²⁶. Характерно замечание Марка Алданова, что «гитлеровщина была бунтом полуинтеллигентов против интеллигенции»²⁷.

Поднимающийся слой, выходящий из народа, не проходил той школы дворянско-религиозного образования, которое было, скажем, у Ломоносова, разумеется, он тем более не имел университетского опыта сидения за книгами, опыта пребывания в образованном сообществе, а потому не видел ничего важного, более того, презирал деятельность русских интеллектуалов. Но завидовал при этом. Федотов писал: «Новые люди – самоучки. <...> Они с ошибками говорят по-русски. <...> Настоящее, кровное их чувство – ненависть к интеллигенции: зависть к тем, кто пишет без орфографических ошибок и знает иностранные языки. Зависть, рождающаяся из сознания умственного неравенства, сильнее всякой социальной злобы»²⁸.

Эти полуобразованные были *как бы народ*, действуя от лица мифического народа, народа-мифа. Стоит вспомнить ленинскую фразу, что «искусство должно быть понятно народу», разумеется тому народу, который воплощала пришедшая к власти когорта полуобразованных. Какое образование было у Сталина, Калинина, Рыкова, Свердлова, Дзержинского и прочих? Они сами с гордостью говорили, что тюрьма, каторга, ссылка были их университетами. Но, разумеется, только в романтическом романе моряк Эдмон Дантес, просидев двадцать лет в тюрьме, смог стать высокообразованным графом Монте-Кристо. Хотя он, кстати, учился на капитана. По словам Марка Алданова, «культурный прогресс сводится к уменьшению разницы в умственном росте между “толпой” и “элитой”. Но это уменьшение может быть достигнуто повышением уровня толпы и понижением уровня “элиты”. К сожалению, человечество идет по второму пути много охотнее, чем по первому»²⁹. В XX в. путь по второму пути был очевиден.

Глубины духа

Русский мыслитель-эмигрант Дмитрий Чижевский полагал, что «проще всего в своей схематике тема двойника дана в “Подростке”»³⁰. Там рассказывает события подросток Аркадий, рассказывает о своем реальном отце Андрее Версилове, своей матери по имени Софья и ее бывшем муже, своем официальном отце, страннике Макаре Долгоруком. Подобно Фаусту Верси-

²⁶ Федотов Г.П. И есть, и будет // Федотов Г.П. Собр. соч.: В 12 т. Т. V. М., 2011. С. 40–41.

²⁷ Алданов М.А. Гитлер // Алданов М.А. Картины Октябрьской революции. Исторические портреты. Портреты современников. Загадка Толстого. СПб., 1999. С. 230.

²⁸ Федотов Г.П. И есть, и будет. С. 45–46.

²⁹ Алданов М.А. Гитлер. С. 234.

³⁰ Чижевский Д.И. К проблеме двойника (Из книги о формализме в этике). С. 59.

лов соблазняет русскую Гретхен – Софию. Но это соблазнение отягощено наличием у героини мужа – впоследствии двойника Версилова. Опять сошлюсь на Чижевского: «Судорожные искания “места”, своего места героями Достоевского являются выражением той бесконечной жажды конкретности, своей реализации в живом “где-то”, человека, утратившего свою онтологическую существенность. Конкретное “где-то” – необходимый элемент этического акта, но при “потере себя” оно начинает играть несоответственно значительную и центральную роль»³¹.

При неустойчивости главного героя он обрастает двойниками, которые могут предъявить ему свою устойчивость. Софья стала для него символом России, символом вечной женственности, если угодно, в русском и православном (не как Татьяна Ларина) ее воплощении, софийностью. Она-то, в конце концов, и обещает ему устойчивость. Куда бы ни ходил, возвращается к ней. Но именно в этом личном переживании отвлеченных немецких формул открывался смысл русской мысли и русского бытия. Вдумаемся, почему Версиров не отказывал от дома Макару, позволял реальной своей жене, матери своих детей, общаться с бывшим, но остававшимся законным мужем. Тот в качестве странника очень привлекал Версирова. Повторю вопрос: почему? Он искал реального воплощения своего христианского идеала и находил этот идеал в отправленном им же странствовать дворовом слуге. Очевидно, не очень доверяя себе, что он сам может выдержать этот искус отказа от светской жизни и ее благ, «раздать все» по совету Христа, и Макар для него – символ этой возможности нравственной жизни. Но уже после смерти Макара он формулирует идею, в которой обозначен для России новый носитель святости, тип «боления за всех». Версиров имеет в виду себя и подобных ему носителей «высшей русской идеи». Достоевский не раз писал, что христианство предполагает свободу и ответственность. Свободный человек Версиров принимает на себя всю меру ответственности.

Подростка интересуют *идеи* отца. У Макара *своих идей* нет.

Какие же идеи у этого главного героя, этой квинтэссенции русских интеллектуалов? Именно о европеизме как центре русской мысли говорит Версиров: «Нас таких в России, может быть, около тысячи человек; действительно, может быть, не больше, но ведь этого очень довольно, чтобы не умирать идее. Мы – носители идеи, мой милый!» Что же это за идея? «Тогда особенно слышался над Европой как бы звон похоронного колокола. Я не про войну лишь одну говорю и не про Тюильри; я и без того знал, что все прейдет, весь лик европейского старого мира – рано ли, поздно ли; но я, как *русский европеец* (курсив мой. – В.К.), не мог допустить того. <...> Как носитель высшей русской культурной мысли, я не мог допустить того, ибо высшая русская мысль есть всепримирение идей. И кто бы мог понять тогда такую мысль во всем мире: я скитался один. Не про себя лично я говорю – я про русскую мысль говорю. Там была брань и логика; там француз был всего только французом, а немец всего только немцем. <...> Тогда во всей Европе не было ни одного европейца! Только я один, <...> как русский, был тогда в Европе *единственным европейцем*. Я не про себя говорю – я про всю русскую мысль говорю». И мысль Версирова (свою, в сущности) повторил Достоевский в речи о Пушкине.

Это установка всей русской мысли, включая и славянофилов. Скажем, центральной историсофской идеей Тютчева была идея о России как второй Европе. Да и сам он был бесспорный русский европеец. Можно вполне под-

³¹ Чижевский Д.И. К проблеме двойника (Из книги о формализме в этике). С. 69.

держат пожелание А.Гачевой, что необходимо «утвердить поэта и мыслителя Федора Тютчева одним из прототипов образа Андрея Версилова, “русского европейца”»³². Ведь устами героя Достоевский постоянно подчеркивает, что дело не в Версилове-персонаже, а в принципиальной установке русской мысли – стать центром и выразителем самого духа Европы, ее квинтэссенции. Об этом же писал и знаменитый славянофил Хомяков, любивший западную Европу как прекрасное прошлое Европы, но будущее Европы видевший в России: «Мы – центр в человечестве европейского полушария, море, в которое стекаются все понятия»³³. Конечно, это иной уровень ощущения себя в мире, нежели у Макара.

Тип всемирного боления за всех

Именно выход на европейскую духовную авансцену знаменовали собой русские мыслители 40–50-х годов. Россия в их лице поднялась на уровень европейской рефлексии. Более того, они внесли в мировую культуру и утвердили то, что до сих пор не существовало в качестве жизненной составляющей этой культуры (или презиралось, как византийская, изрядно, кстати, обворованная Западом), – восточноевропейский вариант христианства. Но именно в русской Европе рожден был тип человека, по пафосу своему подобного первохристианам, которые осмеливались брать на себя все грехи мира. Это была весьма мощная духовная позиция. Версилов говорит Подростку: «–Да, мальчик, повторю тебе, что я не могу не уважать моего дворянства. У нас создан веками какой-то еще нигде не виданный высший культурный тип, которого нет в целом мире, – тип всемирного боления за всех. Это – тип русский, но так как он взят в высшем культурном слое народа русского, то, стало быть, я имею честь принадлежать к нему. *Он хранит в себе будущее России* (курсив мой. – В.К.). Нас, может быть, всего только тысяча человек – может, более, может, менее, – но вся Россия жила лишь пока для того, чтобы произвести эту тысячу. Скажут – мало, вознегодуют, что на тысячу человек истрачено столько веков и столько миллионов народу. По-моему, не мало».

Что она означала – эта позиция? Принятие на себя ответственности за весь мир, чувство столь же наднациональное, сколь и укорененное в высшем слое русского образованного общества. Можно сказать, что чувство это навечно имперской мощью России. Возможно, отчасти так и есть. Но было бы вульгарно находить прямую связь между социально-политической ситуацией и духовной. Очень странная реакция была и остается у Запада, увидевшего Россию не менее мощной, чем он сам. Более того, уже не ученицей, но уже оказывающей духовное влияние на Западную Европу. Норвежский славист Воге пишет: «Русская культура становится известной в Западной Европе и начинает оказывать влияние на культуру западную. В России Западная Европа в некотором смысле встретила саму себя. Россия вошла в Европу как ее двойник»³⁴. Что же касается позиции Достоевского, то в этом романе он,

³² Гачева А.Г. Тютчев и Версилов. (Еще к вопросу об источниках образа «русского европейца») // Гачева А.Г. «Нам не дано предугадать, Как слово наше отзовется...» (Достоевский и Тютчев). М., 2004. С. 336.

³³ Хомяков А.С. Несколько слов о философическом письме // Хомяков А.С. Соч.: В 2 т. Т. 1: Работы по историософии. М., 1994. С. 450.

³⁴ Воге П.Н. Я. Индивид в истории культуры. СПб., 2011. С. 366. На презентации этой книги агентством «Norga» на книжной ярмарке non/fiction № 14 в Москве 30 ноября (ЦДХ) я выступал по просьбе Норвежского посольства о книге и задал автору вопрос, что такое

скорее всего, неожиданно для себя, спел панегирик русскому образованному обществу. Желая проклясть, благословил. Ситуация, известная из Библии. Когда-то Моавитский царь Валак призвал пророка Валаама, чтобы тот проклял народ Израилев. Но «взглянул Валаам и увидел Израиля, стоящего по коленам своим, и был на нем Дух Божий» (*Числа*, 24, 2). И Валаам трижды благословляет тех, кого должен был проклинать. Аналогичную ситуацию мы видим почти во всех романах Достоевского.

Годом позже после выхода романа он так обозначил в «Дневнике писателя» эту ситуацию. В февральской тетради «Дневника писателя» за 1876 г. Достоевский выговорил весьма важную формулу: «А потому и я отвечу искренно: напротив, это мы должны преклониться перед народом и ждать от него всего, и мысли и образа; преклониться пред правдой народной и признать ее за правду, даже и в том ужасном случае, если она вышла бы отчасти и из Четьи-Минеи. Одним словом, мы должны склониться, как блудные дети, двести лет не бывшие дома, но воротившиеся, однако же, все-таки русскими, в чем, впрочем, великая наша заслуга. Но, с другой стороны, преклониться мы должны под одним лишь условием, и это *sine qua non*: чтоб народ и от нас принял многое из того, что мы принесли с собой. Не можем же мы совсем перед ним уничтожиться, и даже перед какой бы то ни было его правдой; наше пусть остается при нас, и мы не отдадим его ни за что на свете, даже, в крайнем случае, и за счастье соединения с народом. В противном случае пусть уж мы оба погибаем врознь. Да противного случая и не будет вовсе; я же совершенно убежден, что это *нечто*, что мы принесли с собой, существует действительно, – не мираж, а имеет и образ и форму, и вес». Пусть «оба погибаем врознь!» Страшные слова, страшное предчувствие, что народ оттолкнет русское образованное общество, что приведет к общероссийской катастрофе. И вместе с тем необходимо отстаивать свою интеллектуальную правду, особенно если она ведет к Христу.

Вспомним удивление и ужас русских христианских мыслителей, увидевших в революции далекость народа от христианства. В 1918 г. С.Н.Булгаков резюмировал устами одного из персонажей своего знаменитого сочинения «На пиру богов» (вошедшего позднее в сборник «Из глубины»): «Как ни мало было оснований верить грезам о народе-богоносце, все же можно было ожидать, что церковь за тысячелетнее свое существование сумеет себя связать с народной душой и стать для него нужной и дорогой. А ведь оказалось то, что церковь была устранена без борьбы, словно она не дорога и не нужна была народу, и это произошло в деревне даже легче, чем в городе. <...> Русский народ вдруг оказался нехристианским...»³⁵. Двойник, рожденный ментальностью великих русских писателей, оказался, как и положено двойнику, совсем не тем, за кого его принимали. Сын священника, большой русский писатель Варлам Шаламов, вспоминал:

«Поток истинно народных крестьянских страстей бушевал по земле, и не было от него защиты. Именно по духовенству и пришелся самый удар этих прорвавшихся зверских народных страстей»³⁶. Уничтожив российских

определение России как двойника не вяжется с его определениями двойника как губителя главного героя и с им, Воге, прокламируемой любовью к России и русской культуре. Если думать, что дело в том, что Россия училась у Западной Европы, то это нормальный культурный процесс. Рим учился у Греции, Западная Европа у Рима. В чем же дело? Он замешкался, потом сказал, что все же Запад не воспринимает Россию как ученицу и по-прежнему боится, что Россия его погубит.

³⁵ Булгаков С.Н. На пиру богов // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 609.

³⁶ Шаламов В.Т. Четвертая Вологда // Шаламов В.Т. Несколько моих жизней. М., 1996. С. 346.

интеллектуалов, народ подписал себе смертный приговор. Об этом сразу после революции написал Розанов: «“Мужик-социалист” или “солдат-социалист”, конечно, не есть более ни “мужик”, ни “солдат” настоящий. Все как будто “обратились в татар”, “раскрестились”. Самое ужасное, что я скажу и что очевидно, – это исчезновение самого русского народа»³⁷. Но далее пошло продолжение трагедии. Смердяковы-большевики, в число которых влилось все самое дурное, что было в народе, устроили раскрестьянивание, раскулачивание, уничтожая того крепкого крестьянина, который в России был. Эта часть народа была загнана в страшную ссылку, в колхозы, в тюрьмы, в лагеря (вспомним солженицинского Ивана Денисовича), где уже была интеллигенция. Как с трагической иронией резюмировал Владимир Варшавский: «Интеллигенция в революционном застенке осуществила то единение с народом, к которому прежде так безнадежно стремилась»³⁸. Большевики при этом, будучи двойником интеллигенции, губили ее от имени народа, убедив и оставшийся народ, что интеллигенция – главный враг народа. Опыт правых из эпохи самодержавия в создании мифа о «гнилой интеллигенции» был использован Лениным и его партией весьма успешно.

Как замечательно было показано у Евгения Шварца, Тень погибает после гибели Героя-ученого. Шварц уже пережил несколько десятилетий советской власти, когда уничтожение инженеров (шахтинское дело), ученых – экономистов (Чаянов, Кондратьев), генетиков (достаточно назвать имя академика Н.И.Вавилова) сопровождалось не только раскрестьяниванием, то есть уничтожением народа, но и ослаблением государства. Не случайно физиков-атомщиков и других ученых уже во время войны стали собирать по лесоповалам и отправлять в шарашки. Об этом роман Солженицына «В круге первом». Двойникам, теням потребовались носители знания. Сегодня тем более нет того социально-культурного феномена, который в духе прошлого века можно было бы назвать народом. Остались ностальгические мифы о народной мудрости. Но в мировой культуре по-прежнему существуют достижения русской мысли и русского искусства. Мы помним, как в романе «Братья Карамазовы» к Ивану является черт. Чаще всего эту главу трактуют как описание бредового видения героя. Но Достоевский точен. Он называет главу: «Черт. Кошмар Ивана Федоровича». *Кошмар, а не бред*. Бред – это результат болезни души. Кошмар может прийти и извне. Реалист Достоевский подыгрывает читателю, не верящему в чертей, и сам герой, то есть Иван, все время говорит про себя, что он бредит. Когда из романа исчезает Смердяков, является его alter ego, второй двойник Ивана – черт. Кстати, как и в случае явления двойника господину Голядкину, inferнальный двойник Ивана Карамазова является ему в метель. Когда Иван подошел к своему дому, «метель все еще продолжалась», и, как и господин Голядкин, он вдруг начинает испытывать безотчетный страх: «Когда же он вступил в свою комнату, что-то ледяное вдруг прикоснулось к его сердцу». Если Смердякову он подчинился, но не отождествил себя с ним, то черт более страшен. Черту надо уверить героя, что его дьявольские дела и мысли – дела и мысли самого Ивана. И многие этому поверили.

Дело в том, что, не веря в черта, он тем самым лишается возможности с ним бороться. Задача Ивана – преодолеть это искушение Смердякова и черта, растождествить себя с ними и их делами, а тем самым понять, что мир зем-

³⁷ Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. М., 2000. С. 313.

³⁸ Варшавский В.С. Незамеченное поколение. М., 2010. С. 257.

ной «во зле лежит» и управляется отнюдь не Божескими законами, а законами дьявола, с которым и борется Бог. А стало быть, не супротивничать Богу, но помогать ему надо, если хочешь исправления мира. И Иван становится на этот путь, в разговоре с Алешей, наконец, отказавшись от идеи черта как галлюцинации, повторяя все время: «Он говорил». Черт, как двойник Ивана, хочет убедить его, что они заодно, оба исповедуют зло.

Достоевский хотел, чтобы русская интеллигенция преодолела искушающего его Смердякова и черта. Не получилось. «Бессмысленный и беспощадный русский бунт», как называл его Пушкин, вдруг получил интеллектуальную санкцию. Большинство российской интеллигенции сочло себя соучастниками и вдохновителями этого грандиозного массового людодерства, не сумев растождествить себя с дьявольскими инициациями, сдавалось на милость торжествующего племса³⁹, так и не победив дьявола искусства. Интеллигенцию обвиняли в том, что она породила большевистскую революцию. На это ответил Георгий Федотов: «Есть взгляд, который делает большевизм самым последовательным выражением русской интеллигенции. Нет ничего более ошибочного. <...> Самая природа большевизма максимально противоположна русской интеллигенции»⁴⁰.

