

ISSN 2414-3715

**ФИЛОСОФСКАЯ
АНТРОПОЛОГИЯ**

**ЭЛЕКТРОННЫЙ НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ
2018. Том 4. № 1**

**PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY
SCIENTIFIC WEB JOURNAL
2018. T. 4. № 1**

Редакционная коллегия

А.А. Гусейнов (Москва), Р.Г. Апресян (Москва),
М.С. Киселёва (Москва), В.А. Подорога (Москва),
В.С. Стёпин (Москва), А.Н. Фатенков (Нижний Новгород)

Редакционный совет

Председатель редакционного совета

доктор филос. наук А.А. Гусейнов

Заместитель председателя редакционного совета

доктор филос. наук А.В. Смирнов

Р.Г. Апресян (Москва), М.Ф. Быкова (Чапел-Хилл),
П.А. Гаджикурбанова (Москва), Ф.И. Гиренок (Москва), Б.Л. Губман (Тверь),
И. Дворкин (Иерусалим), М.С. Киселёва (Москва),
Э. Мансуэто (Вашингтон), Л.А. Микешина (Москва),
Л.А. Мюрей (Бостон), В.А. Подорога (Москва), Г.М. Пономарева (Москва),
Н.Н. Ростова (Москва), М. Соболева (Клагенфурт), В.С. Стёпин (Москва),
М.В. Тлостанова (Москва), А.Н. Фатенков (Нижний Новгород),
С.С. Хоружий (Москва), А.Н. Чумаков (Москва),
А. Шажинбат (Улан-Батор)

Главный редактор

доктор филос. наук, доктор филол. наук П.С. Гуревич

Редакция

Заместитель главного редактора

доктор филос. наук Э.М. Спирина

Технический секретарь

С.А. Авалян

Переводчики

Н.Г. Кротовская, В.С. Кулагина-Ярцева, Е.Г. Руднева

Корректор

И.А. Мальцева

Компьютерная вёрстка

Ю.А. Аношина

Учредитель: Институт философии Российской академии наук.

Периодичность: 2 раза в год. Выходит с 2015 г.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: Эл № ФС77-61803 от 18 мая 2015 г.

Адрес редакции: Институт философии РАН. 109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

E-mail: IPH.RAN.JOURNAL@gmail.com

Сайт: www.iphjournal.ru

Members of the Editorial Board

Abdusalam Guseinov (Moscow), Ruben Apressyan (Moscow),
Marina Kiseleva (Moscow), Valery Podoroga (Moscow),
Vyacheslav Stepin (Moscow), Aleksey Fatenkov (Nizhny Novgorod)

Members of the Editorial Council

Chairman of the Editorial Council

Abdusalam Guseinov – DSc in Philosophy

Deputy Council Chairman

Andrey Smirnov – DSc in Philosophy

Ruben Apressyan (Moscow), Marina Bykova (Chapel Hill),
Polina Gadzhikurbanova (Moscow), Fedor Girenok (Moscow),
Boris Gubman (Tver), Ilya Dvorkin (Jerusalem), Marina Kiseleva (Moscow),
Anthony Mansueto (Washington), Lyudmila Mikeshina (Moscow),
Leslie A. Murey (Boston), Valery Podoroga (Moscow), Galina Ponomareva (Moscow),
Natalya Rostova (Moscow), Maya Soboleva (Klagenfurt),
Vyacheslav Stepin (Moscow), Madina Tlostanova (Moscow), Aleksey Fatenkov
(Nizhny Novgorod), Sergey Horujy (Moscow), Alexander Chumakov (Moscow),
Ariunaa Shajinbat (Ulan Bator)

Editor in Chief

Pavel Gurevich – DSc in Philosophy, DSc in Philology

Editorial Staff

Deputy Editor-in-Chief

Elvira Spirova – DSc in Philosophy

Journal Secretary

Susanna Avalyan

Translators

Nataliya Krotovskaya, Valentina Kulagina-Yartseva, Elena Rudneva

Corrector

Irina Maltseva

Desktop Publishing

Yuliya Anoshina

Founder: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Founded in 2015.

The journal is registered with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media (Roskomnadzor). The Mass Media Registration Certificate No. FS77–61803 on May 18, 2015

Address of the editorial office: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Gonsharnaya St. 12/1, Moscow 109240.

E-mail: IPH.RAN.JOURNAL@gmail.com

Site: www.iphjournal.ru

СОДЕРЖАНИЕ

СЛОВО ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

Павел Гуревич. Философская экспертиза идеологии..... 8

ГРАНИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ

Роман Палеев. Аристотель об избирательном счастье 27

РЕЛИГИОЗНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Ильшат Насыров. Пост-ислам или культурный ислам?..... 46

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

Максим Монин. «Время и рассказ» Поля Рикёра и российская гуманитарная традиция..... 55

ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЫ

Сергей Коняев. Онтологические аспекты человеческой фантазии 81

ЧЕЛОВЕК В МИРЕ ИСКУССТВА

Елизавета Антонова. Поэтический язык философии..... 102

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК

Концепция электронной философской энциклопедии

«Всемирная философия: основные понятия и системы» 119

Виктор Бычков. Вкус..... 122

Александр Столяров. Гай Музоний Руф 140

Константин Аршин. Национализм 154

Александр Павлов. Патриотизм: очень краткая история идеи..... 175

Надежда Маньковская. Постмодернизм в эстетике..... 192

Игорь Джохадзе. Прагматизм 231

Григорий Канарш. Справедливость 244

КНИЖНЫЙ ДИСКУРС

Павел Гуревич. И тени слушают недвижно... (рецензия на книгу «Символизм. Новые ракурсы») 263

ОТЗВУКИ СОБЫТИЙ

IV научная видеоконференция «Человек как существо природное, социальное, экзистенциальное: “болевые точки” философской антропологии» 278

IN MEMORIAM

Памяти Веры Ильиничны Самохваловой..... 288

CONTENTS

FROM THE EDITOR-IN-CHIEF

Pavel Gurevich. Philosophical Examination of Ideology..... 8

FACETS OF HUMAN EXISTENCE

Roman Paleev. Aristotle on the Selective Happiness..... 27

RELIGIOUS ANTHROPOLOGY

Ilshat Nasyrov. Post-Islam or Cultural Islam?..... 46

PHENOMENOLOGY

Maxim Monin. “Time and Narrative” of Paul Ricoeur
and the Russian Humanitarian Tradition 55

HUMAN EXISTENTIALS

Sergey Konyaev. Ontological Aspects of Human Imagination 81

MAN IN THE WORLD OF ART

Elizaveta Antonova. Poetic Language of Philosophy 102

ENCYCLOPEDIA SEARCH

Concept of the Philosophical Electronic Encyclopedia

“World Philosophy: Basic Concepts and Systems» 119

Victor Bychkov. Taste 122

Alexander Stoliarov. Gaius Musonius Rufus 140

Konstantin Arshin. Nationalism..... 154

Alexander Pavlov. Patriotism. Very brief history of the idea 175

Nadezhda Mankovskaya. Postmodernism in aesthetics 192

Igor Dzhokhadze. Pragmatism 231

Grigory Kanarsh. Justice 244

BOOKISH DISCOURS

Pavel Gurevich. And the shadows listen motionless...
(review of collective work “Symbolism – New Perspectives”)..... 263

ECHOES OF THE EVENTS

IV scientific videoconference «Man as a natural, social, existential creature: “sore spots” of philosophical anthropology»	278
---	-----

IN MEMORIAM

In memoriam of Vera Samohvalova	288
---------------------------------------	-----

СЛОВО ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА



Павел ГУРЕВИЧ

Доктор философских наук, доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник.
Институт философии Российской академии наук.
109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;
e-mail: gurevich@rambler.ru

ФИЛОСОФСКАЯ ЭКСПЕРТИЗА ИДЕОЛОГИИ

Значительным событием в жизни Института философии РАН в минувшем году стала работа общеинститутского семинара. Научная жизнь в секторах приняла разнообразные формы. Устраиваются дискуссии, обсуждаются доклады экспертов, специалистов из других вузов и подразделений. Однако значение общеинститутского семинара иное. На обсуждение выносятся самые острые вопросы современной философии, анализируется состояние дел в конкретной области философского знания, даются экспертные оценки, обобщаются результаты разносторонней теоретической деятельности.

Эта ценная инициатива связана с деятельностью научного руководителя Института философии РАН, крупного учёного, академика Абдусалама Абдулкеримовича Гусейнова и директора Института, академика Андрея Вадимовича Смирнова. В течение года они приложили немало усилий, чтобы обеспечить высокий уровень дискуссии по злободневным вопросам философского знания. Каждая встреча открывается вступительным словом А.А. Гусейнова, в котором даётся развёрнутая характеристика научной деятельности докладчика. Затем следует доклад, который подвергается обсуждению со стороны присутствующих. Таким образом кристаллизуется ценнейший теоретический материал, который, в свою очередь, обеспечивает импульс для постановки и решения новых задач. Несомненно, такая форма активности позволяет Институту выполнять сложные задачи, поставленные перед ним на современном этапе.

В этом году особый интерес на семинаре вызвали проблемы идеологии. Идеология рассматривалась не только как особый социальный и антропологический феномен. Прослеживались её разновидности и особенности на различ-

ных этапах истории. С докладами выступили выдающиеся эксперты нашего института В.М. Межуев, Э.Ю. Соловьёв, В.А. Подорога, А.В. Рубцов. Доклады показали, что в Институте ведётся серьёзная теоретическая работа, связанная с разными направлениями философского знания. Стало также очевидным, что научные сотрудники проявляют интерес к острым вопросам социальной жизни, готовы к разностороннему обсуждению огромного по своим масштабам идеологического опыта прошлых эпох и современности. В результате обмена мнениями и полемики обнаружилось разные аспекты этого феномена: генезис идеологии, присущие ей социальные функции, отношение к науке, различные формы её существования, ценностная природа идеологии, её латентные («теневые») формы. Представления о локализации идеологии наряду с политикой, наукой, культурой, экономикой дополнялись диффузной моделью «включённой идеологии». Говорилось о деградации идеологии и опасности геополитических мифов, межнациональной нетерпимости и возрождённых историцистских спекуляциях и т. д.

Особую ценность имел актуализированный историко-философский материал. Он был связан не только с XVIII в., когда поздние просветители превратили учение об идеях в морально-политическую доктрину, подчёркивая активный характер, практическую значимость идеологии. Должное внимание было уделено концепции К. Маркса и Ф. Энгельса, которые подвергли идеологию критике как ложное, иллюзорное сознание, проиллюстрировали понимание истории в немецкой классической философии первой половины XVIII в. – первой половины XIX в.

Ключевые слова: идеология, реальность, утопия, культура, революция, философия, консерватизм, либерализм, социализм, марксизм

Идея и идеология

В оценке идеологии как явления участники общеполитического семинара избежали односторонности. Стойкой традиции негативного отношения к идеологии, её конфронтации с наукой было противопоставлено и прокомментировано мнение П. Рикёра, который в своё время пытался разработать «позитивную» концепцию идеологии путём синтеза основных положений К. Маркса и М. Вебера. Касаясь феноменологического подхода к идеологии, французский философ стремился установить семантические рамки, позволяющие аутентично использовать это понятие [см.: 7].

«В понятие “идеологии”, – писал П. Рикёр, – не следует вкладывать только тот уничижительный смысл, который придавал ему Маркс и который ассоциируется у нас с искажением реальности под влиянием завуалированных классовых интересов. Негативный аспект идеологии должен рассматриваться как частичная характеристика более общей и вместе с тем более позитивной её концепции» [22, р. 44]. В работе По-

ля Рикёра «Идеология и утопия», представляющей собой курс лекций, прочитанных известным философом в США, идеология и утопия рассмотрены как культурные феномены, в их соотнесённости в сфере общественных представлений. П. Рикёр прослеживал эволюцию этих понятий в истории современной мысли, уделяя большое внимание их использованию и трансформации в текстах таких авторов, как К. Маркс, М. Вебер, Л.П. Альтюссер, Ю. Хабермас, К. Гирц.

Рикёр исходил из того, что идеология и утопия существенным образом связаны между собой, а значит, и рассматривать их следует, опираясь на факты их неустанного взаимодействия. К тому же, вопреки распространённым взглядам, автор утверждал, что нечего и думать о том, что когда-нибудь люди смогут избавиться от необходимости создавать идеологии и утопии, поскольку как одно, так и другое является неременной функциональной частью механизмов смыслообразования в культуре [23].

Выступавший с отдельным докладом В.М. Межуев определил идеологию как особый мир идей, отделённый от мира вещей и заключающий в себе отчуждённую от человека и идеально выстроенную систему его общественных отношений¹. Однако Вадиму Михайловичу удалось показать также соотношении идеи как автономной мысли с идеологией как сводом таких идей. Такое соотношение носит антропологический характер. Об этом ещё в 1977 г. писал немецкий философ О. Лемберг. «В распоряжении индивида, – отмечал он, – находится специфический инструментарий, – идеологическая система, т. е. ансамбль представлений, ценностей и норм, которые ориентируют человека в мире, указывают на его роль в нём, обуславливают активность личности, требуют устранения моральных оценок» [21, S. 3].

Докладчик показал, что на рубеже XVIII–XIX веков поздние просветители превратили учение об идеях в морально-политическую доктрину. Несомненная ценность размышлений Вадима Михайловича связана с анализом марксистской концепции идеологии. В наши дни эта концепция оценивается по-разному. Излагаются диаметрально противоположные точки зрения на идеи К. Маркса. Одни считают, что незачем обременять себя теорией, которая рождена викторианским веком. Другие полагают, что разрыв между теорией и современной практикой свидетельствует об утопичности идей Маркса. Кем был Маркс: учёным или утопистом, теоретиком или идеологом? Согласно докладу В.М. Межуева, К. Маркс был тем и другим.

В.М. Межуев поставил перед собой верную задачу. Он не перевёл обсуждение в русло, позволяющее оценивать социальное содержание различных концепций. Основное внимание докладчик уделил функциям идеологии, их предназначению в общественной жизни. Комплексное использование методов и принципов исследования, заим-

¹ Критические замечания по поводу данного определения идеологии см.: [8].

ствованных из других социальных наук, в сочетании с их критической интерпретацией позволили дать наиболее полную картину функционирования идеологии.

По мнению П. Бурдьё, одна из важнейших функций идеологии состоит в создании иллюзии, что «общественное мнение существует». Идеологические системы взяли на себя целый ряд функций, которые стали основополагающими для сохранения человеческой жизни и человека как рода. Из многообразия этих функций можно выделить такие, как образование и разграничения общественных групп, объяснение мира и поиски истины, управление поведением индивида и общества в целом. Интегрирующая идеология, как любая идеологическая система, имеет две стороны: созидательную и опустошительную. Сила, связывающая группу, порождает в то же время разрушительные конфликты, религиозные войны, мировые катастрофы. Возведённая в ранг национализма, такая система препятствует становлению столь животворных наднациональных связей. Боясь назревающего кризиса самосознания, ослабления сплочённости, такая группа абсолютизирует присущие ей ценности, закреплённые в национальном восприятии, религии, партии.

Масштаб охвата темы в докладе В.М. Межуева оказался впечатляющим. Выявились и определённые расхождения в трактовке конкретных философских проблем. Так, Вадим Михайлович указал, что главная часть его доклада посвящена доказательству прямой принадлежности философии к идеологии (вместе с религией, моралью, правом и пр.), под которой понимается особый мир идей, отделённый от мира вещей и заключающий в себе отчуждённую от человека и идеально представленную систему его общественных отношений. Эта позиция докладчика не получила поддержки. По мнению А.В. Рубцова, «идеология генерирует “очевидности”». Её функция – делать из неочевидного или просто ложного нечто безусловно очевидное – самоочевидное. Она ставит человека в позицию “верую!” – создаёт светские религии и плодит толпы адептов. Философия начинается именно с критики очевидности, с того, что “и так ясно”, а потому не промышливается. Её интеллектуальная функция – делать из очевидного и самоочевидного нечто, как минимум, безусловно неочевидное (иногда и просто ложное). Она ставит человека в позицию “не верю!” – разрушает светские религии и превращает толпы адептов в людей, способных мыслить критически и рефлексивно, ничего не принимая “на веру”» [12].

Разумеется, указанное различие между философией и идеологией имеет и другие основания. В частности, философия есть выражение индивидуального экзистенциального опыта. Идеология, напротив, выражает массовые ожидания и сводит до минимума горизонты жизненного мира. Философия по самому своему определению не обязана обслуживать каждый изгиб политической конъюнктуры. Все ссылки на эту тему лишают философию её суверенности. В.М. Межуев утвер-

ждает, что в качестве идеологии философия строится на идее человеческой свободы, имеющей своим органом человеческий разум. Но разве свобода – единственная тема философии? Неужели обращение Платона к сиракузскому тирану с социальным проектом продиктовано идеей свободолюбия?

В.М. Межуев отмечает, что именно в философии зародились все основные идеологии Нового времени: консерватизм, либерализм и социализм. Но ведь это впечатляющая иллюстрация редуционизма! Не логичнее ли предположить, что общественно-политические запросы рекрутировали для своего обоснования философский арсенал? Разве, к примеру, Ф. Бэкон, стремясь к апофатическому очищению сознания, имел ангажированные политические цели? Неужели Ницше, выдвигая идею сверхчеловека, располагал идеологическим заказом? Вадим Михайлович пишет: «Критиком идеологии является не философ, а учёный». Где, как говорится, имена и явки? Вопрос: чем является постмодернизм за пределами идеологии? Он является целой полосой философского творчества, разоблачающей идеологию. «В известном смысле, – пишет Славой Жижек, – идеология – это не что иное, как форма видимости (формального искажения/смещения) не-идеологии» [9, с. 253].

Если философия вообще по определению служанка идеологии, давно уже (с античности) встроена в неё, то о какой новой философии может идти речь? Оказывается, судя по докладу, завершение классической философии означало переход к новому – постклассическому – типу философствования, далёкому как от науки, так и от претензии на создание какой-то новой идеологии. Выходит, философия освобождается от идеологии. Но она и родилась раньше, чем появилась идеология, и оказывается, союз философии с идеологией не вечен. Тогда зачем весь этот эпатаж? Только затем, чтобы утвердить право мыслителя на свободу от профессиональной ангажированности. Но об этом раньше Вадима Михайловича написал Карл Ясперс. Философия обосновывает различия, идеология сближает и смешивает разнородное. Вот мы и прошли по этой торной дорожке!

Идеология и манипуляция

В докладе Э.Ю. Соловьёва и его публикациях нет искупительной привязанности к идеологии. Напротив, он воспринимает манипуляторскую активность идеологии отрицательно. С блеском, который всегда присущ его «говорению», Эрих Юрьевич выступает в роли критика идеологии. Он не просто обращает внимание на иллюзорную предназначенность этого феномена. С публицистической страстностью докладчик анализирует особые варианты манипулирования общественным мнением. В выступлениях Э.Ю. Соловьёва рассматриваются отношения философии и

идеологии в условиях информационного противоборства (information warfare). Э.Ю. Соловьёв характеризует эти идейные размежевания как особый род манипуляции общественным мнением. Он ярко раскрывает феномен зеркальной идеологической симметрии, когда на обеих сторонах смыслового конфликта используются однотипная софистика и казуистика [17].

Но действительно ли речь идёт о смысловом конфликте? Содержательная направленность дискуссий подменяется видимостью прояснения актуальных вопросов, страстностью искания правды. На деле, как показывает Э.Ю. Соловьёв, мобилизация массовых аудиторий, обеспечиваемая зеркальной идеологической симметрией, подчиняется двум главным интенциям: а) предостережение и б) воодушевление проектом. Эффект предостережения достигается посредством разжигания упреждающего недоверия. На самом деле речь идёт, скорее всего, о злобном и тотальном отвержении позиции противника, эскалации ненависти. Типовой дискурс идеологических предостережений – это «коллаж из разрозненных информационных вспышек», допускающий потерю логической памяти и логическую бессовестность.

Бессовестность и наглость современной идеологической практики давно стали предметом очевидной констатации. В своих работах Т. Адорно, Г. Андерс, Ж. Бодрийяр, Ж. Эллюль уже не вчера обратили внимание, что манипуляторы давно не стремятся к изощрённости в мобилизации умов. Они используют примитивные приёмы, на которые указывает и Э.Ю. Соловьёв. Вот дополнительное свидетельство Ж. Бодрийяра, который пишет: «Когда вещи, знаки, действия освобождаются от своих идей и концепций, от сущности и ценности, от происхождения и предназначения, они вступают на путь бесконечного воспроизводства. Всё сущее продолжает функционировать, тогда как смысл существования давно исчез. Оно продолжает функционировать при полном безразличии к собственному содержанию» [4, с. 272–273].

Давно подмечено, что анонимные силы ускользают и меняют свой облик. Они выступают с одинаковым успехом как противники и как друзья, становятся двойственными как одним, так и другим. Э.Ю. Соловьёв прав: идеология сегодня использует однотипную софистику и казуистику. Но есть ли смысл указывать манипуляторам на утрату ими логической строгости и культ беспамятства? Разве они не видят в этом свою миссию или, по крайней мере, профессиональную обязанность?

Э.Ю. Соловьёв предлагает обратиться к самой дискурсивности речи и логической защите сознания и мышления средствами логико-лингвистического анализа. Воодушевляющие проекты достаточно точно отвечают понятию миссии и продолжают и поныне, тая в себе опасность геополитических мифов, межнациональной нетерпимости и возрождённых историцистских спекуляций. По его мнению, философским ответом на эти идеологические угрозы должна стать культура скептичес-

ской верификации ожиданий и надежд, строгое различие программы и идеала (целевого ориентира) и дальнейшая разработка концепции открытой истории.

Но откуда исходит эта идеологическая угроза? «Информационная, медийная, коммуникационная энергия тратится сегодня лишь на то, чтобы вырвать хоть одну толику смысла, хоть одну крупицу жизни у этого холодного и безразличного антитела, у этой молчаливой массы, чьё притяжение всё возрастает» [5, с. 133]. Критического разбора манипулятивных приёмов более чем достаточно. Идеологическая практика не нуждается в наших рекомендациях. В нынешних условиях она даже и не помышляет о том, чтобы изменить условия игры. Выходит, философская рефлексия мало что может изменить в современном раскладе сил.

И всё же Э.Ю. Соловьёв задаётся вопросом: «Чем же отвечает (или должна ответить) на всё это философия как критика идеологий?». Прежде всего Э.Ю. Соловьёв предлагает философам политику неучастия в манипулятивной практике. Он напоминает, что в теории идеологии (как и в социологии знания в целом) первый из классиков – это Маркс, хотя «Немецкая идеология» и «Коммунистический манифест» были написаны вовсе не для теоретиков, культивирующих в себе ценностно-нейтральный объективно-отстранённый взгляд на социально влиятельные идеи. К. Маркс ориентировал в идеологии лидеров растущего рабочего движения, или, если угодно, радикальных граждански-социальных активистов тогдашнего обычного сознания.

Позиция идеологического неучастия, как полагает Э.Ю. Соловьёв, препятствует ангажированию философа в партии, организующие борьбу идей, но вовсе не предполагает, что его выступления как тексты нравственной, политической и социальной критики перестанут быть актуальной публицистикой, сделаются менее непримиримыми, менее острыми, менее травмирующими. Здесь можно говорить об известном сходстве с концепцией непротivления злу насилием. Последовательный её приверженец не участвует в работе органов насилия, равно как и в общественных объединениях, нацеленных на насильственное сопротивление насилию. Это, однако, вовсе не мешает ему свободно осуждать любые акции насилия и делать это столь решительно и безоглядно, что в контексте реальной жизни, в паутине материально-экономических зависимостей и карьер, конформистских престижей и обструкций его правдивое осуждение делается подобным физическому удару. Или, если выразиться просто: в стихии правдивого, честно верифицированного слова непротivленец что зверь. По щеке он не ударит, но его выверенное высказывание может оказаться обиднее пощёчины и опаснее, чем затрещина, отвешенная медвежьей лапой.

И всё-таки Э.Ю. Соловьёв настаивает на философской рефлексии, которая самим фактом своего существования могла бы хотя бы частично парализовать манипулятивное торжество. Заметим, что эта тен-

денция существует и в западной философской литературе. Так, тот же Ж. Бодрийяр видит главную проблему в том, что, по его мнению, «всегда будет проблемой, анализировать медиа и сферу информации через призму традиционных категорий философского субъекта: поля, репрезентация, выбор, свобода, знание и желание» [5, с. 134].

Но весь вопрос в том, что, выступая в качестве «критиков идеологии», мы не можем отвлечься от её эволюции. Сегодня мы с огромным запалом разоблачаем иллюзии деидеологизаторов. Но это вовсе не означает, что задача философов в том и состоит, чтобы, устранив призраки деидеологизации, вооружить массы нужной идеологией. Нет оснований забыть предупреждение К. Ясперса, который в своё время отметил, что всевластная идеология сама пророчит себе гибель, подрывая собственные основы. В начале 70-х годов ведущие теоретики «реидеологизации» (Р. Арон, Д. Белл, О. Лемберг, Р. Нисбет и др.) объявили, что в современном мире произошло обновление духа, обнаружены и задействованы дремавшие до сих пор мировоззренческие ресурсы, укрепляется утраченная в минувшие десятилетия вера в мобилизационную мощь идеологии капитализма.

Ныне реидеологизация трактуется как развернувшееся массовое приобщение широких слоёв населения к идеям и ценностям современного общества. «Начинается новый идеологический век», – пророчествовал Р. Арон. Немецкий социолог О. Лемберг предостерегал против односторонней критики «мифологического сознания» (так он именовал идеологию), подчёркивая, что люди испытывают трудноутолимую потребность в идеологии, в спасительной вере. Идеи творят историю, сдвигают горы, умозаключал он. Американский социолог Р. Нисбет, полемизируя с «социальными критиками», утверждал, что капитализм обладает неоспоримыми преимуществами перед любой иной социально-экономической системой. Об этом, по его мнению, свидетельствует и присущий данному строю неисчерпаемый духовный потенциал.

Реидеологизаторская волна имеет некоторые общие черты. Все теоретики, придерживающиеся новой тенденции, говорили о возросшей роли идей в современном мире. Смысл этих умонастроений весьма отчётливо выражен в афоризме: «Человеку идеология нужна как воздух». Все реидеологизаторы, независимо от конкретных ориентаций, придерживаются единой платформы: они убеждены в том, что мир крайне нуждается в новых мировоззрениях, ибо прежние утратили способность быть средством социальной ориентации.

Всем «реидеологизаторским» направлениям присуще мессианство, вера в собственную историческую миссию, в то, что именно данное конкретное воззрение явится прологом к новой фазе человеческой истории. Отсюда проекты «глобальной идеологии», оцениваемой уже позитивно, как факт, отражающий общественные потребности. Ридеидеологизаторы ищут ядро «новой идеологии», некое наиболее

важное устремление, которое способно сообщить энергию и привлекательность новому мировоззрению. Зерно возникающей «глобальной идеологии» Т. Парсонс усматривал в «религии всеобщей любви», Э. Фромм – в «революции надежды», Т. Роззак – в «старом гнозисе», т. е. возрождении шаманистики, магии, первобытной фантазии. Сообщается, что новое мировоззрение, столь нужное современному миру, будет свободным от односторонности. В этом новом духовном образовании будут интегрированы разные тенденции, гармонизированы интересы разных социальных групп.

Реидеологизация коснулась и современной социологии. В конце минувшего века всё чаще раздавались, и тем более раздаются по сей день, голоса о том, что надо создать новые общественные дисциплины, которые могли бы преодолеть узкий эмпиризм, присущий социальным наукам. Возникают попытки создать «социологию социологии», новые варианты теории идеологии, хоррологию, техногуманистику, экогуманистику, трансгуманизм [20].

Идеология и наука

«Может ли быть научной концепция идеологии?» – задаёт вопрос П. Рикёр. Если идеология ставит перед собой серьёзные исторические цели и хочет получить должный результат, то её обращение к науке неизбежно. В этом случае политическая элита озабочена не тем, чтобы путём манипуляции получить результаты, угодные правителям. Но если властители хотят продуктивно использовать исторические ресурсы, то сознательно опираются на науку. Идеологам нужны социальные идеи. Далеко не всегда они вырабатывают собственные маршруты, игнорируя достижения науки. О том, имеет ли идеология позитивные цели, направленные на развитие общества и благоденствие народа, можно судить по плодотворности союза власти и учёных.

При каких условиях, по мнению Рикёра, сомнительное значение слова «идеология» не будет бросаться в глаза, даже несмотря на то, что оно в конце концов вытекает из самой дефиниции? В качестве отправной точки анализа П. Рикёр берёт положение М. Вебера о социальной интеграции. В отличие от Маркса Вебер даёт более исчерпывающее объяснение феномена социальных отношений, не ограничивая его двумя понятиями – господство и конфликт. Используя данную Вебером трактовку «осмысленного поведения», Рикёр отмечает, что именно на уровне такой осмысленной, сориентированной на другого (члена общества) и социально интегрированной деятельности феномен идеологии приобретает своё первоначальное значение. Идеология рассматривается автором как система взглядов, которая содержит в себе директивы к действию, предопределяющие «осмысленное поведение» членов групп

пы. Вполне вероятно, отмечает П. Рикёр, что социальное существование вообще невозможно без опосредованного отношения группы к какому-то факту, событию, явлению, обусловившему её создание.

Интерпретации подобного рода можно считать основным компонентом того, что Вебер определил как «осмысленное действие» (поведение). Современное событие никогда не осмысливается. Это невозможно, поскольку процесс постижения предполагает обращение к социальной памяти и вместе с тем воссоздание определённого рода этой памяти, т. е. в форме интерпретации, в форме уже опосредованного отношения к реальным фактам прошлого. Таким образом, идеология в этом опосредовании – первичная функция, отличающаяся от функции, связанной с искажением реальности. Рикёр не отвергает марксистскую концепцию идеологии, но считает, что она может быть продуктивной, только если рассматривать её в связи с двумя предыдущими концепциями, основанными на социологии Вебера. Прежде всего, П. Рикёр считает, что метафора с камерой-обскурой скорее вводит в заблуждение, чем разъясняет реальный процесс, а вторичным – поставленный на голову образ реальности, аналогичный оптическому образу физического объекта. Так называемый реальный процесс уже сам по себе имеет символическое значение.

Социальные действия и социальные отношения опосредуются в нашем сознании в виде представлений, образов, верований. Эта опосредованная функция идеологии и гарантирует определённую степень осмысленности поведения. Другими словами, форма реальной жизни не может быть выявлена до обнаружения символов и тем более до возникновения идеологии. Символизм в целом – не вторичный аспект социальной жизни, он составляет реальную жизнь в форме социального осмысления действительности. Это значит, отмечает Рикёр, что нельзя относиться к марксистскому положению о перевёрнутом образе как к первооснове концепции идеологии.

По мнению Рикёра, фактически никогда социальная теория не достигала уровня научности, который позволил бы ей использовать выражение «эпистемологическая ошибка» для определения дистанции между ней и идеологией. Чтобы стать наукой в подлинном смысле слова, социальная теория должна представить не только убедительное объяснение, но и доказательства, способные опровергнуть противоречивые факты. Философы же имеют либо унифицированные, но не проверенные практикой теории, либо теории, в достаточной степени подкреплённые доказательствами при отсутствии обобщений, такие, например, как демография и все остальные дисциплины, основанные на математическом и статистическом методах. По Рикёру, в равной степени заблуждаются и те, кто громогласно выступает против идеологии, и те, кто защищает теории, обладающие великой интегративной силой, но не подкреплённые данными эмпирического опыта [11].