О чем же говорил Достоевский? Кто были его герои? Стилистика их жизни, по сути дела, стилистика русской высокой культуры. Русские мыслители и писатели, трагические герои своей эпохи, были своего рода демиурги, творившие интеллектуальные смыслы России, определявшие ее культурные приоритеты. Но они были отвергнуты своим народом, как когда-то Христос своим. Достоевский в своей речи о Пушкине повторяет основные тезисы своего героя Версилова: «Да, назначение русского человека есть бесспорно всеевропейское и всемирное. Стать настоящим русским, стать вполне русским, может быть, и значит только (в конце концов, это подчеркните) стать братом всех людей, всечеловеком, если хотите. О, все это славянофильство и западничество наше есть одно только великое у нас недоразумение, хотя исторически и необходимое. Для настоящего русского Европа и удел всего великого арийского племени так же дороги, как и сама Россия, как и удел своей родной земли, потому что наш удел и есть всемирность, и не мечом приобретенная, а силой братства и братского стремления нашего к воссоединению людей».

Достоевский указал интеллигенции, что несет она ответственность не за слово свое (за историю человечества много разных слов произносилось), а за неумение отделить свое слово от чужого поступка, требуя не освящать своим словом чужое зло. Потому так важно растождествление Ивана с чертом. Ибо от успеха этого растождествления зависит и судьба России. Иначе народ скажет: раз эти духовно высшие – с чертом, ну тогда, стало быть, и в самом деле все позволено. Преодолеть двойника попытался ставший великим поэтом, поднявшийся на европейский уровень культуры, родившийся в деревне крестьянский сын Сергей Есенин, заплатив за этот невероятный по духовной силе жест самоубийством (но потом, не в поэме).

У Есенина – противостояние зазеркалью. В поэме «Черный человек» поэту является страшный собеседник, уверяющий поэта в том, что он, поэт, абсолютный грешник. Образом Черного человека Есенин подчеркивает свою

³⁹ Диагноз русскому революционаризму в конце XIX в. поставил Б.Н.Чичерин: «Нет в мире ужаснее явления, как взбунтовавшиеся холопы, а таковы именно нигилисты» (Чичерин Б.Н. Воспоминания. М., 2010. С. 292).

⁴⁰ Федотов Г.П. Трагедия интеллигенции // Федотов Г.П. Собр. соч.: В 12 т. Т. IV. М., 2012. С. 59.

преемственность с Пушкиным. Напомню, что в трагедии Пушкина рассказывается, как некий Черный человек ходил и за Моцартом перед тем, как его убил Сальери. Мрак наступал на Моцарта, он ответил на него «Реквиемом». Мрак наступал и на Есенина, пришелец хочет, чтобы поэт поверил в свою духовную гибель. Но Сергей Есенин знает, что в нем есть и нечто другое, высшее, которое к словам Черного человека не сводится. Поэт отвергает Черного человека, швырнув в него тростью, как некогда Лютер кинул в черта чернильницей. Жест мощный и символический.

Черный человек!
Ты прескверный гость.
Это слава давно
Про тебя разносится».
Я взбешен, разъярен,
И летит моя трость
Прямо к морде его,
В переносицу...

Но в реальной жизни двойник побеждал.

В 1924 г., за год до смерти поэт пишет в стихотворении «Русь советская»:

С горы идет крестьянский комсомол,
И под гармонику, наяривая рьяно,
Поют агитки Бедного Демьяна,
Веселым криком оглашая дол.

Вот так страна!
Какого ж я рожна
Орал в стихах, что я с народом дружен?
Моя поэзия здесь больше не нужна,
Да и, пожалуй, сам я тоже здесь не нужен...

Сельская молодежь «поет агитки Бедного Демьяна», убежденного большевика, и поэзия Есенина в деревне не нужна, да и сам он «здесь, кажется, не нужен». Поднявшийся из народа до высот европейской культуры не принят народом. У Достоевского речь шла о возникновении культурного типа России, тип этот возник в результате некоего духовного усилия по переработке культурных смыслов мировой, в основном европейской, цивилизации. Этот тип и представлял Россию в мире. Беда и историческая трагедия была в том, что наработанные этим слоем смыслы были отринуты, а их носители были либо уничтожены, либо изгнаны из страны, так что смыслы эти ушли из русской жизни. Сейчас они стараются вернуться, определяя, разумеется, не политику, не социальную жизнь, а то, что они и должны определять, – нашу духовную жизнь.

Имеет смысл сказать о Ленинграде как двойнике Санкт-Петербурга, двойнике, который был создан руками большевиков, в свою очередь бывших двойниками русских интеллектуалов, которых они тщательно уничтожали. Нужно было переименовать великий город, занять его место, отринуть его. И, заняв его место, тут же объявить создание Петра не столицей, а обычным городом. Более того, степень уничтожения коренных петербуржцев была не сравнима с жертвами большевистских расправ в других городах.

Слово Достоевского было горьким и болезненным. Эту горечь, точнее, сладость горечи он впитал из трагического пафоса христианства. «Страдать надо, страдать», любил повторять писатель. Сам страдал немало. Но это страдание очистило душу и указало тот христианский свет, которым прони-

зан был город Святого Петра. Город, столь ненавистный двойникам русских героев, всяческой бесовщине, пытавшейся уничтожить высокую культуру. Борьба бесов (двойников) против рафаэлевской Мадонны, Шекспира, Шиллера закончилась их временной победой. Но через петербургского писателя заговорила практически вся мировая культура, во всяком случае европейская – наверняка. Пока существует христианство с его грандиозными духовными открытиями, выразители этих духовных потребностей необходимы для понимания и разгадывания мировых загадок.

ЭТИКА В КОНТЕКСТЕ ТРАНСФОРМАЦИЙ МЫШЛЕНИЯ XX ВЕКА (В СВЯЗИ С КОНЦЕПЦИЕЙ «НЕГАТИВНОЙ ЭТИКИ»)

Нельзя не обратить внимания на то обстоятельство, что в «точках роста» современной науки (в биомедицине, в робототехнике, в работах, направленных на изучение возможностей создания искусственного мозга, в информационных науках, в космологии, в ядерной энергетике, в экологии и т. д.) часто решающее значение при планировании исследований имеет ответ на вопрос: хорошо или плохо отразится на человеке предполагаемый в будущем результат, будет ли он означать добро или зло в жизни человека? Добро и зло – такие же значимые для этики понятия, как для науки в целом истина и ложь, они взаимоисключающие. Переосмысление в философии науки последних десятилетий понятия истины вызывает массу ожесточенных дискуссий. Между тем этика ведь тоже наука, и соотношение в ней добра и зла как специфически именно ее базового основания не может не соотноситься с отношением истины и лжи. И такое соотношение действительно присутствует, в чем я убедилась, прочитав ряд работ А.А.Гусейнова, в которых много экскурсов в историю философии. Ниже в тех случаях, когда речь пойдет об этике как отрасли знания, не будучи специалистом в этой области, я буду опираться именно на его работы¹.

Первое, на что я обратила внимание, это что в этике, как в любой другой науке, присутствуют *на равных* два момента в деятельности человека, в его намерении совершить тот или иной поступок. Во-первых, необходимость подчиняться некоторым общим нормам, воспринимаемым как абсолютные и обязательные для исполнения всеми членами сообщества, которому эти нормы принадлежат (в случае этики – нормам морали). И, во-вторых, те неизбежные различия, которые проявляются в каждом акте подчинения этим нормам индивидуального человека в конкретных обстоятельствах, в данное время и в данном месте. Соотношение общего и частного обычно представляется как соотношение морали и нравственности. При всем желании оставаться в рамках морали в ряде случаев, чтобы сохранить свое свойство быть нравственным, приходится нарушать моральные запреты, а в науке – сделать главным не получение истины, а постановку целей, которые не принесут человеку вред. Другими словами, во имя человека, его блага можно и даже необходимо в ряде случаев не подчиниться нормам морали, а в науке – выйти за пределы той логической системы, которая выдает истинный результат.

¹ Гусейнов А.А. Что я должен не делать? // Филос. журн. 2012. № 2. С. 51–65; Гусейнов А.А. Мораль как предел рациональности // Вопр. философии. 2012. № 5. С. 4–18; Гусейнов А.А. Мораль: между индивидом и обществом (к вопросу о месте морали в современном обществе) // Общественная мораль: философские, нормативно-этические и прикладные проблемы / Под ред. Р.Г.Апресяна. М., 2009. С. 36–49; Гусейнов А.А. Философские заметки // Вопр. философии. 2009. № 10. С. 3–15; Гусейнов А.А. Философия как утопия для культуры // Вопр. философии. 2009. № 1. С. 11–16 и др.

В статье «Мораль как предел рациональности» Гусейнов ставит проблему соотношения истины как основополагающего понятия познавательной деятельности и блага как цели морального поступка. Вопрос о пределе разума, полагает автор, естественно и легко решается в пределах самого разума, но он становится трудным «в силу того, что человек – существо не только разумное, но еще и живое. ...Он разумен именно в качестве живого существа. Такова, на мой взгляд, – продолжает автор, – основная причина, в силу которой вопрос о пределах разума превращается в проблему и приобретает драматический характер»². Другими словами, функционирование познавательного разума (а именно о *познавательном* разуме в подавляющем большинстве случаев идет речь у Гусейнова) перестает быть эффективным, когда оказывается, что он не в состоянии решить своими логическими средствами вставшие перед ним проблемы. Но существует и другая причина, которая ограничивает возможности разума. Кроме способности мыслить человек как живое существо обладает многими другими свойствами, наличие которых для его мышления необходимо. Разум человека имеет две границы с тем, что разумом не является, но служит условием его существования. Во-первых, это внешний мир, независимо от него существующий и еще не познанный. Во-вторых, это сам человек со всем многообразием его физических, эмоциональных, социальных потребностей. И то, и другое служит некоторым контекстом, для мышления необходимым, но мышлением не являющимся. С другой стороны, Гусейнов подчеркивает очень важный момент: многое в деятельности человека как живого существа может быть элементами жизни и животных, но именно связь любого поступка с разумным его планированием в качестве цели деятельности делает его человеческим. Действительно, многие мыслители, утверждающие, что нет принципиального различия между некоторыми элементами деятельности животных и человека, не учитывают этого важного момента, а именно: что любой сознательный поступок человека управляется разумом, чего не скажешь о поступках животных.

* * *

Нельзя не согласиться с тем, что элемент *познавательного* отношения к миру как существующему за пределами моего Я и независимому от любых форм моей деятельности всегда присутствует в мышлении любой исторической эпохи, не всегда будучи при этом, однако, определяющим. Такой взгляд на мир является *доминирующим* в классической науке и служит эмпирическим основанием для философии Нового времени, которая сама строится как «наукоучение», являясь при этом *логической* базой исследовательской научной деятельности. Гусейнов пишет о философских основаниях классической науки Нового времени: «Философия стояла у истоков современной науки, явилась ее теоретической санкцией и духовным базисом. Она... обосновала идею, согласно которой природа является последней реальностью в том смысле, что содержит свою причину в себе и подчиняется неизменным (никем не отменяемым) законам»³. Другими словами, чтобы воспроизвести в научном знании законы природы и чтобы это знание было истинным, нельзя в законы ничего привносить извне, в том числе и деятельность по получению знания, и какие бы то ни было характеристики

² Гусейнов А.А. Мораль как предел рациональности. С. 4.

³ Гусейнов А.А. Философия между наукой и религией. С. 7.

субъекта этой деятельности. Для науки ее философские основания не являются предметом исследовательского интереса. Между тем, такие понятия, как истинность и объективность получаемого знания, являются основополагающими не только для естествознания, но и для общественных наук, во многих случаях стремящихся соответствовать господствующему способу познания мира, включая мир социума и культуры.

Однако в другие исторические эпохи понятие истины фигурирует в философских системах, но наполняется другим содержанием. В Античности важно понятие формы (хаос *оформляется* в космос, в скульптуре бесформенный мрамор становится прекрасной статуей); в Средние века знание должно соответствовать слову Божьему, выраженному в Священных текстах; в XX в. знание получается в результате диалога, intersубъективных отношений, коммуникации, причем участники общения по-разному понимают мир и мышление.

В XX в. основное внимание уделялось различию, уникальности, особенности, индивидуальности, что часто приводило к эмпирическому характеру исследований или к попыткам вернуться к классике как прибежищу логической стабильности. Предпринимались, однако, и серьезные попытки создания новой логики как основания другого типа мышления. Но сейчас не об этом речь. Я хочу только напомнить, что проблема общего и частного, другими словами – законов, правил, предписаний, обязательных для всех, с одной стороны, и индивидуальных, частных форм деятельности (и практической, и интеллектуальной) в рамках этих предписаний или за их пределами – с другой, является для философии последних десятилетий сложной и трудноразрешимой. Ниже я постараюсь показать, что преодоление этих философских трудностей во многом сводится к пониманию роли этических проблем в современном обществе и в современном мышлении. В первую очередь именно поэтому меня заинтересовали идеи Гусейнова, а среди них прежде всего выдвижение им на первый план понятия «негативный поступок» и вопроса: «Что я должен не делать?». Именно негативная форма вопроса, предлагаемая вместо (а не в дополнение, как мне представляется) кантовского: «Что я должен делать?», встраивает позицию в дискуссии наших дней о мышлении на стороне тех, кто стремится обосновать происходящие здесь перемены.

Этика *как наука* встраивается в структуру научного мышления той или иной исторической эпохи, и, безусловно, она не может избежать тех изменений, которые здесь происходят в последние десятилетия. В число этих изменений входят и другого типа отношения между отдельными научными дисциплинами. В Новое время полученные результаты в физике, например, могли помочь в решении тех или иных проблем в химии. В результате химия делает шаг вперед в своем развитии, именно химия, а не физика. Во всяком случае такой вариант был доминирующим. Формируется физическая химия, причем химия в самом названии присутствует как основная дисциплина, для которой физика служит дополнительным *средством* решения ее проблем. Особенно заметно такое взаимодействие между социальными, общественными науками (этикой в том числе), с одной стороны, и естествознанием – с другой. Положение дел в обществе (в политике, экономике), безусловно, может повлиять и постоянно влияет на развитие науки через финансирование тех или иных ее направлений, через формирование общественного мнения и многими другими способами. Но это влияние не может затронуть логику развития научных идей, не может воздействовать на ход мысли в голове ученого, ход мысли, который приведет к решению конкретной научной пробле-

мы. Граница между обществом и научными идеями сохраняется. «Этос науки есть не что иное, – пишет Гусейнов, – как этическое обеспечение процесса производства знания»⁴. Это определение этоса выражает собой отношение этических норм поведения ученых и наукой как социальным институтом, при этом содержание научного знания не затрагивается. Нельзя не согласиться с Гусейновым, что такому пониманию этоса «адекватной может быть признана модель Р.Мертон»⁵. Следует, однако, при этом отметить один очень важный момент. Граница между наукой, понимаемой как научное знание, и обществом переносится Мертоном в рамки науки как социального института, где доминирующими для Мертона являются моральные нормы поведения ученого. Следующего шага, когда граница социальное – логическое, этическое – познавательное смещается внутрь самого научного знания, Мертону не суждено было сделать. Эта проблема со всей остротой была поставлена во второй половине прошлого века и в начале настоящего. В отечественной философии науки заслуга постановки проблемы нового типа соотношения социального, личностного, с одной стороны, и нормативного, логического, с другой, принадлежит В.С.Стёпину, который ввел понятие человекоразмерности научного знания. При этом он опирался в первую очередь на те сдвиги в естествознании, которые произошли в результате научной революции начала прошлого века⁶. Соответствующие проблемы философского знания решал в своей диалогике В.С.Библер, опираясь на историю философии и историю естественных наук с точки зрения детерминации их оснований философией⁷.

Одним из наиболее заметных симптомов смещения границы социальное – логическое стало осознание того факта, что при этом решаются проблемы и достигаются цели как социальных наук, так и естественных. А из социальных проблем на передний план выдвигаются этические. Гусейнов прав, когда вычленяет в качестве существенного факт формирования принципиально новых научных дисциплин⁸. Биоэтика – наиболее показательна в качестве науки, демонстрирующей единство социальных, прежде всего этических, и естественнонаучных проблем. Эта область знаний сейчас активно разрабатывается, в том числе Б.Г.Юдиным. Приведу некоторые его соображения на этот счет. По его мнению, в последние десятилетия одним из главных векторов, характеризующих развитие науки, является неуклонное приближение к человеку, к его потребностям, устремлениям, чаяниям. «В результате происходит все более основательное погружение человека в мир, проектируемый и обустроиваемый для него наукой и технологиями. И дело при этом вовсе не ограничивается одним лишь “обслуживанием” человека – наука и технологии приближаются к нему не только извне, но и как бы изнутри, в известном смысле делая и его своим производением, проектируя не только для него, но и самого же его. В самом буквальном смысле это делается в некоторых современных генетических, эмбриологических и т. п. биомедицинских исследованиях, например, связанных с клонированием»⁹. Или характеристика Юдиным научного эксперимента в науке наших дней:

⁴ Гусейнов А.А. Наука в системе моральных ценностей // Знание в социокультурном пространстве / Отв. ред. В.С.Степин. М., 2011. С. 109.

⁵ Там же.

⁶ Степин В.С. Научное познание в социальном контексте: Избр. тр. Минск, 2012.

⁷ Библер В.С. От наукоучения – к логике культуры. Два философских введения в двадцать первый век. М., 1991.

⁸ Гусейнов А.А. Этика // Новая философская энциклопедия. Т. 4. М., 2010. С. 476.

⁹ Юдин Б.Г. Наука и общество знаний // Вопр. философии. 2010. № 8. С. 50.

«...экспериментальная установка есть порождение рациональной и целенаправленной деятельности»¹⁰. Заметим, что разум, разум сочетается у Юдина с целеполаганием. Гусейнов в свою очередь считает, что разум направлен на получение истины, а мораль на поступок, управляемый целью. Юдин соглашается с бельгийским философом Ж.Оттуа, с его утверждением, что в лаборатории невозможно увидеть различие между прикладным и фундаментальным исследованием и что значимость этого различия сомнительна для определения природы современной науки.

Такой взгляд на научную деятельность у многих философов науки, да и ученых, пытающихся понять с точки зрения философии, как же они работают, вызывает активное сопротивление. Действительно, фундаментальная наука может остаться фундаментальной только в том случае, если она отстраняется от всего, что не связано напрямую с предметом ее исследования, в том числе и от возможных способов использования в будущем на практике полученных ею результатов. Но в XX в., по словам Гусейнова, ставка «на достижение совершенного состояния человека и общества через научно-технические успехи, рационально обоснованное преобразование внешних условий жизни, эта ставка оказалась битой. ...Наука и техника могут многое, очень многое, но они не спасут мир – вот истина, с которой столкнулась сегодня философия... Делёз и Гваттари в своей работе “Что такое философия?” пишут о том, что “философия и наука идут противоположными путями”¹¹. В такой резкой форме данное положение едва ли можно принять, но значительная доля истины в нем есть»¹². С одной стороны, именно такие печальные выводы приводят многих философов к заключению, что фундаментальная наука не нужна, так как не ориентирована с самого начала на добро для человека, что знание, которое она выдает, не только не делает жизнь человека лучше, но может привести к его гибели. С другой стороны, формируются науки, которые демонстрируют возможность их развития, когда в них на равных присутствует необходимость получения *истины* и достижения *цели*, определяющей вектор развития общества во благо человека. При этом и понятие истины, и понятие цели человеческой деятельности в их взаимодействии становятся проблемными, продумываются заново.

Приходится задуматься над тем, что истинное научное знание не всегда приводит к добру, что достижения фундаментальной науки следует оценивать не только с точки зрения их истинности или ложности. Атомная бомба и химическое оружие были бы невозможны без применения при их производстве знания, признанного учеными истинным. Однако, с другой стороны, для достижения благой цели защиты своей страны от угрозы стать жертвой атомной бомбардировки необходимо получение истинного знания для производства атомной бомбы в качестве противовеса замыслам противника. В реальной жизни истина и благо в своем взаимодействии никак не влияют на внутреннюю структуру друг друга. Логика научных идей не меняется в зависимости от их использования в обществе во благо или во вред человеку. И понимание того, что есть для человека благо, а что зло, не зависит от признания в науке истинным или ложным полученного здесь результата. Поэтому доминирующая в Новое время положительная оценка истины как добра никак не влияла на ход исследования и на получаемый

¹⁰ Юдин Б.Г. Так что же происходит в науке? // Эпистемология и философия науки. 2011. № 4. С. 62.

¹¹ Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? СПб., 1998. С. 162.

¹² Гусейнов А.А. Философия между наукой и религией // Вопр. философии. 2010. № 8. С. 8.

результат. Для достижения благих целей человек не задумывается, насколько истинны знания, которые у него есть в распоряжении. В то же время ученому-фундаменталисту может только мешать мысль о применении его идей в жизни общества, все оценочные характеристики остаются за бортом его исследовательской деятельности.

Но это все относится к классической науке Нового времени. Именно поэтому, если иметь в виду классическую науку, не был прав Л.Шестов, о котором упоминает Гусейнов, когда тот говорил об ущербности этически нейтральной гносеологии. Как раз благодаря такой нейтральности не только от этики, но и от любых других составляющих общественной, социальной жизни общества, наука Нового времени смогла добиться своих колоссальных результатов и изменить, в целом в лучшую сторону, нашу жизнь. Однако в XX в. становится очевидным, что наука такого типа исчерпала свои возможности, и в своих точках роста она преобразуется в науку, которая далека от нейтральности, прежде всего этической нейтральности получаемого научного знания.

Что я должен не делать, чтобы не выходить за пределы моральных норм? Такая постановка вопроса становится особенно радикальной, когда Гусейнов говорит о необходимости для индивида делать *выбор* в точке противостояния мотивации совершать или не совершать тот или иной поступок на основе, с одной стороны, конкретной жизненной ситуации, в которой он оказался в данное время и в данном месте, и, с другой – усвоенными им нормами морали, обязательными для всех. Гусейнов пишет, что мораль «рассматривает внутренний (намеренный) и внешний (объективированный) аспекты деятельности индивида в точке их соединения, когда намерение уже вырвалось в объективный мир, стало поступком и когда поступок еще сохраняет пуповинную связь с намерением. Она представляет собой область индивидуально-ответственных поступков»¹³.

Во многих случаях Гусейнов придает особое значение морали для поступков отдельного человека, но при этом не забывает подчеркнуть, что главное – это ее абсолютный характер. В энциклопедической статье он пишет: «Мораль претендует на абсолютность, на то, чтобы быть последней ценностной опорой человеческого существования»¹⁴. В то же время: «Общая тенденция развития общественных нравов, понятая как движение от нравственного патернализма к моральной автономии, состоит в том, чтобы более полно делегировать право морального суда самим субъектам действия»¹⁵.

Такая установка (передать право моральной оценки самому человеку, совершающему поступок) должна преодолеть различие между двумя уровнями мотивации, о которых пишет Гусейнов. «Эмпирические мотивы, как принято думать, нацелены на определенный результат, целесообразны, сопряжены с той или иной выгодой и т. д. Моральные же мотивы считаются бескорыстными, они заключают свою ценность в себе». И несколько ниже: «Мораль обладает своей необходимостью, которая от необходимости поведения, задаваемой внешними обстоятельствами, природными и социальными потребностями и интересами, отличается тем, что она имеет безусловный характер»¹⁶. По словам Гусейнова, мораль в оценке поступков играет такую же роль, как отдел технического контроля играет в производстве товаров. «...Мораль про-

¹³ Гусейнов А.А. Мораль: между индивидом и обществом. С. 41.

¹⁴ Гусейнов А.А. Этика // Новая философская энциклопедия. Т. 4. М., 2010. С. 477.

¹⁵ Гусейнов А.А. Мораль: между индивидом и обществом. С. 44.

¹⁶ Гусейнов А.А. Что я должен не делать? С. 57.

пускает через свои критерии уже готовые поступки перед тем, как выпустить их на “рынок” общественного поведения, и санкционирует их, если они им соответствуют, или выбраковывает, накладывает запрет на них, если поступки этим критериям не соответствуют»¹⁷.

Мне представляется, что такое жесткое противопоставление эмпирического поступка процедуре его моральной оценки не вполне продуктивно и не совпадает с некоторыми высказываниями самого Гусейнова, хотя бы с его предложением передать больше прав субъекту на моральную оценку совершаемого им поступка. Любая система моральных норм существует только благодаря тому, что есть кому этим нормам подчиняться, и кто живет, руководствуясь, более или менее последовательно, именно этими нормами. Правила морального поведения далеко не всегда и далеко не все бывают записаны в форме законов или заповедей в священных книгах. Они могут передаваться устно (и в тех случаях, когда они записаны, тоже) из поколения в поколение в семье, на личном примере, в религиозных, национальных, социальных сообществах. При этом человек не обязательно осознает, что он подчиняется правилам, которые могут быть неприемлемы для людей другой исторической эпохи или для его современников, живущих в другой части света, или даже по соседству, но принадлежащих другой культуре, другой религии¹⁸. Разумеется, Гусейнов никогда не станет отрицать, да и пишет об этом в своих работах, что нормы морали не могут не трансформироваться с ходом истории и что у разных народов они не одинаковы. Можно в связи с этим привести такие его слова: «...моральные правила и оценки, на основании которых осуществляется одобрение поступков, могут быть столь же разнообразными, как и сами эти поступки, они могут вполне противоречить и часто противоречат друг другу (типичный случай, когда то, что считается у одних групп людей приличным, у других является постыдным)»¹⁹. Изменчивость и абсолютность – два полюса, определяющие характер функционирования морали в обществе, но при этом доминирующим для Гусейнова остается нормативный полюс, обязательность подчинения общепризнанным в данном сообществе законам морали.

Причем сам человек является как бы посредствующим звеном между совершаемым им поступком и моральным предписанием. «Безусловность, абсолютность нравственного предписания размывается, размывается в условности, относительности его индивидуальных интерпретаций»²⁰. Ни один поступок, продолжает Гусейнов, не может быть воплощением абсолютности морали, так как он имеет двойную мотивировку: моральными нормами и жизненной ситуацией. «И в то же время абсолютность является специфическим признаком морали, вся логика морального сознания держится на убеждении, согласно которому человек несет моральную ответственность за все, что он делает»²¹.

¹⁷ Гусейнов А.А. Что я должен не делать? С. 58.

¹⁸ Мне вспомнился разговор, который произошел у меня много-много лет тому назад, когда мы, небольшая группа молодых философов, ехали в поезде на юг на какую-то конференцию, и среди нас оказался грузин. Завязался разговор о положении женщин на Кавказе. Я была искренне возмущена, когда наш собеседник стал нас убеждать, что грузинские женщины (их большинство, во всяком случае) довольны своим положением в семье и даже не думают его менять. Разговор был горячий и довольно-таки продолжительный, и никто друг друга ни в чем не убедил. Но теперь я понимаю, что в словах нашего собеседника было больше правды, чем у нас.

¹⁹ Гусейнов А.А. Что я должен не делать? С. 58.

²⁰ Там же. С. 59.

²¹ Там же.

Моральные мотивы дают разрешение на поступок данному конкретному индивиду, и каждый человек, будучи честным, всегда может сказать: «Я мог бы не совершать этого поступка». И именно это обстоятельство, считает Гусейнов, «является источником абсолютизма морального самосознания, универсального характера нравственной ответственности. Тем самым вопрос о моральных основаниях деятельности человека переходит в вопрос о том, что он должен не делать, в вопрос о моральных запретах»²².

Вводимое Гусейновым в оборот понятие «негативный поступок» и выдвигание на передний план вопроса «что я должен не делать?» призваны, по замыслу, закрепить в сознании человека запрет на совершение поступков, не согласующихся с принятыми нормами морали. Негативный поступок – это такой поступок, который не совершается в силу сознательной, намеренно избранной позиции. Поэтому не все, чего мы не делаем, может быть отнесено к области негативных поступков, «а только то, что мы не совершаем из того, что нам очень хочется совершить... К примеру, когда люди не лгут и не убивают, они не нарушают соответствующие запреты. Это не значит, однако, что они совершают при этом негативные поступки»²³. Негативным поступком в чистом виде можно, по-видимому, назвать поступок отца Сергия из рассказа Л.Толстого. Поступок негативен в фактическом смысле: это поступок, которого нет, который не совершен. Он негативен и в ценностном смысле: это поступок, которого нет в силу его порочности, в силу того, что он не получает моральной санкции. «Формула негативного поступка такова: я не делаю этого потому, что я должен не делать этого»²⁴.

Моральные нормы действенны, они укрепляют то или иное сообщество в его целостности, они могут существовать в качестве некоторой абстрактной системы только в силу того, что отдельные индивиды подчиняются этим нормам, руководствуются ими при совершении тех или иных поступков. Имеет место необходимая между ними связь. Абстрактная система и эмпирическая жизнь людей не существуют параллельно друг другу и независимо друг от друга. Однако понятие негативного поступка обосновывает очень важное различие между двумя типами моральных поступков. Одно дело, когда человек совершает моральный поступок «автоматически», в силу жизненной привычки, в результате воспитания в семье, в школе. И другое дело, когда та или иная жизненная ситуация вынуждает его задуматься, может ли он поступить так, как ему хочется, или это будет противоречить той морали, которую он признает. И только в результате осознания аморальности желаемого поступка человек поступает правильно, не выходит за рамки морали своего сообщества. Такому моральному поступку предшествует момент, когда индивид встает перед *выбором*: оставаться верным морали или выйти за ее пределы. Он уже действует в этом случае «в горизонте личности» (выражение В.С.Библера).

Если человек делает выбор в пользу отказа от сомнительного поступка, он осознанно подтверждает свою приверженность морали. И эта приверженность, закрепленная *негативным поступком*, более прочная, чем у человека, не подвергшегося такому испытанию. Если же выбор сделан в пользу отказа не от поступка, а от той или иной нормы морали, то есть не в пользу негативного поступка, то вывод не будет однозначным. Главное, имела место ситуация выбора, а значит, поступок, который оказался под вопросом, мог

²² Гусейнов А.А. Что я должен не делать? С. 59.

²³ Там же. С. 60.

²⁴ Там же.

быть совершен. Прежде всего, нельзя игнорировать того факта, что негативными могут быть не только поступки, на которые мы налагаем запрет по причине, что к ним «нас настоятельно побуждают страсти, внешние обстоятельства, желания, соображения выгоды и т. д.»²⁵. Мотивацией для таких поступков может быть и чувство сострадания, несправедливости, забота о слабых, помощь больным, получение полезных для общества результатов в науке и многое другое. Если поступок свершился, он утрачивает один из основных признаков негативного поступка, он становится реальным. Но может сохраняться второй признак, а именно: он противоречит морали. Например, в условиях войны в разные исторические эпохи и у разных народов могут быть неодинаковые ответы на вопрос: следует ли лечить пленного врага или правильнее его добить, и своим-то не всем удастся оказать вовремя медицинскую помощь. А в каком-нибудь племени каннибалов вообще принято плененного врага съедать. Любая из этих моральных норм приемлема только в одном случае, и именно в этом случае ее нарушение будет воспринято как отказ от морали.

* * *

Выдвижение на передний план понятия *негативный поступок* и вопроса «Что я должен не делать?» играет важную роль, прежде всего по той причине, что делает *проблемным* следование тому или иному закону морали. Появляется сомнение, а так ли уж необходимо следовать запрету, не будет ли более *нравственным* нарушить его. Как неоднократно по тому или иному поводу пишет Гусейнов, в момент решения совершать или не совершать тот или иной поступок человек остается один на один с самим собой. Он должен брать ответственность на себя, и не всегда следование морали приносит ему чувство удовлетворения, совершенного долга и одобрение окружающих. Если поступок не противоречит моральным устоям общества, это еще не значит, что он воплощает в себе добро. По закону, в том числе и моральному, нельзя убивать без суда и следствия. Но если человек убивает насильника, предотвращая тем самым преступление, прекращая издевательства над ребенком, он совершает доброе дело. А если бы он этого не сделал, оправдываясь заповедью «не убий», то его поведение вполне можно было бы назвать безнравственным.

В момент, когда человеку приходится принимать решение, совершать ему тот или иной поступок, делать его реальным или же придать ему статус негативного, то есть когда индивид действует в горизонте личности, в этот момент в его душе сталкиваются два далеко не всегда совпадающих понятия: морали и нравственности. Нормы морали обязательны для всех, они абстрактны и не учитывают специфики той или иной жизненной ситуации, особенностей личности конкретного человека. Но система морали, какой бы абстрактной она ни была, может существовать и обладать каким бы то ни было смыслом лишь при условии, что ее нормы находят свое воплощение в деятельности, в поступках конкретных людей. При этом каждый человек руководствуется нормами морали по-своему, даже тогда, когда он им подчиняется по привычке, не задумываясь специально над их смыслом и о необходимости им следовать. Однако в этом случае этика как наука о морали

²⁵ Гусейнов А.А. Что я должен не делать? С. 60.

может с полным основанием пренебречь индивидуальными особенностями ее проявления в жизни общества. Главное – это то общее, что в равной степени является обязательным для всех.

* * *

В XX в. в мышлении совершается поворот в сторону повышенного интереса к индивидуальному и особенному. В политике – многополюсный мир, и полюса очень разные, трудно совместимые. Обостряются религиозные чувства, и дело здесь доходит до конфронтации. В науке и философии на равных правах сосуществуют учения, парадигмы, теории, построенные нередко на прямо противоположных логических основаниях. При этом выход за пределы собственной логики уже не рассматривается как отказ от какой бы то ни было рациональности, за оппонентом признается право на логическую и историческую значимость. Неизбежно возникающая проблема релятивизма сглаживает противоположность истины и ошибочности, а на передний план выдвигается понятие смысла. Смыслом может обладать и ошибочная с точки зрения современной науки теория, и она продолжает оставаться в истории науки.

Нововременная логика допускала выход за свои пределы исключительно как выход в эмпирию, в хаос. Об этом писал Витгенштейн в «Логико-философском трактате», где у него доминирует один субъект и отношение субъект-предмет. Витгенштейн говорит о единой логике и едином языке, о совпадении логики языка с логикой мира (логическая форма) и, что важно, о невозможности сказать что бы то ни было о том, что находится за пределами языка и мира. В этом случае он рекомендует лучше молчать. Тем не менее он *говорит* о границе мира, предполагается, что эта граница отгораживает наш мир от чего-то, находящегося за его пределами, о чем ничего нельзя сказать средствами нашей логики и нашего языка, о чем поэтому лучше ничего не говорить. Но такое рассуждение неизбежно подводит к мысли, что за границей нашего мира существует другой мир с другой логикой и другим языком. А там, где другой мир, другой язык, там и другой носитель этого языка, другой субъект. Встает проблема возможности общения с этим другим субъектом. В логике Витгенштейна как выражающей базисные положения нововременного познавательного мышления эта проблема не имеет смысла. И тем не менее «с заднего входа» она вторгается в его философию.