Идеология как цинизм

Идеология скорее социальное зло, нежели благо, – пророчествовал в своё время немецкий учёный П. Слотердайк. Но гораздо хуже, если ей на смену придёт цинизм. По мнению этого исследователя, такая замена уже случилась [16]. «На протяжении века философия лежит на смертном одре и не может умереть, ибо задача её не исполнена. Поэтому конец вынужденно мучительно затягивается. Она или похоронила себя, предавшись пустой игре в мысли, или пребывает в агонии, во время которой её посещают откровения и она высказывает то, что забывала сказать на протяжении всей жизни. Перед лицом смерти ей хочется быть честной и открыть свою последнюю тайну. Она признаёт: все великие темы были сплошь уловками и полуправдой. Прекрасные, но тщетные взлёты мысли: Бог, Универсум, Теория, Практика, Субъект, Объект, Тело, Дух, Смысл, Ничто – всего этого не существует. Всё лишь словечки для юнцов, профанов, клерикалов да социологов» [16, с. 3].

Идеология перестаёт быть манипулятивной, она отказывается откровенно циничной. Идеолог менее всего озабочен сегодня тем, чтобы придать своим заявлениям долю подлинности или даже правдоподобия. «Это означает, что без ведома экспертов, которые их изучают, и манипуляторов, которые думают, что влияют на них, массы поняли, что политическое виртуально мертво, что теперь им дано сыграть в новую игру – столь же возбуждающую, как игра, где они с необычайной лёгкостью могут подчинить себе общественность, харизмы, престиж, размер изображений» [3, с. 61].

Идеология наших дней модернизировала обман. Видя картинку или слушая новость, вы совсем не уверены, что сообщение подлинное, а картинка – не фальшивая. Ж. Бодрийяр утверждает, что «Война в Заливе» была не войной в самом деле, а скорее злодеянием, которое притворилось войной. Имея несравнимо более мощные военно-воздушные силы, американские военные в большинстве случаев не вступали в прямое столкновение с Иракской армией – почти ничего не известно о смертях иракцев. Таким образом, с точки зрения запада, боевых действий на самом деле не было. Более того, всё, что люди узнавали о войне, являлось продуктом пропаганды.

Подробные рассказы о военных действиях, осуществляемые различными медиа, не давали возможности понять, что происходило на самом деле, а что было стилизовано, избирательно искажено при помощи симулякров. Бодрийяр хочет привлечь внимание аудитории к феномену современных средств массовой информации, которые распространяют сведения о событиях в реальном времени. То, что они презентуют, по факту подменяет саму реальность, делает настоящее событие неважным, не столь значимым, как рассказ о нём.

Цинизм – это не просто обман. Это акт глумления, шутовства, безнаказанности. В журналистике закрепилось новое словосочетание – «фейковые новости». Так называют информационную мистификацию или намеренное распространение дезинформации в социальных медиа и традиционных СМИ с целью введения в заблуждение. Вот пример.

Чтобы отвлечь внимание от публикации новых курьёзных фактов из жизни бизнесмена, кандидат на пост советника по нацбезопасности Майкл Флинн опубликовал в социальной сети пост под громким названием «Сексуальные преступления с детьми» и ненавязчиво намекнул, что он посвящается деятельности демократов. Естественно, внимание общественности переключилось на разгорающийся скандал вокруг членов демократической партии, а моральный облик Трампа уже не казался столь отрицательным. Впоследствии выяснилось, что новость оказалась фейковой.

П. Слотерайк пишет: «К 1900 году радикальное крыло левых перестало в чём-либо уступать правому цинизму власть имущих. Это состязание между цинически-оборонительным сознанием старых носителей власти и утопически-наступательным сознанием новых представляло собой политико-моральную драму XX века. В соревновании за самое жестокое осознание жестоких фактов наставляли друг друга дьявол и сатана. Из конкуренции сознаний возник двойственный, сумеречный, искажающий очертания предметов свет, характерный для современности: взаимовыслеживание идеологий, ассимиляция противоположностей, модернизация обмана, – короче говоря, то отправляющее философа в пустоту положение, в котором лжецы называют лжецов лжецами» [16, с. 124].

Недуг в культуре приобрёл новое качество: он проявляется как универсальный диффузный цинизм. В растерянности стоит перед ним традиционная критика идеологий. Она не видит, к чему можно было бы приложить рычаг для Просвещения – ведь циническое сознание не дремлет. Современный цинизм подаёт себя как состояние сознания, которое следует за наивными идеологиями и их Просвещением. В нём и заключается действительная причина сенсации, состоящей в том, что критика идеологий выдохлась. Она осталась более наивной, чем то сознание, которое она хотела разоблачить; сохраняя свою добропорядочную рациональность, она не последовала за современным сознанием и не совершила вслед за ним поворота к хитроумному плюралистическому реализму. Доныне выстраивавшийся ряд форм ложного сознания: ложь, заблуждение, идеология – оказался незавершённым; современный менталитет заставляет добавить четвёртый член ряда – феномен цинизма. Говорить о цинизме – значит попытаться войти в старое здание критики идеологий с нового входа.

Теневая идеология

Трудно представить себе государство без идеологии. Парадокс, однако, заключается в том, что, отвергая политизацию и духовное насилие, властители нередко расширяют пространство идеологии путём деидеологизаторских иллюзий. Между тем, как отмечает в своём докладе А.В. Рубцов, политическая конъюнктура уже манипулирует идеями с небывалой прежде интенсивностью и скоростью [12]. Ценность выступления А.В. Рубцова состоит в том, что попытки реабилитации идеологии воплощаются в форматах, связанных с теневыми идеологическими институтами и латентной идеологией.

Хотя события минувшего века ясно показали, что политические ценности столетней данности, оберегаемые как истины, теперь для нас лишь обветшавшие мифы, но большинство наших сограждан по-прежнему живут ими. Разумеется, прежний опыт юридического мышления и государственные институты старой формации должны усложниться, чтобы сохранить жизнеспособность и создать видимость своей действительности [19, с. 28].

А.В. Рубцов вновь возвращается к соотношению идей и идеологий. Причём связь эта не так проста и прозрачна. Существует сила идеи и слабость организации. В той же мере и наоборот. По словам А.В. Рубцова, теневая идеология – это пространства, где идеологическая борьба как таковая не афишируется, но ведётся контрбандой, скрытно и почти партизанскими методами, в том числе и самим государством.

Сошлёмся на работу Т. Адорно «Жаргон подлинности. О немецкой идеологии» [1]. Он анализирует широкий спектр эксплицитных философских построений, неявных мировоззренческих идей, дискурсионных и коммуникативных практик, представленных в философии, художественной литературе, теле- и радиопередачах. Все эти феномены, по мнению Адорно, объединяет специфическое использование языка (терминологического языка философии, метафорического строя поэзии, иллокутивных особенностей коммуникации), наделяющее её неявной («скрытой от потребителя») идеологической функцией – функцией консервации существующего социального порядка.

Жаргон подлинности, по словам Адорно, на котором немало говорят, а ещё больше пишут, – это субъязык как сверхязык. Этот жаргон стандартизирован. Обыкновенные слова отливаются в бронзу и устанавливаются на пьедестал. В такой жаргонности перемешивается вульгарное и элитарное. Разумеется, что является жаргоном, а что нет – трудно определить. «Сведущему в жаргоне, – необязательно говорить, что он думает, необязательно даже и думать: жаргон берёт это на себя и обесценивает мысль» [1, с. 13]. Скажем, фраза: «наша дерзновенная молодёжь» – может служить простой оценкой жизни молодёжи, но мо-

жет выражать идеологизированный стереотип. Те, кто пользуется этим жаргонным словом, выражают определённую идеологизированную солидарность. Нужны ли в этом случае иные идеологические усилия?

«Сакральные без сакрального содержания, замороженные эманации, ключевые слова жаргона подлинности суть продукты распада ауры» [1, с. 14]. Жаргон, как полагает Адорно, уродует то высшее, что надлежит мыслить и что оказывает мысли сопротивление. Трескотня об идеологии, комплементарная немота. Теология прикрепляется к определениям имманентного. «Жаргон зарекомендовал себя как часть негативного духа времени, выполняя общественную работу в рамках тенденции, отмеченной уже Максом Вебером: управление всегда распространяется на то, что рассматривается как ведомство культуры» [1, с. 91].

Итак, как утверждает А.В. Рубцов, расширенное воспроизводство идеологии обслуживается целым комплексом каналов и сетей, силовых структур и органов контроля. Наиболее эффективное проникающее воздействие, отметил в докладе А.В. Рубцов, обеспечивается прежде всего институтами «теневой» идеологии. Механизмы её организованности обычно скрыты, но, подобно бессознательному в психоанализе, фиксируются по действиям и результатам. Так расцветшая было риторика «традиции», «скреп», «идентичности» и «кодов» в текстах категории А может втесняться «цифровой экономикой» и «искусственным интеллектом», однако общий крен в традиционализм сохраняется уже без стимуляции высочайшими напоминаниями – и это процесс явно не стихийный! То же самое с ресталинизацией, с которой государство прямо себя не отождествляет, но попустительствует особенно на местах [13].

Совокупность докладов на семинаре – по существу развёрнутое монографическое исследование идеологических иллюзий. Изобличение иллюзий – разве не в этом миссия социального мыслителя, идеолога? Власть стремится узаконить своё первородство именно с помощью социальных мифов и фальсификаций. Она уже научилась адаптироваться к массовым иллюзиям. Здесь и обнаруживается потребность в «критике идеологии». Идеология по самому своему призванию борется с инакомыслием, с нетривиальным подходом к общественным процессам. Она догматична и направлена против всякого творчества.

Нет сомнений в том, что идеология стягивает всё мыслительное, духовное богатство к обоснованию одной «правды», одного «голоса». Она создаёт всечеловеческую стилистику, но выражает ограниченную точку зрения. В том-то и дело, что и «критика идеологии» демонстрирует в конечном счёте формальное многомыслие. Да, идеологии свойственно фанатичное деление мира на фатально противостоящие друг другу системы идей. Отсюда гневное осуждение универсального человеческого опыта. Но не подпадаем ли мы при этом под скромное обаяние «критики идеологии», которое не позволяет развернуться полноценному духовному диалогу, подменяя его множеством автономных голосов?

Между прочим, Сл. Жижек не соглашается с П. Слотердайком. Смысл идеологии, считает он, состоит не только в «думании». Если бы это было так, то тогда «критика идеологии», раскрыв все карты обмана, привела бы к краху «ложного сознания». Тогда не было бы в мире больше никакого идеологического принуждения и эксплуатации. Но дело в том, считает Жижек, что идеология гнездится вовсе не на уровне «думания», а на уровне «делания», что (в его терминах), идеология – это не симптом, а фантазм; значит, понять, что тебя обманывают, вовсе недостаточно для того, чтобы не быть обманутым вновь. Сколько бы ни разоблачали идеологию, она способна торжествовать вновь, хотя все её секреты давно изведены. Не раз в истории западного мира заявляли об окончательном крахе и гибели идеологии как феномена. Не раз в этой истории её триумф возобновлялся. Политик, претендующий на значительные социальные перспективы, просто по определению не может обойтись без идеологии.

Список литературы

1. Адорно Т. Жаргон подлинности. О немецкой идеологии. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011. 191 с.
2. Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. М.: Ладомир, 2006. 742 с.
3. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М.: Добросвет, 2006. 258 с.
4. Бодрийяр Ж. Фантомы современности // Бодрийяр Ж., Ясперс К. Призраки толпы. М.: Алгоритм, 2014. С. 205–302.
5. Бодрийяр Ж. Фатальные стратегии / Пер. с фр. А. Качалова. М.: РИПОЛ классик, 2017. 288 с.
6. Гуревич П.С. Идеология как текст // Знание. Понимание. Умение. 2006. № 2. С. 191–197.
7. Гуревич П.С. Перевоплощение текста в идеологию // Философия и культура. 2013. № 4 (64). С. 423–428. DOI: 10.7256/1999-2793.2013.04.1.
8. Гуревич П.С. Философия и идеология (маргинальные заметки) // Философская антропология. 2017. Т. 3. № 1. С. 6–26. DOI: 10.21146/2414-3715-2017-3-1-6-26. URL: https://iphras.ru/uplfile/root/biblio/phan/2017_1/6-26.pdf (дата обращения: 19.04.2018).
9. Жижек Сл. Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии / Пер. С. Шукиной. М.: Изд. дом «Дело», 2014. 528 с.
10. Межуев В.М. Философия как идеология (тезисы доклада на общеинститутском семинаре 27 апреля 2017 г.). URL: http://iphras.ru/uplfile/root/news/archive_events/2017/27_04_2017_mezhuv/rezume_27_04.pdf (дата обращения: 28.04.2018).
11. Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика: Московские лекции и интервью / Ред. И.С. Вдовина. М.: Республика, 1995. 160 с.
12. Рубцов А.В. Иллюзии деидеологизации. К концепции диффузной и «проникающей» идеологии» (доклад на Общеинститутском семинаре Института философии РАН 14 декабря 2017 г.). URL: https://iphras.ru/uplfile/root/news/archive_events/2017/14_12_2017.pdf (дата обращения: 11.10.2018).

13. Рубцов А.В. Иллюзии деидеологизации. К концепции диффузной и «проникающей» идеологии (продолжение) (доклад на Общеинститутском семинаре Института философии РАН 14 декабря 2017 г.). URL: https://iphras.ru/uplfile/root/news/archive_events/2017/14_12_2017_2.pdf (дата обращения: 11.10.2018).
14. Рубцов А.В. Революция как хронополитика и этос // Философский журнал. 2017. Т. 10. № 4. С. 21–40.
15. Рубцов А.В., Любимова Т.Б., Сыродеева А.А. Практическая идеология. К аналитике идеологических процессов в политической и социокультурной реальности. М.: ИФ РАН, 2016. 247 с.
16. Слотердайк П. Критика цинического разума / Пер. А.В. Перцева. Екатеринбург: Изд-во Урал, ун-та, 2001. 584 с.
17. Соловьёв Э.Ю. Философия как критика идеологий (проспект доклада на общеинститутском семинаре 7 июля 2016 г.). URL: http://iphras.ru/uplfile/root/news/archive_events/2016/07_06_2016_soloviev.pdf (дата обращения: 12.05.2018).
18. Соловьёв Э.Ю. Философия как критика идеологий. Часть I // Философский журнал. 2016. Т. 9. № 4. С. 5–17. DOI: 10.21146/2072-0726-2016-9-4-5-17.
19. Эллюль Ж. Политическая иллюзия. Эссе. М.: NOTA BENE, 2003. 432 с.
20. Эпштейн М. От знания – к творчеству. Как гуманитарные науки могут изменять мир. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. 480 с.
21. Lemberg E. Anthropologie der ideologischen Systeme. Baden-Baden: Nomos, 1987. 168 S.
22. Ricoeur P. Can there be a scientific concept of ideology? // Fenomenology and The Social Science: A Dialogue / Ed. J. Bien. The Hague: Martinus Nijhoff, 1987. P. 44–50.
23. Рікер П. Ідеологія та утопія. Київ: Дух і літера, 2005. 383 с.

FROM THE EDITOR-IN-CHIEF

Pavel GUREVICH

DSc in Philosophy, DSc in Philology, Professor,
Chief Researcher. RAS Institute of Philosophy,
Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation;
e-mail: gurevich@rambler.ru

PHILOSOPHICAL EXAMINATION OF IDEOLOGY

The work of the institute seminar was a significant event in the life of the Institute of philosopher RAS last year. The scientific life in the sectors took various forms. Discussions are held, reports of experts, specialists from other institutes and departments are discussed. However, the significance of the general institute seminar is different. The most acute issues of modern philosophy are discussed, the states of affairs in a specific area of philosophical knowledge are analyzed, the expert assessments are given, the results of various theoretical activities are summarized.

This valuable initiative is related to the activities of the scientific adviser of the Institute of Philosophy, RAS, well-known scientist, academician Abdusalam A. Guseynov and the Director of the Institute, academician Andrei Vadimovich Smirnov. During the year, they made a lot of efforts to ensure the high level of discussion on topical issues of philosophical knowledge. Every meeting opens with an introductory speech of A.A. Guseynov, which gives a detailed description of the scientific activity of each speaker. This is followed by a report that is discussed by the seminar participants. Thus crystallized valuable theoretical material, which in turn provides an impetus for the formulation and solution of new problems. Undoubtedly, this form of activity allows the Institute to perform complex tasks assigned to it at the present stage.

This year, the problems of ideology were of particular interest at the seminar. Ideology was considered not only as a special social and anthropological phenomenon. Its varieties and features at different stages of history were traced. Presentations were made by distinguished experts of our Institute: V.M. Mezhuev, E.Y. Soloviev, V.A. Podoroga, A.V. Rubtsov. The reports showed that the Institute conducted a serious theoretical work related to different areas of philosophical knowledge. It also became obvious

that researchers are interested in acute issues of social life, they are ready for a comprehensive discussion of the huge scale of the ideological experience of past eras and modernity. As a result of the exchange of opinions and controversy different aspects of this phenomenon revealed: the genesis of ideology, its inherent social functions, its attitude to science, various forms of its existence, the value nature of ideology, its latent (“shadow”) forms.

Ideas about the localization of ideology along with politics, science, culture, economy were supplemented by a diffuse model of “included ideology”. The degradation of ideology and the danger of geopolitical myths, ethnic intolerance and revived historicist speculations, etc., were discussed.

The actualized historical and philosophical material had a special value. It was connected not only with the XVIII century, when later educators turned the doctrine of ideas into a moral and political doctrine, emphasizing the active nature and the practical importance of ideology. Due attention was paid to the concept of Marx and Engels, who criticized the ideology as false, illusory consciousness and illustrated the understanding of history in the German classical philosophy of the first half of the XVIII century – the first half of the XIX century.

Keywords: ideology, reality, utopia, culture, revolution, philosophy, conservatism, liberalism, socialism, Marxism

References

1. Adorno, T. *Zhargon podlinnosti. O nemetskoi ideologii* [The jargon of authenticity. On the German ideology]. Moscow: Kanon+ Publ., 2011. 191 pp. (In Russian)
2. Bataille, G. *Proklyataya chast'. Sakral'naya sotsiologiya* [Cursed part. Sacred Sociology]. Moscow: Lodomir Publ., 2006. 742 pp. (In Russian)
3. Baudrillard, J. “Fantomy sovremennosti”, in: J. Baudrillard & K. Jaspers, *Prizraki tolpy* [Crowd Ghosts]. Moscow: Algoritm Publ., 2014, pp. 205–302. (In Russian)
4. Baudrillard, J. *Fatal'nye strategii* [Fatal Strategies], trans. A. Kachalov. Moscow: RIPOK klassik Publ., 2017. 288 pp. (In Russian)
5. Baudrillard, J. *Prozrachnost' zla* [Transparency of Evil]. Moscow: Dobrosvet Publ., 2006. 258 pp. (In Russian)
6. Ellul, J. *Politicheskaya illyuziya. Esse* [The Political Illusion. Essay]. Moscow: NOTA BENE Publ., 2003. 432 pp. (In Russian)
7. Epshtein, M. *Ot znaniya – k tvorchestvu. Kak gumanitarnye nauki mogut izmenyat' mir* [From Knowledge to Creativity. How the Humanities Can Change the World]. Moscow, St. Petersburg: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2016. 480 pp. (In Russian)
8. Gurevich, P. “Filosofiya i ideologiya (marginal'nye zametki)” [Philosophy and ideology (marginal notes)], *Filosofskaya antropologiya*, 2017, Vol. 3, No. 1, pp. 6–26. DOI: 10.21146/2414-3715-2017-3-1-6-26. [https://iphras.ru/uplfile/root/biblio/phan/2017_1/6-26.pdf, accessed on: 19.04.2018]. (In Russian)

9. Gurevich, P. "Ideologiya kak tekst" [Ideology as Text], *Znanie. Ponimanie. Umenie*, 2006, No. 2, pp. 191–197. (In Russian)
10. Gurevich, P. "Perevoploshchenie teksta v ideologiyu" [Transformation of Text into Ideology], *Filosofiya i kul'tura*, 2013, No. 4 (64), pp. 423–428. DOI: 10.7256/1999-2793.2013.04.1. (In Russian)
11. Lemberg, E. *Anthropologie der ideologischen Systeme*. Baden-Baden: Nomos, 1987. 168 S. (In Deutsch)
12. Mezhuiev, V.M. "Filosofiya kak ideologiya" [Philosophy as an ideology]. Theses of the report at the general institute seminar on 27.04.2017 [http://iphras.ru/uplfile//root/news/archive_events/2017/27_04_2017_mezhuiev/rezume_27_04.pdf, accessed on 28.04.2018]. (In Russian)
13. Ricoeur, P. "Can there be a scientific concept of ideology?", *Fenomenology and The Social Science: A Dialogue*, ed. J. Bien. The Hague: Martinus Nijhoff, 1987, pp. 44–50.
14. Ricoeur, P. *Germenevtika. Etika. Politika: Moskovskie lektzii i interv'yū* [Hermeneutics. Ethics. Politics: Moscow lectures and interviews], ed I. Vdovina. Moscow: Respublika Publ., 1995. 160 pp. (In Russian)
15. Ricoeur, P. *Ideologiya ta utopiya* [Ideology and Utopia]. Kiev: Dukh i litera Publ., 2005. 383 pp. (In Ukrainian)
16. Rubtsov, A. "Illyuzii deideologizatsii. K kontseptsii diffuznoi i «pronikayushchei» ideologii" [The Illusion of Deideologization. On the Concept of Diffuse and "Penetrating" Ideology]. Theses of the report at the general institute seminar on 14.12.2017 [https://iphras.ru/uplfile/root/news/archive_events/2017/14_12_2017.pdf, accessed on 11.10.2018]. (In Russian)
17. Rubtsov, A. "Illyuzii deideologizatsii. K kontseptsii diffuznoi i «pronikayushchei» ideologii» (prodolzhenie)" [The Illusion of Deideologization. On the Concept of Diffuse and "Penetrating" Ideology (continuation)]. Theses of the report at the general institute seminar on 14.12.2017 [https://iphras.ru/uplfile/root/news/archive_events/2017/14_12_2017_2.pdf, accessed on 11.10.2018]. (In Russian)
18. Rubtsov, A. "Revolutsiya kak khronopolitika i etos" [Revolution as Chronopolitics and Ethos], *Filosofskii zhurnal*, 2017, Vol. 10, No. 4, pp. 21–40. (In Russian)
19. Rubtsov, A., Lyubimova, T., Syrodeeva, A. *Prakticheskaya ideologiya. K analitike ideologicheskikh protsessov v politicheskoi i sotsiokul'turnoi real'nosti* [Practical Ideology: On the way to analytics of ideological processes in political and socio-cultural reality]. Moscow: IF RAN Publ., 2016. 247 pp. (In Russian)
20. Sloterdijk, P. *Kritika tsinicheskogo razuma* [Critique of Cynical Reason], trans. A. Pertsev. Ekaterinburg: Ural University Publ., 2001. 584 pp. (In Russian)
21. Soloviev, E. "Filosofiya kak kritika ideologii. Chast' I" [Philosophy as a criticism of ideologies. Part I], *Filosofskii zhurnal*, 2016, Vol. 9, No. 4, pp. 5–17. DOI: 10.21146/2072-0726-2016-9-4-5-17. (In Russian)
22. Soloviev, E. "Filosofiya kak kritika ideologii" [Philosophy as a criticism of ideologies]. Theses of the report at the general institute seminar on 07.07.2016 [http://iphras.ru/uplfile/root/news/archive_events/2016/07_06_2016_soloviev.pdf, accessed on 12.05.2018]. (In Russian)
23. Žižek, S. *Shchekotlivyy sub'ekt: otsutstvuyushchiy tsentr politicheskoy ontologii* [The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology], trans. S. Shhukin. Moscow: Delo Publ., 2014. 526 pp. (In Russian)

ГРАНИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ



Роман ПАЛЕЕВ

Доктор юридических наук, доцент.
Российская академия адвокатуры и нотариата.
105120, Российская Федерация, Москва, ул. Малый
Полуярославский, д. 3/5;
e-mail: okspaleeva@gmail.com

АРИСТОТЕЛЬ ОБ ИЗБИРАТЕЛЬНОМ СЧАСТЬЕ

Анналы древности актуализируют мечту человека о счастье, которое, раздробившись, представлено в тысячах учений: от утверждения бесконечного счастья, нескончаемого блаженства до полного его отвержения, от многочисленных определений этого состояния, отрицающих друг друга, вплоть до абсурда или уплощённого понимания жизни. Философы не обошли вниманием эту проблему. Они пытались отыскать формулу целостного постижения счастья. Они были убеждены в том, что ясное представление об этом состоянии может способствовать единению человечества, изменению ценностей и жизненных установок. Наиболее глубокую разработку этой темы находим у Аристотеля. Философ исследует разные грани этой проблемы. Он скрупулёзно разбирает всевозможные представления о счастье, выдвигает и отвергает те или иные взгляды на формулу счастья. Принцип фелицитарного порога в развитии человечества исходит из положения Аристотеля о том, что счастье, эвдемония, возможно только при определённых материальных условиях, говоря современным языком, при уровне жизни, достаточном для того, чтобы жить в достатке.

Ключевые слова: счастье, фелицитология, эвдемонизм, добродетель, этика, благо, страсть, благоразумие, порочность, деятельность

Формула счастья

В XIX в. французский социолог Алексис де Токвиль отправился в Америку, чтобы изучить традиции и нравы этой страны. Он, в частности, хотел понять, почему в Америке демократическое общество оказалось либеральным [4, с. 227]? Одно из сильных впечатлений Токвиля: почему на фоне всеобщего благополучия так много меланхолически настроенных народов? Иначе говоря, богатство есть, а счастья нет. Разве процветание не приносит благополучия и наслаждения?

Человечество в своём становлении на протяжении огромного периода находилось в состоянии выживания и поэтому могло быть способно лишь на испытание кратковременных радостей. Но такое состояние ещё не отличало людей от животных и ставило их вне категории счастья. Выход на уровень стабильного существования позволил человеку испытывать разнообразные виды счастья и проявлять тем самым существенные стороны своей духовности. Стремление к повышению уровня жизни в обществе есть, скорее, стремление к созданию именно возможности счастья для как можно большего числа людей, так как эвдемоническое счастье зиждется на благополучии, но это благополучие ещё не есть само счастье.

Создание Аристотелем эвдемонизма как интегрального фелицитарного учения, иерархизированного по отношению к благам, заложило системную основу науки о счастье. В античности зародились основные противостоящие друг другу фелицитарные направления – гедонизм и стоицизм, последний в расширенном варианте предложено именовать неонтологизмом. Христианство трансцендирует аристотелевский эвдемонизм, отказываясь от гедонистических мотивов в нём. Но под именем эвдемонизма выступают гедонисты XVIII в., что вносит дисбаланс в понимание деонтологической этики И. Канта, направленной против такого эвдемонизма, по сути, гедонизма. В отечественной философии, имеющей истоки в православии, учения напрямую не посвящены рассмотрению феномена счастья, но содержат основные фелицитарные идеи.

Даёт ли Аристотель в «Никомаховой этике» один определённый ответ на вопрос о том, что является счастьем для человека, или же следует говорить о двух противоречащих друг другу ответах? В первой книге «Никомаховой этики» он утверждает, что счастье для человека заключается в эвдемонии (блаженстве). Эвдемония же состоит в разумной добродетельной деятельности души. Исходя из контекста «Никомаховой этики», казалось бы, следует принять положение о многих добродетелях, однако в аналогичном месте «Эвдемовской этики» эвдемония определяется как деятельная полнота жизни, соответствующая полноте добродетели; причём очевидно, что добродетель – это нечто скорее цельное, нежели род, содержащий виды.

Аристотель выделял первую (высшую) эвдемонию, которая связана с дианоэтическими добродетелями. В шестой книге «Никомаховой этики» говорится, что человек, обладающий практической мудростью, необходимо обладает всеми этическими добродетелями [3, с. 190]. Однако в той же шестой книге приводится положение о существовании двух главных, относящихся к разумной деятельности, добродетелей: практической мудрости и теоретической мудрости [3, с. 281]. И хотя принято считать, что для Аристотеля не все философы суть хорошие люди и не все хорошие люди суть философы, в десятой книге он называет счастьем исполненную добродетелью теоретическую деятельность.

С авторами нескольких работ об этике Аристотеля полемизирует В. Харди [17]. Ссылаясь на техническую терминологию Дж. Акрилла, он различает «первую» и «вторую» эвдемонии, т. е. основанные на добродетелях теоретической и практической мудрости. По общему мнению С. Кларка, Дж. Купера и Дж. Акрилла, исследователь Аристотеля испытывает вполне законную неудовлетворённость, если у него нет концепции взаимосвязи обеих эвдемоний. При этом Кларк полагает, что в его возможностях дать необходимые объяснения, и смысл их состоит в том, что добродетельная жизнь прокладывает путь к познанию бога, а знание бога учит нас правильно действовать в мире. Однако В. Харди представляется недопустимым такое приведение к общему знаменателю добродетели философа и добродетели горожанина. Он задаётся вопросом: каким образом опыт созерцания божественной природы, единой, простой и неизменной, может преобразоваться в некую интеллектуальную интуицию, способствующую человеку в его работе биолога или государственного деятеля?

В. Харди согласен с положительным ответом С. Кларка на вопрос о том, предлагал ли Аристотель в следующих книгах «Никомаховой этики» последовательно развить положения первой книги, и если это так, то был ли он прав, считая такое развитие последовательным. С предложенной Акриллом интерпретацией понятия «предельной добродетели», в которой тот отвергает идентификацию этого понятия с приводимым в десятой книге положением о том, что эвдемония есть «соответствие высшей добродетели», Харди не согласен. В данном случае он разделяет мнение Купера, утверждающего, что «предельность» здесь имеет не «включительный», а «исключительный» смысл.

Однако в отличие от Дж. Купера, считающего, что в десятой книге прямо рекомендуется всем и каждому фанатически посвящать себя метафизике, В. Харди останавливается на том, что Аристотель последовательно имеет в виду два рода совершенной деятельности, из которых один, теоретический, несомненно, предпочтительней, и в той или иной мере смешение с практическим всегда необходимо для достижения эвдемонии. Но образ жизни, в котором этот род действительно главенствует, Аристотель рекомендовал лишь тем, кому это позволяет наличие способностей к мышлению и благоприятность внешних обстоятельств.

Аристотель считал, что у раба не может быть счастья. Он выдвинул теорию о естественном превосходстве эллинов («свободных по природе») над «варварами» («рабами по природе») и об оправданности господства первых над вторыми. Отнесение рабов в разряд людей низшей категории и даже в разряд одушевлённых предметов связано также с концепцией Аристотеля о сущности человека как социально-политического существа. Для него человек вне общества (племени, общины, государства) – это бог или животное. Но так как рабы представляли собой иноплеменный, пришлый, элемент в полисе, лишённый гражданских прав, то и получалось, что рабы – это вроде бы и не люди. По этим воззрениям, раб становится человеком, только обретя свободу.