Похожая ситуация возникает и в этике наших дней, на этот раз в связи с понятием негативного поступка. Негативный поступок называется негативным потому, что он *не совершается*, а не совершается он по той причине, что его совершение означает выход за рамки признаваемой всеми в данном сообществе морали. По Витгенштейну, суждение *не произносится*, если оно не может быть выражено в рамках логики (а логика, по Витгенштейну, одна). В любом сообществе не совершается масса поступков из-за того, что они противоречат морали. Но их нельзя, по Гусейнову, назвать негативными. Негативный поступок – это тот, который не совершается после мучительных (как правило) раздумий человека, оказавшегося *перед выбором*. Ситуация выбора – вот главная характеристика негативного поступка.

Гусейнов пишет, что выработка запретов и «принятие их в качестве безусловных моральных норм – это исторический процесс, сложный, многофакторный, одним из моментов которого... является и его философское

осмысление»²⁶. Исторические пути развития у народов разные, поэтому и складывающиеся в результате моральные нормы могут быть даже прямо противоположными. То, что у одного народа считается вполне приличным, у другого – недопустимым.

В определении негативного поступка Гусейновым и в постановке вопроса «Что я должен не делать?» присутствуют два очень важных момента, свидетельствующих о серьезном смещении акцентов в понимании морали представителями науки этики, акцентов, которые встраивают эту науку в общий контекст трансформаций мышления XX в. **О первом моменте уже упоминалось выше.** Ставится под вопрос безусловное, в большинстве случаев автоматическое подчинение нормам морали без обсуждения их правомерности. Общие нормы «управляют» поведением человека. В случае же негативного поступка следование моральным нормам становится проблемным, продумывается, переживается возможность (или невозможность) подчинения законам морали.

Второй момент неоднократно подчеркивается Гусейновым, хотя он в значительной степени ослабляет тезис об абсолютности систем морали. Мы читаем у него, что негативный поступок «целиком и полностью находится в рамках пространства индивидуально-ответственного поведения...»²⁷. Или еще: «Из любви к отечеству два гражданина, один из которых является генералом, а другой пацифистом, совершают разные поступки. Посредствующим звеном между моральным предписанием и поступком является сам поступающий тем или иным образом индивид. Он подводит поступок под предписание, и соответствие первого второму остается исключительно на его совести»²⁸. Эту же мысль Гусейнов, анализируя позицию Бахтина по этому вопросу, выражает и таким способом: «Место морали там, где все зависит от решения индивида, от его решимости взять на себя риск поступка. Поступок есть форма нравственной ответственности потому, что он не может быть совершен никем, кроме того, кто его совершает, ибо в той точке бытия, в которой имеет место поступок, находится только он»²⁹.

Когда речь заходит о реализации в жизни общества абстрактных норм морали индивидами в конкретной, каждый раз другой ситуации, на первый план выходит понятие *нравственности*, которое перекрывает понятия зла и добра. Поступок может быть нравственным, но в одной системе морали восприниматься как зло, а в другой как добро. Граница между добром и злом становится нечеткой, перестает быть критерием оценки поступка как заслуживающего одобрения или, наоборот, осуждения. Происходит примерно то же самое, что и с понятиями истины и лжи в естествознании. Здесь проблема релятивизма отодвигает эти понятия на периферию, и они уступают место понятию смысла. Важно при этом учитывать, что и этика, где доминирует система морали с одинаковыми для всех, обязательными к исполнению нормами поведения, и классическое естествознание с понятиями истины, объективности знания продолжают функционировать и многое объяснять. Они не разрушаются вновь зародившимися течениями мысли, которые утверждаются путем установления логических связей нового типа со своими предшественниками.

²⁶ Гусейнов А.А. Что я должен не делать? С. 61.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же. С. 59.

²⁹ Там же. С. 56.

Можно согласиться с Гусейновым, что тенденцией постмодернистской философии является понимание морали как не отделимой от индивида. Это приводит к конфликту, кризису ценностей, «когда мораль теряет очевидность, не может поддерживаться силой традиции, и люди, раздираемые противоречивыми мотивами, перестают понимать, что есть добро и что есть зло. Такое, как правило, происходит при столкновении различных культур или культурных эпох, когда, например, новые поколения резко порывают с традиционными устоями»³⁰. Выход из создавшегося положения Гусейнов видит в том, чтобы с помощью познающего разума восстановить порванные нити общественной коммуникации, обосновать необходимость морали и дать новое ее понимание³¹.

Специально Гусейнов не анализирует особенности постмодернистского понимания морали, а по статье в Энциклопедии, где последним десятилетиям уделяется минимум места, трудно составить представление о том, какими ему видятся перспективы развития этики. Безусловно, отношения между представителями разных систем морали должны существовать. Но смущает слово *восстановить* и обращение к познающему разуму. Восстановление прежних связей может привести только к максимальному устранению индивидуального и личностного, того, к чему нас подводит понятие негативного поступка. Связи должны быть принципиально иного типа, и их установление – трудная задача для мышления XX в. Отношения следует строить не на устранении, а на сохранении плюрализма (прежде всего множественности субъектов) как логической базы мышления нового типа. Эта ориентация в интерпретации мышления предполагает прежде всего максимум внимания субъектному полюсу в отношении человек – мир. Отсюда разработка такого направления в философии, как социальная эпистемология, в разных его вариантах. Но эта тема требует специального рассмотрения.

³⁰ Гусейнов А.А. Этика. С. 477.

³¹ Там же.

К ИСТОРИИ ДУХОВНЫХ ПОДМЕН*

«Крушение кумиров, или Одоление соблазнов (становление философского пространства в России)» – так называется вышедшая недавно книга Владимира Карловича Кантора. О крушении каких кумиров и одолении каких соблазнов ведет речь автор? Самый общий ответ на этот вопрос содержится уже в эпиграфе, открывающем книгу, – цитате из Семена Франка: «Крушение или гибель всех кумиров, которыми была соблазнена душа русского интеллигента». Этим соблазнам, искушавшим русскую интеллигенцию на протяжении двух столетий, и посвящены размышления философа.

В своем исследовании истории становления политической и философской мысли в России В.К.Кантор привлекает к рассмотрению обширный материал – от Александра Герцена до Густава Шпета. Широта охвата вызывает невольное опасение: не будет ли текст в результате распадется на ряд разрозненных, автономных эссе, посвященных кругу идей тех или иных отечественных мыслителей? Однако по мере чтения приходит ощущение цельности повествования благодаря наличию некой скрытой болевой точки, вокруг которой напряженно пульсирует мысль автора. Этой точкой является трагический слом русской истории в октябре 1917 года. Фактически книга представляет собой анализ тех многообразных духовных процессов, которые в конечном итоге и привели страну к катастрофе.

Тема, конечно, не новая. Она давно стала для многих историков и философов тем магическим кристаллом, всматриваясь в который, они стараются открыть для себя историософский смысл прошлого, настоящего и будущего России. И нередко находят ответы, выявляя существенные взаимосвязи и закономерности в калейдоскопе причудливых исторических событий.

Из таких обнаруженных закономерностей экономического, политического, правового и социального свойства подчас складывались логически стройные концепции, разъясняющие читателю, как рождалось неизбежное зло или же, в зависимости от идеологических пристрастий исследователя, несомненное благо большевистского то ли переворота, то ли революции.

В своем подходе В.К.Кантор следует путем, традиционным для русских философов Серебряного века: его внимание сосредоточено на сфере духовной жизни, он прослеживает борьбу идей и их влияние на общественное сознание, и именно здесь пытается найти ответ на мучительнейший вопрос о причинах своеобразия исторической судьбы России.

Парадоксальность ситуация, по мысли автора, состояла в том, что Серебряный век, воспринимаемый как Ренессанс русской культуры, оказался прелюдией кровавой трагедии. «Почему же Серебряный век перерос в страшный апокалипсис? Апокалипсис, чуть не сгубивший европейскую цивилизацию, не только в России, но и в Западной Европе»¹.

* Рецензия на книгу: *Кантор В.* Крушение кумиров, или Одоление соблазнов (становление философского пространства России). М.: РОССПЭН, 2011. 608 с.

¹ *Кантор В.К.* Серебряный век как предвестие и стилистика русского тоталитаризма (Перечитывая Федора Степуна) // Федор Августович Степун. М., 2012. С. 189–190.

Причину этого В.К.Кантор видит в тех духовных искушениях и соблазнах, которым ни интеллигенция, ни народ не сумели противостоять.

Среди подобных соблазнов автор выделяет провокацию магизмом, феномен самозванчества, эсхатологическую направленность сознания и прельщение Антихристом, захваченность утопическим мышлением, искус артистизмом в том значении артистической души, как ее понимал Федор Степун, а также искушение национализмом. Однако все это только следствия, разные симптомы одной болезни: плененности темным демоническим началом и капитуляции разума под напором иррациональной стихии, несущей с собой хаос и разрушение.

Магическую технику сакрализации идолов в массовом сознании В.К.Кантор подробно прослеживает в контексте тех глобальных потрясений, которые принес с собой XX в. «Наступил XX в., эпоха магическая, эпоха языческого безумия, безграничных диктатур, когда идея подменялась словом-заклятием, которое давало власть над вошедшими в историю массами. Этот магизм наступавшей эпохи чувствовали многие. Но достаточно сослаться на О.Шпенглера, признанного эксперта закатных эпох, который даже в современной ему естественнонаучной мысли почувствовал магию: “Обратим теперь внимание на то, каким образом сознание отдельных культур духовно уплотняет первоначальные *pumina*. Оно обкладывает их полными значениями словами, *именами*, и заколдовывает – понимает, ограничивает их на этот лад. Тем самым, они подчиняются духовной власти человека, который имеет в своем распоряжении имена. А уже было сказано, что вся философия, все естествознание, все, что так или иначе связано с “познанием”, есть в глубочайшей своей основе не что иное, как бесконечно утонченный способ *применять* к “*чуждому*” магию слова первобытного человека. Произнесение правильного имени (в физике – правильного понятия) есть заклятие. Так возникают божества и научные основные понятия – прежде всего, как имена, к которым зывают и с которыми связывается некое приобретающее все большую чувственную определенность представление”. Этот магизм обеспечивал внутреннюю глубинную связь между носителями глубокой духовности и массой².

Так, центральной фигурой, воплотившей в своем творчестве и в своей жизни провокацию магизма в начале XX в., для В.К.Кантора является Валерий Брюсов.

«...Брюсов угадал явление в мир XX в. магических сил, которые способны управлять восставшими массами, еще жившими в язычески-магическом прошлом, не прошедшими выучку христианского гуманизма³».

Немало страниц в книге Кантора посвящены и тому феномену современного мира, который Ортега-и-Гассет именуется «восстанием масс», т. е. ситуации, когда огромные массы людей вышли на арену истории и, по сути, стали ее творцами.

Если учесть, что за демоническим началом очевидно скрывается извращенный религиозный импульс, реализующийся в перечисленных автором духовных подменах: магизме, самозванчестве, чаянии Антихриста, эсхатологическом утопизме и национализме, то невольно возникает вопрос: а не являются ли эти демонические искушения в свою очередь следствием новой исторической ситуации, а именно результатом выхода на авансцену истории «восставших масс»?

² Кантор В.К. Крушение кумиров, или Одоление соблазнов (становление философского пространства в России). С. 13–14 (выделено мной. – М.Б.).

³ Там же. С. 331.

Не был ли отечественный катаклизм 1917 года частью того общеевропейского процесса секуляризации, который в силу российской специфики принял у нас такой катастрофический характер? Хотя и на Западе, где этот процесс носил более длительный, постепенный характер – Возрождение, протестантизм, Просвещение, романтизм (как реакция ресакрализации оказавшейся в состоянии духовной невесомости личности), он обошелся в немалую цену. Достаточно вспомнить кровавую жатву тридцатилетней войны в эпоху становления протестантской этики, вакханалию казней французской революции, вдохновленной идеалами Просвещения.

В России же, как в стране запоздавшей модернизации, этот процесс оказался еще более болезненным. Чему способствовал и значительно более глубокий, чем в Европе, разрыв между образованным слоем интеллигенции и народом. Разночинная интеллигенция и стала теми революционными дрожжами, на которых постепенно подошло тесто новой псевдорелигиозной идеологии. Стихия магизма стремительно ворвалась в языческий крестьянский мир через обветшавшие ворота помазанного на абсолютное самодержавие разума. И именно самоослепленный разум оказался эффективным орудием разрушения, попав во власть иррациональных начал.

Не в этом ли те традиции отрицания разума в русской философии, корни которых в своем исследовании и старается отыскать Кантор? Возможно, что именно в этом смысле следует понимать высказывание Дмитрия Мережковского, которое цитирует автор: «Христианство – начало Европы, и конец христианства – конец Европы. Можно было бы сказать европейцам: для вас христианство “миф”? Берегитесь, как бы вам самим не сделаться мифом»⁴.

Трагический мотив общей судьбы, приведшей Европу и Россию к катастрофам XX в., был чутко услышан автором: «Россия попала в этот общий поток, возникший после взрыва в Европе подсознательных, почвенно-языческих инстинктов, которые возжелали управлять историческим процессом, тем самым отрицая его надсубъективную силу и смысл. Но путь к этой катастрофе проложила Россия»⁵. «Россия оказалась в общем потоке вспыхнувшей после очевидной победы христианского рационализма (начиная с Возрождения) магической мифологизации жизни»⁶.

Но так ли явно и однозначно обстоит дело с феноменом мифологического сознания? Попытаемся разобраться.

Успеху обольщения магическим, по мнению Кантора, способствует мифологическое сознание – неизменный лоцман массового общества – как начало, противостоящее разуму и продуцирующее утопические надежды и эсхатологические чаяния. «Миф умеет только подчинять ум, а не пробуждать мысль»⁷. В подтверждение сказанному приводится цитата из статьи О.А.Жуковой: «Самым ярким доказательством *бытия мифологического* стала сама история XX в., продемонстрировавшая подлинный расцвет социального, культурного и поэтического мифотворчества, которое не единожды приводило мир к масштабным трагедиям. Такая мифологизация породила, с одной стороны, коммунистическую утопию, на практике реализованную большевиками в Стране Советов, с другой – национализм, деградировавший в фашизм в одной из самых культурных стран Европы»⁸.

⁴ Кантор В.К. Крушение кумиров, или Одоление соблазнов (становление философского пространства в России). С. 20.

⁵ Там же. С. 18.

⁶ Там же. С. 19.

⁷ Там же. С. 22.

⁸ Там же. С. 19.

Конечно, для нашего времени характерно настороженно-подозрительное отношение ко всякому мифотворчеству, грозящему приобрести тотальный характер. Корни этого в том горьком историческом опыте, за который человечество дорого заплатило в XX в. В то же время наша эпоха с особой силой переживает искус мифотворчеством, и в этом кроется как ее величайший соблазн, так и надежда обрести опору.

На заре XX в. Вячеслав Иванов приветствовал возрождение мифа; в конце века многие здравомыслящие люди прилагают усилия для того, чтобы его окончательно похоронить. Вместо чаемого культурно-созидательного начала миф обернулся в нашем мире своей второй, разрушительной стороной.

Однако роковая роль, которую мифология сыграла в современной истории, возможно, объясняется не антиразумной сущностью мифа, а мифологизацией рационального начала, его претензий на монопольное владение Истиной.

Существует традиция радикально разводить миф и историю, мифологическое и историческое мышление как принципиальные антиподы. Как полагал Клод Леви-Стросс, миф – это машина для уничтожения времени⁹. Любой уважающий себя историк будет считать профессиональным оскорблением упрек в мифотворчестве. И тем не менее мало кто способен такого упрека избежать. Факты изящно выстраиваются вокруг аксиоматики, но сама аксиоматика принимается на веру. Как же все-таки соотносятся миф и история?

Конечно же, феномен магизма тесным образом связан с мифологическим мышлением и на стадии существования архаических культур и древнейших цивилизаций органично сопряжен с действием религиозных культов и ритуалов. Но не происходит ли в период возникновения мировых религий и развития высоких цивилизаций процесс постепенной дифференциации и дистанцирования мифа от магии, что находит свое выражение в подозрительном, а зачастую и откровенно враждебном отношении официальных христианских институций к магической практике? Не является ли поэтому возвращение мифологизированного сознания к магии, произошедшее, по мнению автора, в XX столетии, не столько родовым проклятием мифологического мышления как такового, сколько историческим поворотом назад к своему архаическому архетипу, поворотом, глубинно связанным как с процессом секуляризации, так и с выходом масс на арену истории?

Начнем с неожиданного определения легенды, которое дает П.А.Флоренский. Она «не ошибается, как ошибаются историки, ибо легенда – это очищенная в горниле времени от всего случайного, просветленная художественно до идеи, возведенная в тип сама действительность»¹⁰. Эта точка зрения Флоренского приобретает дополнительную глубину, если сопоставить ее с теми особенностями народной памяти, которые отмечал известный антрополог Мирча Элиаде: «...память народа с трудом удерживает отдельные, “индивидуальные” события и “подлинные” лица. Она функционирует посредством иных структур: вместо событий – категории, вместо исторических лиц – архетипы... независимо от истоков фольклорных сюжетов и от более или менее крупного таланта творца эпической поэзии память об исторических событиях и о подлинных персонажах меняется по истечении двух-трех столетий так, чтобы их можно было подвести под шаблон архаического способа мышления, неспособного к восприятию индивидуально-

⁹ Утверждение, безусловно, справедливое, но лишь в контексте архаических форм культуры.