В вопросе о том, что есть счастье, отмечает Аристотель, возникает расхождение, и большинство даёт ему иное определение, нежели мудрецы. «В самом деле, – рассуждает философ, – для одних счастье – это нечто наглядное и очевидное, скажем удовольствие, богатство или почёт – у разных людей разное; а часто [даже] для одного человека счастье – то одно, то другое: ведь, заболев, [люди видят счастье] в здоровье, впав в нужду – в богатстве, а зная за собой невежество (агноиа), восхищаются теми, кто рассуждает о чём-нибудь великом и превышающем их [понимание]» [3, с. 57]. Соответственно, по Аристотелю, большинство людей, которых можно считать весьма грубыми, подразумевают под благом и счастьем удовольствие, и потому для них желанна жизнь, полная наслаждений.

Для всего, что делается, размышляет Аристотель, есть некая цель. Целей несколько, но только одна является конечной, т. е. совершенной, она и будет искомым благом. Это цель, которую мы «избираем всегда саму по себе и никогда как средство» [3, с. 62].

Принято считать, уточняет Аристотель, что прежде всего такой целью является счастье. Ведь мы всегда выбираем ради него самого и никогда ради чего-то другого, в то время как почёт, удовольствие, ум и всякая добродетель избираются не ради них самих. Они представляются нам средствами к достижению счастья. Счастье же никто не избирает ни ради этих благ, ни ради чего-то другого. Мы считаем, что счастье больше всех благ достойно избрания, но всё же оно не стоит в одном ряду с другими. «Итак, счастье как цель действий – это, очевидно, нечто совершенное, [полное, конечное] и самодостаточное» [3, с. 63].

Рассуждение о счастье предполагает, что мы уже знаем, что это такое. Впрочем, называть счастье высшим благом кажется чем-то общепризнанным, но непременно нужно отчётливее определить и его суть [3, с. 30]. Здесь Аристотель снова сталкивается с множеством мнений. Одним счастьем кажется добродетельность, другим – рассудительность, третьим – известная мудрость, а иным – всё это вместе или что-нибудь одно в соединении с удовольствием. Есть и такие, что включают в понятие счастья и внешнее благосостояние.

Одни из этих воззрений широко распространены и идут из древности, другие же разделяются немногими, однако знаменитыми людьми [3, с. 67]. Аристотель считает, что обсуждать все мнения бесполезно. Достаточно обратиться к тем суждениям, которые имеют известные основания. «Мы не должны, – пишет Аристотель, – упускать из виду, что рассуждения, управляющиеся от начал и приводящие к началам, различны» [3, с. 67].

Счастье – это благо

Аристотель в «Никомаховой этике» разделил блага человеческой жизни на три группы: внешние, духовные и телесные [3, с. 56]. К классификации человеческих потребностей обращались многие философы. Они пытались развести то, что относится собственно к человеку, и то, что он обретает в погоне за ложными фетишами. С этой точки зрения уместно вспомнить, что А. Шопенгауэр, обращаясь к истолкованию человеческого бытия, сводил различия между людьми к трём основным категориям.

1. Что *есть* индивид в самом широком смысле слова. Сюда относятся, следовательно, здоровье, сила, красота, темперамент, нравственный характер, ум и его развитие.

2. Что *имеет* индивид – т. е. всякого рода собственность и владение.

3. Чем индивид *представляется*. Под этим выражением, как известно, понимают, каков он в представлении других, т. е., собственно, как они его *представляют*... [16, с. 262].

Аристотель оценивает счастье как прекрасное благо: «Счастье это высшее и самое прекрасное благо, доставляющее величайшее удовольствие» [3, с. 67].

Итак, определение Аристотеля совпадает с мнением тех, кто понимает счастье как добродетель или как какую-то определённую добродетель, потому что добродетели как раз присуща деятельность сообразно добродетели. И может быть, по мнению Аристотеля, немаловажно следующее различие: понимать ли под высшим благом обладание добродетелью или применение её, склад души или деятельность. Ведь может случиться так, что имеющий склад души не исполняет никакого блага – скажем, когда человек спит или как-то иначе бездействует, – а при деятельности это невозможно, ибо оно с необходимостью предполагает действие, причём успешное.

Но для счастья, согласно Аристотелю, нужны внешние блага. В самом деле, как совершать прекрасные поступки, не имея никаких средств? Ведь многие поступки совершаются с помощью друзей, богатства и влияния в государстве, словно с помощью орудий, а лишение иного, например благородного происхождения, хорошего потомства, исключает блаженство. Ибо едва ли счастлив безобразный с виду, дурного происхождения, одинокий и бездетный; и должно быть, ещё меньше можно

быть счастливым, если дети и друзья отвратительны или если были хорошие да умерли. А потому для счастья нужны, видимо, и такого рода благоприятные обстоятельства. Именно поэтому некоторые отождествляют со счастьем удачу, тогда как другие – добродетель.

Эти рассуждения Аристотеля житейски достоверны, но небезупречны. Счастье едва ли не напрямую выводится из внешних обстоятельств. Речь в основном идёт о материальном благополучии. Интересно, как в этом контексте Аристотель прокомментировал бы содержание романа В. Гюго «Собор Парижской богоматери»? Ведь Квазимодо уродлив, одинок, но находит счастье в любви. Конечно, это романтическое произведение, но оно противоречит рассудочному прагматизму.

Аристотель также ставит вопрос: можно ли считать счастьем результат обучения, приручения или ещё какого-то упражнения? Наконец, не является ли оно просто удачей? «Конечно, если вообще существует какой-нибудь дар богов людям, весьма разумно допустить, что и счастье дарится богами, тем более что это наилучшее из человеческих благ» [3, с. 68]. Даже если счастье не посылается богами, а является плодом добродетели и своего рода усвоения знаний или упражнения, оно всё-таки, по мнению Аристотеля, относится к самым божественным вещам, ибо наградою и целью добродетели представляется наивысшее благо и нечто божественное и блаженное.

«В то же время [счастье] – это нечто общее для многих, ведь благодаря своего рода обучению и усердию (*eprimeleia*) оно может принадлежать всем, кто не увечен для добродетели. А если быть счастливым так лучше, чем случайно, то разумно признать, что так и бывают [счастливыми], коль скоросообразному с природой свойственно иметь состояние наипрекраснейшее из возможных, так же как исообразному с искусством и со всякой причиной, а особенно <сообразному> с наилучшей. Предоставлять же случаю самое великое и прекрасное было бы слишком опрометчиво» [3, с. 68–69], – полагает Аристотель.

Античный философ вновь возвращается к определению счастья как деятельности душисообразно добродетели. «Мы, стало быть, разумно, – рассуждает Аристотель, – не называем счастливым ни быка, ни коня и никакое другое животное, ведь ни одно из них не может оказаться причастным такой деятельности. По той же причине и ребенок не является счастливым, ибо по возрасту он еще не способен к таким поступкам (*ουρὸ πρακτικος*), а кого из детей так называют, тех считают блаженными, уповая на будущее. Ведь для счастья, как мы уже сказали, нужна и полнота добродетели, и полнота жизни. А между тем в течение жизни случается много перемен и всевозможные превратности судьбы, и может статься, что самого процветающего человека под старость постигнут великие несчастья, как повествуется в троянских сказаниях о Приаме; того же, кто познал подобные превратности судьбы и кончил [столь] злосчастно, счастливым не считает никто» [3, с. 69].

Как же тогда называть человека счастливым, если неизвестно, чем закончится его жизнь? Выходит, замечает Аристотель, тогда вообще никого не следует называть счастливым. Разве только, если человек умер. Если же мы не называем умершего счастливым, то без ошибки признать человека блаженным можно, лишь когда он уже вне зол и несчастий. «Взирать на конец» – мысль Солона – означает иметь в виду не просто конец жизни, но её внутреннюю наполненность, осуществлённость цели. «Действительно, можно допустить, что у человека, прожившего в блаженстве до старости и соответственно скончавшегося, происходят многочисленные перемены, связанные с его потомками, причём одни из потомков добродетельные и добились достойной жизни, а у других всё наоборот. Ясно также, что потомки могут быть в самых разных степенях родства с предками. Однако было бы, разумеется, нелепо, если бы умерший переживал перемены вместе с потомками и становился то счастливым, то снова злосчастливым, но нелепо также допустить, что [удел] потомков ни в чём и ни на каком отрезке времени не оказывает влияния на предков» [3, с. 70].

После этих рассуждений Аристотель ставит вопрос: может быть, следовать за превратностями судьбы отнюдь неправильно? Ведь хорошее или плохое зависит не от них. Для счастья же главное – деятельность сообразно добродетели, а противоположные деятельности – для противоположного счастью. Действительно, ни в одном из человеческих дел не заложена такая основательность, как в деятельности сообразно добродетели. Аристотель считает, что случайностей бывает много, и они различны по значению, ясно, что незначительные счастливые случаи, точно так же как и соответствующие несчастливые, не оказывают на жизнь решающего влияния. Истинно добродетельный здравомыслящий человек умело переносит все превратности судьбы и всегда совершает самые прекрасные из возможных в данном случае поступков.

Истинная благодать или то, что ценится?

Аристотель задумывается: относится ли счастье к вещам, заслуживающим похвалы, или, скорее, к тому, что ценится? Между тем все заслуживающие похвалы, очевидно, заслуживают её за известное качество. Ведь мы хвалим правосудного и мужественного и вообще добродетельного. Тогда ясно, что наилучшим вещам пристала не похвала, но нечто большее и лучшее. Никто ведь не хвалит счастье так, как правосудие, но, видя в нём нечто более божественное и лучшее, почитают его блаженством. Счастье – это начало в том смысле, что все мы ради него делаем всё остальное, а такое начало и причину благ мы полагаем чем-то ценным и божественным.

Человеческой добродетелью Аристотель считает добродетель не тела, но души, а счастьем называет деятельность души. Ни одна из нравственных добродетелей не является врождённой для человека, ибо всё природное не может приучаться к чему бы то ни было. Например, камень, который по природе падает вниз, не приучишь подниматься вверх. Следовательно, добродетели существуют в нас не от природы и не вопреки природе, но приобрести их для нас естественно, а благодаря приучению мы в них совершенствуемся.

Если добродетели связаны, по мысли Аристотеля, с поступками и страстями и всякий поступок сопровождается удовольствием или страданием, то уже поэтому, вероятно, добродетель связана с удовольствием и страданием. Это показывают и наказания, ибо это своего рода лекарства. Добродетели определяют даже как некое бесстрашие и безмятежность. Следовательно, добродетель – это способность поступать наилучшим образом во всём, что касается удовольствий и страданий, а порочность – это её противоположность.

Итак, договоримся, что (нравственная) добродетель имеет дело с удовольствиями и страданиями, что она возрастает благодаря тем поступкам, из-за которых она возникла. В душе, по Аристотелю, есть три вещи: страсти, способности и устои. Добродетель, видимо, соотносится, по словам античного мыслителя, с одной из этих трёх вещей. Страстями, или переживаниями, философ называет влечение, гнев, страх, отвагу, злобу, радость, любовь, ненависть, тоску, зависть, жалость – вообще всё, чему сопутствуют удовольствия или страдания. Способности – это то, благодаря чему мы считаемся подвластными этим страстям, благодаря чему нас можно, например, разгневать, заставить страдать или разжалобить. Нравственные устои – это то, в силу чего мы хорошо или дурно владеем страстями, например гнев: если гневаемся бурно или вяло, то владеем дурно, если держимся середины, то хорошо. Точно так же и со всеми остальными страстями.

Аристотель имеет в виду нравственную добродетель, ибо она называется в страстях и поступках, а тут и возникает избыток, недостаток или середина. Так, например, в страхе и отваге, во влечении, гневе и сожалении и вообще в удовольствии и страдании возможно и «больше», и «меньше», а то и другое нехорошо. «Добродетель, следовательно, есть некое обладание серединой, во всяком случае, она существует постольку, поскольку её достигает» [3, с. 86].

Однако не всякий поступок и не всякая страсть допускает середину, полагает Аристотель, ибо у некоторых страстей в самом названии выражено дурное качество, например: злорадство, бесстыдство, злоба, а из поступков – блуд, воровство, человекоубийство. Мужество – это обладание серединой между страхом и отвагой. Названия для тех, у кого избыток бесстрашия, нет (как и многое не имеет имени), а кто излишне отважен – смельчак, и кто излишне страшится и недостаточно

отважен – трус. «Больше всего надо во всем остерегаться удовольствия и того, что его доставляет, потому что об этих вещах мы судим крайне пристрастно. А значит, именно то, что испытали в Елене старейшины [троянского] народа, и нам надо испытывать к удовольствию и при всех обстоятельствах повторять их речи, ибо если мы сможем так, как они, отдалить от себя удовольствие, то меньше будем совершать проступки» [3, с. 93].

По справедливому замечанию Аристотеля, добродетель, так же как и порочность, зависит от нас самих. Люди сами виноваты, что стали такими от вялой жизни, так же как сами бывают виноваты, что делаются неправосудными или распущенными: одни, делая зло, другие, проведя время в попойках и тому подобных занятиях, создают людей определённого рода. И не только пороки души произвольны, но в некоторых случаях пороки тела тоже. Каждый человек в каком-то смысле виноват в своих собственных злых делах, полагая, что благодаря им ему достанется наивысшее благо.

Аристотель задаётся вопросом: почему добродетель более произвольна, нежели порочность? Ведь для того и другого, т. е. для добродетельного, так же как и порядочного, цель по природе, как бы то ни было, явлена и установлена, а с этой целью соотносит всё остальное, какие бы поступки ни совершали. Поэтому, видится ли цель каждому человеку такой или иной не по природе, но есть в этом что-то от него самого, или цель дана природой, но всё остальное добропорядочный человек делает произвольно. Соответственно и у порочного есть самостоятельность, если не в целях, так в поступках.

Далее, философ задумывается, с какого рода удовольствиями связано благоразумие. Различаются удовольствия тела и души. Возьмём, скажем, честолюбие и любознательность. «...В обоих случаях человек наслаждается тем, что ему приятно, причём тело ничего не испытывает, но, скорее, мысль. В связи с такими удовольствиями ни благоразумными, ни распущенными не называются. Равным образом не называются так и те, кто имеет дело с прочими удовольствиями, которые не являются телесными: ведь болтливыми, а не распущенными мы называем тех, кто любит послушать и порассказывать и проводит дни, судача о происшествиях; не называем мы так и тех, кто страдает из-за потери имущества или из-за близких» [3, с. 115–116].

По мнению Аристотеля, благоразумие, пожалуй, связано с телесными удовольствиями, но и с телесными не со всеми. Кто наслаждается созерцанием, например, красок и линий картины, не называется ни благоразумным, ни распущенным, а тот, кто наслаждается этим как должно, благоразумными. То же справедливо и для удовольствия слуха: тех, кто чрезмерно наслаждается пением или лицедейством, никто не назовёт распущенными, а тех, кто наслаждается этим как должно, благоразумными.

Кто недостаточно ищет удовольствий, противоположен распущенному. Соответственно, по мысли Аристотеля, распущен тот, кто избегает телесных страданий не потому, что уступает сильному влечению к удовольствию, а по сознательному выбору. Из тех, в ком сознательного выбора нет, одного ведёт удовольствие, а другого – то, что он избегает страдания от влечения, значит, между ними есть разница.

«Понять удовольствие и страдание – задача для философствующего о государственных делах, кто словно зодчий воздвигает [высшую] цель, взирая на которую мы определяем каждую вещь как зло или как благо в безотносительном смысле» [3, с. 211]. Аристотель поставил нравственную добродетель в связь с удовольствием и страданием. А о счастье, подмечает философ, почти все говорят, что оно сопряжено с удовольствием.

И так, согласно Аристотелю, одним кажется, что никакое удовольствие не является благом ни само по себе, ни случайным образом, так как благо и удовольствие – вещи не тождественные. Другие считают, что некоторые удовольствия благие, но что большинство – дурные. Есть ещё и третье из мнений: даже если все удовольствия представляют собою благо, всё-таки невозможно, чтобы высшее благо было удовольствием. Стало быть, мнение, что удовольствие в целом не есть благо, основано на том, что всякое удовольствие – это чувственно воспринимаемое становление, восполняющее естество, а между тем никакое становление не бывает родственно целям, так как, скажем, никакое строительство дома не родственно готовому дому.

Кроме того, благоразумный избегает удовольствий. Рассудительный ищет свободы от страдания, а не то, что доставляет удовольствие. Удовольствия – это препятствие для рассудительности, причём препятствие тем большее, чем больше сами удовольствия, как, например, удовольствие от любовных утех, ведь предаваясь им, никто, пожалуй, не способен что-нибудь понять умом. Кроме того, не существует никакого искусства удовольствия, в то время как всякое благо – дело искусства. Мнение, что не все удовольствия добропорядочные, основано на том основании, что бывают удовольствия постыдные и порицаемые и к тому же вредоносные, так как среди удовольствий бывают и нездоровые. Мнение, что высшее благо не является удовольствием, основано на том, что удовольствие не цель, а сам процесс становления.

Аристотель приходит к убеждению, что удовольствие не есть ни благо, ни высшее благо. Нет оснований, чтобы существовало что-то другое, лучшее, нежели удовольствие, в таком же смысле, в каком цель, по утверждению некоторых, лучше становления. Вот почему, согласно Аристотелю, неправильно говорить, будто удовольствие – это воспринимаемый чувствами процесс становления.

Счастье – понятие избирательное

Согласно Аристотелю, в основе этики лежит наука о человеке. Психология изучает природу человека. Отсюда этика – это прикладная психология. Изучающему этику так же, как и начинающему политику, «нужно в известном смысле знать то, что относится к душе, точно так, как, вознамерившись лечить глаза, [нужно знать] всё тело... А выдающиеся врачи много занимаются познанием тела» [3, с. 74–75].

Аристотель решительно отвергал ключевую для Платона концепцию, согласно которой только добродетель создаёт счастье. По Аристотелю, одного счастья недостаточно, счастливый человек должен иметь возможность счастливого выбора из всех видов деятельности, которые ведут к добродетели, а это значит, что выбор определяется не одним только знанием, но и самими выбирающим. Однако, отрицая теоретический выбор в понимании Аристотеля, Платон настаивал на том, что в практической жизни люди действительно имеют возможность выбора, а также несут строгую ответственность за свои ошибки в выборе и подвергаются за это наказанию. Таким образом, разногласия в вопросах теории нейтрализуются при переходе к практическим вопросам.

Если в трудах Платона можно найти утверждение о том, то формы блага являются источником и творцом бытия и счастья, то Аристотель решительно отвергал эту идею. Платон утверждал, что добродетель обязательно приносит счастье и что для добродетельного человека счастье существует независимо от всего остального – здоровья, красоты, силы, талантов, богатства и доходов. В трактовке Аристотеля деятельность души, устремлённая к добродетели, сочетается в счастливой жизни с удовольствием, досугом, благосостоянием, удачей и другими благами, присущими человеку или обретенными им во внешнем мире.

Всякого рода наслаждение, считал Аристотель, предполагает какую-то активность, т. е. применение той или иной силы, и без этого существовать не может. Это аристотелевское учение, что счастье человека состоит исключительно в беспрепятственном пользовании, своей главной способности, передаёт также античный философ Стабей в изложении перипатетической этики: «Счастье есть согласная с доблестью деятельность в поступках, ведущих к желаемому». При этом поясняется, что доблесть есть всякое совершенство.

Счастье, являющееся целью человека, достигается в результате деятельности и прекрасных поступков, а не является пассивным обладанием, неизменным даром или состоянием сознания. Аристотель использовал аналогию с Олимпийскими играми. «Подобно тому как на олимпийских состязаниях, – говорил он, – венки получают не самые красивые и сильные, а те, кто участвуют в состязании (ибо победители бывают из их числа), так в жизни прекрасного и благого достигают те, кто совершает правильные поступки» [цит. по: 10, с. 31].

Свободный, разумный и деятельный (созерцательный) человек добродетелен и, следовательно, счастлив. Здесь перед нами объективные ценностные суждения, имеющие антропоцентрический, или гуманистический, характер, выведены на основе понимания человеческой природы и человеческой деятельности.

Современные представления о счастье

Счастье – понятие трудноизмеримое. Оно всегда субъективно. Недаром И. Кант заметил, что счастье есть идеал не разума, а воображения. Содержание счастья обуславливается не только аксиологическим полем философских идей, распространённых в обществе определённой эпохи, но и теми представлениями о счастье, которые бытуют в социуме и выражены в различных формах: в законах, в художественном и литературном творчестве и пр. Содержание счастья, таким образом, сопрягается с пониманием высшего блага, но не всякое переживание счастья является собственно ценностным, аксиологическим, переживанием. В данном случае следует выявить характер сопряжения переживания счастья с ценностью.

Предметом (объектом) счастья становятся те или иные ценности, которые в реальности представлены в виде объектов и к которым приковано внимание на экзистенциальном уровне (ментальные аттракторы). Предмет идеального счастья представляет собой высшую метакцелю, которая в плане выживания лежит в мире реальном. Но если преодолён даже минимальный порог выживания, то, например, аскетам достаточно и этих условий для дальнейших поисков деонтологического или творческого счастья. В обыденной ментальности предмет счастья иногда совмещается с фактором счастья, в философском понимании – с категорией блага, систематизация которого составляет основу аксиологии.

Мировоззренческая функция счастья реализуется благодаря не только его наличию во взглядах человека и общества, но и активному влиянию на формирование мировоззрения в целом. Сама категория счастья, как показал компаративный метод ментальных аттракторов, является ментальным аттрактантом, т. е. притягивает к себе другие понятия, оказывая влияние на формирование всего мировоззрения.

Регулятивная функция счастья часто используется для управления массами и отдельным человеком: созданием в обществе определённых ценностных установок, системы поощрения, норм и образцов. При сознательном отношении к своему счастью можно избежать такого регулирования со стороны, что невыгодно для тех, кто ставит под контроль деятельность других людей. Здравая политика может воспрепятствовать злоупотреблению регулятивной функцией счастья в обществе.

Аристотелевское понимание счастья как высшей цели соотносит его с остальными началами сущности в её высшем проявлении. В системе категорий идеальное счастье представляет собой абсолютное понятие, реальное счастье – сравнительное понятие и, соответственно, подвергается квантификации при моделировании. В рамках философско-антропологической парадигмы счастье выступает в качестве культурного концепта. Этимологический архетип счастья выходит на первый конфликт в истории – разделение земледельцев и охотников, что породило двузначное понимание счастья: как плодов труда и как добычи.

Категория счастья связывает его значения с историей и этнокультурными особенностями. В национальном сознании русского народа существует ценностная амбивалентность счастья при его высокой значимости. Предлагаемый компаративный метод ментальных аттракторов выявляет динамику категории счастья в истории.

Основным достоянием русской фелицитарной мысли можно считать персонализм Н.А. Бердяева, несмотря на отрицание в нём категории счастья как таковой. В персонализме артикулирован новый тип счастья, а именно творческая реализация личности, тип счастья, который в настоящее время сущностно видоизменён. А именно, под творческой реализацией личности стал пониматься успех или победа в соревновании. Поэтому данный вид счастья может именоваться «персонализмом» лишь условно. Таким образом, категория счастья содержит три основных направления: гедонизм, деонтологизм (стоицизм) и «персонализм». В то же время необходимо учитывать фелицитарные взгляды схоластики, которые «трансцендировали» эвдемонизм.

В современный период категория счастья представлена во многих науках, что способствует потере её целостности. Персонализм, создав контекст нового типа счастья, обозначил антропологический кризис человека в обществе успеха как вульгаризированном понимании персонализма, кризис, индикатором которого является категория счастья. А именно, противоречие между единством и многообразием в развитии человечества представлено в этической проблеме счастья, решение которой предложено в христианской и экологической парадигмах введением третьего начала, кроме того, в соблюдении единой антропологической границы (сущностной). Конвенциональная антропологическая граница восходит к метриопатии и соответствует эвдемонизму. Современное состояние фелицитологии нуждается в переосмыслении категории счастья в рамках антропологической парадигмы, сочетающей в себе сущностную и конвенциональную антропологические границы в русле развития человека в целом.

Различные направления аксиологии счастья имеют тенденцию к интеграции. Феноменологические методы фелицитарной антропологии применяются в изучении интенции счастья: аксиология исследует ориентир интенции, герменевтика – характер её, онтология – параметры.

Феноменологическая герменевтика счастья изучает характер интенции, объединяющий цель и смысл существования в идеальном счастье и обусловленный конвенциональной антропологической границей в эвдемоническом счастье. Феноменологическая онтология счастья определяет его статус как событие: как изменение в концептосфере, переживаемое положительно и влекущее за собой положительное изменение в онтогенезе. Минимум и максимум реального счастья обуславливаются конвенциональной антропологической границей, минимум и максимум идеального счастья – сознанием в бытии и качеством медиации. Подвижническое служение высшим ценностям ведёт к отказу от гедонистического и «персоналистического» счастья, к выходу за конвенциональную антропологическую границу. Идентификация с высшими ценностями связана с понятием идеального счастья и в беспредельном служении им отличает данный тип от счастья эвдемонического.

В современном мире счастье мало кто соотносит с добродетелями. Последние века сложили две версии счастья. Аристократия Древнего Египта тратила состояния на строительство пирамид и бальзамирование своих трупов, но никому не приходило в голову смотаться на летнюю распродажу в Вавилон или покататься на лыжах в Финикии. Сегодня люди тратят кучу денег на зарубежные поездки, потому что всем сердцем приняли миф романтического потребительства.

Романтическое потребление родилось из сочетания двух идеологий современности: романтической и потребительской. Романтизм учит, что человек должен полностью раскрыть свой потенциал, а для этого требуется самый разнообразный опыт, какой только удастся получить. Откройтесь широчайшему спектру эмоций, испробуйте разные виды отношений, отведайте стряпню всех народов, научитесь любить и такую музыку, и сякую. И, пожалуй, лучший способ достичь максимального разнообразия – порвать с обыденной рутинной, покинуть привычное окружение и отправиться в дальние страны, где мы можем «ощутить» культуру, запахи, вкусы и нормы других людей. Мы вновь и вновь слышим романтические мифы о том, что новый опыт раскрыл мне глаза и изменил жизнь.

Потребительская идеология учит, что для счастья нужно потребить как можно больше продуктов и услуг. Если нас что-то не устраивает, надо купить какую-нибудь вещь (машину, одежду, экологически чистую пищу) или оплатить услугу (нанять домработницу, обратиться к специалисту по семейным отношениям, записаться на курсы йоги). Заметьте, сегодня любая реклама – это маленький миф о том, как очередной продукт или услуга улучшат вашу жизнь.

Романтизм с его любовью к разнообразию идеально сочетается с постулатами консьюмеризма. Их брак породил неисчерпаемый рынок «впечатлений», на котором зиждется современная индустрия туризма. Ведь туроператор продаёт не билеты на самолёт и не номер в отеле, он

предлагает незабываемые впечатления. Париж – не город, а незабываемое впечатление. Индия – не страна, а впечатление, катание в Альпах – не отдых и не спорт, а ещё одна разновидность впечатления.

Последние полтысячелетия стали свидетелями захватывающей дух череды революций. Земля превратилась в единый экологический и исторический конгломерат. Экономика росла по экспоненте, и сегодня люди наслаждаются таким богатством, о котором раньше в сказках рассказывали. Наука и промышленная революция наделили человечество сверхъестественной мощью и неисчерпаемыми источниками энергии. Полностью преобразился социальный уклад, изменилась политика, повседневная жизнь, психология.

Но стали ли мы счастливее? Можно ли реализовать то богатство, которое человечество накопило уже в течение пятисот лет? Эти неисчерпаемые источники энергии – сулят ли они нам неиссякаемые источники блаженства? Охватим взглядом всю пройденную историю этих семидесяти бурных тысячелетий со времён когнитивной революции – способствовали ли они тому, чтобы в этом мире стало приятнее жить? Был ли покойный Нил Амстронг, чей след виден на Луне (там вечный штиль), счастливее, чем безымянный охотник, который тридцать тысяч лет назад оставил отпечаток ладони на стене пещеры Шове? А если не был, то что толку развивать сельское хозяйство, города, письменность, денежную систему, империю, науку и производство [15, с. 445–446]?

Список литературы

1. Античная философия. Энциклопедический словарь / Отв. ред. М.А. Солопова. М.: Прогресс-Традиция, 2008. 898 с.
2. Аристотелевское наследие как конституирующий элемент европейской рациональности. Материалы Московской международ. конф. по Аристотелю. Институт философии РАН, 17–19 октября 2016 г. / Под общ. ред. В.В. Петрова. М.: Аквилон, 2017. 708 с.
3. *Аристотель*. Никомахова этика // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 53–294.
4. Арон Р. Алексис де Токвиль // *Этапы развития социологической мысли* / Общ. ред. и предисл. П.С. Гуревича. М.: Прогресс, 1993. С. 226–274.
5. Бердяев Н.А. О человеке, его свободе и духовности: избранные труды. М.: МПСИ, 1999. 312 с.
6. Гуревич П.С. Антропологическое учение Аристотеля // *Аристотелевское наследие как конституирующий элемент европейской рациональности*. Материалы Московской международ. конф. по Аристотелю. Институт философии РАН, 17–19 октября 2016 г. / Под общ. ред. В.В. Петрова. М.: Аквилон, 2017. С. 201–217.
7. Гуревич П.С. *Философское толкование человека*. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. 472 с.

8. Гусейнов А.А. Великие пророки и мыслители. Нравственные учения от Моисея до наших дней. М.: Вече, 2009. 496 с.
9. Гусейнов А.А. Этические сочинения и этическая система Аристотеля // Евдемова этика в восьми книгах. Греч. текст, русский пер. М.: Канон+, 2011. С. 348-370.
10. Кессиди Ф.Х. Этические сочинения Аристотеля // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 5-37.
11. Платон. Полное собрание сочинений в одном томе / Пер. с древнегреч. С. Шейнман-Топштейн. М.: Альфа-Книга, 2016. 1311 с.
12. Платонов-Поляков Р.С. Бытие к счастью: эвдемония в этике Аристотеля // *Этическая мысль*. 2015. Т. 15. № 1. С. 70-90.
13. Соловьев Э.Ю. Категорический императив нравственности и права. М.: Прогресс-Традиция, 2005. 416 с.
14. Солопова М.А. Разумная душа и её добродетели: к толкованию терминов $\nu\nu\omega\mu\eta$ и $\sigma\upsilon\upsilon\nu\nu\omega\mu\eta$ в шестой книге «Никомаховой этики» // *Историко-философский ежегодник*. 2016. № 2016. С. 7-32.
15. Харари Ной Юваль. *Sapiens. Краткая история человечества*. М.: Синдбад, 2017. 512 с.
16. Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность / Общ. ред., сост. и вступ. ст. А.А. Гусейнова, А.П. Скрипника. М.: Республика, 1992. 447 с.
17. Hardie W.F.R. *Aristotele's Ethical Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1968. 370 p.