¹⁰ Флоренский П.А. Первые шаги философии. Сергиев Посад, 1917. С. 24.

го и удерживающего (в памяти) лишь образцовое. Это сведение событий к категориям, а личностей – к архетипам происходит в сознании европейских народных слоев вплоть до наших дней...»¹¹.

Видимо, этот путь от частных к целостности, не изменяя, а только высветляя дух находящейся в беспрерывном становлении реальности, и именуется у Флоренского «очищением в горниле времени от всего случайного».

Многие исследователи, в их числе и уже цитированный нами Мирча Элиаде, абсолютизируют разрыв между историей и мифом, противопоставляя их друг другу. Думаем, что этот конфликт не является абсолютным, а выявляется в ходе исторического развития и особенно характерен для кризисного мироощущения Нового времени. Мы попытаемся показать, что это, скорее, симптомы определенного переходного состояния, сопутствующего стадии нарастания дестабилизации культуры, чем извечный антагонизм двух на самом деле взаимосвязанных начал. Поразительное единство мифологического и исторического времени в сознании людей средневековой культуры в этом смысле является показательным. Сакральный миф – это линия горизонта истории, где существует постоянная диалектическая связь временного и вечного, без которой исторический процесс неизбежно выхолащивается. Тогда, словно в пораженном болезнью организме, в котором здоровые органы берут на себя функции органов, вышедших из строя, в человеческом сознании происходит гипертрофированный рост относительных исторических ценностей, подменяющих собой ценности метаисторические. Как паллиатив духовной жизни, потребность в которой можно отнести к априорным формам человеческого сознания¹², с неизбежностью возникают идеологии, пытающиеся восстановить утраченное чувство целостности мира и подменяющие его иллюзией целостности¹³.

Миф таит в себе огромные культурно-созидательные силы, когда берет свое начало в сакральной почве религиозного мироощущения. Миф, рожденный среди болотных огней лжесакрализованной идеологии – разрушителен. Первый погружен корнями в абсолютные ценности, соединен единым каналом с сакральным источником; второй возникает из подмены, когда относительные ценности социальной практики предстают как ценности вечные. Механизм подмены основан на неотъемлемом свойстве мифа, которое Н.А.Бердяев определял как устремленность к тотальности, «целостность в отношении ко всякому акту жизни». В соответствии с этим миф заставляет каждое действие человека, любое проявление его внутренней жизни обращать к некой целостности, соотноситься с ней. Он тотален по своей природе, и поэтому там, где целостность – иллюзия, иллюзорна и жизнь поклоняющегося иллюзии общества.

Ложная сакрализация как метод тотальных идеологий, попытка механистического воздействия на мифологические архетипы не только не способна вернуть историческому сознанию утраченное им ощущение целостности бытия, но в итоге приводит к нарастающему чувству бессмысленности человеческого существования в трагически расколотом мире.

¹¹ Элиаде М. Космос и история. М., 1987. С. 62 (выделено мной. – М.Б.).

¹² По свидетельству американской исследовательницы М.Мид, изыскания ученых во второй половине XX в., направленные на поиск уникальной человеческой особенности, отличающей его от животных, показали, что такой особенностью является космическое чувство. «Чувство это, как показывают исследования детей и разных культур, так же реально, как голод, жажда, любовное влечение. Но талант проявления и творческой объективации этого чувства так же редок, как и другие таланты. И уж совсем редко их сочетание» (Социокультурные утопии XX в. // Реф. сб. АН СССР ИНИОН. Вып. II. М., 1983. С. 57).

¹³ Г.С.Померанц указывает на различие между религией как способом ориентироваться в Вечности и идеологией как способом ориентироваться во времени.

В соответствии с концепцией Тойнби «...в духовном багаже каждой из цивилизаций есть представление о некоей “Тайне”, связывающей событийную историю с историей как с богообщением. Человек соотносит свою практику в рамках “феноменальной” истории с “Тайной” через миф...»¹⁴. В социальных утопиях миф окончательно порывает с «Тайной» и остается в «феноменальной» истории без всякого духовного обеспечения. «Тайне» как категории метафизической противостоит «секрет» как нечто конкретное, вполне приземленное¹⁵. Лишенный своей естественной почвы, перенесенный из Вечности во время, миф дает зловещие всходы на искусственных клумбах тотальных идеологий. Лжесакрализация трансформирует принципы: «секрет» взамен «тайны», «авторитет» вместо «чуда».

И как знать, не эти ли губительные редукции исторического сознания имел в виду В.Н.Топоров, отваживаясь на смелый футурологический прогноз: «Можно предполагать, что за историческим периодом будет следовать новый период, в котором определяющую роль будут играть ценности духовного плана, которые не могут быть описаны исторически и тем более в прогрессивной перспективе... Общие изменения в концепции времени с начала XX в. и все возрастающая роль этой категории в культуре нашего времени также не могут не оказать влияния на складывание более широких, чем исторические, структур»¹⁶.

Развивая идею В.Н.Топорова, в свою очередь, можно предположить, что в процессе такого перехода к новым «более широким, чем исторические, структурам» будет возрастать роль легенды и мифа в контексте культуры как устоявшихся форм духовной связи человеческого сознания с космическим Целым. По оценке Карла Юнга: «...единственно возможный путь самоотнесения субъекта с первоосновами бытия возможен лишь через построение мифа»¹⁷.

Вспомним, что Эрнст Кассирер рассматривал символ как универсальную категорию, а все формы культуры как иерархию символических форм; Платон трактовал символ как интуитивно постигаемое указание на высшую идеальную форму объекта; Иммануил Кант видел в символе особый способ духовного освоения реальности. Миф же, по известному высказыванию Вяч. Иванова, вырастает из символа, как дуб из желудя.

Возвращаясь к началу наших размышлений об особенностях взаимоотношений мифа и истории следует вспомнить, что иудаизм и христианство органично соединили миф и историю, с одной стороны, введя сакральное начало в сам ход исторического процесса, с другой, одновременно с этим сохранив его трансцендентную соотнесенность с историей. Кризис религиозного сознания развел друг с другом миф и историю, разрушив тем самым иерархическое единство мира. Попытки восстановить это утраченное единство на основе новых идеологических структур в силу уже описанных причин оказались неэффективны. Миф вместо «очищенной в горниле времени от всего случайного... возведенной в тип самой действительности», в секуляризованном мире идеологического мышления становится универсальным орудием деформации действительности, своеобразным меха-

¹⁴ Рашковский Е.Б. Востоковедная проблематика в культурно-исторической концепции А.Дж. Тойнби. (Опыт критического анализа). М., 1976. С. 46.

¹⁵ Такое различие между тайной и секретом тонко подмечено З.А.Миркиной в ее сказке «Грустный гном».

¹⁶ Топоров В.Н. О космологических источниках раннеисторических описаний // Уч. зап. Тарт. ун-та. Вып. 308: Тр. по знаковым системам. VI. Тарту, 1973. С. 117.

¹⁷ Jung C.-G. Psychologie und Alchemie. Zürich, 1914. S. 32.

низмом производства массовых миражей. Поэтому миф, являясь мощным созидательным фактором культуры, способен стать и разрушительным инструментом политики.

В явлениях магизма, самозванчества, утопизма и революционного мессианизма, взбаламутивших российское общество начала XX в., просматривается извращенный религиозный импульс. Умершего Бога вытесняют ожившие идола, происходит ряд духовных подмен. Так воплощается подспудная, не отпускающая человека тоска по вечным ценностям, высшему смыслу своего существования. Религиозный поиск при отсутствии четких нравственных ориентиров реализуется на путях демонической духовности. И здесь он может объективироваться как в рациональных (коммунистической), так и в иррациональных (националистической) идеологиях.

Как показал опыт советской власти, рациональные идеологии способны рождать и продуцировать мифологию не хуже иррациональных. Об этом пишет и Владимир Кантор: «Беда и катастрофа XX в. была в том, что рационализм оказался неосуществимой утопией, иконой, фантомом, и фантом наполнился живой кровью уничтоженных им жертв и стал реальностью»¹⁸.

Видимо, следует отметить еще один момент в процессе секуляризации европейской цивилизации. Так, если протестантизм в европейской традиции явился одной из ступеней секуляризации внутри единой культурной парадигмы, христианской, то торжество как марксистско-ленинской, так и национал-социалистической идеологии означало слом старой парадигмы и наступление эпохи нового индустриального и постиндустриального варварства. В свое время Сёрен Кьеркегор прозорливо заметил: «Протестантизм будет выдавать себя за религиозное движение, но окажется движением политическим, коммунизм будет выдавать себя за движение политическое, но окажется движением религиозным»¹⁹.

Об иррациональной основе, таящейся за рациональным фасадом исторического здания, писал и Герберт Маркузе: «Мы вновь сталкиваемся с одним из наиболее раздражающих аспектов развитой индустриальной цивилизации: рациональным характером ее иррациональности»²⁰.

Причины произошедшего религиозного срыва В.К.Кантор справедливо усматривает в сломе системы христианских ценностей, произошедшей в условиях новой исторической реальности: «Пока в добытое усилиями христианских гуманистов *поле свободы* входили небольшие социальные слои, цивилизующие их механизмы действовали. Когда в это поле стали входить многомиллионные массы, оно не выдержало, произошел слом, цивилизационные механизмы дали сбой. Это недоверие к результативности гуманистических ценностей и сказалось в концепциях, призывавших отказаться от трудности гуманистического воспитания и вернуться к общинно-хоровому типу жизни»²¹.

Однако той же справедливости ради стоит отметить, что в результате дальнейшего развития процесс секуляризации получает выражение в двух разнонаправленных векторах своего исторического развития: с одной стороны, ценностный релятивизм современного либерализма, манифестирующий принцип свободы индивида как самодостаточный, вне его духовно-нравственного содержания, что неизбежно делает эту свободу выхолащен-

¹⁸ Кантор В.К. Крушение кумиров. С. 298.

¹⁹ Цит. по: Степун Ф. Соч. М., 2000. С. 351.

²⁰ Маркузе Г. Одномерный человек // Кризис сознания. М., 2009. С. 49.

²¹ Кантор В.К. Крушение кумиров... С. 199 (выделено мной. – М.Б.).

ной и духовно бесплодной. С другой стороны, он создает сублимированные формы религиозного сознания, воплощающиеся в догматических идеологиях тоталитарных режимов, где о какой-либо индивидуальной свободе не может уже быть и речи.

Таким образом, либеральный индивидуализм приводит в конечном итоге к такому же радикальному обезличиванию индивида, что и радикальный коллективизм. Крайности сходятся, и предельный рационализм оборачивается на деле торжеством иррациональности.

Конечно же, я затронул лишь немногие из тех важнейших проблем, которые поставлены в интересном и глубоком исследовании В.К.Кантора.

Обзор острых тем и вопросов, которые поднимает автор, можно было бы продолжать еще и еще. Несомненной заслугой работы является заложенный в ней порыв к постижению человеческим разумом загадочных шифров нашей исторической судьбы.

Книга Кантора, тематически посвященная истории становления философского пространства в России, оказывается актуальной для понимания современной духовной ситуации не только в России, но и в современном западном мире, поскольку затрагивает многие из проблем, остающихся по-прежнему крайне значимыми для европейской цивилизации и сегодня.

ИСКУССТВО ВЕРЫ*

Небо – именно там, где кажется.

С.Беккет

Книга А.Черноглазова «Лакан. Приглашение к реальному...» как будто предназначена для того, чтобы запутать читателя, отправить его по одному из возможных следов с тем, чтобы он, не без наслаждения, даруемого чтением, сгинул в разветвлениях построенного лабиринта. Свидетельствуя изнутри опыта чтения о силе этого соблазна, я все же хочу попытаться дать себе отчет в том, что именно завораживает в этом, по видимости, аналитическом тексте, понять, о чем поют сирены, и, возможно, попытаться услышать этот голос не только как свой собственный. Опыт чтения, безусловно, фантазматичен и вряд ли может быть редуцирован до здоровой реплики, однако ничто не может защитить нас от иллюзии стремления к ясности и бесконечного повторения попыток ее достичь. Мне хотелось бы разобраться, о каком реальном идет речь в этой книге и куда, на самом деле, приглашает читателя Александр Черноглазов.

Предмет и метод предлагаемой серии эссе – Лакан. Предмет – потому что именно психоанализ Жака Лакана, его мысль и язык являются средоточием интересов автора. Александр Черноглазов переводит Лакана уже много лет, и благодаря его усилиям один из труднейших авторов XX в. постепенно осваивается российским читателем. Метод – потому что, как пишет сам автор, «в каждом эссе из книги, как на пробном камне, испытывается выработанный Лаканом язык». Так объявлено, однако же мне представляется, что то, чему Александр Черноглазов посвящает свои усилия, не совсем совпадает с тем, что можно обозначить как эффективность дискурса Лакана, несмотря на то, что автор повсеместно настаивает на такой эффективности, в разных регистрах демонстрируя «работающее» чудо совпадения мысли Лакана с критическими точками мысли вообще; указывая на то, что везде, где человек заходит в тупик, его встречает Лакан.

Поясним, о чем идет речь. Автор изначально обладает своего рода фасеточным зрением и ключевую мысль Лакана – мысль о субъекте – продумывает в нескольких самостоятельных и целостных перспективах: европейской живописи, английской поэзии, европейского романа и романа русского, святоотеческой литературы, а также литургического христианского канона. Исходной точкой анализа в каждом случае оказывается некий прецедент произведения, обнаружение в его поле герменевтической странности, которую не удастся объяснить за счет внутренних ресурсов произведения, но которая продолжает существовать подобно занозе, раздражая глаз или ум читателя и зрителя. Черноглазов показывает, что разобраться с этой странностью можно, только если принять во внимание круг проблем, не относящийся ни к истории искусства, ни собственно к эстетике. Этот круг проблем выстраивается не вокруг вымышленных персонажей, он связан с самим тобой как возможным субъектом желания, с необходимостью как будто впервые поставить вопрос о том, что такое желание, включаясь

* Рецензия на книгу: Черноглазов А. Лакан. Приглашение к реальному... М.: Логос, 2012. 176 с.

тем самым в разговор, начатый еще Сократом и Платоном и возобновленный Фрейдом и Лаканом с предельной страстью и серьезностью. Гипотезой читателя вполне могло бы быть предположение, что эта книга – не об искусстве и даже не о Лакане, но том горизонте, который открыл Лакан, поставив вопрос о Желании Субъекта в центр любых возможных теорий и практик субъективности. В этом случае Лакан, действительно, является и предметом интереса, тем, что мы хотим понять, и инструментом – тем, посредством чего мы понимаем.

Однако при том, что мысль Лакана в этом тексте то и дело сжимает нас кольцом, в нем, как мне кажется, постепенно обнаруживают себя и немного иные тенденции. Попробуем проявить эти «маленькие различия». Автор полагает, что отстаивает лакановскую концепцию желания, доказывая применимость графа желания и прочих терминов Лакана к анализу трудных ситуаций в искусстве. Да, возможно. Спорить с этим было бы неблагодарным занятием. Однако для меня важно другое: то, каким образом сам Черноглазов обнаруживает для нас ту или иную герменевтическую загадку, как он разворачивает сам вопрос. Особенность его герменевтической техники, обращенной к деталям той или иной картины или стихотворения, состоит, во-первых, в выборе объекта, как сказал бы Фрейд, и, во-вторых, в неафишируемом, но весьма радикальном допущении *реальности происходящего*. Каждое описание, будь это реконструкция Пармиджанино, или комментариев к особенностям фрески на стене старинной церкви в Лохья, или анализ стихотворения о Мысли-Лисе Тэда Хьюза, разворачивается в настоящем времени и *разыгрывает* для нас со всей театральной убедительностью этого процесса непредсказуемое событие обнаружения, действия или утраты желания. Автор *верит* произведению искусства, жесту художника, а это значит, что он полагается на его истину, не явленную в тексте, но сопутствующую ему, находящуюся где-то рядом, о чем свидетельствует *удивление* в качестве основного мотива и двигателя анализа.

В том, как автор находит объекты своего интереса, на первый взгляд, нет никакой системы или последовательного развертывания. Все они обнаружены как будто взглядом фланера. Конечно, по сравнению с началом XX в. пространство фланирования существенно расширилось. Оно вышло за пределы города и расположилось в границах того, что философы называли словом «мир». Но при этом встреча все равно происходит в неспешной манере индивидуального путешествия, с его случайными траекториями и отклонениями от значимых маршрутов. Однако же важно, что от равнолюбознательного взгляда фланера, описанного Беньямином, этот взгляд отличается избирательным реагированием, несомненной пристрастностью, тем, что с абсолютной точностью он вновь и вновь оказывается захвачен удивлением и прикован к одному и тому же – к очередному моменту случайной встречи с собственным желанием. Так что по прочтении книги мы уже не можем сомневаться: сам автор преследуем *небесной гончей*, и чтобы он ни видел вокруг, храмы, полотна, пейзажи, города, какие бы истории ни слышал и какие бы ни читал романы – все это вплетается в ту историю, которую он сам предполагает то ли рассказать, то ли прожить; то есть книга эта очень личная, и то, что обсуждается в ней, несмотря на ироническую дистанцию, имеет смысл травматический. Нейтральность и открытость наблюдающего взгляда фланера образовали здесь парадоксальное единство со страстностью и заведомым знанием паломника, ищущего встречи с тем, что предназначено только ему.

Что же вновь и вновь разыгрывает автор, обсуждая все эти стоп-кадры из мировой истории искусств? В первом разделе речь идет об обстоятельствах (а если строже, то о трансцендентальных условиях) встречи субъекта с собственным желанием. Картина Пармиджанино «Обращение Савла» – фокус такого рода встречи. «Дыша угрозами и убийствами», Савл направляется в Дамаск, «но на пути “осиял его свет с неба” и раздался голос, говорящий ему “Савл, Савл, что ты гонишь меня?”. Пораженный Савл упал на землю и спросил в недоумении, кто говорит с ним. “Я Иисус, которого ты гонишь”, ответил голос, “трудно тебе идти против рожна”»¹. В центре внимания – разговор, где участники не в равных положениях, один говорит из совершенного времени желания, другой погружен в его стихию, захвачен совершающимся, понимает желание как стремление, как охоту за ускользающим означающим. На картине, говорит Черноглазов, изображено все то, что лежит между вопросом Иисуса и его же ответом – вся сновидческая реальность страстей Савла. Фантастический конь «с почти человеческим взором», сцена охоты и преследования жертвы, грозная туча, пробитая светом. Детальный анализ обладает абсолютно перформативным эффектом, мы входим в картину, оказываясь в эпицентре ситуации обращения. Любопытно, что ключевая реплика Иисуса («трудно тебе идти против рожна»), открывающая для нас собственное желание как очевидность нам не принадлежащего, как действительность мира, в котором мы можем жить, как действие, а не состояние души, – остается за пределами полотна, она звучит в тексте «Деяний апостолов»; но мы видим ее действительно, именно из этой точки падения Савла, описываемой автором. Диалог между картиной и текстом Деяний, опосредованный размышлениями о греческих глаголах, как бы висит в воздухе, и если не принять безусловно последовательно-субъективную позицию автора, основанную на переживании, вряд ли возможно будет настаивать на обоснованности этой реконструкции.

Прецедент этого анализа прекрасно иллюстрирует герменевтическую технику Александра Черноглазова. Именно здесь, незаметно для себя, мы и оказываемся в лабиринте, если понимать под последним одновременное множество возможностей наряду с неспособностью различить, какая именно возможность в настоящий момент используется тобою. Событие обращения (обретение веры, обретение желания) Савла, личная ситуация отношений со своим желанием, *изображение* события обращения художником Пармиджанино, греческий язык, поддерживающий и направляющий пути глагола «хотеть», язык литературы вообще, позволяющий увидеть, как субъект желания превращается в того, кто преследуем *небесной гончей*, – при чтении эссе «Метафорический Бог» эти возможности объединены, по видимости, мыслью Лакана, идеей Другого, «рассекающего мир на свет и тьму». Однако же мне представляется, что автор не столько стремится объяснить неясности полотна с помощью понятия объект *a*, сколько намерен, создав искомую синхронию, продолжать грезить и в режиме сосредоточенной грезы продумывать таинственное событие крещения, знаменующее для субъекта вхождение в мир желания с его новой онтологией. И Лакан этой работе производства грезы в общем не мешает, напротив, создает для нее место. Но чрезвычайно важным представляется мне то, что стремится автор не к чистоте логических построений, а к собственно риторической, романной завершенности описания. Вот, например, как заканчивается размышление о «парадоксальном триумфе одиночества» Святого Себастьяна на картине Андреа Мантеньи. «Кро-

¹ Черноглазов А. Лакан. Приглашение к реальному... С. 43.

ме него [здесь] лишь две маленькие фигурки, повернутые к мученику спиной и удаляющиеся от него по уходящей вдаль горной дороге. Он не нуждается в них, но и они, получив нужное им свидетельство, больше не нуждаются в нем... они уходят, оставив мученика умирать, по своим делам – трудиться, постигать анатомию, сложение того бесконечного, необъятного мира, панорама которого разворачивается на заднем плане картины»². И в случае с Павлом, и с Мадонной Пармиджанино, и даже в ироническом описании «экстимности молитвенного жеста» (голов, ловимых на лету) для Черноглазова принципиально важно в самом аналитическом повествовании реализовать одновременность жажды и свершенности, непорочного зачатия, беременности Словом и Оплакивания как *собственно литературное условие*. Полагая, что наслаждение, даруемое искусством, есть как бы другая сторона Желания, автор стремится отнюдь не к концептуализации как таковой, а к тому, чтобы продлить это переживание, получить возможность войти в художественное произведение и остаться в нем – парадоксальным образом, не утрачивая при этом своей связи с миром, а, напротив, сохраняя ее. Так Фрейд описывал играющего ребенка: чем больше тот погружен в игру, тем надежнее его понимание различий между вымышленным и реальным.

Вторая группа эссе организована вокруг тезиса о том, что работа желания неотделима от опыта аскетики. Примечательно, что второй раздел книги буквально начинается со слов «Христианская этика, и аскетика прежде всего, остро нуждается в обновлении, в обосновании»³. Так что взаимные ссылки лакановского психоанализа и христианской рефлексии формируют в буквальном смысле слова герменевтический круг. Тесная связь веры и желания не только требует все более тщательного уточнения подробностей аскетического испытания, но и нуждается в принципиально ином взгляде на аскезу как логический жест. В святоотеческой литературе, поясняет А. Черноглазов, аскеза отнюдь не представляет собой отказа от реальной жизни и воздержания от желания. Напротив, это – выбор желания, но ориентированный на экономику дара и траты. Аскет совершает «выбор худшего», потому что его интересует не объект желания, а желание как таковое. Вот, например, св. Алексей, сын идеальных родителей, живущий в идеальном сообществе – в окружении любимых, любящих, умных, добрых людей, – заключает брак с возлюбленной и на пороге брачного покоя вручает ей золотой перстень и поясную пряжку со словами «Господь да будет между мною и тобою» и, развернувшись, отправляется прочь – в бесконечное странствование, цель которого, как пишет автор, – все тот же порог брачного покоя, который герой, стремясь к своей возлюбленной, мечтает переступить. Св. Алексей «выбирает худшее», потому что понимает необходимость повторения, второго раза, который истину раза первого может и должен нам явить.

Схематизм Лакана, опирающийся на диалектику интересубъективности Гегеля-Кожева, снова выступает в испытанном качестве чистого формализма. В основе функционирования желания лежит его расщепление на потребность и требование. То, что предоставляется Другим в удовлетворение моей потребности, требование отвергает со словами: это не то, чего я ищу. Более того, отказ от предлагаемых благ подтверждает ценность этих благ как свидетельств любви; жест отречения конфигурирует то, что происходит между Я и Другим в связь особой напряженности. Однако желание не есть нечто розовое, говорит Черноглазов. Требуя у Другого любви, субъект желания, по

² Черноглазов А. Лакан. Приглашение к реальному... С. 56.

³ Там же. С. 71.

сути, взыскует его смерти. «Чем решительнее мы подавляем свои потребности, тем ближе мы к желанию как таковому – желанию смерти Другого, его плоти и крови»⁴, тем сильнее переживание вины и греховности. Но Лакан – критик и диалектик, его задача – построить неразрешимое противоречие, провозгласить антикартезианский тезис «там, где я мыслю, я не есть. Там, где я есть, я не мыслю», с помощью которого можно эффективнее всего отставлять ценности картезианства. Тогда как автор книги «Лакан. Приглашение к реальному...» в своей романной аналитике отклоняется от критических траекторий, ему как будто видима перспектива разрешения онтологических противоречий желания. Эта перспектива связана для него с евхаристической жертвой, которую он называет «единственным адекватным ответом на желание как таковое».

Евхаристический концепт на самом деле предполагает существенное отклонение от диалектики интерсубъективности, логики отчуждения и зеркальных лабиринтов. Размышляя над «Троицей» Андрея Рублева, автор сосредотачивается на идее Флоренского о «безмолвной беседе», ведущейся с «невывразимой грацией взаимных склонений» и в «тишине безглагольности». На иконе Рублева отношения божественных Лиц предстают как *общение, опосредованное словом*, общение, драматическое по своей сути, поскольку предмет его – бурое неоформленное пятно в центре иконы, к которому прикован взгляд зрителя. Это пятно – не что иное, как смертная человеческая природа, жертва, с которой уже отождествил себя Христос и с которой должен отождествить себя зритель. Такой герменевтический акт мог бы показаться исключительным и в этом смысле не вполне доступным, говорит Черноглазов, если бы литургическое священнодействие не демонстрировало нам вновь и вновь реальность и необходимость таких операций, их освобождающий смысл. Религиозный опыт и эстетическое переживание вновь встречаются, противоречиво влияя друг на друга. То, что происходит в литургии, и есть «то единственное, что дает нам способность жить, не принося при этом непрестанно жертвы какому-то неизвестному божеству»⁵.

Однако же, будучи адекватным ответом на желание как таковое, евхаристическая жертва не ставит точку в его истории. Возможен еще один такт, теоретическую основу которого Лакан предвосхитил в своих топологических фигурах. Желание продолжает свой путь в опыте повторения. Стилистическая тема, заданная в собственном письме Черноглазова, тема одновременности и различимости/неразличимости возможностей, в последнем разделе книги становится предметом анализа. Стихотворение Тэда Хьюза, поэма Эндрю Марвелла, анализ эссе Вирджинии Вулф, фрагментов Джойса и позднего Беккета суть события, предвещающие или констатирующие наступление эпохи абсолютной мимикрии: я уже не могу отличить себя от собственного желания. Терзающие жертву птичьи клювы и есть рога скифского оленя-жертвы, часть его царственного тела, Лиса, явившаяся из ночного леса, неотличима от стихотворения Хьюза, является им. А это значит, что конфликт отчуждения, знаменующий рождение субъективности, неким нелегитимным способом преодолен. Преодолен за счет стилизации художника, который «совмещает изображение предмета на зеркальной поверхности с его преломленными в зазеркалье чертами»⁶. В этом совмещении, обязанном исключительно работе воображения, как раз и формируется та связь общения («взаимной

⁴ Черноглазов А. Лакан. Приглашение к реальному... С. 74.

⁵ Там же. С. 102.

⁶ Там же. С. 168.

склоненности»), сопровождаемая уверенностью в вещах невидимых, которую Черноглазов, отличая ее от привычных процедур субъективации (идентификации, расщепления), именует крещением.

Но в этом смысле современный субъект в перспективе, выстроенной Черноглазовым, – не тот, до кого долетела весть о смерти Бога, но тот, до кого не дошла весть о собственном обращении или кто благополучно забыл о нем; в чьей личной истории не сохранилась память о свете, пробивающем грозовую тучу, о разделении миров; и для кого очевидность желания, явленная миром внешним и всеми его предметами и обитателями, есть единственный выбор, и труд, и ответственность. Но тогда главная трудность для современного человека – движение к тому, что и так имеет место, к пресловутому *имеется*. Для Черноглазова важно, что этот процесс не этический, но логический, что, как ни странно, первыми этот путь проходят хорошие аналитики, обычно являющиеся и глубокими скептиками. Результатом этого пути всегда является «выбор худшего», но и здесь возможны сущностные различия. Вирджиния Вулф выбирает свое худшее во многом потому, что ощущает себя захваченной движением отбытия, улитка на стене для нее – место забывания, стирания, вычитания себя. Улитка (snail) для нее – это след от гвоздя (nail), когда-то бывшего здесь, свидетельствующего о прошлой жизни, но как о той, что уже утрачена так же бесследно, как утрачена часть слова, и сама утрата эта забыта, растворена в потоке времени. По сути, литературный проект Вулф представляет собой прощание с той прекрасной эпохой, когда различие между сознанием и бессознательным имело смысл. Героини Вулф знают и не знают о существовании этого различия, знают, но как будто не могут вспомнить то, что представляется важным; поэтому их вера всегда чудесно необоснованна и летит над пропастью. Джойс и Беккет уже принадлежат другому миру. Джойс, выбирая худшее, останавливается на материализации слов (Беккет называет его «биологом слов»): произведение не о чем-то, произведение и есть что-то. Его вера в метафору такова, что строится на отказе от самой возможности различения метафорического и буквального. Пейзаж города **Согк, сделанный из пробки (сок), и есть идеальное повторение**. Любопытно, что для Джойса тревога различия целиком смещена в зону Другого. Другой помнит о том, что были времена, когда Джойс засыпал и просыпался. Это на вопрос Другого можно ответить всей своей прозой **Согк и не погрешить** перед истиной в своем ответе, так что он даже не узнает, смеешься ты или говоришь серьезно. Беккет, чьи тексты, как пишет Черноглазов, «всегда полны религиозных аллюзий, хотя иллюзий, напротив, полностью лишены»⁷, предьявляет третье решение. Рассказчик постепенно оставляет текст, однако, на его месте возникает нечто, чисто физическое, камень или что-то еще, нечто из совсем иного мира, совершенно бессмысленное, вокруг чего с методичностью живой материи начинает кристаллизоваться субъективность героя. Книгу завершает эссе «Икона трансценденции», где речь идет о римском Пантеоне и о том, что отверстие, оставленное архитектором в вершине купола, представляет собой икону трансценденции. «Образ неба совпадает здесь с самим небом: их совпадение и создает икону»⁸.

Мне представляется, что убежденность в реальности вымышленных построений, которую обнаруживает Александр Черноглазов, соотносима только с позицией Борхеса и его принципиальной верой в силу метафор. Сущностное различие между этими авторами состоит в том, что Борхес работает

⁷ Черноглазов А. Лакан. Приглашение к реальному... С. 155.

⁸ Там же. С. 171.

с архивами метафор, тогда как Черноглазов возделывает единичные метафоры со страстью неопита, выращивающего опиумные цветы. Возможно, автор и будет огорчен, если узнает, что сад метафор, возделывавшийся им заботливо и терпеливо, превосходит своим цветением парадоксальную строгость лакановской аналитики. Что ж, пусть послужит ему утешением тот факт, что в написанном им прихотливом психоаналитическом романе Лакан сыграл роль всех персонажей, так и не превратившись ни в одного. Читатель же этой книги пусть вполне насладится той иронической подробностью и серьезным фактом, что лакановская терминология в некоторых обстоятельствах вполне может выступить надежной опорой для категоризации и осмысления литургических и догматических феноменов, а также для проявления логического смысла основных метафор христианства.

«ИСКУССТВО УЧАСТИЯ» 1990–2000-х годов: ПОПЫТКА ИСТОРИОГРАФИИ И МЕТОД АНАЛИЗА *

Книга известного британского историка и критика современного искусства Клер Бишоп «Искусственный ад: искусство участия и политика зрительской вовлеченности», опубликованная издательством Verso в 2012 году, стала продолжением выступлений и серии полемических статей автора в различных художественных журналах последнего десятилетия, посвященных искусству, известному под наименованиями «социально-вовлеченное», «интервенционизм», «community-based art», «искусство взаимодействия» и др. Бишоп предпочитает использовать термин «искусство участия» (participatory art) и определяет его суть как искусство, в котором «люди составляют основное художественное средство (media) и материал, как в театре или перформансе»¹. Это искусство движимо желанием пересмотреть традиционные отношения между объектом искусства, художником и зрителями. Художник здесь, как пишет исследовательница, предстает как «соавтор (collaborator) и скорее производитель ситуаций, чем индивидуальный создатель дискретных объектов»; произведение искусства – «как продолжающийся и долгосрочный проект» в противоположность «законченному, передвижному и обращаемому в товар продукту», а зритель – как «со-производитель или участник»² художественной работы в противоположность созерцателю. Глобальная и амбициозная задача автора этой книги – взглянуть на мировую историю искусства XX в. сквозь призму театра, а не традиционно – через живопись (как у Клементы Гринберга) или реди-мейд (как это сделано в книге Р.Краусс, И.-А.Буа, Б.Бьюклоу и Х.Фостера «Art Since 1900: Modernism, Antimodernism, Postmodernism», Thames & Hudson, 2005).

Необходимо отметить, что книга Клер Бишоп появилась в момент, когда заявившее о себе в начале 1990-х годов искусство, с рассмотрения которого она начиналась, уже успело занять прочное место в институциях современного искусства по всему миру, но несмотря на несколько появившихся в последнее время изданий³ еще не успело получить полноценного теоретического осмысления и войти в исторические обзоры. Первой попыткой теоретического обоснования искусства такого рода была вышедшая в 1998 году на французском и в 2002 году на английском языке книга французского куратора и арт-критика Николя Буррио «Эстетика взаимодействия»⁴, которая попыталась объединить под заявленным в заголовке понятием произведения искусства, вовлекающие зрителей, основываясь на определенном круге авторов и не проводя типологических различий между работами. Бишоп приобрела свою известность в первую очередь как открытый критик и активный оппо-

* Рецензия на книгу: *Bishop, Claire. Artificial Hells: Participatory Art and the Politics of Spectatorship. L.–N.Y.: Verso, 2012. 384 p.*

¹ *Bishop C. Artificial Hells: Participatory Art and the Politics of Spectatorship. P. 2.*

² *Ibid.*

³ См.: *Grant H. Kester. The One and the Many: Contemporary Collaborative Art in a Global Context. Duke Univ. Press Books, 2011; Helguera P. Education for Socially Engaged Art. Jorge Pinto Books, 2011; Living as Form: Socially Engaged Art From 1991–2011 / Ed. Nato Thompson. MIT Press, 2012 и др.*

⁴ *Bourriaud N. Esthétique relationnelle. Dijon, 1998.*

нент Буррио, что нашло свое выражение, в частности, в ее известном тексте «Антагонизм и эстетика взаимодействия»⁵, появившемся в журнале *October* осенью 2004 года. В этой шумевшей статье Бишоп подвергла критике примиряющий и «демократический» характер работ, приводимых Буррио (главным образом, произведений Риркрита Тираванья), через анализ качества и следствий производимых ими отношений. Она обратилась к теории демократии как антагонизма, разработанной Шанталь Муфф и Эрнесто Лаклау, и предложила использовать понятие антагонизма для рассмотрения и оценки произведений художников «искусства участия», подкрепив свою позицию ссылками на работы Джереми Деллера и Томаса Хиршхорна. Данная книга продолжает начатую полемику и развивает прозвучавшие утверждения, но идет другим путем.