FACETS OF HUMAN EXISTENCE

Roman PALEEV

Doctor of Legal Sciences, Associate Professor.
Russian Academy of Advocacy and Notaries,
Malyi Poluyaroslavsky St. 3/5, Moscow 105120, Russian Federation;
e-mail: okspaleeva@gmail.com

ARISTOTLE ON THE SELECTIVE HAPPINESS

Happiness is such a common and seemingly clear word. However, as a philosophical concept, it is endowed with numerous meanings and contradictions. Aristotle also pointed to these difficulties. Of course, happiness is a feeling of ultimate pleasure from achieving the goal, a special state of the soul, when harmony, luck and divine instruction characterize the world and fate. However, people understand happiness in different ways. Examples from different cultures illustrate it particularly well. Thales in his time made fun of people who saw happiness in achieving wealth. Most often, the state of happiness is associated with hedonism, specifically with obtaining certain life benefits. The creation by Aristotle of eudemonism as an integral felicitary doctrine, hierarchized in relation to the benefits, laid the systemic foundation to the science of happiness. In antiquity the main opposing felicitary doctrines were born – hedonism and stoicism, the latest in its extended version is proposed to name non-ontologism. Christianity transcends Aristotelian eudemonism, abandoning its hedonistic motives. However, Hedonism of the XVIII century acts under the name of eudemonism, making imbalance in the understanding of Kant's deontological ethics directed against such eudemonism, which in fact is hedonism. The Russian philosophy with its origins in the Orthodox Church, does not relate its doctrines directly to the happiness, but contains the basic felicitary ideas.

The need for happiness is quite natural, as the desire for it. However, this idea is quite disputable. For example, N. Berdyaev noted that the word “happiness” is the most meaningless of all human words. There is no criterion and measure of happiness. There can be no comparison between the happiness of one person and the happiness of another. It is also not true that man is always and mainly a being who loves himself. Man is a being who torments himself and others and experiences pleasure from this torment. A person does not seek happiness.

Such a desire would be pointless and meaningless. A man seeks substantive benefits and values, which can give him happiness and bliss, but happiness and bliss itself cannot be a conscious goal. Aristotle interprets eudemony as active completeness of life, which corresponds to the completeness of virtue; and it is obvious that virtue is rather something integral, then a genus containing species. The author shows that the very understanding of happiness in Aristotle does not have integrity. There are questions that require clarification of what exactly the ancient thinker had in mind.

Of course, many philosophers did not ignore this problem. Each of them sought to find a formula for integral comprehension of happiness. Aristotle explores the different facets of this problem. Nevertheless, he is convinced that happiness is extremely selective. Ascetic, for example, ignores the benefits of life, but sees the highest pleasure in the spiritual states. Nevertheless, Aristotle's approach to this problem tends to prioritize the benefits of life. He notes that eudemonia is possible only under certain material conditions, in modern language, a level of life must be sufficient to live in material well-being.

Thus, the systematic studies of happiness show that the greatest disorientation is observed in the value understanding of happiness, which includes the subject of happiness, determines its types, parameterizes the result of happiness and manifests itself in its functions. If in the category of ideal happiness antagonism is expressed in the construction of axiology of values, then in the category of real happiness it manifests itself in the conflict of felicitary types.

The Aristotelian understanding of happiness as the ultimate goal correlates with other principles of the essence in its highest manifestation. In the system of categories, ideal happiness is an absolute concept, and real happiness is a comparative concept and, accordingly, is subject to quantification in the modeling. Within the philosophical-anthropological paradigm, happiness acts as a cultural concept. The etymological archetype of happiness comes to the first conflict in history – the division of farmers and hunters, which gave rise to a doublet understanding of happiness: as the fruit of labor and as hunting trophy.

Keywords: happiness, felicitology, eudemonism, virtue, ethics, good, passion, prudence, depravity, activity

References

1. *Antichnaya filosofiya. Entsiklopedicheskii slovar'* [Ancient philosophy. Encyclopedic dictionary], ed. M. Solopova. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2008. 898 pp. (In Russian)
2. *Aristotelevskoe nasledie kak konstituiruyushchii element evropeiskoi ratsional'nosti* [Aristotelian heritage as a constitutive element of European rationality]. Proceedings of the Moscow international conference on Aristotle (Moscow 17–19 October 2016), ed. V. Petrov. Moscow: Akvilon Publ., 2017. 708 pp. (In Russian)

3. Aristotle. “Nikomakhova etika” [Nicomachean Ethics], in: Aristotle, *Sochineniya* [Selected Works], 4 Vols., Vol. 4. Moscow: Mysl’ Publ., 1984, pp. 53–294. (In Russian)
4. Aron, R. “Aleksis de Tokvil” [Alexis de Tocqueville], *Etapy razvitiya sotsiologicheskoi mysli* [Stages of Development of Sociological Thought], ed. P. Gurevich. Moscow: Progress Publ., 1993, pp. 226–274. (In Russian)
5. Berdyaev, N. *O cheloveke, ego svobode i dukhovnosti: izbrannye trudy* [About Man, his Freedom and Spirituality: Selected Works]. Moscow: Moscow Psychological and Social Institute Publ., 1999. 312 pp. (In Russian)
6. Gurevich, P. “Antropologicheskoe uchenie Aristotelya” [Anthropological Doctrine of Aristotle], *Aristotelevskoe nasledie kak konstituiruyushchii element evropeiskoi ratsional’nosti* [Aristotelian Heritage as a Constitutive Element of European Rationality]. Proceedings of the Moscow international conference on Aristotle (Moscow 17–19 October 2016), ed. V. Petrov. Moscow: Akvilon Publ., 2017, pp. 201–217. (In Russian)
7. Gurevich, P. *Filosofskoe tolkovanie cheloveka* [Philosophical Interpretation of Man]. Moscow, St. Petersburg: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2012. 472 pp. (In Russian)
8. Guseynov, A. “Eticheskie sochineniya i eticheskaya sistema Aristotelya” [Ethical Writing and the Ethical System of Aristotle], *Evdemova etika v vos’mi knigakh* [Eudemian Ethics in eight books]. Moscow: Kanon+ Publ., 2011, pp. 348–370. (In Russian)
9. Guseynov, A. *Velikie proroki i mysliteli. Nравstvennye ucheniya ot Moiseya do nashikh dnei* [Great Prophets and Thinkers. Moral Teachings from Moses to the Present Day]. Moscow: Veche Publ., 2009. 496 pp. (In Russian)
10. Harari, Noah Yuval. *Sapiens. Kratkaya istoriya chelovechestva* [Sapiens. Brief History of Mankind]. Moscow: Sindbad Publ., 2017. 512 pp. (In Russian)
11. Hardie, W.F.R. *Aristotle’s Ethical Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1968. 370 pp.
12. Kessidi, F. “Eticheskie sochineniya Aristotelya” [Aristotle’s Ethical Works], in: Aristotle, *Sochineniya* [Selected Works], 4 Vols., Vol. 4. Moscow: Mysl’ Publ., 1984, pp. 5–37. (In Russian)
13. Plato. *Polnoe sobranie sochinenii v odnom tome* [Complete Works in one volume], trans. S. Sheinman-Topshtein. Moscow: Al’fa-Kniga Publ., 2016. 1311 pp. (In Russian)
14. Platonov-Polyakov, R. “Bytie k schast’yu: evdemoniya v etike Aristotelya” [Being towards Happiness: Eudaimonia in the Ethics of Aristotle], *Eticheskaya mysli*, 2015, Vol. 15, No. 1, pp. 70–90. (In Russian)
15. Schopenhauer, A. *Svoboda voli i нравstvennost’* [Free Will and Morality]. Moscow: Respublika Publ., 1992. 447 pp. (In Russian)
16. Solopova, M. “Razumnaya dusha i ee dobrodeteli: k tolkovaniyu terminov γνῶμη i συγγνώμη v shestoii knige «Nikomakhovoi etiki»” [Intelligent Soul and its Virtues: to the Interpretation of Terms γνῶμη and συγγνώμη in the sixth book of Nicomachean Ethics], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik*, 2016, No. 2016, pp. 7–32. (In Russian)
17. Soloviev, E. *Kategoricheskii imperativ нравstvennosti i prava* [Categorical Imperative of Morality and Law]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2005. 416 pp. (In Russian)

РЕЛИГИОЗНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ



Ильшат НАСЫРОВ

Доктор философских наук, ведущий научный сотрудник.
Институт философии РАН.
109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная,
д. 12, стр. 1;
e-mail: ilshatn60@mail.ru

ПОСТ-ИСЛАМ ИЛИ КУЛЬТУРНЫЙ ИСЛАМ?

Статья посвящена исследованию последствий секуляризации, процесса ослабления влияния религии на публичную и частную сферы жизни в исламском мире. В современную эпоху кризис веры затронул практически все ареалы распространения авраамической религиозной традиции. Наиболее активно тема секуляризации обсуждается на Западе, где сложились разные понимания сущности данного явления (отделение религии от государства, начало безрелигиозной эпохи («смерть религии»), «пост-христианство» и т. д.). Однако обсуждению темы секуляризации в исламском мире уделяется недостаточно внимания. Более того, некоторые академические исследователи считают, что секуляризация не имеет отношения к исламу, так как в мусульманской религии нет церкви. Согласно подходу автора данной статьи, в мире ислама протекают реальные процессы секуляризации, ведущие к расширению светского пространства в мусульманском обществе. Результатом этого расширения является культурный ислам.

Ключевые слова: религия, ислам, секуляризация, светское пространство, рационализм, культурная идентичность, глобализация, пост-ислам, культурный ислам, мировоззрение

Современный исламский мир, особенно в местах интенсивного взаимодействия его культуры с иными культурами, участвует в общем процессе секуляризации. Не для всех современных мусульман ислам является мировоззрением в строгом смысле этого слова. Многие мусульмане в странах, прошедших модернизацию (в западном или советском варианте), не являются верующими, и определение ими самих себя мусульманами есть всего лишь способ этнокультурной идентификации. Религия для многих из них является хранительницей моральных норм и устоев, частью их национальных культур и средством этноидентификации, но не мировоззрением.

Сразу напрашивается аналогия с тем культурным явлением на Западе, которое часто называют «пост-христианством», «смертью религии», безрелигиозной эпохой, начало которой было положено секуляризацией, «процессом освобождения всех сфер общественной и личной жизни из-под контроля религии» [4, с. 513]. Возникает вопрос: можно ли схожее явление в мусульманском сообществе назвать пост-исламом? Другими словами, пост-ислам – это реальность или неудачная аналогия?

Наиболее развёрнуто обсуждение последствий секуляризации как начала новой безрелигиозной эпохи ведётся относительно Запада, что вполне объяснимо. Здесь уже с XI–XII вв. **начинается медленный, но неуклонно усиливающийся процесс сужения прежде безраздельной сферы влияния религии в жизни общества: под контроль светских властей постепенно переходят такие важнейшие общественные институты, как судопроизводство, образование и т. д.** Реформация не просто усиливает разграничение функций церкви и государства в странах Западной Европы, но делает бесповоротным процесс обмирщения жизни, доминирования светских форм деятельности в политике, экономике и т. д., возникновения условий для легализации не только идейного плюрализма, но и атеизма – мировоззрения, отрицающего религию как веру в сверхъестественное (боги, духи и т. д.).

Секуляризация в современную эпоху – это сложный процесс не только неуклонного сужения влияния религии на все сферы общественной жизни (политика, экономика, быт, семейные отношения, мораль, искусство и т. д.), но и превращения религии в частное дело человека («микротомизм»). Широкое распространение на Западе получают эклектичные, нетрадиционные формы религии либо стилизации под традиционные мистические течения (неосуфизм, необуддизм и т. д.).

Можно выделить две позиции в оценке секуляризации. Согласно одной, «позитивистской», секуляризация понимается как «преодоление» религии и даже её «смерть». Сторонники этой позиции ссылаются на всё растущее осознание людьми ненужности включения традиционного представления о боге в социальные практики, т. е. в жизнь в самом широком смысле, осознание ими бессмысленности апелляции к богу как для решения насущных проблем, так и для метафизическо-

го вопрошания, т. е. для объяснения реальности. На таком понимании секуляризации базируются утверждения о наступлении на Западе эпохи «пост-христианства». К этой позиции близка идея безрелигиозного христианства немецкого теолога Дитриха Бонхёффера (1906–1945). Его тезис о наступлении принципиально нового периода в истории христианства основан на утверждении, что христианство должно честно признать совершеннолетие мира (“the world and men have come of age”) и тот факт, что человек больше не нуждается в религии как способе ухода от реальности и не испытывает потребности в Боге как «рабочей гипотезе», т. е. как моральной, политической и естественнонаучной гипотезе (“there is no longer any need for God as a working hypothesis, whether in morals, politics or science”). Научные методы знаний о мире лишают религиозную картину мира прежнего значения в качестве объяснения действительности [5, pp. 159, 162, 163, 177].

Есть и другая позиция в оценке секуляризации, которую можно назвать «мягкой» версией интерпретации феномена секуляризации. Например, согласно итальянскому философу Джани Ваттимо, секуляризация есть естественный этап в развитии христианства в условиях завершения метафизики и эрозии метанаррации. Он фактически возвещает о «возрождении религии», но религии, не имеющей ничего общего с догматической, строго регламентированной и противостоящей современности религией [3, с. 105]. Т. е. для него секуляризация не означает «преодоление религии», её «смерть», напротив, она является очередным этапом христианства, адаптировавшегося к требованиям современной эпохи.

Всё вышесказанное о секуляризации в культуре Запада неизбежно вынуждает задаться вопросом о секуляризации и её последствиях для мусульманских общин стран как традиционного распространения исламской религии, так и западных стран с их быстро растущим мусульманским населением. Отсутствие тематизации, или выдвижения темы «пост-ислама», может послужить аргументом в пользу попыток локализовать такие фундаментальные вещи, как свобода, демократия, культурный плюрализм, исключительно в рамках западного общества и объяснять их не просто как следствия секуляризации в виде замены магии рациональностью (М. Вебер), но как следствия секуляризации исключительно иудео-христианской религиозной традиции (Джани Ваттимо). Данная позиция близка некоторым ориенталистам, полагающим, что секуляризация не имеет отношения к исламу, так как в этой религии отсутствует церковь как институт, утверждающий официальную церковную идеологию, набор общеобязательных догматов веры и т. д.

Это ведёт к утверждению скрытого оправдания европоцентризма при внешнем, формальном его преодолении. Тот же Джани Ваттимо полагает, что *«Европа, Запад или современность»* (курсив мой. – И.Н.) – это, прежде всего, цивилизация, характеризующаяся научной, экономиче-

ской и технологической рациональностью. Важно, что эта рациональность, как учит Макс Вебер и вслед за ним до бесконечности повторяют последователи, не сумела реализоваться в иных культурах даже тогда, когда у них имелись в наличии все прочие материальные условия, поскольку только на Западе своё влияние оказывала иудео-христианская религиозная традиция. Монотеизм... был условием того, чтобы мыслить природу в унитарной перспективе физических наук, составивших основу технологического господства над миром природы; христианская и, прежде всего, протестантская этика явилась залогом понимания труда, бережливости, экономического преуспевания как религиозного императива и, следовательно, позволила стать им фундаментальными личностными обязательствами» [3, с. 88].

Более того, «характерная для современности секуляризация (в виде капиталистического рационализма, объясняемого Вебером через протестантскую этику и библейский монотеизм) является типичным продуктом христианства. И даже сама идея плюрализма культур могла развиваться только в специфической культуре, а именно в культуре Запада» [3, с. 110].

Всё это вызывает возражение: 1. Джани Ваттимо объясняет современные формы рационализма исключительно посредством протестантской этики и библейского монотеизма. А разве ислам не имеет отношения к этике авраамической религиозной традиции и разве не в исламе монотеизм доведён до крайней формы? 2. Почему говорится о роли лишь иудео-христианской традиции в секуляризации, ведь авраамическая традиция включает и ислам? Налицо искусственность отделения ислама от единой (авраамической) религиозной традиции и единого средиземноморского цивилизационного наследия.

Самое слабое место в рассуждениях Джани Ваттимо – упоминание иных религий в контексте опыта секуляризации на Западе как религий иммигрантов, продолжающих свою прежнюю религиозную жизнь в замкнутых пространствах этнических анклавов на Западе и не органичных ему («религия туристов, временных гостей»). Не случайно представителей неевропейских культур и религий он называет гостями, на дружбу которых он рассчитывает (явно давно отказавшись как от миссионерской попытки навязать им свою истину, так и воспринимать «их истину»). В этом можно усмотреть скрытое неверие в секуляризацию на мусульманском Востоке в виде научной, экономической и технологической рационализации.

Позволим не согласиться с подобными утверждениями Джани Ваттимо. На примере современной России можно видеть, что абсолютное большинство людей, считающих себя мусульманами, являются носителями светской культуры и образования. Многие современные мусульмане России вовсе не являются верующими в строгом смысле этого слова. В основе их социокультурного знания находится светское знание, к

которому их приобщают с детства, затем в школах и в высших учебных заведениях. К исламу как к средству религиозной самоидентификации они обращаются уже в зрелом возрасте.

Иначе говоря, для большинства российских мусульман ислам является традицией, частью исторического прошлого своих народов, элементом национальной культуры, средством этноидентификации и исторической формой бытования моральных норм своих народов. Для представителей мусульманских народов России способом культурной самоидентификации служит этническое начало, а не религия. Большинство мусульман на Западе и в России принимают современную научную картину мира. Трудно представить, чтобы кто-то сумел им навязать исламскую религиозную картину мира в качестве объяснения действительности. Я позволю себе воспользоваться словом «неполнота» из популярного названия теоремы математика Курта Геделя (1906–1978) – теоремы о неполноте и противоречивости любой системы аксиом. Мироззренческим следствием его теоремы является утверждение о невозможности полной аксиоматизации развитых научных теорий. Думается, что неполнота свойственна и замкнутым мироззренческим системам, в том числе религиозным системам, к которым относится исламская религиозная доктрина. Это видно уже на примере возможности совершенно по-разному толковать основное положение исламского вероучения, *тавхид* (утверждение о единстве и единственности Бога), например, с позиции мусульман-традиционалистов и с позиции философского суфизма. Тем более мироззренческая система ислама выглядит «неполной» с точки зрения тех же российских этнических мусульман (татары, башкиры и т. д.), в большинстве своём придерживающихся научной картины мира.

Возникает вопрос – чем является ислам сегодня? Это пост-ислам или что-то другое? Является ли светское пространство так называемых этнических мусульман расширением (пусть и явно не просматриваемым) исламского пространства? Другими словами, можно ли светский образ этнических мусульман рассматривать не как результат «преодоления ислама», а как дальнейший этап его развития, как часть единого континуального целого? Светские мусульмане сегодня как раз представляют самый влиятельный сегмент в мусульманских общинах – в их руках находится капитал, образование и власть. Речь идёт о выходцах из мусульманской среды в лице интеллигентов, бизнесменов, руководителей постсоветских республик и национальных субъектов Российской Федерации. Реализация крупных проектов мусульман России просто невозможна без финансовой помощи бизнесменов-мусульман. Также невозможно отстаивание религиозных прав мусульманских общин у нас в стране без административной помощи, например, со стороны властных структур национальных субъектов Российской Федерации, коренным населением которых являются мусульмане. Так было в случае

со скандальным запретом Верховным судом РФ объявления мусульманского праздника в Республике Башкортостан праздничным днём. Дело в том, что высший суд Российской Федерации принял решение от 31 августа 2011 г. N 49-11-57 об отмене дополнительных выходных по случаю празднования мусульманских праздников Ураза-байрам и Курбан-байрам в одном из российских субъектов, Республике Башкортостан. После обращения депутатов Госдумы от Республики Башкортостан почти сразу же Верховный Суд РФ приостановил собственное решение от 31 августа 2011 г.

Кооптацию политиков, бизнесменов и деятелей культуры в исламскую религию в российской мусульманской общине принято только приветствовать, но никак не обсуждать степень их религиозности (подлинная/мнимая). В то же время ни для кого не является секретом, что связь многих мусульман с их религией представляет собой чисто культурную аффилированность. Имеет место функционализация религии, её использование в нерелигиозных целях. Надо полагать, это объективный процесс. Сейчас не средневековье, когда религия была господствующей формой общественного сознания. В современном обществе научная форма сознания прививается через всеобщую систему среднего образования и вузы. Прежней дихотомии «избранные» и «простолюдины/широкая публика» (*хасса-‘амма*) в строгом смысле не существует: сегодня многие представители «широкой публики» – лица с высшим образованием (техническое или гуманитарное), принимающие современную научную картину мира. Как относиться к этому – как к негативному явлению (с точки зрения религиозной веры), позитивному (с точки зрения реалий современности) или воспринимать это как факт?

Возникает более серьёзный вопрос – что такое община мусульман (*умма*), если не все мусульмане принимают религиозную картину мира? Это вызывает естественный скепсис в отношении уже «мусульманского культурного языка», представляющего собой систему ключевых понятий, в которых исламскими интеллектуалами ведутся рассуждения и структурируется мусульманский мир [2, с. 234]. Речь идёт о таких понятиях, как «мусульманская община (*умма*)», «халифат», «религиозное (исламское) правление», «шариатский суд», «совет улемов» (консультационный орган авторитетных мусульманских учёных) и т. д.

Вышесказанное позволяет говорить о неизбежном ослаблении регламентированного («организованного») ислама и развитии светской формы ислама – культурного ислама. С нашей точки зрения, культурный ислам есть утверждение двух постулатов. Во-первых, следование принципам справедливости и разума; это не означает отрицание главного основополагающего мировоззренческого тезиса Корана, тезиса о Боге как Первоначале мира. Ещё первые исламские теологи, мутазилиты, отождествляли Бога с пронизывающей всё сущее закономерностью, гармонией, полагали, что Бог есть справедливость и разум, знание. Вто-

рой постулат культурного ислама – категорический императив делания добра в свете высказывания пророка Мухаммада: «Желай людям того же, чего желаешь себе» [1, с. 70].

Опора на эти два постулата позволит представителям мусульманской общины (вне зависимости от степени их религиозности) воспринимать проблемы мира во всём мире, проблемы демократии, прав человека как собственные проблемы. Продолжающийся процесс секуляризации говорит о неизбежном расширении светского пространства в обществе, в том числе в мусульманской общине. Но этот процесс следует понимать не как «преодоление религии», не как её последовательное изгнание из различных сфер общественной жизни. Напротив, это расширяющееся светское пространство должно рассматриваться как закономерный результат трансформации религии, в том числе и ислама, или расширение последнего в культурный ислам. Доводом в пользу этого тезиса является указание на простой факт, что больше шансов на успешное освоение расширяющегося светского пространства есть у культурного ислама, или ислама носителей современной научной картины мира.

Речь идёт не только о представителях мусульманских меньшинств в странах Запада и мусульманской общины России. Глобализация делает неизбежным вступление исламского мира в общее мировое пространство. Мусульманские народы должны будут участвовать и уже участвуют вместе с западными нациями в экономической и культурной конкуренции. В современную эпоху для мусульман борьба за свои права является уже не религиозным, а национально-экономическим вопросом и не сводится только к вопросам исполнения религиозных обрядов, например, в городах-мегаполисах Запада среди иноверческого большинства.

Исходя из вышесказанного, можно сделать следующий вывод. Секуляризация в исламском мире ведёт к утверждению культурного ислама, а не пост-ислама. Самый глубокий кризис мировоззрения, даже религиозного мировоззрения, не влечёт автоматически полный разрыв со столь крупной религией, как ислам, не ведёт к уничтожению её континуальности.

Список литературы

1. *Ибн Ханбал Ахмад*. Муснад Ахмад ибн Ханбал. Т. 4. Каир: Му'ассасат Куртуба, Б.г. 447 с.
2. *Бессмертная О.Ю.* Культурный билингвизм? Игра смыслов в одной скандальной статье // Россия и мусульманский мир: инаковость как проблема. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 197–383.
3. *Ваттимо Джани*. После христианства. М.: Три квадрата, 2007. 160 с.
4. *Гараджа В.И.* Секуляризация // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 2010. С. 512–513.
5. *Bonhoeffer Dietrich*. Letters and papers from prison / Ed. Eberhard Bethge. New York: Macmillan Company, 1959. 192 pp.

RELIGIOUS ANTHROPOLOGY

Ilshat NASYROV

DSc in Philosophy, Chief Research Fellow.
Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.
12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation;
e-mail: ilshatn60@mail.ru

POST-ISLAM OR CULTURAL ISLAM?

The paper seeks to sketch cultural Islam as a possible ground for rethinking of traditional anthropological perspective in Islam. Muslims, like any other religious group, face contemporary challenges like secularism. Peoples of the Muslim countries are primarily concerned with social rather than religious issues. The question then arises, can secularism in the Islamic East be compared to so-called “post-Christianity” of the West, “death of religion”, or tendency that reject all forms of religious faith and worships? Whether the secular processes in Muslim societies could be described as “post-Islam”?

There are two ways to define the term secularism. According to “positive secularism”, man does not need God. Dietrich Bonhoeffer (1906–1945), a German pastor and theologian, held that there is a new era in Christianity and believed that, through scientific knowledge and de-mystification, the world moves toward disbelieving in God as hypothesis to explain the meaning of reality. He called it “the coming of age of humanity”. According to another approach, advanced by Gianni Vattimo, an Italian philosopher and politician, secularization is a natural step in the evolution of Christianity in post-metaphysics and post-mega-narratives situations. From this point of view, secularism is a further step of Christianity adapted to the modern society. Gianni Vattimo considers that secularism help to differentiate the West from other cultural regions around world.

Far from ignoring scriptures and religious doctrines, the author places an emphasis on the main religious ideas and conceptions, operative in Islamic communities, as situated in space and time. The thesis of the “created” Quran advanced by the *Mu'tazilites*, early Islamic theologians, and other important events in the history of Islam provides some support for the conceptual premise that Muslim societies and the West develop and progress the same way.

All human societies – without exception – undergo social change all the time. This doesn't mean that we have to treat secularism as atheism. Secularism, in my view, is separation between religion and state. In many countries, for example, in Russia, the Muslims are the bearers of a secular culture and education, and no one will be able to bring them back to the Middle Ages. In other words, many Muslims accept Islam as tradition, as part of national culture, as a historical form of existence of moral standards of their people.

This proves that in fact the Muslim world is consistently moving in the direction of secularism and the secular society. Today their main task is to preserve cultural and national identity and join Western nations in social and economic competition. All this suggest that political Islam can only grow weaker as time passes, while cultural Islam is equipped to meet contemporary challenges.

Cultural Islam in my definition rests on two postulates. The first is an adherence to the principles of justice and reason. The early Islamic rationalist theologians, the Mu'tazilites, identified God with omnipresent regularity, harmony, justice and reason. The second postulate of cultural Islam is the categorical imperative of doing good in the light of saying of Prophet Muhammad: "*Love for the people what you love for yourself*". Relying on these two postulates allows representatives of the Islamic world to perceive the problems of the world, problems of democracy, human rights and women's rights, as their own problems.

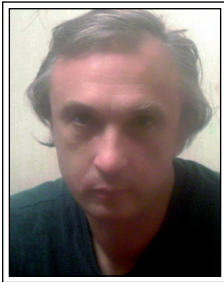
This study has shown that secularization in the Islamic world leads to the establishment of cultural Islam. The deepest crisis of religious worldview doesn't automatically entail a break with Islam, the world's largest religion after Christianity, and doesn't destroy its continuity.

Keywords: religion, Islam, secularization, secular space, rationalism, cultural identity, globalization, Post-Islam, cultural Islam, world view

References

1. Bessmertnaya, O.Y. "Kul'turnyj bilingvizm? Igra smyslov v odnoj skandal'noj state" [Cultural bilingualism? Meaning game in one scandalous article], *Rossiya i musul'manskij mir: inakovost' kak problema* [Otherness Problematized: Russia and Islamic World]. Moscow: Languages of Slavonic Cultures Publ., 2010, pp. 197–383. (In Russian)
2. Bonhoeffer, Dietrich. Letters and papers from prison, ed. Eberhard Bethge. New York: Macmillan Company, 1959. 192 pp.
3. Garadzha, V.I. "Sekulyarizaciya" [Secularism], *Novaya filosofskaya ehnciklopediya* [New Encyclopadia of Philosophy], Vol. 3. Moscow: Mysl' Publ., 2010, pp. 512–513. (In Russian)
4. Ibn Hanbal, Ahmad. *Musnad Ahmad ibn Hanbal* [A Collection of Traditions], Vol. 4. Cairo: Mu'assasat Kurtuba Publ., (n.d.). 447 pp. (In Arabic)
5. Vattimo, Gianni. *Posle hristianstva* [After Christianity]. Moscow: Tri kvadrata Publ., 2007. 160 pp. (In Russian)

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ



Максим МОНИН

Кандидат философских наук.
111538, Российская Федерация, Москва, ул. Молдагуловой,
д. 3, корп. 1, кв. 60;
e-mail: monin.maxim@gmail.com

«ВРЕМЯ И РАССКАЗ» ПОЛЯ РИКЁРА И РОССИЙСКАЯ ГУМАНИТАРНАЯ ТРАДИЦИЯ

В тексте, являющемся фрагментом книги «Апология культуры. Три прочтения Поля Рикёра», проводится сравнение поэтики П. Рикёра и поэтики М. Бахтина, взятое главным образом с точки зрения отношения теории «трёх мимесисов» Рикёра и концепции «хронотопа», принадлежащей Бахтину. Мнение большинства исследователей, которые обращались к этой проблеме, сводится к тому, что концепция хронотопа, в которой объединяются пространственная и временная организация литературного произведения, в методологическом смысле богаче концепции мимесиса, имеющей дело почти исключительно с темпоральным аспектом – как литературного произведения, так и самой реальности. Сам же Рикёр полагает, что акцент на «многоголосье», полифонию голосов, который имеется в работах Бахтина и который вытекает из преимущественного внимания к пространственной организации литературного произведения, способен разрушить его в качестве сюжетной целостности, как бы превратить рассказ, которым, по мнению Рикёра, в конечном счёте является любое литературное произведение, в картину, где всё происходит «одновременно». Вместе с тем, как показано в статье, ключевое для поэтики Бахтина понятие «диалог» находится в ближайшем соответствии с ключевым для всей философии нарратива Рикёра понятием «событие», играя роль ключевого момента повествования, «преображающего» героев и изменяющего ход действия, т. е. составляя существо сюжетной интриги в интерпретации Рикёра.

Кроме того, поэтику Бахтина и Рикёра объединяет то, что оба они придавали важность диалогу другого рода: между автором и читателем (Рикёр и Бахтин посвящают этому диалогу значительное место в своих работах). Но все эти сходства лишь оттеняют существенные различия в интерпретации литературного произведения Бахтиным и Рикёром, которые позволяют говорить не столько о сравнении, сколько о дополнительности обеих поэтик.

Ключевые слова: проективная поэтика, мимесис, хронотоп, диалог, вненаходимость, нарратив, трансгредиентность, автор, обещание, роман воспитания

...Я не один, когда я смотрю на себя в зеркало, я одержим чужой душой.

Бахтин М. Автор и герой в эстетической деятельности

...Монолог знаменует собой отступление по отношению к диалогу, который он предполагает, прерывая его.

Рикёр П. Я-сам как другой

Выход в свет трилогии «Время и рассказ» Рикёра привлёк к себе внимание со стороны философов, историков, литературоведов уже самой широтой охваченного трилогией предметно-дисциплинарного пространства, необычным способом опосредования философских и историографических апорий повествовательной моделью организации исторического знания и темпорального опыта. Однако главной причиной, по которой уже первый том трилогии в буквальном смысле слова заинтриговал своих читателей, был обрисованный в теории трёх мимесисов контур того, что можно назвать «проективной поэтикой», т. е. способом рассмотрения рассказов, в первую очередь литературных, который направлен не только в прошлое, но и – главным образом – в будущее, о чём недвусмысленно говорят ограничения взаимных отсылок друг к другу времени и рассказа в известной формуле, открывающей трилогию. Речь идёт о том, что формулировка: «... время становится человеческим временем в той мере, в какой оно артикулируется нарративным способом, и, наоборот, повествование значимо в той мере, в какой оно очерчивает особенности временного опыта» [7, с. 13] – придаёт, хотя и не явно выраженное, темпоральное измерение самой «мере» человечности времени и значимости повествования, давая возможность увязки «меры» и той или иной исторической ситуации.