Считая нужным в очередной раз дистанцироваться от «эстетики взаимодействия» Буррио, о чем заявлено уже на первых страницах введения, в последующем Бишоп не возвращается к этой теме и, больше того, не прибегает к теории Ш.Муфф и Э.Лаклау. На этот раз задачами исследовательницы становятся, во-первых, обращение к истории искусства XX в. с тем, чтобы найти корни «поворота к социальному» в искусстве 1990-х годов и утвердить «искусство участия» в своем существовании, и, во-вторых, разработка инструментария для анализа и оценки этого искусства, в чем можно усмотреть отголоски предыдущих дискуссий. Неудивительно, что несмотря на заявленный историографический характер книги, введение, заключение и главы, посвященные знакомому автору «из первых рук» искусству 1990–2000-х годов, сохраняют полемичный тон предыдущих статей. Бишоп признается в том, что выбор примеров из истории искусства был продиктован их релевантностью настоящему моменту, а не значимостью в момент создания, не оставляя сомнений в том, что главным интересом для нее остается текущая история современного искусства. В этом смысле и название книги, «Искусственный ад», заимствованное из текста Андре Бретона 1921 года, служит, по мысли исследовательницы, «одновременно позитивным и негативным описанием (descriptor) “искусства участия”» и «вызывает к более смелым, эмоциональным и выводящим из равновесия формам “искусства участия” и критики»⁶ – призыв, характерный для давно занятой автором позиции.

Приступая к рассмотрению примеров из истории искусства XX в., Бишоп выделяет три исторических момента, в которых проявили себя политические волнения и движения за социальные преобразования, а также интерес искусства к социальным практикам: европейский исторический авангард и триумф левой идеи в 1917 году; неоавангард 1968 года, когда «художественное производство внесло свой вклад в критику авторитаризма, угнетения и отчуждения»⁷; падение коммунизма и крах политики «большого нарратива» в 1989 году. Каждый из этих периодов, как отмечает Бишоп, отличало переосмысление политической силы искусства и его отношения к социальному, которое выражало себя в пересмотре способов художественного производства, его потребления и анализа. География исследования Бишоп затрагивает не только западноевропейский регион, но и Латинскую Америку, Восточную Европу и Россию, таким образом знакомя читателей с менее известными западной истории мирового искусства художниками, художественными движениями и произведениями искусства, что можно поставить автору в заслугу.

⁵ *Bishop C. Antagonism and Relational Aesthetics // October. 2004. 110, Fall P. 51–79.*

⁶ *Bishop C. Artificial Hells... P. 6–7.*

⁷ *Ibid. P. 193.*

Эта обширная география просматривается уже в кратком содержании глав книги: вторая глава книги посвящена трем ключевым явлениям исторического авангарда, предвосхитившим, по мнению автора, рождение «искусства участия» в 1990-е годы – перформансам итальянского футуризма, театральным экспериментам Пролеткульта и массовым спектаклям в постреволюционной России, а также выступлениям дадаистов в общественном пространстве в послевоенном Париже. В третьей главе автор обращается к рассмотрению художественной ситуации в Париже 1960-х годов – деятельности Ситуационистского Интернационала, «Группы исследования визуальных искусств» (Groupe de Recherche d'Art Visuel), включавшей в себя художников кинетизма и оп-арта из разных стран, и эротических трансгрессивных хэппенингов Жана-Жака Лебеля. Следующая, четвертая, глава книги посвящена концептуальным формам «искусства участия», появившимся в Аргентине в середине 1960-х – работам Оскара Масотта (Oscar Masotta), группы Ciclo de Arte Experimental и новаторской театральной деятельности бразильского режиссера Аугусто Боала (Augusto Boal). Пятая глава описывает искусство Восточной Европы (Чехословакии с двумя художественными центрами в Праге и Братиславе) и СССР 1970–1980-х годов – творчество Милана Книжака, Алекса Млинарчика, Яна Млчока, Иржи Кованда, Яна Будажа и московской группы «Коллективные действия». В следующей, шестой, главе Клер Бишоп обращается к британской истории после 1968 года и рассматривает две разные модели, пытавшиеся пересмотреть роль художника в обществе, на примере организации **Artist Placement Group (1966–1989)** и **движения непрофессионального искусства (community arts movement)** 1970–1980-х годов. Седьмая глава сосредоточена на искусстве 1990-х годов и помимо произведений художников содержит в себе описание и анализ кураторских проектов, сыгравших роль в становлении «искусства участия». Восьмая глава знакомит с введенным Клер Бишоп понятием и типологией «делегированного перформанса», когда задуманный художником перформанс исполняется нанятыми для этой цели людьми, а последняя, девятая, глава посвящена художественным проектам 2000-х годов, которые используют образовательные стратегии в качестве своего метода и художественной формы.

Составляя генеалогию «искусства участия», Бишоп стремится решить вторую задачу книги – представить систему понятий, с помощью которых это искусство может быть критически осмыслено и оценено. Она утверждает, что социальный характер проектов «искусства участия» приводит к ситуации, когда все художественные практики, основанные на социальном взаимодействии, воспринимаются как равноценные художественные акты, среди которых не может быть плохих проектов, так как все они нацелены на «благое дело» – укрепление социальных связей. Активный зритель считается заведомо лучше, чем пассивный, а коллективное авторство – безоговорочно лучше единоличного. Подобную ситуацию Бишоп объясняет преобладанием этических суждений над эстетическими, что является общим местом сегодня, когда речь заходит об «искусстве участия», и считает такую ситуацию неприемлемой. Бишоп считает недопустимым и применение к анализу «искусства участия» позитивистского социологического подхода, который сводится к оценке результатов, которых удалось достичь. Подобный инструментальный подход к «искусству участия», как отмечает исследовательница, повторяет современную риторику многих государств Западной Европы в области культурной политики, которые взяли на вооружение лозунги социального включения, «креативной индустрии» и заняты выяснением вопроса о том,

что может искусство сделать для общества. Однако в действительности задачей правительств, как отмечает Бишоп, является не столько восстановить социальные связи, сколько «дать возможность всем членам общества быть самоуправляемыми полностью занятыми потребителями, которые не полагаются на государства всеобщего благосостояния и могут справиться с нерегулируемым приватизированным миром»⁸. Иными словами, «общественное участие» для них – лишь в том, чтобы «быть индивидуально ответственным за то, что в прошлом было коллективной заботой государства»⁹.

Бишоп же настаивает, что важно критически рассматривать, обсуждать, анализировать и сравнивать работы «искусства участия» как *искусство*, прибегая не к этике, а к эстетике: «Одна из задач этой книги, таким образом, – сделать акцент на эстетическом в смысле *aisthesis*: как автономном режиме опыта, не сводимого к логике, разуму или морали»¹⁰. Стремление автора оправдать категорию эстетического связано с попыткой реабилитировать понятия качества и оценочного суждения для того, чтобы приумножить влияние отмеченных произведений и «предоставить им место в истории»¹¹. Бишоп считает нужным пояснить: «Эта книга основана на предположении о том, что оценочные суждения необходимы не в качестве инструмента укрепления элитарной культуры и надзора за границами искусства и не-искусства, а как способ понять и прояснить разделяемые нами в данный исторический момент ценности»¹². Таким образом, автор признает, что среди произведений «искусства участия» есть удачные, есть менее удачные, и вызывает к их анализу через рассмотрение категорий активный/пассивный, единоличное авторство/коллективное авторство, участники/зрители, искусство/реальность, качество/равенство (*quality and equality*), выявление нюансов и напряжения (*tension*) между ними, всякий раз обращая внимание на «политику зрительской вовлеченности», заявленную в названии книги. Отсюда – фокус рассмотрения и методология автора применительно к анализу произведений из истории искусства: все они рассматриваются согласно обозначенным категориям в стремлении проследить разные формы участия, практикуемые художниками по всему миру в разные периоды XX в. Таким образом, перед нами не историческое исследование, поскольку перспектива примеров из истории искусства сужена и подчинена конкретной задаче – донести позицию автора, сформированную применительно к современному материалу.

Клер Бишоп не скрывает своей симпатии к работам, которые считает удачными, в особенности в главах, посвященных искусству 1990–2000-х годов («Битва при Оргриве» Джереми Деллера (2001), «Пожалуйста, любите Австрию» Кристофа Шлингензифа (2000) (*Christoph Schlingensief, Please Love Austria*), «Фестиваль Спинозы в Бейлмере» (*The Bijlmer-Spinoza Festival*) Томаса Хиршхорна (2009)). Лучшими проектами «искусства участия» она считает те, которые «сохраняют напряжение»¹³ между этическим и эстетическим. Она приветствует в нем «концептуальную и эмоциональную сложность»¹⁴, «перверсию, парадокс и отрицание – операции, такие же клю-

⁸ *Bishop C. Artificial Hells...* P. 14.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.* P. 18.

¹¹ *Ibid.* P. 8.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.* P. 277–278.

¹⁴ *Ibid.* P. 8.

чевые для *aisthesis*, как диссенсус для политического»¹⁵, «элемент критического отрицания [по отношению к обществу] и способность поддерживать противоречие»¹⁶ и в качестве похвальных характеристик пользуется набором таких прилагательных, как «стимулирующий» (*challenging*), «убедительный» (*compelling*), «выводящий из равновесия» (*troubling*), в чем в очередной раз можно усмотреть отголоски предыдущей полемики.

Акцентируя различие между этическим и эстетическим на протяжении всей книги, в заключение Бишоп находит еще одно основание для этого ключевого для нее разделения в книге Люка Болтански и Эв Кьяпелло «Новый дух капитализма»¹⁷. В этой книге авторы выделяют социальную и художественную критику капитализма, которые существуют в напряженных отношениях друг с другом и напрямую несовместимы. Первая обращается «к эгоизму частных интересов и возрастающей бедности рабочего класса в обществе небывалого богатства», а вторая «выдвигает на первый план потерю смысла и чувства ценного и прекрасного, последовавшую за стандартизацией и общей коммодификацией повседневных объектов, произведений искусства... и людей»¹⁸ и защищает свободу эстетики от этики. «Напряжение» между ними рождается оттого, что «социальная критика неизбежно отвергает моральный нейтралитет, индивидуализм и эгоизм художников»¹⁹. Бишоп уравнивает свое различие между этическим и эстетическим, использовавшееся ею на протяжении книги, с различием между социальной и художественной критикой Болтански и Кьяпелло, и это становится финальной точкой изложенной ею в книге позиции.

В заключение можно выразить сожаление о том, что, отстаивая необходимость оценивать «искусство участия» прежде всего с эстетической, а не этической точки зрения, Бишоп оставляет в стороне теоретическую разработку своей позиции и обоснование предложенных ею категорий активный/пассивный, единоличное авторство/коллективное авторство, участники/зрители. Положения Болтански и Кьяпелло в данном случае используются лишь для того, чтобы закрепить, а не развить позицию автора, высказанную еще на первых страницах книги. Таким образом, на полях остаются многие вопросы теоретического характера, которые затрагиваются, но не получают своего развития, как, например, фундаментальный вопрос о том, что значит «участие» в искусстве, когда речь не идет о работах, физически вовлекающих зрителей. Книга Клер Бишоп во многом остается продолжением начатой ею в 1990-е годы полемики вокруг «искусства участия», которое еще ожидает своего обширного теоретического анализа.

¹⁵ *Bishop C. Artificial Hells...* P. 40.

¹⁶ *Ibid.* P. 16.

¹⁷ *Болтански Л., Кьяпелло Э. Новый дух капитализма.* М., 2011.

¹⁸ *Bishop C. Artificial Hells...* P. 276.

¹⁹ *Ibid.*

Г.В. Вдовина

Бернард Лонерган: метод в теологии и гуманитарные науки

Статья посвящена концепции метода в теологии, разработанной канадским философом и теологом Бернардом Лонерганом. В первой части статьи рассматриваются предпосылки методологической концепции Лонергана: стиль мышления, в котором он сформировался как философ и методолог, последующая рефлексия Лонергана по поводу этого стиля, а также идеи, связанные с проблемой культурных смыслов. Во второй части затрагивается вопрос о необходимой соотношенности теологии, во-первых, с уровнями и ступенями интенционального сознания и, во-вторых, со сферой гуманитарного знания.

Ключевые слова: метод, теология, интенциональность сознания, гуманитарные науки, смысл, культура.

Ивон Бре

Привязанность (эрос и агапэ)

Доклад посвящен понятию привязанности, которое, по мнению автора, заслуживает того, чтобы играть гораздо более значительную роль в современной философской, психологической и богословской традиции, чем та, которую оно играет фактически. Для подтверждения этого тезиса автор рассматривает самые разные аспекты этого понятия, имеющие отношение к психологии животных, детской психологии, психоанализу вообще и фрейдизму в частности, мировоззрению Платона, христианскому богословию и японской культуре.

Ключевые слова: любовь, Платон, привязанность, психология, психоанализ, Фрейд, христианство, Эрос, японская культура.

А.А. Столяров

Физика Посидония: новаторство или стоический канон? (К вопросу о том, был ли Посидоний «стоическим платоником»)

Довольно долгое время Посидоний был для историков античной философии таинственной и «модной» фигурой. Его считали предтечей «великого синтеза», подготовившего рождение неоплатонизма (через посредство среднего платонизма). Однако при внимательном рассмотрении базовые тексты Посидония, относящиеся к физике, свидетельствуют о том, что он был вполне каноничным стоиком и вряд ли мог сыграть столь ключевую роль в неоплатоническом синтезе, какую ему приписывали.

Ключевые слова: античная философия, Посидоний, средний платонизм, неоплатонизм.

Бертрандо Спавента

Итальянская философия в ее отношении к философии европейской

Настоящая публикация представляет собой перевод первой и третьей лекций Берtrandо Спавенты из его знаменитого «Введения в курс лекций по философии», прочитанного в 1961 году в Неаполитанском университете. В этих лекциях Спавента ставит целью преодолеть предрассудки современного ему национального мышления и доказать общность характера и путей развития итальянской и европейской спекулятивной мысли. Для подтверждения данного тезиса автор формулирует основные положения философии Возрождения и обращается к краткому изложению идей некоторых философов этой эпохи.

Ключевые слова: Спавента, итальянская философия, европейская философия, Возрождение.

В.П. Визгин

К обновлению истории философии: размышление ad hoc

В статье рассматривается ситуация в истории философии, для которой, по мнению автора, характерно господство «стандартного подхода», типичными чертами которого являются имманентная ориентация исследования, сводящая основную работу историка к анализу собственно философских текстов и их интерпретации, к раскрытию филиации философских идей и понятий. Иными словами, считает автор, основу такого подхода составляет истолкование философской мысли как *учения*, возникающего по внутренней логике из предшествовавших ему учений. В работе проводится мысль, что обновление методологии истории философии может идти по пути ее сближения с *историей идей*. Автор также обращает внимание на опыт истории науки и ее методологии для поисков путей обновления подходов к истории философской мысли. Культуроцентрическая ориентация, экзистенциальный тонус мысли и использование художественного ресурса в философском и историческом дискурсе и нарративе рассматриваются как основные критерии эффективности путей такого обновления.

Ключевые слова: философия и история, методология истории философии, история идей.

Никола Руссо

Нигилизм логоса. «Истинно ложное» в «Софисте» Платона

Статья Н.Руссо посвящена анализу избранных отрывков диалога Платона «Софист», в которых, по мнению автора, ставятся и по-своему решаются ключевые онтологические (соотношение сущего и не-сущего) и гносеологические (соотношение истинного и ложного) вопросы философии. Отдельно критикуются оценки позиции Платона М.Хайдеггером и Ф.Ницше, но при этом подтверждается фундаментальность положений древнегреческого мыслителя для становления проблематики соотношения онтологии и нигилизма, занимающей как в учениях этих немецких философов, так и в современной философии вообще одно из центральных мест.

Ключевые слова: Платон, Ницше, Хайдеггер, «Софист», «Бытие и время», диалог, онтология, нигилизм, бытие, вещь, сущее, логос.

П.С. Гуревич

Векторы современного постижения человека

Автор рассматривает исторические судьбы философской антропологии в связи с радикальными изменениями в самом характере философского постижения человека в наши дни. Анализирует концепт дивидуума как урезанного индивида. Отмечает новые тенденции в разработке антропологической темы после завершения значительного этапа гуманитарной мысли, связанного со «смертью человека». В статье рассматривается феномен редуцированной личности. Особое внимание уделяется распаду идентичности в современном мире. На материале постмодернистской философии рассматривается нечеловеческое в человеке. Подчеркивается, что новые подходы в философской антропологии расширяют горизонт человеческого существования.

Ключевые слова: человек, личность, индивид, философская антропология, дивидуум, постмодернизм, нечеловеческое в человеке, субъект, целостность, идентичность.

В.К. Кантор

Любовь к двойнику. Двойничество – миф и реальность русской культуры

В статье речь идет о двойничестве как русской проблеме, осмысляемой русской литературой и философией. Двойник – это, как правило, некий миф, создаваемый русскими интеллектуалами как средство спасения России. Но двойник обладает невероятным разрушительным потенциалом. Большевики, будучи двойником интеллигенции, губили ее от имени крестьянства и выживших рабочих, убедив и оставшийся народ, что интеллигенция – главный враг народа. Опыт правых из эпохи самодержавия в создании мифа о «гнилой интеллигенции» был использован Лениным и его партией весьма успешно. Двойник, как тень у Шварца, убивает ученого, но гибнет сам, в результате возникают русские катастрофы.