Теория трёх мимесисов окончательно утверждает эту проективность, подчёркивая процессуальный характер структурного обмена между прагматической и повествовательной сферами. В соответствии с

таким пониманием литература, миметически трансформируя пространственно-временную реальность человеческой деятельности в повествование, организует не только будущую практику, но и будущее понимание людьми мира вокруг них, которое оказывается заложенным уже в рассказываемые «в настоящем» истории. Понятую в таком смысле трилогию «Время и рассказ» можно рассматривать в качестве нового вклада Рикёра «в прославление нашего слова, которое действительно размышляет и разумно действует» [9, с. 14]. Сама трилогия Рикёра была своего рода «словом о слове» (или, точнее, «рассказом о рассказе»), прозвучавшим в тот момент, когда экзистенциализм и структурализм во многом утратили свой революционный потенциал, давно не предлагая новых идей, – и наступившая «тишина» была благоприятным моментом для появления «Времени и рассказа».

Вместе с тем годы выхода в свет «Времени и рассказа» совпали с периодом быстрого роста популярности на Западе идей Михаила Бахтина, чему способствовали публикация в СССР, и последующий перевод не изданных ранее рукописей Бахтина, и учитывающие ставший доступным материал ряд монографий о русском учёном, среди которых следует, в первую очередь, назвать книгу К. Кларка и М. Холквиста «Михаил Бахтин» [12], заложившую основы западного «бахтиноведения». Такие работы Бахтина, как «Автор и герой в эстетической деятельности», «К философии поступка», «Роман воспитания и его значение в истории реализма», «Проблема речевых жанров», «Проблема текста в филологии, лингвистике и других гуманитарных науках», «К методологии гуманитарных наук», опубликованные несколько раньше «Эпос и роман» и «Формы времени и хронотопа в романе», – позволили не только по-новому взглянуть на уже снискавшие известность работы «Проблемы творчества Достоевского» и «Творчество Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса», но и, с точки зрения многих исследователей, по-новому взглянуть на сам смысл литературного творчества, а именно увидеть в нём процесс созидания человеком самого себя и мира вокруг себя. Бахтин, оставаясь в формальном смысле в русле литературоведения, безмерно расширяет его предмет, наделяя его теологическим и в то же время экзистенциальным значением; или, как писали об этом в своей упомянутой выше монографии Кларк и Холквист: «...в конечном счёте, мысль Бахтина есть философия творения, опосредования тайн, присущих божественному творению человека и творению людьми самих себя, через активность людей, создающих других людей в литературном творчестве, как парадигме для размышления обо всех уровнях творения» [12, р. 80].

Иначе говоря, даже на основании одной лишь приведённой выше цитаты можно сделать предположительный вывод о том, что мысль Бахтина формирует проективную поэтику, и в этом отношении она близка мысли Рикёра – так, как она представлена во «Времени и рассказе», и

более того – что Бахтин в определённом смысле ближе Рикёру, чем принадлежащие тому же, что и Рикёр, культурно-историческому контексту экзистенциализм и структурализм. Сходство (пока, скорее, предполагаемое) трилогии Рикёра и работ Бахтина позволяет, как мне кажется, поставить вопрос более широко, а именно как вопрос о соотношении «Времени и рассказа» с российской гуманитарной традицией, взятой как целое, но таким образом, чтобы работы Бахтина остались в качестве центра, своего рода фокальной точки, собирающей в себе различные лучи этой традиции. Во многом выбор в качестве фокальной точки творчества М. Бахтина – это вопрос удобства подачи материала: во-первых, сходство литературоведческого аспекта трилогии Рикёра, например, с работами С. Аверинцева, Д. Лихачёва, Вл. Библера существует, но, на мой взгляд, оно менее очевидно, и раскрывается, опять-таки, посредством мысли Бахтина, различные стороны которой получили у этих авторов дальнейшую разработку и оформление. Во-вторых, Бахтин чаще других российских авторов (за исключением Вл. Проппа) упоминается Рикёром, особенно в трилогии, что позволяет обрисовать отношение мысли русского и французского философа с точки зрения Рикёра.

Здесь, впрочем, следует оговориться, что, отвечая на вопрос о влиянии на него российских мыслителей, П. Рикёр в интервью 2002 года подобное влияние отрицал [9, с. 10], чему, казалось бы, противоречит достаточно заметное присутствие российских авторов во «Времени и рассказе» (помимо Проппа и Бахтина, Рикёр разбирает в своей трилогии «Структуру художественного текста» Ю. Лотмана и «Поэтику композиции» Б. Успенского, упоминает также В. Шкловского и Вл. Томашевского). С другой стороны, присутствие российской мысли во «Времени и рассказе» ограничено рамками литературоведения, где Рикёр, дискутируя с «семиотическими ограничениями повествовательности» и различного рода литературоведческими «играми со временем», не выделяет группу российских авторов в качестве научной школы или особого направления в литературоведении и фольклористике. Правда, в более поздней работе «Память, история, забвение» Рикёр относит всю семиотику рассказа, т. е. весь литературный структурализм, к «традиции Владимира Проппа» [10, с. 348–349], и здесь вполне можно увидеть опосредованное влияние российского автора на Рикёра, поскольку структурализм, будучи, наряду с экзистенциализмом, постоянным философским оппонентом французского философа, конечно, влиял на формирование его собственной позиции.

Однако, комментируя во втором томе «Времени и рассказа» «Морфологию сказки» Проппа, Рикёр акцентирует внимание на расхождении книги Проппа и позднейшего структурализма, подробно излагая критику «подлинного» времени сказки у Проппа Бартом и Леви-Строссом и разделяя, следовательно, формальный анализ и анализ структурный как раз по линии интерпретации темпоральности в анализируемом источ-

нике (в данном случае – сказке); как пишет Рикёр: «Упразднение хронологии становится, таким образом, важнейшим симптомом перехода от анализа просто морфологического к анализу структурному» [8, с. 176].

Поскольку морфологический анализ сохраняет «реалистическую иллюзию» подлинной хронологии, его можно рассматривать и как противника, и как союзника по отношению к утверждаемой Рикёром идее взаимовлияния повествования и темпоральности; анализируя проповедский принцип последовательности функций в сказке, Рикёр констатирует «скрытый конфликт между по преимуществу телеологической концепцией порядка функций и по большей части механистической концепцией их сцепления» [8, с. 43]. По сути – это конфликт между темпоральным и атемпоральным способом истолкования морфологического анализа.

Столь же двойственным является отношение Рикёра к другим упоминаемым им российским авторам, и в первую очередь Бахтину, в диалогическом принципе повествования которого он видит одновременно обогащение понятия интриги и угрозу ей. Введённые в текст диалоги разрывают, полагает Рикёр, повествовательное действие, а значит, и само повествовательное время: диалоги выглядят для читателя как вневременные отступления, особенно в тех случаях, когда они не имеют непосредственной связи с действием (как, например, диалог Алёши и Ивана, когда Иван рассказывает брату «Легенду о Великом Инквизиторе». Рикёр, комментируя «Проблемы поэтики Достоевского» Бахтина, проблематизирует понимание «диалога» в качестве элемента литературного текста и в качестве структурирующего принципа, привносимого в текст его комментатором, когда он задаётся вопросом по поводу книги Бахтина: «...не подменили ли мы незаметно построение интриги радикально отличным от неё структурирующим принципом, которым является диалог?» [8, с. 104]. Но если интрига является носителем повествовательной темпоральности, то что же означает примат диалога? Ответ Рикёра состоит в том, что диалогический принцип интерпретации текста предполагает *пространство* в качестве его структурной основы: «Отступление интриги во имя принципа сосуществования и взаимодействия свидетельствует о появлении *драматической* формы, в которой пространство стремится вытеснить время» [8, с. 104].

Однако диалог является лишь частным случаем «принципа сосуществования и взаимодействия», или, иначе говоря, принципа полифонии литературного текста: анализируемое Б. Успенским многообразие «повествовательных голосов» в романе и рассматриваемая Ю. Лотманом многоплановость художественного текста являются, в трактовке П. Рикёра, проявлением того же самого принципа пространственности, который лежит в основе принципа диалогизма у М. Бахтина. Обобщая с данной точки зрения «российскую литературоведческую традицию» (термин введён для удобства; Рикёр его не использует), Рикёр пишет:

«В целом понятия точки зрения и голоса столь взаимосвязаны, что становятся неразличимыми. В своих исследованиях Лотман, Бахтин, Успенский непосредственно переходят от одного понятия к другому. Речь идёт скорее об одной функции, рассматриваемой в контексте двух разных вопросов... Если мы не хотим позволить себя обмануть метафорой видения в повествовании, где всё рассказывается... тогда следует считать видение конкретизацией понимания, то есть, как это ни парадоксально, придатком слуха» [8, с. 106]. **Пространственная интерпретация** литературного повествования – это именно то, что объединяет, с точки зрения Рикёра, исследовательскую установку Бахтина, Лотмана и Успенского – подчиняет слух зрению, тогда как на самом деле видение и соответственно пространственная организация, по мысли французского философа, вторичны по отношению к процессу чтения/слушания истории. Можно сказать, продолжая мысль Рикёра, что Бахтин, Лотман и Успенский позволили себя обмануть метафорой видения в повествовании, построив на ней свои интерпретации.

Но что если полифония и связанная с ней пространственность – это и есть главное свойство современной литературы, ведь ориентирующиеся на сказку традиционные повествовательные формы ни диалогизма, ни многообразия повествовательных голосов не знают? М. Бахтин характеризует роман как антижанр в том смысле, что роман, в той форме, в которой он был заново открыт новым временем, разрушает все жанровые границы и правила, в широком смысле – границы литературных условностей, приближаясь к многоголосью самой жизни. П. Рикёр учитывает это возражение, но отвечает на него лишь после собственного анализа нескольких произведений современной литературы, в Заключении второго тома трилогии. Рикёр не согласен с мыслью, что современная литература погружается в современную жизнь так, что между одним и другим утрачивается всякая граница. Напротив, утверждает французский философ, подобная литература, оставаясь вымыслом, требует от автора гораздо большей «формальной дисциплины», чем повествование, в той или иной степени подчинённое заданным правилам. Как пишет Рикёр по поводу рассматриваемой им работы Бахтина «Эпос и роман (о методологии исследования романа)», «репрезентация реальности в процессе изменения, изображение незавершенных личностей и референция к неопределённому настоящему, настоящее “без заключения” требуют больше формальной дисциплины от создателя фабул, чем от рассказчика, использующего героический модус, который несёт в себе внутреннее завершение» [8, с. 161].

Однако есть и другое, более важное возражение, касающееся интерпретации Рикёром принципа диалогизма Бахтина и, возможно, российской литературоведческой традиции в целом. А именно, насколько адекватна исключительно пространственная интерпретация этого принципа, тем более что сам Бахтин связывал диалог не с «драматической

формой повествования», а, в первую очередь, с событием (само)познания. Рикёр, будучи, возможно, не знаком с ранними работами Бахтина, рассматривает бахтинские понятия «диалога» и «полифонии» исключительно в рамках литературоведения, в то время как они укоренены в разрабатываемой Бахтиным философии «христианского экзистенциализма», всего лишь иллюстрируя её общие положения.

Впрочем, даже внимательное прочтение одних только «Проблем поэтики Достоевского» М. Бахтина позволяет заметить, что в цитируемых и анализируемых им фрагментах из романов Достоевского, представленных им как наиболее яркие примеры диалогов, нет ни только «сосуществования и взаимодействия», но нет даже и самого диалога – в смысле некоего обмена (информацией, идеями, чувствами и т. п.); зато в них ясно присутствует, как будет показано ниже, не упоминаемая Рикёром *внезаходимость*, ключевое понятие философии и эстетики Бахтина, в котором пространственность (быть, *находиться* где-то) сопряжена с трансцендентностью (находиться за пределами всякой досягаемости). Если это и пространственность, то она так же выходит за пределы пространственной изотопии, как «человеческое время» в интерпретации Рикёра выходит за пределы череды сменяющих друг друга «теперь». Но у Рикёра время с самого начала представлено как проблема, так до конца и не решённая, тогда как значимость пространства у Бахтина постулируется даже не самим Бахтиным, а Рикёром – как «сценическое условие» значимого для Бахтина диалога.

Но можно ли сказать, что все эти замечания противоречат мысли Рикёра о том, что подход Бахтина к литературному произведению по преимуществу «пространственный» – тогда как его собственный подход – по преимуществу «темпоральный»? Мнения авторов, так или иначе затрагивающих тему сравнения литературоведческих концепций Бахтина и Рикёра, различаются в этом вопросе, во-первых, в зависимости от того, насколько они вникают в частности этих расхождений, ведь, рассмотренные в общем плане, концепции Бахтина и Рикёра, как уже упоминалось, чрезвычайно близки. Во-вторых, степень констатируемых исследователями расхождений зависит от того, на каком аспекте концепции Бахтина – диалогизме или пространственности – они делают акцент (в первом случае расхождения выглядят бóльшими, чем во втором).

В качестве примера опыта сравнения концепций М. Бахтина и П. Рикёра, где акцент ставится на их сходстве, можно назвать книгу Грэхэма Печеи «Михаил Бахтин. Слово в Мире», где Печеи говорит, что философия литературы Бахтина близка герменевтике Гадамера, но ещё в большей степени – герменевтике Рикёра, с которой её, по словам автора, объединяет креативный характер самого процесса понимания, который, во всяком случае, потенциально, носит характер со-творения понимающего. Как пишет Г. Печеи: «Понимание [согласно Бахтину. – М.М.] есть

“со-творение”, умножение значений благодаря дружости, которое – и мы вновь вспоминаем здесь прежде всего Рикёра – трансформирует того, кто понимает. Понимание – это в самом буквальном смысле “встреча”, которая накладывает обязательство на понимающего субъекта, и “наивысший момент” подобного подлинно свершающегося понимания есть встреча с “величием человеческого бытия”» [18, р. 141].

Также подчёркивают близость позиций Рикёра и Бахтина те авторы, которые, подобно Х. Уайту, защищают нарративное понимание как исследовательский принцип, в эпистемологическом плане находящийся «между тотализирующим проектом модерна» и «фрагментирующим нигилизмом постмодерна» [17, р. 144]. Рассмотренные в подобной перспективе, Бахтин и Рикёр оказываются, конечно, в одном лагере, несмотря даже на то, что отнесение Бахтина к нарративистам (как, впрочем, и Рикёра) может быть лишь достаточно условным.

Наконец, существуют работы, в которых анализируются возможности применения герменевтики Рикёра и Бахтина к современным романам, структуралистский анализ которых сталкивается с трудностями или вовсе оказывается невозможен [11], или даже к комиксам [15]; непосредственного сопоставления концепций Рикёра и Бахтина в таких работах может не проводиться, но сама аналогичность их применения позволяет отнести подобные работы к сравнениям «со знаком плюс».

Различия между концепциями Рикёра и Бахтина становятся более ощутимыми в тех работах, где акцент делается на подчёркнутой самим Рикёром оппозиции «время/пространство» как определяющей суть его расхождений с Бахтиным. Так, статья Тары Коллингтон «Пространство, время и нарратив: Бахтин и Рикёр», где с Бахтиным сравнивается не герменевтика Рикёра «в целом», а непосредственно «Время и рассказ», построена «на подобии – и решающем различии, – а именно, относительной важности пространства, в их [Рикёра и Бахтина. – М.М.] концепциях трёхстороннего мимесиса и хронотопа» [14, р. 222]. Действительно, сравнение концепции трёх мимесисов Рикёра и концепции хронотопа Бахтина, что называется, напрашивается, поскольку и мимесисы, и хронотоп обозначают определённую модель отношения литературы и «вне-литературной реальности», то, как литература связана с ней и как она её трансформирует.

Подобно упомянутым выше авторам, Коллингтон говорит о значительном сходстве литературоведческого подхода у Рикёра и Бахтина, однако сходство это, по её мнению, лишь акцентирует различие – отношение к повествовательному пространству. «Как Бахтин, так и Рикёр, – пишет Коллингтон, – демонстрируют интерес в поиске новых подходов к нарративной темпоральности, отталкиваясь в своей критике от структуралистских и семиотических подходов к роману. Оба описывают эволюцию романа как процесс, включающий в себя седиментацию исходных норм и разрыв с этими нормами, связанный с конфигураци-

ей новеллистического времени... Фундаментальный пункт расхождения между двумя критиками, однако, лежит в отношении значимости пространства, придаваемой каждым из них в своей работе» [14, р. 221, 224]. Но это различие Коллингтон трактует не так, как Рикёр: с её точки зрения, подход Рикёра практически полностью исключает из рассмотрения повествовательное пространство, оставляя только время (к теме пространства, говорит Коллингтон, Рикёр обращается лишь в том месте «Времени и рассказа», где он касается темы точки зрения в романе), тогда как подход Бахтина *соединяет* пространственный и временной аспекты повествования, что делает его более плодотворным, по сравнению с подходом Рикёра, который, с точки зрения Коллингтон, в своём комментарии к Бахтину дал одностороннюю, т. е. исключительно пространственную, интерпретацию принципу диалогизма, как бы опасаясь своего «конкурента». «Выглядит так, – пишет Коллингтон, – как если бы Рикёр боялся, что концепция диалога у Бахтина может подменить собой его собственную концепцию построения интриги как структурообразующего принципа романа, возможность, которую он старается ликвидировать, обращаясь далее к работе Бахтина о Достоевском» [14, р. 225]. С точки зрения Коллингтон, эти опасения не напрасны, поскольку, как она пишет дальше, «На мой взгляд, хронотоп добивается как раз того, что рикёровская модель стремится, но не может достичь: а именно, прослеживания конкретных механизмов общего развития романа как функции изменений в презентации новеллистического времени» [14, р. 227].

Признавая, что понятие хронотопа само является темой «жарких дебатов» относительно соотношения в нём времени и пространства, Коллингтон на примерах использования этого понятия Бахтиным в «Проблемах поэтики Достоевского», когда оно чаще всего означает некий переломный момент, момент кризиса или катастрофы, исследователь приходит к выводу, что «порог» есть в содержательном смысле наиболее адекватный эквивалент понятию «хронотопа», и, следовательно, речь идёт не столько о «месте действия», сколько о месте, сопряжённом с моментом действия; быть «на пороге» не то же самое, что, например, «быть в комнате». Как пишет Коллингтон: «Я бы предположила, что Бахтин здесь не столько замещает темпоральную модель нарратива пространственной, сколько движется на ощупь к теории их взаимодействия, теории, развитой впоследствии в учении о хронотопе, где один из ключевых хронотопов идентифицируется не иначе, как “порог”. Таким образом, Рикёр, размышляя в терминах – либо время (нарративное построение интриги), – либо пространство (сосуществование голосов в драме), упускает этот момент: время и пространство формируют основу полихронической модели нарратива Бахтина» [14, р. 226].

Но, несмотря на то, что Коллингтон отдаёт предпочтение хронотопу (а в самом хронотопе всё же пространству, а не времени), она стремится истолковать хронотоп через интригу и мимесис, как бы приближая Бах-

тина к Рикёру, вновь подтверждая тем самым высказанную ей в начале мысль, что концепции обоих авторов достаточно близки и могут быть истолкованы в терминах друг друга.

Мне представляется, что Т. Коллингтон совершенно права, утверждая, что Рикёр односторонне трактует Бахтина, сводя принцип диалогизма к драматической, или пространственной, форме. Это подтверждается, в частности, тем, что в сноске к словам Рикёра о появлении у Бахтина «*драматической* формы, в которой пространство стремится вытеснить время», Рикёр приводит слова самого Бахтина из «Поэтики», где ничего о пространстве не говорится: Бахтин пишет, что быстрота действия у Достоевского позволяет «преодолеть время во времени» [8, с. 194].

Вместе с тем такой же односторонностью является, на мой взгляд, истолкование поэтики Бахтина в контексте нарративизма: ведь «вне-находимость» Бахтина, будучи по сути своей разрывом, по этой же самой сути противоречит тому, чем обычно представляется нарратив, т. е. определённого рода связующей формой. Как об этом упоминалось выше, Рикёра столь же часто и столь же поверхностно, как и Бахтина, причисляют к нарративистам – аналогия, указывающая на ещё одно сходство Рикёра и Бахтина, о котором следует задуматься.

Но если Коллингтон проекты Бахтина и Рикёра представляют, несмотря на все их различия, «необыкновенно похожими», то тем авторам, которые в центр своего внимания помещают не пространственно-временную организацию хронотопа, а бахтинский принцип диалогизма, «их [Бахтина и Рикёра. – М.М.] теории кажутся полностью несравнимыми... диалектический синтез между взятыми в целом философскими системами Рикёра и Бахтина едва ли возможен или даже желателен» [16, р. 4]. Несравнимыми эти теории делает, с точки зрения Майкла Мак-Корда, отсутствие у Рикёра какого-либо аналога бахтинским «диалогом» и «многоголосью»; у Рикёра, пишет Мак-Корд, можно обнаружить лишь антитетическое по отношению к диалогу и многоголосью понятие автономии – писателя, текста и читателя («Очевидно, что автономия писателя, текста и читателя, которую постулирует Рикёр, кажется несравнимой с многоголосием Бахтина» [16, р. 3]). «Рикёр, – пишет М. Мак-Корд, ссылаясь на работу Рикёра “Что такое текст”, – полагает, что... читать книгу значит рассматривать её автора как уже мёртвого и его книгу как посмертную. Это значит, что когда автор мёртв, отношение к книге становится завершённым и как бы целостным. Автор не может больше ответить; остаётся только читать его книгу» [16, р. 5]. Следовательно, продолжает Мак-Корд, «для Рикёра дискурс создаётся не читателем, но самим текстом... Для Бахтина ассимиляция [значения. – М.М.] находится в строгой зависимости от отношения между писателем, читателем и текстом» [16, р. 13]. И это значит, заключает исследователь, что Рикёр «категорически не согласился бы

с мыслью Бахтина о том, что писатели и читатели должны быть связаны некоторыми общими условиями» [16, р. 13]. Иначе говоря, диалог между автором и читателем у Рикёра всегда опосредован текстом, из которого Рикёром исключается момент авторского намерения; именно поэтому, пишет Мак-Корд, для Рикёра так важна письменная форма коммуникации, в то время как для Бахтина нет существенного различия между сказанным и написанным: в обоих случаях имеет место «обратная связь» от читателя (слушателя) к автору.

Примерно такую же мысль высказывает и Дженни Ранкин в статье «Что такое нарратив? Рикёр, Бахтин и процессуальный подход», утверждая, что принцип диалогизма Бахтина «не полностью совпадает с идеей нарративной идентичности Рикёра. Он [Рикёр. – М.М.] считает, что идентичность конституируется посредством самопостоянства и усвоением услышанных или созданных историй» [19, р. 7]; и далее: «его [Рикёра. – М.М.] идея нарративной идентичности требует дальнейшего развития, поскольку она не уделяет достаточной роли диалогическому отношению между сознаниями. И вопрос “авторства жизни” лучше рассмотрен Макинтайром и Бахтиным, нежели Рикёром» [19, р. 7].

Мак-Корд и Ранкин рассматривают принцип диалогизма Бахтина не в качестве аналога пространственному принципу организации повествования, как это делает Рикёр, но как процесс живой и непосредственной коммуникации, и, с этой точки зрения, герменевтическая коммуникация Рикёра выглядит, скорее, как завуалированная форма солипсизма: читатель имеет дело не автором, т. е. другим, а с текстом, который воспринимается и усваивается им в соответствии с его, читателя, опытом. Здесь нет той встречи с другим, которая могла бы иметь значение «порога» – в смысле ключевого, с точки зрения Коллингтон, хронотопа у Бахтина.

П. Рикёр, по всей вероятности, не согласился бы с такой трактовкой своего понимания отношения автора и читателя: они могут иметь – о чём французский философ говорит в заключительных главах «Времени и рассказа» – весьма напряжённый характер. Автор, считает Рикёр, владеет инициативой говорящего по отношению к слушающему, и в этом смысле теория трёх прочтений – «невинного», «критического» и «исторического» – направлена на обретение «равновесия» между автором и читателем, которое – в исторической стадии – достигается посредством обретения читателем «чувства дистанции» по отношению к тексту и его автору. Другое дело – ситуация, описанная в самом тексте. Анализируемые Бахтиным диалоги в романах Достоевского – это такой же текст, как и любой другой, и читатель (в данном случае Бахтин) волен перечитать их столько раз, сколько он посчитает нужным; однако сам участник этих диалогов не имеет подобной возможности отстранения: он вовлечён в происходящее настолько, что оказывается в «пороговой ситуации» (в центре внимания Бахтина находятся именно такие диалоги), тогда как

читатель романа – за её пределами. Интересно, что участники диалогов из романов Достоевского, анализируемых Бахтиным, тоже часто пытаются «перечитать», т. е. переспрашивают только что сказанное им, но не потому, что хотят лучше это понять (им всё было понятно с самого начала), но потому, что хотят уклониться от «пороговой ситуации», в которой они оказались.

В определённом смысле «опосредованный диалог» читателя и автора у Рикёра гораздо больше похож на диалог, чем «прямой диалог» персонажей у Бахтина: читатель может обращать внимание на различные аспекты текста, может задавать ему вопросы, формулировать возражения; в свою очередь, текст может отвечать на эти вопросы и ставить свои собственные. Это процессуальная герменевтика, в ходе которой читатель начинает лучше понимать и текст, и самого себя. Бахтина же интересует «катастрофическая быстрота действия», которая, вообще говоря, не диалогична, но способна поставить «объект действия» на грань (или «на порог») того, что можно назвать «преображением».

Очевидно, что как у Рикёра, так и у Бахтина процесс восприятия литературного текста коррелятивен самому этому тексту: для Рикёра чтение истории само есть история, со своими сюжетными поворотами, со своей «интригой». Для Бахтина же слушание-чтение (Бахтин почти везде использует формулировку «слушатель-читатель», как бы подчёркивая первичность восприятия живого слова автора-творца) истории-события само есть событие, где «автор должен быть прежде всего понят из события произведения как участник его, как авторитетный руководитель в нём читателя» [1, с. 180]. Говоря об «участии» автора в событии произведения, Бахтин, конечно, не хочет сказать, что автор действует в собственном произведении наряду с его героями; он, как говорит Бахтин, «трансгредиентен» миру произведения, и «для читателя автор – совокупность творческих принципов, долженствующих быть осуществленными, единство трансгредиентных моментов видения, активно относимых к герою и его миру» [1, с. 180]. Как пишет М. Бахтин, восприятие литературного текста – это событие рассказа, в которое вовлечён читатель, и событие рассказывания, создаваемое внешними («трансгредиентными») по отношению к самому рассказу моментами авторского видения; оба события, по его мнению, «неразрывно объединены в едином, но сложном событии, которое мы можем обозначить как произведение в его событийной полноте, включая сюда и его внешнюю материальную данность, и его текст, и изображённый в нём мир, и автора-творца, и слушателя-читателя» [6, с. 190].

Можно ли назвать обрисованные Бахтиным отношения автора и читателя «диалогическими»? Бахтин говорит о «неслиянности и нераздельности» изображённого и изображающего миров и об их постоянном взаимообмене. Но о чём в действительности идёт речь? Русский философ пишет: «При всей неслиянности изображённого и изображаю-

щего мира, при неотменном наличии принципиальной границы между ними они неразрывно связаны друг с другом и находятся в постоянном взаимодействии, между ними происходит непрерывный обмен, подобный непрерывному обмену веществ между живым организмом и окружающей его средой: пока организм жив, он не сливается с этой средой, но если его оторвать от неё, то он умрёт. Произведение и изображённый в нём мир входят в реальный мир и обогащают его, и реальный мир входит в произведение и в изображённый в нём мир как в процессе его создания, так и в процессе его последующей жизни в постоянном обновлении произведения в творческом восприятии слушателей-читателей» [6, с. 188].

М. Бахтин как будто говорит о двух мирах, но в действительности в его тексте имеются три, если не четыре, мира: «изображающий» мир автора-творца, состоящий из совокупности его творческих принципов; «изобразённый» им мир произведения; «реальный мир», элементы которого входят в произведение; и «реальный мир» творчески окрашенного восприятия слушателей-читателей.

Очевидно, что между всеми этими мирами нет сквозного общения и «взаимообмена»: мир читателей, например, оказывается связан только с миром произведения. Обрисованные Бахтиным миры нераздельны: если есть автор, то должно быть и его произведение, и «реальность», которая описана в произведении, и его читатель – даже если это сам автор, только что его написавший. Но они и неслиянны: «Если я, – пишет Бахтин, – расскажу (или напишу) о только что происшедшем со мною самом событии, я как рассказы в а ю щ и й (или пишущий) об этом событии нахожусь уже вне того времени-пространства, в котором это событие совершалось. Абсолютно отождествить себя, своё “я”, с тем “я”, о котором я рассказываю, так же невозможно, как невозможно поднять себя самого за волосы» [6, с. 191].

Эта ситуация встречи с иным как раз и задаётся рамками хронотопа; как пишет Бахтин, развивая мысль о «взаимообмене» между мирами: «Этот процесс обмена, разумеется, сам хронотопичен: он совершается прежде всего в исторически развивающемся социальном мире, но и без отрыва от меняющегося исторического пространства. Можно даже говорить и об особом т в о р ч е с к о м хронотопе, в котором происходит этот обмен произведения с жизнью и совершается особая жизнь произведения» [6, с. 189]. Понятию «хронотоп» Бахтин придаёт исключительно широкое значение, уподобляя его «символическим формам» Кассирера: от конкретного (то есть задающего определённую темпоральность повествовательному месту действия (дорога, замок, гостиная, провинциальный город), до абстрактного (то есть формы мысли как таковой: «всякое вступление в сферу смыслов совершается только через ворота хронотопов») [6, с. 193]. Хронотоп порога, о значимости которого для Бахтина справедливо говорили исследователи, находится

как бы «на полпути» между двумя полюсами, сам по себе олицетворяя неслиянность и нераздельность своих символической и материальной составляющих.

Говоря о Достоевском, Бахтин несколько даже прямолинейно соединяет метафорическое и буквальное значение порога в его романах: «У Достоевского, например, порог и смежные с ним хронотопы лестницы, передней и коридора, а также и продолжающие их хронотопы улицы и площади являются главными местами действия в его произведениях, местами, где совершаются события кризисов, падений, воскресений, обновлений, прозрений, решений, определяющих всю жизнь человека. Время в этом хронотопе, в сущности, является мгновением, как бы не имеющим длительности и выпадающим из нормального течения биографического времени» [6, с. 182–183].

Хронотоп порога, о котором М. Бахтин говорит исключительно на примере романов Достоевского, связанный с моментом «перелома в жизни, кризиса, меняющего жизнь решения (или нерешительности, боязни переступить порог)» [6, с. 182], имеет, согласно Бахтину, своё содержательное соответствие в виде ситуации диалога, воспроизводящей на повествовательном уровне тот тип взаимоотношения, который существует на уровне создания автором и восприятия читателем самого литературного произведения. В процессе диалога, пишет Бахтин, «личность утрачивает свою грубую внешнюю субстанциональность, свою вещную однозначность, из бытия становится событием. Каждый элемент произведения неизбежно оказывается в точке пресечения голосов, в районе столкновения двух разнонаправленных реплик» [3, с. 175].

Характерно, что Бахтин в качестве пороговой ситуации рассматривает не внутренние монологи героев (за исключением случая, когда он, упоминая «Записки из подполья», рассматривает такой монолог как диалог с отсутствующим другим) и не встречу с несколькими участниками (например, описанную Достоевским, в главе «Неуместное собрание», открывающей действие в «Братьях Карамазовых»), но встречу/столкновение двух героев, в которой, пишет Бахтин, «сталкиваются и спорят не два цельных монологических голоса, а два расколотых голоса (один – во всяком случае – расколот)» [3, с. 160]. Последняя фраза, которой Бахтин как бы уточняет свою мысль, имеет ключевое значение: один из участников диалога *всегда* расколот, и другой участник диалога, который необходим именно как другой – он видит героя насквозь, но сам для него невидимый, – вызывает к жизни второй голос героя. В анализируемых М. Бахтиным примерах диалогов – Алёши и Ивана Карамазовых, Шатова и Ставрогина, Раскольников и Порфирия Петровича, Ставрогина и Тихона – позиции участников неравновесны, или, иначе говоря, внаходимы. В разговоре Алёши и Ивана речь идёт исключительно об Иване; голос же Алёши, которого «Бог послал» сказать, что Иван не убивал отца, – «Алёша прямо говорит, что он отвечает на вопрос, ко-

торый задаёт себе сам Иван во внутреннем диалоге» [3, с. 160] – это не голос «эмпирического собеседника» с его собственной точкой зрения на события, но голос самого Ивана, который является одновременно «внеаходимым» по отношению к нему. Аналогичным образом построен диалог Раскольникова и Порфирия Петровича. Как пишет Бахтин, «Раскольников старается расчётливо и точно разыгрывать свою роль. Цель Порфирия – заставить внутренний голос Раскольникова прорываться и создавать перебои в его рассчитанно и искусно разыгранных репликах». Так же устроен диалог Ставрогина и Тихона («вся установка Ставрогина в этом диалоге определяется его двойственным отношением к другому: невозможностью обойтись без его суда и прощения и в то же время враждой к нему и противоборством этому суду и прощению»). Нетрудно заметить, что упомянутые выше диалоги Достоевского в интерпретации Бахтина – это не «коммуникации» в смысле Хабермаса и не «дискуссии» в смысле Лиотара (с которым иногда сравнивают Бахтина), но, скорее, как говорит сам Бахтин, аналог библейским «диалогам» твари и Творца (в качестве примера Бахтин приводит Книгу Иова: «Диалог Иова по своей структуре внутренне бесконечен, ибо противостояние души Богу – борющееся или смиренное – мыслится в нём как неотменное и вечное») [3, с. 173].

Выше я упоминал, что, согласно М. Бахтину, структура текста задаётся его хронотопами («можно прямо сказать, что им принадлежит основное сюжетобразующее значение» [6, с. 184], и в этом смысле прав Рикёр, говоря о сюжетобразующем значении диалога у Бахтина), и эта структура коррелятивна ситуации восприятия литературного текста – в широком смысле его бытования в культуре. Теперь же можно добавить, что ещё в большей степени структура текста коррелятивна ситуации его появления, а именно отношению «я» и «другого». Эту корреляцию проясняет следующий тезис Бахтина: «Из реальных хронотопов этого изображающего мира и выходят отраженные и созданные хронотопы изображённого в произведении (в тексте) мира» [6, с. 188]. Под «реальным хронотопом» здесь, очевидно, имеется в виду наиболее радикальная и в философском смысле первичная внеаходимость между «мною» и «другим», от которой Бахтин без видимых затруднений переходит к внеаходимости автора и героя («Только я единственный во всем бытии *я-для-себя* и все остальные *другие-для-меня* – вот положение, вне которого для меня ничего ценностного нет и быть не может» [1, с. 113]). Моё бытие, говорит Бахтин, есть чистая активность, направленная в будущее, оно всегда не завершено: «Моё единство для меня самого – вечно предстоящее единство; оно и дано и не дано мне, оно непрестанно завоевывается мною на острие моей активности... Я не могу себя считать всего, сказав: вот *весь я*, и больше меня нигде и ни в чём *нет*, я уже есмь сполна. Дело здесь не в факте смерти, я умру, а в смысле. Я живу в глубине себя вечной верой и надеждой на постоянную возможность

внутреннего чуда нового рождения... Ко мне мир повёрнут стороной своей заданности, неисполненности ещё; это *кругозор* моего поступающего (вперёд себя глядящего) сознания: свет будущего разлагает устойчивость и самоценность плоти прошедшего и настоящего» [1, с. 110, 111, 117–118]. Другой же, напротив, дан как завершённость, он всегда уже сложился, всегда уже есть: «...другой человек весь в этом мире, он герой его, его жизнь сплошь свершена в этом мире. Он плоть от плоти и кость от кости наличного мира, и вне его его нет. Вокруг другого – как его мир – наличность бытия находит внесмысловое утверждение и положительное завершение» [1, с. 117]. Откуда же берётся эта завершённость другого? Согласно Бахтину, от меня как автора: другой, это герой – герой моего произведения. «Моё время и моё пространство, – пишет М. Бахтин, – время и пространство автора, а не героя, в них можно быть только эстетически активным по отношению другого, которого они объемлют, но не эстетически пассивным, эстетически оправдывать и завершать другого, но не себя самого» [1, с. 94]. И далее: «творец свободен и активен, творимое несвободно и пассивно» [1, с. 105]; «божественность художника – в его приобщённости вненаходимости высшей» [1, с. 165]. Согласно Бахтину, я, во всяком случае, потенциально, всегда художник; другой – также потенциально, герой моего произведения. Но я не могу стать художником для самого себя, как не могу стать героем собственного произведения; рефлексия, пишет Бахтин, возможна только в акте покаяния, и она не создаёт эстетического продукта: «...только в покаянных тонах может быть воспринята внутренняя данность в нравственном рефлексе себя самого, но покаянная реакция не создаёт цельного эстетически значимого образа внутренней жизни» [1, с. 101].

В этой двоякой отнесённости – позиции всемогущего творца по отношению к другому и кающегося грешника по отношению к Богу – вновь утверждает себя вертикальная составляющая бахтинского диалогизма: нигде и никогда я не могу вступить в диалог с подобным себе; каждый акт диалога как раз и утверждает это неподобие. В определённом смысле оно утверждает себя и в отношении текста и читателя, хотя, как мне кажется, у Бахтина не было ясности по этому вопросу: с одной стороны, текст есть произведение вненаходимого творца, с другой – он часть внешнего по отношению ко мне миру культуры, которую Бахтин определённо относит к миру «другого», утверждая, что «единство объективной культуры на самом деле темно и стихийно, сплошь оторвано от единого и единственного центра ответственного сознания» [2, с. 30]; или: «ценностно утверждаемые помимо смысла, собираемые и завершаемые памятью вечной суть мир, природа, история, культура человека-другого» [1, с. 117–118].

Нетрудно заметить, что в эстетической концепции Бахтина создание произведения уподоблено акту миротворения и не нуждается в какой-либо истории, традиции и даже необходимости (автор находится вне

времени и пространства, утверждает Бахтин), что находит своё близкое соответствие в концепции решения у Сартра и, казалось бы, имеет мало общего с концепцией литературного творчества у Рикёра. Вместе с тем концепции Бахтина и Рикёра исходят из сильного теологического посыла, хотя у Бахтина он внеисторически ориентирован и, как заметили некоторые исследователи, напоминает собой исихастскую доктрину, с её понятиями «внеаходимой» божественной сущности и явленной человеку божественной энергии. Как пишет Рут Коат в статье «Бахтин и исихазм»: «...бахтинская феноменология самости – как воплощённой, отвергающей себя, вступающей с собой в коммуникацию, трансцендирующей себя по направлению к высшей реальности – в точности изображает картину исихаста, обрисованную Паламой, и его [Бахтина. – М.М.] проблематическая феноменология автора/другого, особенно в работах, написанных после “Проблем поэтики Достоевского”, допускает плодотворное сравнение с паламитским синтезом сущности и энергий Бога» [13, р. 37].

Кроме того, концепции П. Рикёра и М. Бахтина постулируют превращение слова в дело, утверждая позицию человеческого активизма, и то, что они говорят об открытом для человека будущем, звучит очень похоже, тем более что они используют сходную формулировку для обозначения постоянства человеческой деятельности, без которого она, конечно, не может стать по настоящему преобразующей. Рикёр, напомним, называет это «обещанием»; Бахтин называет это «верность», как оно употребляется по отношению к любви и браку... Не содержание обязательства меня обязывает, а моя подпись под ним, то, что я единожды признал, подписал данное признание» [2, с. 37].

Но история, во всяком случае, в рамках исторической поэтики, входит в конце концов и в творчество Бахтина, а вместе с ней входит и проблематика темпоральности в литературном произведении, на которой, собственно, строится литературоведческий проект Рикёра. И, возможно, речь в данном случае идёт не только о предметном сходстве, но также и о сходстве самих исследовательских программ, поскольку и Рикёр, и Бахтин стремятся найти в своем подходе к литературному тексту равновесие между двумя практически ни в чём не пересекающимися методологиями. В случае Рикёра речь идёт, как сам он говорит в «Искусстве интерпретации», о романтической герменевтике Шлейермахера, с одной стороны, и структурализме, с другой. Историзм и вчувствование одного подхода нашли своё отрицание в поисках безличных языковых структур в другом.

Бахтин за несколько десятилетий до Рикёра обнаружил себя в подобной ситуации, но в его случае на месте структурализма был его исторический предшественник – школа формального метода, а на месте романтической герменевтики – непосредственный предшественник формальной школы – символизм.

Сторонники формального метода рассматривали развитие литературы в контексте развития языка в целом, отбрасывая «мистические», по их словам, теории символистов об авторе-демиурге. Бахтин переосмысливает символистскую в своей основе идею автора-творца (и возвращается к неокантианству как философскому обоснованию этой идеи) в христианском ключе, добавив императив покаяния, и позже, очевидно, в 30-е годы, добавляет к своей «экзистенциальной поэтике» – историческую поэтику, хотя, как мне кажется, ему так и не удалось полностью совместить их. Тем не менее работы Бахтина этого периода, в частности фрагменты утерянной работы «Роман воспитания и его значение в истории реализма», показывают, что М. Бахтин, опять-таки задолго до П. Рикёра, Н. Фрая и Ф. Кермоуда, не просто обратил внимание на проблему времени в литературе, но и рассматривал эволюцию литературы в контексте усложнения репрезентируемой произведением темпоральной модели.

Роман странствий, роман испытания, биографический роман рассматриваются Бахтиным соответственно представленному в каждом из форм романа времени (психологическому, биографическому, историческому). Роман воспитания ставится Бахтиным на вершину обозначенной им «романной иерархии» (предшествующими ступенями которой являются «роман странствований», «роман испытаний», биографический роман) потому, что он интериоризирует время. Как пишет Бахтин, в романе воспитания «время вносится вовнутрь человека, входит в самый образ его, существенно изменяя значение всех моментов его судьбы и жизни. Такой тип романа можно обозначить в самом общем смысле как *роман становления человека*» [5, с. 200–201]. Но, продолжает Бахтин, речь в романе воспитания идёт не о становлении человека в ставшем, т. е. неизменном, мире, но совместное изменение мира и человека. Более того, изменения, происходящие с миром, влекут за собой изменение человека в мире; как пишет Бахтин, в воспитательном романе «меняются как раз *устои* мира, и человеку приходится меняться вместе с ними... На материале этого типа романа лучше всего уясняется и раскрывается более общая теоретическая задача нашей работы – освоение исторического времени в романе во всех его существенных моментах» [5, с. 203].

Напомню, что в своём анализе «Волшебной горы» Томаса Манна (в качестве классического примера романа воспитания произведение Т. Манна упоминает также и Бахтин) Рикёр, интерпретируя этот роман в традициях романа воспитания, сосредоточил всё своё внимание на эволюции «воспитуемого» – главного героя романа Ганса Касторпа, – ценой утраты исторической перспективы, которая во второй части романа практически вышла на первый план, вторгаясь в ход действия романа, т. е. в поступки и мотивации его персонажей. И вот Бахтин как раз и говорит о соединении в романе воспитания различных темпоральных

модусов – психологического и исторического времени, – тезис, который применительно к литературе в целом отстаивал Рикёр во «Времени и рассказе». Несколько далее, развивая тему освоения исторического времени романом воспитания, Бахтин высказывает мысль, почти буквально совпадающую с одним из главных тезисов «Времени и рассказа», а именно мысль о том, что литература гораздо успешнее осваивает проблему времени, чем спекулятивная мысль. Бахтин пишет: «...процесс подготовки к раскрытию исторического времени *в литературном творчестве* проходил быстрее, полнее и глубже, чем в отвлечённо-философских и собственно исторических идеологических воззрениях просветителей» [5, с. 206]. Правда, Бахтин имеет в виду европейское просвещение XVIII века, мировоззрение которого традиционно считают неисторичным, и это справедливо, говорит Бахтин, если не говорить о литературе, где такие авторы, как Гёте (основоположник романа воспитания), демонстрируют, по мнению Бахтина, необычайную зоркость в видении истории.

Однако приводимые Бахтиным примеры «видения истории» у Гёте показывают, что он вкладывает в понятие исторического времени существенно иной смысл, нежели Рикёр. М. Бахтин пишет: «Вот один из примеров случайного применения Гёте присущей его глазу исторической зоркости. Проезжая по дороге в Пирмонт через городок Эйнбек, Гёте сразу *глазом* увидел, что около тридцати лет тому назад городок этот имел отличного бургомистра (“Анналы”, S. 76)» [5, с. 206]. Гёте пришёл к этому выводу потому, говорит Бахтин, что городок был очень зелёным и большинство деревьев было одного возраста, что указывало на одновременность их посадки и, соответственно, на мудрость тогдашних городских властей. Гёте не интересуют руины прошлого – и в этом Бахтин с ним полностью согласен – его (их обоих) интересуется такое прошлое, которое воплотило себя в настоящем. И только след такого прошлого, говорит русский философ, представляет собой «подлинный след»: «Подлинный след – примета истории – человечна и необходима, в ней пространство и время стянуты в один неразрывный узел» [5, с. 220]. Несколько далее Бахтин пишет, обобщая свои размышления об историческом видении Гёте: «Подведём итоги нашего предварительного анализа видения времени Гёте. Основные черты этого видения: слияние времён (прошлого с настоящим), полнота и чёткость зримости времени в пространстве, неотрывность времени события от конкретного места его свершения (*Localität und Geschichte*), зримая существенная связь времён (настоящего и прошлого), творчески-активный характер времени (прошлого в настоящем и самого настоящего), необходимость, проникающая время, связывающая время с пространством и времена между собой, наконец, на основе проникающей локализованное время необходимости включения будущего, завершающего полноту времени в образах Гёте» [5, с. 223].

Тема следа, одна из важнейших в структуре «Времени и рассказа», которую Рикёр, полемизируя с Хайдеггером и Левинасом, раскрывает в сторону присущей следу энигматичности; след зовёт за собой, он требует, можно сказать, герменевтического подхода к себе; он не принадлежит нашему времени, не являясь ему также в виде некоего призрака прошлого, скорее, он является как бы прорехой в сплошной ткани окружающего нас настоящего и в то же время эйдос следа, согласно Рикёру, – это иероглиф, призывающий к разгадке себя. Но, согласно Бахтину, след прошлого только тогда можно назвать «подлинным следом», когда в нём наглядно присутствует его необходимость для настоящего.

Различие между П. Рикёром и М. Бахтиным в понимании исторического прошлого самым непосредственным образом связано с высоким статусом события в обеих концепциях. Согласно Бахтину, событие является сердцем литературного произведения, событием является сам акт его творения и процесс его восприятия (Рикёр, напомним, говорит о событии внутри произведения). Далее, говоря о самом языке, Бахтин формулирует учение о двух его полюсах практически теми же словами, что и впоследствии Рикёр, а именно – о двух полюсах языка: полюсе события и полюсе структуры. В изучении языка, говорит Бахтин, «можно идти к первому полюсу, то есть к языку – языку автора, языку жанра, направления, эпохи, национальному языку (лингвистика) и, наконец, к потенциальному языку языков (структурализм, глоссематика). Можно двигаться ко второму полюсу – к неповторимому событию текста» [4, с. 285]. Сходство этих мыслей Бахтина с идеями Рикёра совершенно очевидно. Более того, оба философа одинаково определяют само событие – как вторжение вневременного во время, в результате чего и происходит рождение «человеческого времени» – тайна, очертаниям которой следует «Время и рассказ».

Но у Бахтина подобного рода событием является рождение каждого значимого текста, когда я как автор-творец, находящийся вне времени, создаю другого – во времени и пространстве. Как пишет Бахтин, «Я как субъект акта, полагающего время, вневременен. Другой мне всегда противостоит как объект, его внешний образ – в пространстве, его внутренняя жизнь – во времени» [1, с. 97]. У Рикёра же «событийный текст» – не скажу «отражает», но «воспроизводит», артикулирует и, в известном смысле, «приручает» историческую событийность, которая ему в онтологическом смысле предшествует и «в тени» которой он находится. Поэтому Рикёр не согласился бы с мыслью о том, что автор творит время, сам находясь вне времени; автор обладает инициативой, это верно, сказал бы он, но сама его креативность – это то, что он получил в дар от прошлого, причём от прошлого в самом широком смысле – когда что-то когда-то происходило, и это «что-то» отпечаталось на нём, вошло в его собственный опыт.

Бахтин, разумеется, знает, что писатель живёт в мире и что свой опыт «большого мира» он переносит в создаваемый им «малый мир» произведения. Но речь у Бахтина идёт не о горизонтали исторической преемственности, а о, можно сказать, вертикали онтологической полноты: Бог творит и присутствует в «большом мире» писателя, в том же смысле, в каком писатель творит и присутствует в мире своего произведения. Любое человеческое творение, согласно Бахтину, бесконечно отличаясь от творения Богом мира в степени, ничуть не отличается от него по своей структуре и всегда имеет, таким образом, теологическое измерение: мы лучше понимаем большое по аналогии с малым. В этой модели историческое измерение не то чтобы упущено, но, скорее, включено в вертикаль онтологической иерархии подобно тому, как время в хронотопе включается в пространство.

Именно в этом смысле можно, как мне кажется, говорить о «пространственности» мысли Бахтина, имея в виду не наблюдаемое и измеримое пространство, а, скорее, пространство «Божественной комедии» Данте. Сходство между мирами Данте и Бахтина тем более велико, что почти всё повествование «Божественной комедии» состоит из диалогов – весьма близких по своей сюжетной функции диалогам Достоевского, анализируемым Бахтиным (все диалоги в поэме Данте проходят между мёртвыми, чьё бытие во всех смыслах завершилось, и одним живым, который может и должен измениться посредством этих диалогов; поэтому все диалоги «Божественной комедии» – это диалоги самопознания, и неслучайно один из авторов книги о Бахтине пишет, что именно начиная с произведения Данте началась современная литература). Сходство, впрочем, не распространяется на историческое измерение «Божественной комедии»: мир Данте никогда не забывает ни о своём начале, ни о грядущем Преображении [18, p. 1].

Трилогия Рикёра тоже, можно сказать, никогда об этом не забывает, особенно в пределах своей «литературоведческой составляющей»: диалог, в который вступает Рикёр с апокалиптической темой у Н. Фрая и Ф. Кермоуда – одно из подтверждений этому. Вместе с тем Рикёр ничего не говорит в своей трилогии о том, что он, по всей видимости, должен был бы назвать кульминацией того исторического повествования, началом которого является творение мира, а концом – Страшный суд, а именно события Боговоплощения, задающем собой самый принцип событийности. В какой-то мере Рикёр, возможно, следует здесь хайдегеровскому «завету» «умолчания о величайшем». Но зато всё остальное, что Рикёр говорит о событии (а также рассказе, включающем в себя событие), имеет значение указующего жеста: Рикёр предоставляет читателю возможность самому определить точку схождения всех линий его размышления.

Но мысль Бахтина, не столько методично-повествовательная, сколько пульсирующая отдельными вспышками мыслеобразов, не избегает обращения к тому, что Бахтин называет «великий символ активности».

Как пишет Бахтин: «Мир, откуда ушёл Христос, уже не будет *тем* миром, где его никогда не было, он принципиально иной». Иным стал мир в том смысле, продолжает Бахтин, что он теперь «принципиально неопределим ни в теоретических категориях, ни в категориях исторического познания, ни эстетической интуицией; в одном случае мы познаём отвлечённый смысл, но теряем единственный факт действительного исторического свершения, в другом случае – исторический факт, но теряем смысл, в третьем имеем и бытие факта, и смысл в нём как момент его индивидуации, но теряем свою позицию по отношению к нему, свою долженствующую причастность, т. е. нигде не имеем полноты свершения, в единстве и взаимопроникновении единственного факта-свершения-смысла-значения и нашей причастности (ибо един и единствен мир этого свершения)» [2, с. 20]. В этой фразе Бахтина обманчиво легко можно увидеть антитезис по отношению к историзму Рикёра: историческое познание, утверждает Бахтин, не даст нам не только истины события Боговоплощения, изменившего мир, но также не в состоянии дать нам истину самого этого мира и в конечном счёте нашей собственной ситуации. Понимание может дать нам только наша собственная активность, оборотной стороной которой, напоминает Бахтин, является жертвенность («...жить из себя, со своего единственного места, отнюдь ещё не значит жить только собою, только со своего единственного места возможно именно жертвовать = моя ответственная центральность может быть жертвенной центральностью» [2, с. 45]). Это – знание через причастность, т. е. причастное знание.

Но приведённая выше фраза М. Бахтина о событии, сделавшем мир иным и непонятным, это именно то, что хочет сказать своей трилогией П. Рикёр: рассказ, построенный вокруг события, не является его объяснением; цель рассказа можно назвать игрою с расстояниями: он приближает, удаляя. Точно так же играет рассказ с каузальностью: событие связано множеством нитей с обычным ходом вещей, но всё же оно нарушает его и этим запоминается, оставляя отпечаток в личной памяти и образуя память историческую. Событие, говоря языком Бахтина, всегда находится «на касательной» по отношению к памяти о нём, но мы находимся, утверждает Рикёр, на стороне памяти, а не на стороне события; и сама наша творческая активность исходит из нашей первичной затронутости событием, из того отпечатка, который оно на нас наложило.

Список литературы

1. Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. С. 7–22.
2. Бахтин М.М. <К философии поступка> // Бахтин М.М. Собр. соч.: в 7 т. Т. 1. М.: Русские словари, 2003. С. 7–68.

3. Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского (редакция 1929 г.) // Бахтин М.М. Собр. соч.: в 7 т. Т. 2. М.: Русские словари, 2000. С. 5–176.
4. Бахтин М.М. Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках. Опыт философского анализа // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. С. 281–308.
5. Бахтин М.М. Роман воспитания и его значение в истории реализма // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. С. 188–237.
6. Бахтин М.М. Формы времени и хронотопа в романе // Бахтин М.М. Эпос и роман. СПб.: Азбука, 2000. С. 11–194.
7. Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1. Интрига и исторический рассказ / Пер. Т.В. Славко. М.: СПб.: Университетская книга, 1998. 313 с.
8. Рикёр П. Время и рассказ: в 2 т. Т. 2. Конфигурации в вымышленном рассказе / Пер. Т.В. Славко. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. 224 с.
9. Рикёр П. Интерпретируя историю. Интервью профессора Поля Рикёра в связи с изданием в России книги «История и истина» // Рикёр П. История и истина. СПб.: Алетейя, 2002. С. 9–17.
10. Рикёр П. Память, история, забвение. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2004. 728 с.
11. Burton S. Bakhtin, Temporality, and Modern Narrative: Writing “the Whole Triumphant Murderous Unstoppable Chute” // Comparative Literature. 1996. Vol. 48. No. 1. P. 39–64.
12. Clark K., Holquist M. Mikhail Bakhtin. Cambridge and London: Belknap press, 1984. 398 p.
13. Coates R. Bakhtin and Hesychasm // Religion & Literature. 2005. Vol. 37. № 3. P. 68–80.
14. Collington T. Space, Time and Narrative: Bakhtin and Ricoeur // Space and Culture. Vol. 1 (7–8–9). Jan 1. 2001. P. 221–231.
15. Cortsen R.P. Multiple Living, One World?: On the chronotope in Alan Moore and Gene Ha’s Top 10 // Studies in Comics. 2011. Vol. 2. № 1. P. 135–145.
16. McCord M.A. Distanciation, Appropriation, and Assimilation As Hermeneutical Making of Meaning In the Work of Paul Ricoeur and Mikhail Bakhtin // ERIC. (ED438573). Washington, DC: U.S. Department of Education. Fall. 1999. P. 1–17.
17. Owen H.M. Bakhtinian Thought and the Defence of Narrative: Overcoming Universalism and Relativism // Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy. 2011. Vol. 7. № 2. P. 136–156.
18. Pechey G. Mikhail Bakhtin. The Word in the World. London: Routledge, 2007. 257 p.
19. Rankin J. What is Narrative? Ricoeur, Bakhtin, and Process Approaches // Concrescence: The Australasian Journal of Process Thought. 2002. Vol. 3. P. 1–12.
20. Steinby L. Bakhtin’s Conception of the Chronotope: the Viewpoint of an ficting Subject // Bakhtin and his Others. London: Anthem Press, 2013. P. 105–125.

PHENOMENOLOGY

Maxim MONIN

Ph.D. in Philosophy.

Moldagulova St. 3/1, ap. 60, Moscow 111538, Russian Federation;

e-mail: monin.maxim@gmail.com

“TIME AND NARRATIVE” OF PAUL RICOEUR AND THE RUSSIAN HUMANITARIAN TRADITION

In the text, which is a fragment of the book “The Apology of Culture. Three Reading of Paul Ricoeur” the author compares Ricoeur’s poetics with poetics of Bakhtin, mainly from the standpoint of relation between Ricoeur’s theory of “three mimesis” and Bakhtin’s concept of the “chronotope”. By the opinion of the majority of researchers who consider this problem, the concept of the chronotope, which combines the spatial and temporal organization of a literary work, in the methodological sense, is richer than the concept of mimesis, which deals almost exclusively with the temporal aspect – both of the literary work and the reality itself. Ricoeur believes that the emphasis on “polyphony”, polyphony of voices in the works of Bakhtin, which stems from the predominant attention to the spatial organization of a literary work, can destroy it as an integrity of the plot and to turn the story, which, according to Ricoeur, ultimately is any literary work, in a picture, where everything happens “simultaneously”. Moreover, Bakhtin’s key concept of “dialogue” is in the nearest accordance with the key concept of “event” in the whole philosophy of the narrative of Ricoeur, playing the role of the key moment of the narrative, “transforming” the characters and changing the course of action, i.e. making up the essence of the plot intrigue, in Ricoeur’s interpretation. In addition, the poetics of Bakhtin and Ricoeur are united by the importance attached by both authors to a dialogue of a different kind: between the author and the reader (Ricoeur and Bakhtin devote a significant place to this dialogue in their works). But all these similarities only emphasize significant differences in the interpretation of the literary work by Bakhtin and Ricoeur, which allow us to speak not so much about the comparison, but about the complementarity of both poetics.

Keywords: projective poetics, mimesis, chronotope, dialogue, exotopy, narrative, transgredency, author, promise, novel of education

References

1. Bakhtin, M. "Avtor i geroi v esteticheskoi deyatelnosti" [Author and Hero in Aesthetic Activities], in: M. Bakhtin, *Estetika slovesnogo tvorchestva* [The Aesthetics of Verbal Act]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1979, pp. 7–22. (In Russian)
2. Bakhtin, M. "Formy vremeni i khronotopa v romane" [Forms of Time and Chronotope in the Novel], in: M. Bakhtin, *Epos i roman* [Epos and Novel]. St. Petersburg: Azbuka Publ., 2000, pp. 11–194. (In Russian)
3. Bakhtin, M. "K filosofii postupka" [To the Philosophy of Act], in: M. Bakhtin, *Sobranie sochinenii* [Collected Works], Vol. 1. Moscow: Russkie slovari Publ., 2003, pp. 7–68. (In Russian)
4. Bakhtin, M. "Problema teksta v lingvistike, filologii i drugikh gumanitarnykh naukakh. Opyt filosofskogo analiza" [The Problem of Text in Linguistics, Philology and Other Humanities. Experience of the Philosophical Analysis], in: M. Bakhtin, *Estetika slovesnogo tvorchestva* [The Aesthetics of Verbal Act]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1979, pp. 281–308. (In Russian)
5. Bakhtin, M. "Problemy poetiki Dostoevskogo (redaktsiya 1929 g.)" [Problems of Dostoevsky's Poetics (ed. 1929)], in: M. Bakhtin, *Sobranie sochinenii* [Collected Works], Vol. 2. Moscow: Russkie slovari Publ., 2000, pp. 5–176. (In Russian)
6. Bakhtin, M. "Roman vospitaniya i ego znachenie v istorii realizma" [The Novel of Education and Its Role in the History of Realism], in: M. Bakhtin, *Estetika slovesnogo tvorchestva* [The Aesthetics of Verbal Act]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1979, pp. 188–237. (In Russian)
7. Burton, S. "Bakhtin, Temporality, and Modern Narrative: Writing «the Whole Triumphant Murderous Unstoppable Chute»", *Comparative Literature*, 1996, Vol. 48, No. 1, pp. 39–64.
8. Clark, K., Holquist, M. *Mikhail Bakhtin*. Cambridge and London: Belknap press, 1984. 398 pp.
9. Coates, R. "Bakhtin and Hesychasm", *Religion & Literature*, 2005, Vol. 37, No. 3. P. 68–80.
10. Collington, T. "Space, Time and Narrative: Bakhtin and Ricoeur", *Space and Culture*, Vol. 1 (7–8–9), Jan 1, 2001, pp. 221–231.
11. Cortsen, R.P. "Multiple Living, One World?: On the chronotope in Alan Moore and Gene Ha's Top 10", *Studies in Comics*, 2011, Vol. 2, No. 1, pp. 135–145.
12. McCord, M.A. "Distanciation, Appropriation, and Assimilation As Hermeneutical Making of Meaning In the Work of Paul Ricoeur and Mikhail Bakhtin", *ERIC*. (ED438573). Washington, DC: U.S. Department of Education. Fall, 1999, pp. 1–17.
13. Owen, H.M. "Bakhtinian Thought and the Defence of Narrative: Overcoming Universalism and Relativism", *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, 2011, Vol. 7, No. 2, pp. 136–156.
14. Pechey, G. *Mikhail Bakhtin. The Word in the World*. London: Routledge, 2007. 257 pp.
15. Rankin, J. "What is Narrative? Ricoeur, Bakhtin, and Process Approaches", *Conrescence: The Australasian Journal of Process Thought*, 2002, Vol. 3, pp. 1–12.