Ключевые слова: двойник, миф, реальность, русская культура, большевизм, интеллигенции, народ, тень.

Л.А. Маркова

Этика в контексте трансформаций мышления XX века (в связи с концепцией «негативной этики»)

Понятие негативного поступка в этике фиксирует внимание на той точке в деятельности человека, когда он должен сделать выбор между следованием общепринятым нормам морали и выходом за их пределы. Человек оказывается в ситуации конфликта между моралью (общее начало) и нравственностью, которая определяется его индивидуальным решением. Негативный поступок встраивается в один ряд с такими новыми для мышления последних десятилетий понятиями, как точка бифуркации, мутационные изменения, революция как перерыв постепенности, и некоторыми другими.

Ключевые слова: мораль, нравственность, поступок, добро, зло, истина, этика, наука, негативный поступок, личностная ответственность, абсолютность моральных норм.

М.А. Блюменкранц

К истории духовных подмен

Статья представляет собой отклик на книгу Владимира Карловича Кантора «Крушение кумиров, или Одоление соблазнов (становление философского пространства в России)». В своей статье автор размышляет над ролью мифа в исторических и культурных реалиях Нового времени, в частности в XX столетии. Анализируются позитивные и негативные аспекты мифотворчества, присущие религиозному и идеологизированному типам сознания.

Ключевые слова: религия, идеология, сакрализация, секуляризация, мифологическое мышление, духовные подмены, рационализм, редукции исторического сознания.

Н.М. Савченкова

Искусство веры

В рецензии сделана попытка реконструировать герменевтическую технику, реализованную в книге А.Черноглазова «Лакан. Приглашение к реальному...», и продемонстрировать, что для автора этой книги одним из значимых источников формирования современного психоаналитического дискурса являются религиозный опыт и эстетическое переживание. При этом вера в метафору, забота о метафорах, производство метафор понимается автором как совокупность техник и практик субъективации. Обретение желания и от-

крытость существования, явленная в опыте веры, рассматриваются автором в качестве предельно актуальной перспективы становления субъекта в контексте современной культуры.

Ключевые слова: религиозный опыт, эстетическое переживание, желание, субъект, Другой, Реальное, аскетическое испытание, «выбор худшего», евхаристическая жертва, фантазия, фантазм, наслаждение, повторение.

Е.А. Яичникова

«Искусство участия» 1990–2000-х годов: попытка историографии и метода анализа

Книга британского историка и критика современного искусства Клер Бишоп посвящена рассмотрению и генеалогии «искусства участия» (participatory art) 1990–2000-х годов, в котором люди считаются основным художественным средством (media) и материалом произведений. Бишоп предлагает взглянуть на мировую историю искусства XX в. сквозь призму театра и рассматривает искусство Западной Европы, Латинской Америки, Восточной Европы и России, созданное в ключевые для становления «искусства участия» эпохи – европейского исторического авангарда 1917 года, неоавангарда 1968 года и падения коммунизма в 1989 году. Автор отстаивает необходимость оценивать «искусство участия» прежде всего с эстетической, а не этической точки зрения и предлагает применять к анализу произведений категории активный / пассивный, единоличное авторство / коллективное авторство, участники / зрители, обращая внимание на возникающее между этими понятиями напряжение (tension) и на политику зрительской вовлеченности.

Ключевые слова: «искусство участия», социально-вовлеченное искусство, эстетика, этика, зрительская вовлеченность.

G.V. Vdovina

Bernard Lonergan: method in theology and the humanities

This article examines the conception of method in theology as developed by Canadian philosopher and theologian Bernard Lonergan. The author discusses the background of Lonergan's methodological theory, such as the style of thinking in which he had his formation as a philosopher and methodologist, Lonergan's own later reflection on this style as well as his ideas regarding the problem of cultural meanings.

Keywords: method, theology, intentionality of consciousness, humanities, meaning, culture.

Yvon Brès

Attachment (erôs and agapê)

This paper deals with the notion of attachment which, according to the author, deserves a more prominent role in contemporary philosophical, psychological and theological traditions than it actually plays. To confirm this thesis, the various aspects of the said concept are brought under consideration, among which those related to animal psychology, child psychology, psychoanalysis in general and Freudianism in particular, Platonic thinking, Christian theology and Japanese culture.

Keywords: love, Plato, attachment, psychology, psychoanalysis, Freud, Christianity, Eros, Japanese culture.

A.A. Stolyarov

Posidonian physics: novelty or Stoic canon? (On the issue whether Posidonius really was a 'Stoic Platonist')

For a fairly long time Posidonius was regarded by historians of ancient philosophy as a somewhat mysterious figure, fashionable to deal with. He used to be considered a forerunner of that 'great synthesis' which prepared the rise of Neoplatonism (via Middle Platonism). A more exact examination of the basic physical texts of Posidonius, however, proves almost beyond doubt that in fact he was the most faithful Stoic and could play no role of importance in the coming 'Neoplatonic synthesis'.

Keywords: ancient philosophy, Posidonius, Middle Platonism, Neoplatonism.

Bertrando Spaventa

Italian Philosophy in its relation to European philosophy

This is a Russian translation of the first and the third lectures from Spaventa's famous *Introductory Course in Philosophy* delivered at the University of Naples in 1861. Spaventa sets himself the goal of transcending the prejudice dominant in contemporary Italian philosophical discourse, in order to demonstrate that Italian and European speculative thought share a common character and follow the same development path. To prove his thesis, the author singles out the main propositions of Renaissance philosophy and illustrates them by expounding the ideas of the more prominent thinkers of that period.

Keywords: Spaventa, Italian philosophy, European philosophy, the Renaissance.

V.P. Vizguine

Toward a renovation of the history of philosophy: some *ad hoc* reflections

In the present article, the author describes a situation in the history of philosophy which is characterized by the domination of what one might call the 'standard approach', i. e. the sum of immanent preferences in the mind of the scholar that re-

duce the main work of a historian to an analysis of properly philosophical texts and their interpretation revealing the filiation of philosophical ideas and concepts. In other words, the core of this approach is the interpretation of philosophical thought as a *doctrine* emanating, in accordance with some sort of intrinsic logic, from preceding doctrines. Vizguine suggests that the revival of the history of philosophy might follow the path of convergence with the *history of ideas*. He also refers to the history of science with its constant pursuit of renovation of methods and approaches as a possible example for the history of philosophy. The criteria of efficiency of future attempts at such a renewal may serve culture-centric orientation, existential vigour of thought and the use of creative resources in the philosophical and historical discourse and narrative.

Keywords: philosophy and history, methodology of the history of philosophy, history of ideas.

Nicola Russo

Nihilism of logos. The 'truly false' in Plato's *Sophist*

Nicola Russo's paper is an analysis of the select passages from Plato's *Sophist* in which, according to the author, there are put and given a specific solution the key philosophical questions of ontology (relation between the existent and non-existent) and epistemology (relation between the true and the false). From these considerations Russo derives his critique of Heidegger's and Nietzsche's assessment of Plato's position. On the other hand, he demonstrates that Plato's propositions still have a fundamental importance for the formation of the agenda of the relation between ontology and nihilism that plays a central role in the ideas of either German thinker as well as in modern philosophy in general.

Keywords: Plato, Nietzsche, Heidegger, *Sophist*, *Being and Time*, dialogue, ontology, nihilism, being, thing, existence, logos.

P.S. Gurevich

Some trends in contemporary philosophical anthropology

The author considers historical destiny of philosophical anthropology in an age when the very character of philosophical understanding of the human condition has radically changed. He analyzes the concept of 'dividuum' as an individual cut down and observes the new tendencies that have become manifest in anthropological discourse after the significant period in thinking, dominated by the idea of the 'Death of Man', came to a close. The paper examines the phenomenon of reduced personality, with particular regard to disintegration of personality in contemporary world, postmodern philosophy serving as a substrate for the analysis of the non-human in humans. It is emphasized that the new approaches in philosophical anthropology may broaden the horizons of human existence.

Keywords: human being, personality, individual, philosophical anthropology, 'dividuum', postmodernism, non-human in humans, subject, integrity, identity.

V.K. Kantor

The love for one's *Doppelgänger*. The *alter ego* as myth and reality in Russian literature

The subject of this paper is *Doppelgänger* as a Russian problem interpreted by Russian literature and philosophy. As a rule, the *Doppelgänger* is a myth created by Russian intellectuals as a means of saving of Russia. As it turns out, however, *Doppelgänger* possesses an immense destructive potential. Bolsheviki, though themselves an *alter ego* of intelligentsia, decimated it in the name of peasants and surviving workers, persuading the rest of the people that intelligentsia was their bitterest enemy. Lenin and his party proved highly successful in exploiting the

myth of 'rotten intelligentsia' invented by the right-wing ideologists back in the times of monarchy. The *Doppelgänger*, as in a play by Shvarts, kills the scholar, from which there follow the Russian catastrophes.

Keywords: myth, reality, *Doppelgänger*, Russian culture, Bolshevism, intelligentsia, people, shadow.

L.A. Markova

Ethics in the context of transformations of thinking in 20th century (on the concept of 'negative ethics')

The concept of negative act in ethics fixes the attention on the point in the activities of a human being when he or she is facing the choice between following the generally accepted moral norms and trespassing them. This is a situation of conflict between morals (general principle) and morality determined by personal decision. Negative act belongs to the same group of recent notions that took hold in the recent decades as a point of bifurcation, change by mutation, revolution as a discontinuity and some others.

Keywords: morals, morality, act, good, evil, truth, ethics, science, negative act, personal responsibility, absolute character of moral norms.

M.A. Blumenkranz

Toward a history of spiritual impostures

The present article is a reply to Vladimir Kantor's book *Downfall of the Idols, or Overcoming the Temptations: the Making of the Space of Philosophy in Russia*. Following the framework set by Kantor, the author expounds his own reflections on the role of myth in the historical and cultural realities of the Modern age, in particular, in 20th century. He analyzes the positive and negative aspects of myth-making characteristic of the religious and ideological types of consciousness.

Keywords: religion, ideology, sacralization, secularization, mythological thinking, spiritual substitutions, rationalism, historical consciousness.

N.M. Savchenkova

The art of faith

In this review of Alexandre Chernoglazov's book *Lacan. An Invitation to Reality*, Nina Savchenkova attempts to reconstruct the hermeneutic techniques used by Chernoglazov and to demonstrate that, for the latter author, religious and aesthetic experience is one of the most important sources from which contemporary psychoanalytic discourse is formed. At the same time, the faith in metaphors, the care of metaphors, the making of metaphors are understood as a totality of techniques and practices of subjectivation. Revendication of desire and openness of existence as revealed in the experience of faith are regarded by Chernoglazov as an ultimately real perspective for the coming-to-be of a subject in the context of contemporary culture.

Keywords: religious and aesthetic experience, desire, subject, constitutive Other, the Real, ascetic ordeal, 'choice for the worse', Eucharist host, fantasy, phantasm, enjoyment, replica.

E.A. Yaichnikova

'Participatory art' in the 1990s and 2000s: an attempt at a historiography and an analysis of method

This is a review of *Artificial Hells: Participatory Art and the Politics of Spectatorship* by Claire Bishop, British historian and contemporary art critic. Bishop's book explores the genealogy of what she calls 'participatory art' of the 1990s and 2000s, a kind of art in which the main artistic medium and the material substrate

are human beings themselves. Bishop proposes to view the history of world art from theatrical perspective which she applies to the works of Western European, Latin American, Eastern European and Russian art created in the periods crucial for the making of 'participatory art', i.e., the European historical avant-garde of 1917, the neo-avantgarde of 1968 and the fall of communism in 1989. Bishop insists that 'participatory art' must be evaluated first of all from an aesthetic, not ethical, point of view; she therefore suggests to use in the analysis of its works such categories as active / passive, individual / collective authorship, participants / spectators, stressing the importance of the tension arising between these notions and the role of the politics of spectatorship involvement.

Keywords: 'the art of participation', socially involved art, aesthetics, ethics, spectatorship involvement.

Бре Ивон – почетный профессор университета Paris VII, автор книг *Freud et la psychanalyse américaine*. Karen Horney (Paris: Vrin, 2007), *Freud... en liberté* (Paris: Ellipses, 2006), *L'avenir du judéo-christianisme* (Paris: PUF, "Hors collection", 2002), *L'inconscient* (Paris: Ellipses, 2002); phljrnl@yandex.ru

Блюменкранц Михаил Аронович – кандидат филол. наук, историк философии и культуры, составитель и редактор культурологического альманаха «Вторая Навигация», автор книг «Введение в философию подмены» (1994), «В поисках имени и лица» (2007); phljrnl@yandex.ru

Вдовина Галина Владимировна – ведущий научный сотрудник Института философии РАН, доктор филос. наук; galvd1@yandex.ru

Визгин Виктор Павлович – ведущий научный сотрудник Института философии РАН, доктор филос. наук; kfofina@yandex.ru

Гуревич Павел Семенович – заведующий сектором истории антропологических учений Института философии РАН, доктор филос. наук, доктор филолог. наук; gurevich@gambler.ru

Кантор Владимир Карлович – ординарный профессор Национального исследовательского Университета – Высшая школа экономики (НИУ-ВШЭ), доктор филос. наук; vlkantor@mail.ru

Маркова Людмила Артемьевна – ведущий научный сотрудник Института философии РАН, доктор филос. наук; markova.lyudmila2013@yandex.ru

Пикуль Дмитрий Леонидович – кандидат полит. наук, преподаватель факультета политологии Государственного Академического Университета Гуманитарных Наук; escribium@me.com

Руссо Никола – доктор философии, профессор университета Неаполя имени Фридриха II. Автор книг «Теоретическое мышление: от его греческих корней, между онтологией, метафизикой и нигилизмом» (М.: Канон+, 2012); «Filosofia ed ecologia. Idee sulla scienza e sulla prassi ecologiche» (Napoli, 2000), «La biologia filosofica di Hans Jonas» (Napoli, 2004), «Polymechanos Anthropos. La natura, l'uomo, le macchine» (Napoli, 2008); phljrnl@yandex.ru

Савченкова Нина Михайловна – доцент кафедры онтологии и теории познания философского факультета СПбГУ, доктор филос. наук; phljrnl@yandex.ru

Серёгин Андрей Владимирович – старший научный сотрудник Института философии РАН, кандидат филол. наук; avis12@yandex.ru

Спаветта Бертрандо (1817–1882) – итальянский философ-гегельянец, историк философии, с 1861 г. – профессор философии в Неаполитанском университете, сооснователь журнала *Il giornale napoletano di filosofia e lettere* (с 1872 г.), депутат Парламента (1861–1876), автор книг: **Principii di filosofia (Napoli, 1867)**; **Saggi di critica filosofica, politica e religiosa (Napoli, 1867)**; *Studi sull'etica di Hegel (Napoli, 1869)*; *La filosofia di Vincenzo Gioberti (Napoli, 1870)* и др.

Столяров Александр Арнольдович – ведущий научный сотрудник Института философии РАН, доктор филос. наук; hist.vest@iph.ras.ru

Яичникова Елена – ведущий научный сотрудник отдела образовательной и просветительской деятельности Московского музея современного искусства; phljrnl@yandex.ru

Научно-теоретический журнал

Философский журнал № 2(11)

Художники: *Я.В. Быстрова, Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *И.А. Мальцева*

Свидетельство ПИ № ФС77-32885 от 15.08.2008 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 07.11.13.

Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 10,5. Уч.-изд. л. 12,97. Тираж 1 000 экз. Заказ № 047.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор авторов

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14/1, стр. 5

Информацию о «Философском журнале» см. на сайте Института философии:

http://iph.ras.ru/ph_j.htm

Памятка для авторов «Философского журнала»

- Философский журнал открыт для всех авторов независимо от их ведомственной принадлежности и социального статуса.
- Автор гарантирует, что текст не был опубликован ранее и не сдан в другое издание. Ссылка на «Философский журнал» при использовании материалов статьи в последующих публикациях обязательна. Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и названий.
- Рукописи принимаются редакцией в распечатке в 1 экз. вместе с электронной версией, записанной на диске или отправленной по электронной почте. Формат – Word, шрифт – Times New Roman, размер шрифта – 12, междустрочный интервал – 1,5. Сноски постраничные, со сквозной нумерацией.
- Объем статьи – от 0,5 до 1,5 а.л., включая ссылки, примечания, литературу. Рецензия – до 0,7 а.л.
- К рукописям прилагаются:
 - а) резюме статьи объемом до 600 знаков на русском и (желательно) английском языках,
 - б) ключевые слова,
 - в) сведения об авторе:
 - фамилия, имя отчество полностью;
 - место работы;
 - ученые степени и звания;
 - контактный телефон, e-mail;
 - заполненная доверенность на передачу авторского права.
- Редакция принимает решение о публикации текста в соответствии с решениями редколлегии и главного редактора. Решение о публикации принимается в течение двух месяцев с момента предоставления рукописи.
- Рукописи не возвращаются.
- С аспирантов не взимается плата за опубликование рукописей.
- Рисунки, формулы, специфические значки и неевропейские шрифты должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом.
- Адрес редакции: 119991, Москва, Волхонка 14, стр. 5, Институт философии РАН, «Философский журнал».
Адрес электронной почты: phljrnl@yandex.ru
тел.: (495) 697-66-01
- Общие правила оформления рукописей и работы над версткой см. на сайте Института философии РАН <http://iph.ras.ru/uplfile/print/Pamyatka.pdf>

**Подписка на «Философский журнал» открыта в отделениях связи России.
Подписной индекс 41951 Объединенного каталога «Пресса России»
или по Интернет-каталогу: <http://www.arpk.org/magaz.php?in=41951>**