16. Ricoeur, P. “Interpretiruya istoriyu. Interv’yu professora Polya Rikera v svyazi s izdaniem v Rossii knigi «Istoriya i istina»” [Interpreting History. Interview with Prof. Paul Ricoeur in connection with the publication in Russia of his book “History and Truth”], in: P. Ricoeur, *Istoriya i istina* [History and Truth]. St. Petersburg: Ale-teiya Publ., 2002, pp. 9-17. (In Russian)
17. Ricoeur, P. *Pamyat’, istoriya, zabvenie* [Memory, History, Oblivion]. Moscow: Publishing House of Humanitarian Literature, 2004. 728 pp. (In Russian)
18. Ricoeur, P. *Vremya i rasskaz* [Time and Narrative], Vol. 1, trans. T. Slavko. Moscow, St. Petersburg: Universitetskaya kniga Publ., 1998. 313 pp. (In Russian)
19. Ricoeur, P. *Vremya i rasskaz* [Time and Narrative], Vol. 2, trans. T. Slavko. Moscow, St. Petersburg: Universitetskaya kniga Publ., 2000. 224 pp. (In Russian)
20. Steinby, L. “Bakhtin’s Conception of the Chronotope: the Viewpoint of an ficting Subject”, *Bakhtin and his Others*. London: Anthem Press, 2013, pp. 105–125.

ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЫ



Сергей КОНЯЕВ

Кандидат физико-математических наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН.
109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная,
д. 12, стр. 1;
e-mail: snk-05@mail.ru

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ФАНТАЗИИ

Статья посвящена недавно опубликованному материалу Т.А. Суетина «Реальность фантазии» [11]. Автор не согласен с основным тезисом Трифона Суетина о том, что фантазия рассматривается как особая содержательная форма реальности. В отличие от Т.А. Суетина, автор полагает, что фантазия представляет собой свойство высокоорганизованного мышления и его нельзя рассматривать наравне с разумом, рассудком и нравственностью. Более того, далеко не каждое сознание обладает свойством «конструктивной фантазии», т. е. возможностью генерации новой информации, которая противостоит росту энтропии и, таким образом, обеспечивает стабильность нашего мира.

Чтобы показать сложность проблемы взаимодействия реальности и фантазии, приводится обзор онтологических концепций современной физики в контексте проблемы физической реальности, поставленной ещё А. Эйнштейном и сегодня активно обсуждаемой философами науки.

Обсуждается вопрос принципиальной «необъектности» объектов физических теорий, возникший с введением корпускулярно-волнового дуализма в контекст квантовой теории и приведший сегодня к выводу, что квантовый объект в определённом смысле не существует до процесса его наблюдения.

Приводится обзор современных идей Эверетта–Уилера о возможности существования множественных Вселенных и участия наблюдателя в процессе формирования наблюдаемой реальности.

Понятие информации прослежено от идей Бриллюэна до тезисов Ландауэра и работ Б.Б. Кадомцева. Делается вывод о том, что материя сегодня неотделима от информации и, возможно, нужно переходить от понимания материи как энергии, что было характерно для XX века (так же как для XIX века было характерно отождествление материи с веществом) к информационному пониманию материи.

Представлен также обзор идей М.Б. Менского, предложившего расширенную концепцию Эверетта. Менский считал окружающий нас мир квантовой суперпозицией множества миров, причём выбор конкретного классического мира, в котором мы находимся и действуем, определяется (производится) именно нашим сознанием.

Автор отмечает большую важность анализа феномена фантазии и эвристичность подходов Т.А. Суетина, однако полагает, что для понимания этого феномена, по-видимому, требуются новые подходы, отличные от традиционного деления мира на материю и сознание. Важным теоретическим вкладом в развитие в том числе и физической теории могла бы стать разработка понятия «граница биологической системы». Некоторые шаги к формированию этого понятия обсуждаются в тексте статьи. Другим перспективным подходом к обсуждаемой проблеме представляется компьютерная метафора человека, являющаяся обобщением идей Говарда Патти о «семантическом замыкании» динамического и лингвистического описания биологической системы.

В частности, показано, что даже описание границ человеческой телесности требует отсылки к Другому («внешнему» наблюдателю), так как границы тела человека оказываются связанными с метрологическим обеспечением наблюдателя.

Ключевые слова: фантазия, сознание, мышление, контрфактуальное мышление, физическая реальность, онтология физической теории, границы биологической системы, границы наблюдателя в физической теории, семантическое замыкание, возможные миры

Сравнительно недавно в журнале «Философская антропология» появилась статья Трифона Суетина «Реальность фантазии» [11]. Статья мне понравилась, однако ряд положений, выдвинутых автором, требует, как мне представляется, существенной корректировки. Прежде всего, это касается онтологического статуса самого понятия воображаемого, которое великий Аристотель охарактеризовал как «и сущее и не-сущее», сделав вывод, что воображаемое не может быть сущим [3, с. 410].

Кроме того, фантазия, согласно Т.А. Суетину, существует «на равных» с объективной реальностью, что опять-таки очень спорно. Очевидно, что объективный мир существует независимо и отдельно от человека. Все мы верим, по крайней мере, опыт Другого всегда показывает, что объективный мир остаётся, даже если Другой, говоря сло-

вами В. Высоцкого, «не вернулся из боя». А фантазия, воображение существуют всегда внутри человека, его субъективной реальности, и с уходом этого человека исчезает и его духовный мир, его мысли и фантазии. При этом трансцендентное в человеке заставляет верить в то, что что-то остаётся. Действительно, любой человек в процессе общения «изменяет» своего собеседника. Чем сильнее общение и ближе духовно или родственно человек, тем лучше сохраняются следы общения. Образ человека продолжает жить в нашем сознании. Опять-таки, пока жив хотя бы один человек, общавшийся с ушедшим. Как в своё время написал А.С. Пушкин: «И славен буду я, доколь в подлунном мире / Жив будет хоть один пиит»).

В тексте Трифона Суетина меня поразила прежде всего открытость и искренность. Это шаг навстречу (со стороны философии) очень непростым сегодняшним научным теориям. Слишком долго идеалом научного знания была независимость от человека, от наблюдателя (как принято говорить в контексте философии физики).

Метафора Ньютона – «мир как заведённые часы», долгое время торжествовавшая в науке после появления классической механики, постепенно меняется на другую, пока ещё не до конца оформившуюся. Мир оказывается более сложным, чем механический прибор. Может быть, более приемлемой окажется «модель» Аристотеля: «мир как живой организм» или метафора исламских мистиков: «мир как мыслящий мозг».

Всё больше в неживой природе, в косной материи, выявляется роль информационных процессов. С появлением квантовой физики произошло осознание огромной информационной ёмкости объектов микромира, одна из интерпретаций квантовой механики полагает параллельное существование множественных миров (гипотеза Эверетта), Б.Б. Кадомцевым была выпущена монография «Динамика и информация» [5], в которой он попытался переосмыслить роль информации в физической теории. В 2000 году Михаил Борисович Менский разработал расширенный вариант гипотезы Эверетта [8]. Согласно его теоретическим представлениям, человеческое сознание выбирает реальность, в которой мы живём, из квантовой суперпозиции множества квантовых миров, которые и составляют окружающий наш мир, который мы привыкли считать объективной реальностью. Согласно Менскому, «объективная реальность» предстаёт квантовым миром, в котором человек не может существовать, – там не работает принцип причинности, тела представляют собой квантовые объекты со всеми особенностями корпускулярно-волнового дуализма. Профессор М.Б. Менский попытался сделать шаг навстречу психологии со стороны физики – в своей теории он приравнял акт редукции волновой функции к процессу осознания. И то, и другое на сегодняшний день представляют собой понятия, трудно поддающиеся формализации. Одной из причин трудностей на пути продвижения современной физической теории и понимания челове-

ской психики является недостаточная разработанность категориальной сетки философских антропологических понятий. Дихотомия материя-сознание не схватывает сегодня уже даже физических экспериментов в контексте квантовой теории, не говоря уже о моделях мозга. Работы, подобные статье Т.А. Суетина, очень важны и востребованы современной научной методологией.

Мои рассуждения по поводу статьи «Реальность фантазии» не являются критикой этой статьи. Скорее, я попытался реализовать подход со стороны принципа дополнительности, комментируя тезисы Суетина с позиций философии науки, прежде всего сегодняшнего понимания онтологических проблем реальности. Вообще, проблема реальности, после её постановки А. Эйнштейном в контексте физической теории, всё больше обсуждается с разных позиций, в том числе и в формулировке «реальность не существует», прекрасное художественное воплощение которой представлено в фильме «Матрица».

Итак, начнём обсуждение статьи Трифона Суетина «Реальность фантазии». Автор справедливо отмечает: «...фантазия неотделима от человека, но рассматривается как важное свойство человеческого познания, творческого начала, в качестве репродуктивного восприятия действительности, во многих философских тезисах напрямую противопоставляется объективной реальности, как помышление о том, что не имеет аналогов в окружающем мире» [11, с. 28].

Однако, на вопрос Т.А. Суетина: «...можно ли говорить о фантазии как об одном из основополагающих антропологических феноменов, заложенных в самой сути природы человека, ставя её в один ряд с такими явлениями, как мышление, нравственность, рассудочность?» [11, с. 28] – следует, по-видимому, ответить отрицательно. Всё-таки фантазия возникает в контексте развитого мышления. (Если, конечно, это не банальное бытовое фантазёрство.) В качестве иллюстрации того, что фантазия тесно связана с мышлением, можно привести хрестоматийный пример. Когда Гильберта спросили, где же ваш ученик, он ответил, что он стал композитором – для математика у него не хватило фантазии. Другой аргумент связан с известным тезисом физика-теоретика Льва Давидовича Ландау, который говорил, что человек способен понять то, что не в силах вообразить.

Т.А. Суетин «рассматривает фантазию как неотъемлемую, но самобытную, особую часть реальности. В таком ракурсе феномен фантазии анализируется не как уникальное свойство человеческой психики, служащее познанию и творчеству, а как один из основных остовов антропологической природы, наравне с разумом, рассудком и нравственностью» [11, с. 27]. С этим трудно согласиться.

Прежде всего нужно отметить, что фантазия не существует без (и вне) сознания человека. Уже Аристотель задаётся вопросом: «Возможно ли, чтобы у [низших животных, которым присуще только одно

чувство – осязание] было воображение и желание, или нет?» и отвечает на него: «воображение у них имеется, но в неопределённом виде». Он пишет: «воображение, связанное с чувственным восприятием, свойственно... другим животным; воображение же, связанное с рассуждением, имеется у тех, кто наделён разумом» [2, с. 444]. Таким образом, развитое воображение тесно связано с мышлением. Именно создание (порождение) нового происходит посредством воображения.

Очень спорным представляется и мнение Трифона Суетина по вопросам образа вещи и его осязания: «Действительно, образ представлен воображением многогранно, его невозможно постичь в большей или меньшей степени, как объект реального мира, такой, как, например куб, который в чувственном восприятии всегда представлен нам только частично – мы не можем осязать целостность куба полностью, в его объёмности» [11, с. 31]. Как раз куб (если мы говорим о привычной трёхмерной фигуре), как представляется, полностью доступен осязанию (причём со всех сторон). Именно опыт осязания позволяет затем, уже в мышлении, перейти к образу куба. И уже потом, после сформированных сознанием моделей ориентации в трёхмерном пространстве, можно переходить к образам четырёхмерных фигур, а затем и к многомерным (как любят писать математики, n -мерным) объектам.

Согласно Аристотелю: «Так как зрение есть самое важное из чувств, то и название своё воображение (*phantasia*) получило от света (*phaos*), потому что без света нельзя видеть» [2, с. 433]. Действительно, фантазия, по существу, есть внутреннее Видение. Механизмы работы человеческой психики таковы, что человек «достраивает» любую деталь своей фантазии до целостного образа.

Статус «воображения» хорошо сформулирован уже Аристотелем: «воображаемое есть и сущее и не-сущее, так что воображаемое не может быть видом сущего» [3, с. 410]. Аристотель, в онтологии которого большое место занимает «бытие в возможности», таким образом, обращает внимание на особый статус воображения. Именно воображение даёт «возможность возможного существования», не являясь сущим, но в то же время присутствуя при становлении сущего. Таким образом, воображение порождает возможные (и даже невозможные, такие как, например, на картинах Эшера) миры.

В некотором смысле фантазия и есть мышление, но не всякое, а мышление высокоорганизованное, квалифицированное, в своём роде специфическое. Если попытаться рационально объяснить необходимость существования фантазии, можно это сделать в контексте физической теории.

Информация в контексте физической теории

В классической термодинамике замкнутая термодинамическая система, вплоть до Вселенной, неизбежно должна погибнуть в результате тепловой смерти, так как все процессы в классической термодинамике идут в направлении увеличения энтропии и только способность живых существ порождать информацию, которая является отрицательной энтропией (или, другими словами, негэнтропией), препятствует тепловой смерти.

Только живые организмы обладают удивительной способностью порождения (творения) новых образов, практически из ниоткуда («Когда б вы знали, из какого сора / Растут стихи, не ведая стыда...»).

Уделивший много внимания проблеме информации и негэнтропии Л. Бриллюэн отмечает: «Метеорологические сведения, биржевые курсы, газетные сообщения представляют собой примеры того, как большое количество информации постепенно утрачивает ценность с течением времени. Однако существует другой вид информации, который имеет устойчивый характер: великие открытия, законы, установленные наукой. Можем ли мы смешивать и путать эти два типа знаний, обозначая их одним и тем же названием? И если необходимо различие, то как провести границу между ними? В результате деятельности мышления учёного или философа действительно возникает новая информация. Когда Эйнштейн сформулировал принцип относительности или когда де Бройль придумал волновую механику, эти мыслители на самом деле открывали новые процессы научного предвидения. Они сообщили человечеству информацию, до той поры никому не известную» [4, с. 348–349]. Также у Бриллюэна звучит следующее предположение: «...мышление создаёт отрицательную энтропию. Размышление и работа мозга происходят в направлении, противоположном тому, в котором действуют обычные физические законы. Конечно, может оказаться, что мы слишком поспешили с такой экстраполяцией. Этот вопрос заслуживает самого тщательного изучения» [4, с. 349].

Хоть и выражая определённые сомнения, тем не менее Бриллюэн утверждает: «...представляется необходимым сохранить параллель, установленную нами, и приравнять информацию к негэнтропии. В той серии процессов, которые приводят нас к установлению научного закона, должно происходить поглощение негэнтропии. Обратное, научные законы дают нам способ предсказания, с помощью которого мы имеем возможность создавать системы с высокой негэнтропией. Вполне уверенные в информации, содержащейся в этих законах, мы можем изобретать новые лабораторные установки и даже производственные агрегаты, неизвестные до этих пор. Каждое из этих устройств представляет собой чрезвычайно маловероятную структуру, которая не может осуществиться в природе» [4, с. 350].

Особенно нужно подчеркнуть роль фантазии в создании нового знания. Согласно Бриллюэну: «Когда мы подходим к научным законам, возникает новый элемент: усилия размышления. Научный закон является не только выражением определённого количества опытных фактов; в этих законах отражается мышление учёного: отбор фактов, сравнение, *фантазия* (курсив мой. – С.К.), проблеск гения. Но мы плохо представляем себе, как нужно анализировать эти новые составные элементы» [4, с. 349]. Речь идёт, таким образом, о фантазии, однако, подчеркну ещё раз, в контексте мышления учёного.

Т.А. Суетин полагает, что реальность сводится к «наличеству миру вещей». Но, например, в квантовой теории «вещи» «лишены» объектности. Это положение давно вошло в учебники. Так, в учебнике для подготовки к сдаче кандидатского минимума профессор Е.А. Мамчур отмечает: «Может быть, более справедливо будет утверждать, что квантово-механическое описание реальности является *не вполне объектным*» [10, с. 89]. Руководитель сектора философских проблем естествознания доктор философских наук А.Ю. Севальников на основе онтологии Аристотеля делает вывод, что в контексте квантовой теории первично взаимодействие, элементарная частица до измерения не имеет определённых величин координаты и импульса [9]. Именно процесс измерения «делает», «создаёт», определяет форму регистрируемой частицы в виде корпускулы или волны.

Сам процесс описания состояния элементарных частиц даётся в физической теории через волновую функцию – некоторые авторы склонны даже связывать с волновой функцией только наше знание о состоянии частицы.

Именно фантазия создателей квантовой механики, прежде всего Шредингера, позволила перейти от «осязательной» модели описания реальности к вероятностной – возможности появления частицы в той или иной точке универсума. Эта «инаковость», непохожесть, квантово-механического описания до сих пор вызывает споры относительно интерпретаций квантово-механической теории.

Важной исторической вехой в массовом осознании особого характера фантазии человека стало повсеместное распространение компьютерной техники с возможностями создания качественных изображений. Как отметил наш выдающийся философ и методолог науки И.А. Акчурин: «В докомпьютерный этап развития человеческой культуры “материальным носителем” виртуалистики было... правое полушарие нашего мозга» [1, с. 13].

Появление вычислительной техники с высокими графическими возможностями, объединение компьютеров в сети позволяют «опредмечивать», визуализировать фантазии художников, причём сетевые структуры позволяют реализовывать коллективное творчество в работе над художественным произведением. Так, например, феномен популярно-

сти различных научно-фантастических фильмов, сериалов, рождение кинематографического варианта жанра «фэнтези» в конце XX – начале XXI века связано напрямую с использованием новейших компьютерных технологий. Они воспринимаются как основа виртуальной «когерентности» международного сообщества, порождая вполне реальные социальные сообщества поклонников этих проектов. Действительно, современные сетевые технологии позволяют, не выходя со своего рабочего места или из дома, активно участвовать в просмотре, в создании сценария или даже идеи нового фильма серии, обмениваться мнениями в специализированных блогах и сайтах.

Нужно обязательно отметить, что виртуальные миры обладают определённой спецификой. Как неоднократно отмечал И.А. Акчурин: «Объекты, с которыми приходится сталкиваться при пересечении виртуальных миров, начинаются в нашей голове, кончаются внутри изучаемых объектов. Все попытки разрезать их пополам, даже мысленно отделить те, что начинаются в голове, от тех, что начинаются в объекте, мгновенно приводят к их уничтожению» [1, с. 16].

Таким образом, фантазия «выходит за рамки» человеческих границ, субъективно «перемешивая» внешнюю и внутреннюю реальность благодаря иллюзии высокопрофессионального воплощения компьютерной виртуальной реальности.

Я не могу согласиться с Т.А. Суетиным в том, что фантазия может взломать внешнюю реальность. Обживая внешнюю реальность, человек всегда привносит в неё нечто своё, внутреннее, начиная с порядка на рабочем столе и заканчивая размышлением о своём будущем. Процесс адаптации всегда включает механизмы фантазии, иногда (и даже часто) нерефлексируемой.

Именно поэтому так сильно воздействие визуальной культуры, которая при этом не ограничена материалом, из которого она собственно и создаётся. Помимо овеществления фантазийной иллюзии пользователю оказывается доступен канал интеракции, позволяющий человеку осуществлять «тонкую настройку» своего взаимодействия с информационной системой. Это касается и настройки интерфейса, и выбора сценарного плана просмотра, и даже настройки цветовой гаммы и других характеристик экрана.

Нужно вспомнить также и о человеческой телесности. Даже в философском дискурсе было много спекуляций на тему о том, не является ли человек просто «мозгами в чане», который подключён к информационной системе компьютера. Великолепный художественный образ подобной гипотезы был создан в фильме «Матрица». Нужно отметить, что сама идея «мозгов в чане» идёт от естественнонаучного факта о том, что все наши сигналы в мозге представлены электрическими импульсами. Заменяв, подобрав соответствующие электрические импульсы и подав их в определённые участки коры головного мозга, можно в перспективе

«оживлять» любую компьютерную иллюзию. Другой альтернативой систем достраивания человеческого тела, успешно продвигаемой сегодня на мировых рынках, является создание специальных тренажеров, включая костюмы виртуальной реальности.

Современная физика показывает совершенно удивительные свойства материи на микроуровне, например эффект туннелирования элементарных частиц, свидетельствующий о том, что границы тела человека с учётом физики микромира могут быть бесконечно вытянутыми, позволяя человеку с помощью квантовых эффектов присутствовать на довольно большом протяжении от границ тела, видимых в обычном спектральном диапазоне.

Кроме того, квантовая механика, как уже отмечалось, предлагает также многомировую гипотезу окружающего мира. Чтобы непротиворечивым образом дать интерпретацию квантовой механики, Хью Эверетт предложил онтологию, согласно которой наш мир каждое мгновение расщепляется, включая и наблюдателя, который одновременно находится во множестве миров.

Именно Эвереттовская интерпретация квантовой механики являлась для Акчурина онтологическим основанием для описания идеи возможных миров, более того, именно виртуальные миры, по его мнению, составляют онтологию нашего мира. Он писал: «Каждый из нас мечтал не раз: о более счастливой жизни, о любви, об успехах, о выходе из трудностей, о достижениях, завоеваниях и т. д. Не раз упивались мы художественным вымыслом великого поэта или писателя – и целые ночи напролёт проводили в сказочно красивом мире их героев. Казалось бы – мечты, нет ничего в мире более эфемерного и неоформленного, расплывчатого... А вот современная наука показывает, что именно такого рода расплывчатые и эфемерные структуры (человеческих ожиданий) лежат в самом фундаменте нашего мира, составляют его наиболее глубокие, таинственные и устойчивые основания – конечно, не сами они, но очень подобные им по своим главным свойствам и онтологическим особенностям динамики» [1, с. 9].

Любой процесс измерения, взаимодействия с реальностью с участием наблюдателя интерпретируется как процесс бесконечного деления онтологических структур реальности, включая и человека-наблюдателя, который сосуществует в этой линейной суперпозиции множественных миров.

Предоставим слово И.А. Акчурина: «Именно параллельные виртуальные миры кладёт ныне в свои основания наиболее интересная и интенсивно разрабатываемая сейчас так называемая третья – “многомировая” интерпретация квантовой теории – Эверетта-Уилера, в которой каждая актуализация, реализация квантовой вероятности даёт расщепление существовавшей (до этой реализации) вселенной на две (или более) параллельные вселенные, в каждой из которых имеют место, реализованы все теоретически допустимые – вероятностные возможности.

А ведь квантовая теория (вместе с теорией относительности) – наиболее глубокий и устойчивый фундамент всего нашего современного научного понимания мира.

Современная космология – наука о нашей вселенной в целом и её происхождении – также основывает свои наиболее глубокие теоретические построения (Л. Смолин и др.) на возможном существовании – наряду с реально “имеющим место” нашим космосом также ещё и других, “параллельно” существующих вселенных, – возможно, с совсем другими свойствами и качествами. Например, с более сильной связью между электромагнитным полем и веществом, характеризующей фундаментальной мировой постоянной – так называемой “постоянной тонкой структуры”, равной всего $1/137$. Свойства даже повседневных предметов в такой “параллельной” вселенной – были бы существенно отличны поэтому от их наших, обычных свойств» [1, с. 9–10].

Интересно отметить, что совершенно с «другого полюса», с позиций, казалось бы, совсем другой, прагматичной науки – логики был сделан шаг навстречу «многомировой» гипотезе.

Возможные миры и функция человека

Выдающийся российский логик А.С. Карпенко показал, как идея виртуальных миров получает своё неожиданное развитие. Появляется концепция сверхреализма, которая «предполагает мультиверс как многовариантность Вселенной и все эти варианты равновозможны. Проблематика философии сознания, феномен контрфактуального мышления, модальная эпистемология, различные теории возможных миров, результаты современной космологии, антропный принцип – всё это объединяется в одну глобальную тенденцию, цель которой максимально расширить сферу реального» [6, с. 5].

В своей работе А.С. Карпенко сформулировал механизм, обеспечивающий реализацию логического пространства, который следует из глобальности принципа полноты: «... чтобы принцип полноты работал, на сцене должно появиться мыслящее существо, наделённое контрфактуальным мышлением, чья функция (не предназначение человека, чему посвящены десятки, если не сотни монографий, а именно функция) – генерировать своим сознанием всё новые и новые возможности, пока не будет достигнута полная и окончательная симметрия в борьбе добра над злом, но уже в реальности...» [7, с. 18].

По существу, это совершенно новая оригинальная формулировка антропного принципа, которая ещё не в полной мере понята и осмыслена. Она открывает новые возможности в исследовании и дальнейшей работе над темой концепции виртуальных миров в контексте научного познания.

Опять-таки мы подчёркиваем, что речь идёт о научном познании и фантазии учёного, а не просто обывателя, рядового человека, мыслительные механизмы которого могут быть просто даны от природы, не сформированы усилиями научной работы. Фантазия в научном мышлении не просто дана наряду с другими человеческими качествами, как полагает Т.А. Суетин.

Рассмотрим ещё один спорный тезис Суетина. Он утверждает: «Без фантазии человек был бы уничтожен, поглощён объектным миром, размылся бы в единой целостности с природой. Фантазия мощный противовес – она всегда находится по иную сторону объективной реальности, но тем самым поддерживает границы действительности – вероятно, именно такой баланс внутри первичной реальности необходим для существования человека – схлёстывание двух миров – объективного и фантазийного, где один не может существовать без другого» [11, с. 39].

Здесь уместно возразить, что границы поддерживаются не фантазийными или иллюзорными образами, а сенсорными механизмами, которые заложены природой в человеке и вполне реальны. Именно они «помогают» регистрировать, описывать объективную реальность и место человека в ней.

Чтобы выйти за рамки своего тела, понять механизмы восприятия реальности, модели мышления, человек должен разрабатывать собственное метрологическое обеспечение. Это касается и ментальных моделей и внешних датчиков. Многие модели восприятия, например реакция «зеркальных нейронов», заданы генетически, другие – разрабатываются в процессе деятельности человека. Кроме того, человек в процессе своей эволюции способен усложнять себя на всех доступных ему подсистемах как «уровней движения материи», так и уровней описания – уровней «программного обеспечения» системы «человек». Часто для этого требуются внешние метрологические инструменты. Так, атомная гипотеза Демокрита, будучи выдвинута в Древней Греции, была всего лишь гипотезой. Для того чтобы её доказать, потребовалось развитие науки, техники и технологий, создание огромных ускорителей, которые тем не менее входят в границы цивилизованного общества, вовлекая в его функционирование более глубокие уровни мироздания (организации материи). Именно таким образом можно сравнивать границы различных культур – по степени вовлечённости в функционирование данной культуры различных уровней организации материи [12, с. 257]. Выяснилось, что атомы уже нельзя назвать «неделимыми», более того, сама идея неделимого основания мира требует своего переосмысления.

Введение элементов фантазии человека в такой материальный мир затемняет проблему. Если представить себе робота, у которого нарушена программа, то опять-таки программный код не может напрямую взаимодействовать с аппаратным обеспечением бортового компьютера. Нужны специализированные программы – драйверы, которые действи-

тельно способны создать проблемы с функционированием робота (при неверной работе программы, например, в результате сбоя, вызванного «фантазией» робота).

Т.А. Суетин предупреждает об опасности нарушения баланса фантазии и объективной реальности. В контексте социальных проблем современности нельзя не согласиться с ним (уже описаны формы зависимости от виртуальной среды, известны случаи ухода от реальности и пр.).

При этом нужно заметить, что во многих вопросах виртуальные миры могут принести реальные решения человеческих проблем. Согласно И.А. Акчурина: «...современные компьютеры уже могут в наши дни с помощью специальных программ реализовать на экране дисплея почти любой фантастический виртуальный мир во всей его красочности и динамике – и даже более того: специальные очки и механические устройства, одеваемые на глаза, руки, ноги и т.д. и управляемые компьютером, создадут полную иллюзию жизни человека-оператора в этом параллельном мире. Многие психологи и социологи видят в этом грядущее решение таких острых проблем человечества, как растущее во всех странах число убийц-садистов и сексуальных маньяков, ничем не мотивированный вандализм – в том числе и спортивных фанатов, повышение “качества жизни” широких народных масс и т.д. Некоторые философы (Элвин Тоффлер и др.) полагают, что именно виртуальные компьютерные миры могут сыграть ключевую роль даже в решении такой сугубо философской проблемы, как снятие отчуждения человека от продуктов его труда. Новое осмысление такого рода очень трудных (и стоящих перед человечеством не одно столетие) задач, конечно, очень заманчиво, но оно окажется возможным, по-видимому, только в ходе дальнейшей – более глубокой, основательной и содержательной разработки и осмысления самой этой концепции виртуальных миров» [1, с. 10].

Следует согласиться с Т.А. Суетиным в том, что виртуальная реальность представляет собой реальную опасность. И как вариант ухода из реальности объективной, и как создание систем дополненной реальности. Но при этом вряд ли возможно «перемежение двух пространств – реальности и фантазии – в одной плоскости». Их онтологический статус настолько разный, что требуется наличие особых интерфейсов для соприкосновения фантазии и реальности вне границ данного человека.

Возможно, на пути постижения человеческой фантазии в контексте понимания специфики человеческого мышления мы столкнёмся с энергиями, превышающими ядерные. Об этом косвенным способом свидетельствуют фундаментальный характер мышления и высокоэнергетические процессы биологических систем.

Понятно, что, по крайней мере, мир объективный, природа, например, может существовать без человеческой фантазии. Может ли мир фантазии существовать без мира объективного – вопрос дискуссионный.

Несмотря на то, что сегодня материю можно трактовать не просто как энергию, но как информацию, всё-таки это не даёт повода придавать субстанциальный статус человеческой фантазии.

Другое дело, что системы виртуальной реальности позволяют осуществить визуализацию фантазий человека. Однако для существования виртуальных компьютерных миров нужна как минимум электрическая энергия.

Хотя... «...“реальный мир вокруг нас” и “мы сами”, т.е. наши умы, созданы из одного и того же строительного материала, оба состоят из одних и тех же кирпичиков, так сказать, только расположенных в другом порядке, – чувственных ощущений, образов памяти, воображения, мышления» [13, с. 74–75]. Эти слова написаны одним из выдающихся физиков, создателей квантовой теории Эрвином Шредингером в книге «Природа и греки» [13].

В своей статье “The physical nature of information” («Физическая природа информации») Ландауэр отмечает физическую сущность информации. Этот взгляд не столь популярен среди физиков, а тем более математиков. Его тезис: “Information is Physical”, т.е. информация имеет физическую природу. Ландауэр полагает, что информация не является бестелесной, т.е. лишённой материальной оболочки, а неизбежно связана со своим физическим воплощением. Она всегда представлена в соответствующих физических структурах. В простейшем примере – гравировка на табличке или пометка на бумаге, пробивка на перфоленте. Она может быть представлена спином или зарядом. Эта физическая воплощённость «связывает обработку информации со всеми возможностями и ограничениями нашего реального мира, с его законами физики и его хранилищем доступных частей» [14].

Сознание и квантовая механика

Ещё дальше в трактовке связи материи и создания пошёл в своей книге М.Б. Менский «Сознание и квантовая механика» [8]. В ней он развивает идеи Эверетта о многомировой интерпретации квантовой механики, сформулировав свой тезис о тождественности понятия осознания и редукции волновой функции.

Связав «непонятное» (процесс осознания) с «неизвестным» (редукцией волновой функции), М.Б. Менский пытается получить новое понимание и квантово-механического измерения, и процесса мышления.

Согласно этой идее, мир находится в квантовой суперпозиции состояний бесконечного множества миров. Человек не может существовать в квантовой суперпозиции различных миров. Там не существует понятия причинности, отсутствуют привычные черты обычного классического мира. И именно сознание наблюдателя выбирает каждое

мгновение из этой «квантовой реальности» один классический мир, в котором выполняется принцип локальности, действуют причинно-следственные связи и в котором только и может существовать жизнь. В отличие от интерпретации Хью Эверетта, в которой все альтернативы сосуществуют как компоненты суперпозиции и одинаково реальны, Менский предлагает Расширенную концепцию Эверетта, в которой сознание наблюдателя отождествляется с разделением альтернатив. Выключение сознания (сон, транс, медитация) «означает выключение или ослабление разделения альтернатив, т.е. способность воспринимать все альтернативы» [8, с. 187]. «Поэтому в таких состояниях, как транс, явное сознание (осуществляемое органами чувств) не действует, но возникает сверхсознание, т. е. способность получать информацию из всех альтернатив, сравнивать их друг с другом и выбирать наиболее благоприятную... При выключении явного сознания становится возможным получение информации из всех классических реальностей (что можно назвать сверхсознанием). Переход части этой сверхинформации в состояние явного сознания можно назвать сверхсознанием» [8, с. 187]. Автор полагает, что на базе данной концепции можно объяснить «феномены свободы воли, потребности во сне (для поддержания здоровья и жизни), а также необычный (но очевидно существующий) феномен прямого видения истины (нахождение истины в том случае, когда она не может быть выведена из информации, предоставляемой явным сознанием). Примером прямого видения истины являются научные озарения, по крайней мере, самые великие из них. Но иногда эта способность может выглядеть как “управление реальностью”, например, в случае “вероятностных чудес” (когда очень сильное желание позволяет стать свидетелем событий, которые в принципе возможны, но маловероятны)» [8, с. 187].

Автор приходит к выводу, что «сознание – не продукт работы мозга, а отдельный независимый феномен, тесно связанный с самим понятием жизни» [8, с. 206].

Далее М.Б. Менский формулирует довольно неожиданное суждение: «Доступ к информации обо всех возможных сценариях не только не требует сознания, а напротив, возможен только в состоянии, когда сознание “выключено”. Ясно, что все живые существа могут использовать такой доступ, независимо от того, обладают они сознанием (в обычном смысле этого слова) или нет» [8, с. 251]. И далее: «У простых организмов, которые совсем не обладают сознанием в обычном смысле этого слова, есть только первый постоянно действующий механизм подключения к квантовому миру. Такие организмы, тем не менее, имеют функцию “отражения” квантового мира, позволяющего разделять альтернативные классические реальности» [8, с. 254]. «С усложнением организма и появлением сознания возникает второй механизм, который действует при периодическом полном выключении сознания» [8, с. 255].

Необходимость усложнения организма, эволюция свидетельствует, что сознание более эффективно справляется с функцией выбора квантовых альтернатив.

М.Б. Менский приходит к выводу, что «(пред)сознание (=разделение альтернатив) есть не что иное, как определение того, что такое жизнь в самом общем смысле этого слова. Если мы принимаем Расширенную концепцию Эверетта, то должны заключить, что классического мира вообще объективно не существует, а иллюзия классического мира возникает только в сознании живого существа» [8, с. 152]. Таким образом, получается, что животные, не обладающие сознанием, и даже растения обладают способностью воспринимать квантовую реальность и выбирать классические миры.

Появление концепции М.Б. Менского свидетельствует о методологических трудностях развития современной физической теории, причём характер этих трудностей метафизический, выходящий за рамки чистой науки. По-существу, это попытка на новом уровне установить связи между наукой и религией, ввести «квазимистические» методы в механизмы научного поиска. Автор сам понимает трудности, с которыми сталкиваются его подходы. Он пишет, что «либо Расширенная концепция Эверетта не может быть включена в сферу физики (и вообще естественных наук), либо методология этих наук должна быть существенно расширена. Новая методология должна, во-первых, допускать, в качестве инструмента проверки теории, эксперименты с индивидуальным сознанием или наблюдения за ним. Эта методология должна, во-вторых, учитывать возможное влияние априорных установок (склонностей наблюдателя) на результаты измерений» [8, с. 134].

Автор полагает, что «реальность не бывает чисто объективной. По крайней мере, в наблюдениях (результатах измерения) субъективный аспект не может быть чётко и однозначно отделён от объективного аспекта происходящего» [8, с. 135]. В то же время он признаёт, что «основная забота любого профессионального физика состоит в том, чтобы убедить других людей, и прежде всего коллег (а часто и самого себя тоже), что результаты его исследований истинны, т. е. согласуются с объективной реальностью» [8, с. 135].

Нужно, по-видимому, глубже рассмотреть понятия объективного и реального. Классические дихотомии объективное-субъективное, материальное-идеальное и др. не могут «ухватить» специфику квантового мира. Поэтому нужно вводить новые понятия.

При этом реальность именно объективна, т.е. не зависит от нас, в отличие от воображения.

«Воображение же есть нечто отличное и от ощущения, и от размышления; оно не возникает без ощущения, а без воображения невозможно никакое составление суждений; а что воображение не есть ни мышление, ни составление суждений – это ясно. Ведь оно есть состояние, ко-

торое находится в нашей власти (ибо можно наглядно представить себе нечто, подобно тому как это делают пользующиеся особыми способами запоминания и умеющие создавать образы), составление же мнений зависит не от нас самих, ибо мнение необходимо бывает или ложным или истинным. Далее, когда нам нечто мнится внушающим ужас или страх, мы тотчас же испытываем ужас или страх, и соответственно когда что-то нас успокаивает. А при воображении у нас такое же состояние, как при рассматривании картины, на которой изображено нечто страшное или успокаивающее» [2, с. 430].

Человеческие границы

Всё вышесказанное показывает необходимость новой постановки вопроса об онтологии человека. Традиционные подходы к определению человека, типа «двуногое без перьев», не схватывают динамики даже границ его тела, не говоря уже о трансцендентных качествах человека. Вопрос границ тела человека, несмотря на обилие философской литературы по проблемам телесности, серьёзно не ставился.

Действительно, попытаемся понять, где проходят границы человеческого тела, отвлекаясь пока от его «информационных» границ. Даже здесь существует ряд принципиальных вопросов, обусловленных требованиями метрологии. Не случайно при современном рассмотрении антропологических вопросов идёт ссылка на Другого. Чтобы очертить границы человека, нужен другой человек. Как описать границы человеческого тела без ссылки на те рецепторы, сенсоры, которые отвечают за восприятие зрительной информации?

Поэтому и нужен Другой, у которого сенсоры могут отличаться от наших. Например, он может видеть в инфракрасном, а не в видимом диапазоне электромагнитных волн. Кроме того, у нас есть и компьютерная метафора. Ещё Говард Патти показал, что важным свойством живой системы является наличие описания этой системы средствами описания этой системы. Патти пришёл к этому выводу, отталкиваясь от теории самовоспроизводящихся автоматов фон Неймана.

Вопрос границы биологической системы очень сложен. Прежде всего своей неординарностью. Если взять в качестве модели робота, то его создатель (человек) прекрасно знает, на каких физических принципах работает его производство. Сам же робот в общем случае не имеет средств анализа своей границы. Например, он может быть подключён к интернет-видеокамерам и, таким образом, обладать принципиальной возможностью видеть то, что происходит на огромном расстоянии. При этом если у него нет соответствующих драйверов, позволяющих включать эти видеокамеры, принимать и распознавать от них изображения, то они для него (субъективно) просто не существуют. При этом для того, чтобы их

подключить, возможно, нужна всего лишь фантазия, которая через цепочку программного обеспечения позволит принимать, а возможно, и передавать информацию совершенно нестандартным способом.

Некоторые подходы к введению понятия биологической системы были предприняты ранее. Предельные границы биологической системы определяются самыми глубокими «уровнями материальной реальности», на которой функционирует данная система. При этом важно, чтобы уровни описания, «программное обеспечение» живой системы охватывало указанные уровни реальности.

Современные представления о физической реальности допускают возможность регистрации событий, совершенно немислимых с точки зрения классической физики. Квантовая теория оказывается не локальной, т. е. несмотря на существование принципа относительности и конечности скорости взаимодействия, процесс редукции волновой функции происходит мгновенно. Более того, нелокальность волновой функции относится не только к её пространственным параметрам, к которым все уже привыкли (частицы оказываются коррелированными, независимо от расстояния между ними), но и ко временным отрезкам (оказывается, существуют эксперименты, которые демонстрируют воздействие на систему из будущего на прошлое).

Размышления о сущности человеческой фантазии показывают, что рассмотрение указанного вопроса, вероятно, потребует формализации понятия границы биологической системы, включающей и компьютерную метафору, учитывающий и материальный, и программный уровень человеческой телесности. Очень хочется верить, что исследования Т.А. Суетиным философских оснований человеческой фантазии помогут лучше разобраться и с метафизикой проблемы физического измерения, где проблематика человеческой фантазии может оказать эвристическую помощь в разработке путей формирования, в том числе и естественнонаучных подходов.

Более подробно проблематика человека в контексте физического эксперимента будет представлена в продолжении этой статьи.

Список литературы

1. Акчурина И.А. Виртуальные миры и человеческое познание // Концепция виртуальных миров и научное познание / Отв. ред. И.А. Акчурина и С.Н. Коняев. СПб.: Изд-во Рус. христиан. гуманитар. ин-та, 2000. С. 9–29.
2. Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. 550 с.
3. Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1978. 687 с.
4. Брюллюэн Л. Термодинамика, статистика и информация // УФН. 1962. июнь. Т. LXX VII, вып. 2. С. 348–349.
5. Кадомцев Б.Б. Динамика и информация. М.: Редакция журнала «Успехи физических наук», 1997. 400 с.

6. Карпенко А.С. Сверхреализм. Часть I: От мыслимого к возможному // *Философский журнал*. 2016. Т. 9. № 2. С. 5–23. DOI: 10.21146/2072-0726-2016-9-2-5-23.
7. Карпенко А.С. Сверхреализм. Часть II: От возможного к реальности // *Философский журнал*. 2016. Т. 9. № 3. С. 5–24. DOI: 10.21146/2072-0726-2016-9-3-5-24.
8. Менский М.Б. Сознание и квантовая механика: Жизнь в параллельных мирах (Чудеса сознания – из квантовой реальности). Фрязино: Век 2, 2011. 320 с.
9. Севальников А.Ю. Играет ли Бог в кости? // *Vox / Голос*. 2015. № 18. DOI: 10.24411/2077-6608-2015-00027. URL: <https://vox-journal.org/content/Vox18/Vox18-SevalnikovA.pdf> (дата обращения: 21.03.2018).
10. Современные философские проблемы естественных, технических и социально-гуманитарных наук: учебник для аспирантов и соискателей ученой степени кандидата наук / Под общ. ред. В.В. Миронова. М.: Гардарики, 2006. 639 с.
11. Суетин Т.А. Реальность фантазии // *Философская антропология*. 2017. Т. 3. № 1. С. 27–45. DOI: 10.21146/2414-3715-2017-3-1-27-45. URL: https://iphras.ru/uplfile/root/biblio/phan/2017_1/27-45.pdf (дата обращения: 07.02.2018).
12. Философия: учебник / Под ред. проф. А.Н. Чумакова. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Вузовский учебник: ИНФРА-М, 2018. 459 с.
13. Шредингер Э. Природа и греки. Ижевск: НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2001. 80 с.
14. Landauer R. The physical nature of information // *Physics Letters*. A 217. (1996). P. 188–193.

HUMAN EXISTENTIALS

Sergey KONYAEV

PhD in Physics and Mathematics,
Senior researcher. RAS Institute of Philosophy,
Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation;
e-mail: snk-05@mail.ru

ONTOLOGICAL ASPECTS OF HUMAN IMAGINATION

Article is devoted to the recently published Suetin's article «Reality of Fantasy». The author does not agree with the basic thesis of Suetin that the imagination is the special substantial form of a reality. Unlike Suetin, the author believes that the imagination is a property of high-organized thinking and cannot be considered on an equal basis with the reason, mind and morals. Moreover, not every consciousness possesses property of «constructive imagination», i. e. possibility of generation of new information, which resists to the growth of entropy and, thus, provides stability of our world.

To show complexity of a problem of interaction of reality and imagination, the review of ontological concepts of modern physics in a context of a problem of the physical reality, raised by Albert Einstein and actively discussed now by philosophers and methodologists of science.

The article discusses the basic question of «non-objectivity» of objects of physical theories, which appeared with introduction of corpuscular-wave dualism in the context of quantum theory. It transformed today in a conclusion that the quantum object in a sense does not exist before the process of its observation.

The modern ideas of Everette-Willer about possibility of existence of the plural Universes and participation of the observer in process of formation of an observable reality are discussed.

The evolution of the concept of the information is considered from Brillouen's ideas to the works of Ralf Landauer and Boris Kadomtsev. The conclusion is made that the matter today is inseparable from the information and, probably, it is necessary to pass from understanding of a matter as an energy, that was valid for 20-th century (just as for 19-th century the identification of matter with substance was relevant), to information understanding of matter.

The author also reviews ideas of Michael Mensky who expanded concept of Everett. Mensky considered the world surrounding us as quantum superposition of set of the worlds, while a choice of the concrete classical world in which we live and operate is defined (is made) by our consciousness.

The author marks the big importance of the analysis of a phenomenon of imagination and heuristics of Suetin's approaches, however believes, that for understanding of this phenomenon the new approaches, distinct from traditional division of the world on matter and consciousness, are required.

The important theoretical contribution to the development of physical theory could be an elaboration of the notion of border of biological system. The text of article discusses some steps to formation of this concept. Other perspective approach could be the computer metaphor of the person, which is generalisation of ideas of Howard Patti about «semantic closure» of dynamic and linguistic descriptions of biological system.

In particular, even the description of boundary of a human body demands sending to the Other (to the «external» observer) as the boundaries of a body of the person appear connected with metrological maintenance of the observer.

Keywords: imagination, consciousness, thinking, counterfactual thinking, a physical reality, ontology of the physical theory, boundary of biological system, boundary of the observer in the physical theory, semantic closure, the possible worlds

References

1. Akchurin, I. "Virtual'nye miry i chelovecheskoe poznanie" [Virtual Worlds and Human Knowledge], *Kontseptsiya virtual'nykh mirov i nauchnoe poznanie* [The Concept of the virtual worlds and scientific knowledge], ed. I. Akchurin & S. Konyaev. St. Petersburg: Russian Christian humanitarian Institute Publ., 2000, pp. 9–29. (In Russian)
2. Aristotle. *Sochineniya* [Works], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1976. 550 pp. (In Russian)
3. Aristotle. *Sochineniya* [Works], Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1978. 687 pp. (In Russian)
4. Brilluën, L. "Termodinamika, statistika i informatsiya" [Thermodynamics, statistics and the information], *Uspekhi fizicheskikh nauk* [Uspekhi Fizicheskikh Nauk], 1962, June, Vol. LXX VII, No 2, pp. 348–349. (In Russian)
5. *Filosofiya* [Philosophy], ed. A. Chumakov. Moscow: INFRA-M Publ., 2017. 459 pp. (In Russian)
6. Kadomtsev, B. *Dinamika i informatsiya* [Dynamics and Information]. Moscow: Uspekhi fizicheskikh nauk Publ., 1997. 400 pp. (In Russian)
7. Karpenko, A. "Sverkhrealizm. Chast' I: Ot myslimogo k vozmozhnomu" [Hyperrealism, part I: from the thinkable to the possible], *Filosofskii zhurnal*, 2016, Vol. 9, No. 2, pp. 5–23. (In Russian)

8. Karpenko, A. "Sverkhrealizm. Chast' II: Ot vozmozhnogo k real'nosti" [Hyperrealism, part II: from the possible to the real], *Filosofskii zhurnal*, 2016, Vol. 9, No. 3, pp. 5–24. (In Russian)
9. Landauer, R. "The physical nature of information", *Physics Letters*, A 217. (1996), pp. 188–193.
10. Mensky, M. *Soznanie i kvantovaya mekhanika: Zhizn' v parallelnykh mirakh (Chudesa soznaniya – iz kvantovoi real'nosti)* [Consciousness and Quantum Mechanics: the Life in the parallel Worlds (consciousness Miracles – from a quantum reality)]. Fryasino: Vek 2 Publ., 2011. 320 pp. (In Russian)
11. Sevalnikov, A. "Igraet li Bog v kosti?" [Does God play Dice?], *Vox*, 2015, No. 18. [<https://vox-journal.org/content/Vox18/Vox18-SevalnikovA.pdf>, accessed on 21.03.2018]. (In Russian)
12. Shredinger, E. *Priroda i greki* [Nature and Greeks]. Izhevsk: NITs «Regulyarnaya i khaoticheskaya dinamika» Publ., 2001. 80 pp. (In Russian)
13. *Sovremennye filosofskie problemy estestvennykh, tekhnicheskikh i sotsial'no-gumanitarnykh nauka* [Modern Philosophical Problems of Natural, Technical and Socially-humanitarian Science], ed. V. Mironov. Moscow: Gardariki Publ., 2006. 639 pp. (In Russian)
14. Suetin, T. "Real'nost' fantazii" [Reality of Fantasy], *Filosofskaya antropologiya*, 2017, Vol. 3, No. 1, pp. 27–45. (In Russian)

ЧЕЛОВЕК В МИРЕ ИСКУССТВА



Елизавета АНТОНОВА

Заведующая отделом по подготовке тематических материалов, журнал «Международная жизнь» (МИД РФ).
105064, Российская Федерация, Москва, Гороховский переулок, д. 14;
e-mail: grinui@rambler.ru

ПОЭТИЧЕСКИЙ ЯЗЫК ФИЛОСОФИИ

В истории культуры прослеживаются две модели познания. Наука, как известно, тяготеет к понятиям, к строгости и логичности. Искусство говорит на языке образов. На самом деле любая конкретная форма мышления не укладывается в рамки строгой логичности или строгой ассоциативности. К. Маркс не пренебрегал образным мышлением. Классическое искусство никогда не боялось использовать рассудочно осознанные формы. Однако в современной философии сложилась тенденция, свидетельствующая о том, что философия остро нуждается в поэтическом языке. В минувшем столетии М. Хайдеггер и Э. Гуссерль пришли к убеждению, что кризис современной философии вызван господством рассудочности, предельной онаученностью. Живая реальность скрылась под грузом абстракций, отвлечённостей. Чтобы вернуть философии живость, глубину и озарённость, ей следует обратиться к дорефлексивному, допонятийному мышлению. «Назад к вещам!» – так выглядит общий призыв, предполагающий возврат к живому языку, жизненному миру, эмоциональному самовыражению.

Ключевые слова: бытие, сущее, образ, мышление, рефлексия, жизненный мир, язык, поэзия, бездомность, потаённость

Образ – основа поэтического языка

«**О**пираясь на образы, как на представления, мы обычно рассматриваем воображение как способность создавать образы и оперировать ими, отводя воображению место в психологии. Но мы не забываем при этом, что высшая деятельность воображения протекает в области “идей”, и что образ есть не только представление, а также и *смысл*, и иногда только смысл, и что представимость образа является только частью кажущейся. Нередко мы только понимаем образ, а представляем его себе» [6, с. 140].

Философия разговаривает на языке понятий. Она стремится очистить себя от избыточной поэтичности, образной размытости. Так философ добивается строгости мысли, отточенности её смысла. Понятие снимает противоречия, в то время как поэтическое слово, напротив, играет оттенками, полусмыслами, метафорическим мерцаниями. Вот, к примеру, стихотворение Н. Заболоцкого:

Зацелована, околдована,
С ветром в поле когда-то обвенчана,
Вся ты словно в оковы закована,
Драгоценная моя женщина.

Обвенчанность с ветром в поле – прекрасный образ вольности и свободы. Но тогда почему «Вся ты словно в оковы закована...»? Нашему воображению кажется: либо с ветром в поле, либо в оковах. Но умышленная метафорика поэта рождает особый образ, сотканный из противоречий. Образ женщины, сошедший с тёмного неба, не так-то просто соединить со звездой моей сумасшедшей. Но таковы жанровые особенности поэтического слова.

Понятие тоже не свободно от нарушений смысла. «Понятие может оказаться пустым, – отмечает В.Н. Маркин, – по разным причинам: во-первых, в силу сложившихся обстоятельств (напр., “король, правивший во Франции в XX веке”) или в силу законов природы (напр., “вечный двигатель”), такие понятия называют фактически пустыми; во-вторых, в силу логической противоречивости его содержания (напр., “режиссёр, поставивший все пьесы Чехова и не поставивший чеховской ‘Чайки’”), их называют логически пустыми» [10, с. 286].

Однако возможно ли сближение строгого понятия с образной неконкретностью и свободой смысловой самовыражения? Понятие и образ всегда искали точки соприкосновения. Но наш век отчётливо обозначил эту тенденцию. Понятное дело, что речь идёт не только о философии, которая обращена к природе, воображению или искусству. Здесь понятийная защищённость уступает место символу или метафорической многослойности.

В книге «Эстетика немецких романтиков» авторы нередко обращаются к «строгим» темам: экспозиции физиологии, органономии, т. е. учении о законах органической жизни. Вот размышления Йозефа Гёрреса, известного романтика XIX в. **Материализм как философская картина мира** не вызывает у него сочувствия. Поэтому он против пренебрежительного отношения к важнейшим событиям, которые происходят в науке и искусстве. Отсюда поэтичность слова. Он иронизирует над теми, кому свойственна «...слепота ко всему, что нельзя потрогать руками, что сколько-нибудь возвышается над областью самых низших форм возбуждения, претензии на то, чтобы предельной высотой, доступной смертным, считать ту высоту, на которую они с великим трудом вскарабкались в течение тысячелетий, а всё действительно высокое рассматривать как зачарованный круг выдуманных призраков и держаться от него подальше» [5, с. 125].

В XX в. вопрос о статусе поэтического языка приобрёл особый смысл. Обозначились серьёзные идейные размежевания. М. Хайдеггер и Э. Гуссерль стали искать новые ресурсы в обновлении философии и в особенностях, которые присущи поэзии. Менее всего этих исследователей интересовали эстетические вопросы. Они обнаружили, что для выражения истины и приобщения к бытию понятийных средств явно не хватает. Чтобы приблизиться к онтологическим истокам, надо искать такие выразительные средства, которые, вообще говоря, относятся к древности.

Как только Хайдеггер приступил к поиску онтологического истока, возникла проблема оформления философской мысли. Она выразилась в остром ощущении дефицита языка. Для выражения потаённых мыслей и обозначений не хватало лексических средств, лингвистических ресурсов. Языковая стратегия Хайдеггера подверглась преобразению. Общая тенденция свелась к отказу от формального категориального языка. Обозначилось стремление к языку дорефлексивному, допонятийному. Иначе истина «имеет дело с соответствием не в вещах или идеях, но относится по сути дела исключительно к сочетанию звуковых знаков языка. Совершенно “чистое”, существующее помимо языка мышление не знало бы различия истинности и ложности, возникающего лишь в речи и благодаря ей. Таким образом, вопрос о значимости и происхождении понятия с необходимостью отсылает к вопросу о происхождении слова: исследование генезиса значений слов и классов слов оказывается единственным средством, способным открыть для нас имманентный смысл понятия и его функцию в структуре познания» [7, с. 217].

Новое философское поветрие вызвало споры. Против того, чтобы «подшить» философию к поэзии, выступил известный французский философ Ален Бадью. Он отметил, что в период, который обозначается как постгегелевский, философия стала подстраиваться под научные или политические условия. Более того, философия взяла на себя опреде-

лённые функции, свойственные этим формам интеллектуальной активности. Действительно, там, где поэзия распознаваема как работа мысли, пробуксовывает философия. Поэты не собирались заменить философов, у них не было ясного отчёта о такой подмене.

А. Бадью отметил, что соперничество поэта и философа – давняя история. Ещё Платон подверг суровой проверке поэзию и поэтов. Но после Ницше рождается феномен поэтического самовыражения философской мысли. Такие авторы, как К. Жамбо и Т. Лардро, восторженно отзываются о выраженных поэтически метафорических воспарениях. Востока. Стихи раскрыли и удержали поколебленный смысл эпохи. Они предъявили форму самого открытого доступа к вопросу о бытии, менее всего схваченного философией. Целая эпоха предстала в короткометражных философиях. Расшатанность мысли спаялась в образ.

Чтобы выразить философскую мысль, теперь предстояло подготовиться к поэзии. Философия пытается вписаться в поэтические условия. «До сих пор мысль Хайдеггера черпает свою силу убеждения из того, что только она сумела уловить, что же обсуждалось в стихотворении, а именно, отстранение фетишизма объекта, противопоставление истины знанию и, наконец, принципиальная утрата направления, дезориентация нашей эпохи» [1, с. 44].

«Назад к вещам!»

Переориентация философии нашла своё выражение в призыве Э. Гуссерля «Назад к вещам!». Этот призыв относился также и к Хайдеггеру. Однако общие позиции в данном случае не совсем совпадали. Гуссерль трактовал феноменологию как строгую науку. Исходный пункт феноменологии как философского учения – возможность обнаружения и описания интенциональной (направленной на предмет) жизни сознания. Существенная черта феноменологического метода – отказ от любых непроясненных предпосылок. Феноменология также исходила из идеи неразрывности и в то же время взаимной несводимости (нередуцируемости) сознания и предметного мира (природы, социума, духовной культуры).

Гуссерлевский лозунг «К самому предмету!» ориентирует на отстранение от причинных и функциональных связей, существующих между сознанием и предметным миром, а также на отказ от признания их мистического взаимопревращения. Тем самым за сознанием остаётся лишь функция смыслообразования (установление смысла предметов), не связанная с какими-либо мифологическими, научными, идеологическими и повседневно-обыденными установками. Движение к предметам – это воссоздание смыслового поля (поля значений) непосредственно между сознанием и предметами.

Что касается Хайдеггера, то он отказывался от всякой научности, отдавая предпочтение праязыковым формам мышления. Эта установка была направлена на постижение мира в его первозданности, в его первоисточке, где слышен голос крови и почвы. М. Хайдеггер следует за В. Гумбольдтом, с именем которого связана традиция изучения корней и основ естественного языка. Сам же Хайдеггер искал истоки бытия в корневых основах языка.

Эта переоценка языка оказалась устойчивой тенденцией. «В общем и целом я говорю на мёртвом языке, – писал Ж. Батай. – Этот язык, как я полагаю, и есть язык философии. Осмелюсь здесь сказать, что, по-моему, философия – это ещё и умерщвление языка. Это тоже жертвоприношение. Та упомянутая выше операция, при которой происходит синтез всех возможностей, заключается в уничтожении всего того, что приносит язык, подменяя опыт бурлящей жизни – и смерти – какой-то нейтрально-безразличной сферой. Я хотел призвать вас не доверять языку» [2, с. 695].

Что означает призыв «назад к вещам»? Очевидно, для осмысления этого принципа требуется толкование слова «вещь». Выявление вещи – в том, что она есть. Через это называние само сущее получает слово в том, что оно само есть. «Категория есть называние сущего в том, что собственно присуще его виду, т. е. *собственное* имя, взятое во вполне широком смысле» [17, с. 115]. Далее М. Хайдеггер поясняет: «В событии мира как мира, в веществовании вещи издалика даёт о себе знать приближение самого бытия» [20, с. 256].

Но отчего всё же в возвращении к реальности мира, к непреложности вещи заключено обновление философии? Неужели вещь обладает такой непреложностью, конкретностью, что она позволяет изменить ракурс философии? На самом деле сама вещь может остаться неувиденной. «Устанавливающая работа постанова [термин М. Хайдеггера. – Е.А.] ставит своё представление прежде вещи, оставляет вещь как таковую неувиденной, бес-призорной. Тем самым постанова за-ставляет собою близость мира, приближаемую вещью. Постанов за-ставляет даже саму эту заставленность, наподобие того как забвение чего-либо забывает и о самом себе, затянутое воронкой беспамятства. Полное забывание даёт вещи пропасть в потаённости, но и сама эта пропажа падает в потаённость, которая в свою очередь выпадает в такой пропаже» [20, с. 257].

Хайдеггер проясняет понятие «вещи» на примере времени. Мы говорим: всякая вещь имеет своё время. Что это означает? Всякое сущее когда-либо есть. Оно является и затем в должное время уходит. У каждой вещи есть свой срок. «Но бытие разве вещь? Так ли бытие есть во времени, как всякое сущее? Есть ли вообще бытие? Если оно есть, мы должны были бы неизбежно признать его за нечто сущее и соответственно обнаруживать среди прочего сущего как такое же. Эта аудито-

рия *есть*. Аудитория *есть* освещённая. Освещённую аудиторию мы безо всякого и без раздумий признаём за нечто сущее. Однако где во всей аудитории найдём мы это её “*есть*”. Нигде среди вещей бытия мы не найдём. У всякой вещи своё время. А бытие никакая не вещь, оно не во времени. И всё равно бытие как присутствие, как настоящее определено временем, временным» [16, с. 542]. По словам Хайдеггера, бытие никак не вещь, соответственно оно не есть нечто временное, хотя в качестве присутствия оно всё равно определяется временем.

Опущение языка

Постепенно в философском языке М. Хайдеггера появляются слова, находящиеся в потоке обычной речевой стихии. Так, он вводит понятие бездомности, которое радикально отличается от строгих категорий официальной философии. Между тем само слово предумышленно противостоит отвлечённым реалиям. «Бездомность, ожидающая такого осмысления, коренится в покинутости сущего бытием, – отмечает Хайдеггер. – Она признак забвения бытия. Вследствие его забытости истина бытия остаётся непродуманной. Забвение бытия косвенно даёт о себе знать тем, что человек рассматривает и обрабатывает только сущее. Поскольку он при этом не может обойтись без какого-то представления о бытии, бытие истолковывается им просто как “наиболее общее” и потому всеобъемлющее среди сущего, или как творение бесконечного Сущего, или как создание некоего абсолютного субъекта. Вдобавок “бытие” истории именуется “сущим” и наоборот, “сущее” – бытием, оба словно кружась в загадочной и ещё не осмысленной подмене» [19, с. 286].

Но как прорваться к потаённости бытия? Хайдеггер ищет такую возможность в поэзии. «Поэтому мысль слушавшего судьбу мира Гёльдерлина, нашедшее слово в стихотворении “Воспоминание”, сущностно ближе к истоку и тем самым ближе к будущему, чем “всепонимание” “гражданина мира” Гёте. По тем же причинам отношение Гёльдерлина к греческому миру есть нечто существенно иное, чем гуманизм. Поэтому молодые немцы, знавшие о Гёльдерлине, думали и испытывали перед лицом смерти нечто другое, чем то, что общественность выдавала за мнение немцев» [19, с. 286].

М. Хайдеггер утверждает, что бездомность становится судьбой мира. Но для выражения позиции человека в историческом событии бытия немецкий философ использует слово «пастух». И это сознательное приближение мысли к простым человеческим очевидностям. «Человек – пастух бытия, – пишет Хайдеггер. – Только к этому подбирается мысль в “Бытии и времени”, когда экстатическое существование осмысливается там как “забота”» [19, с. 279–280].

Проблема метода у М. Хайдеггера формируется через его отношение к феноменологии. Она и является для него «методом разыскания» исходного потока – бытия, «смысла бытия вообще». «Мысль, стремившаяся вникнуть в истину бытия, в скудости первого прорыва дала слово лишь очень мало чему из совершенно другого измерения. Её язык ещё к тому же и фальшивил, потому что ему не удалось, используя существенно необходимую подмогу феноменологического видения, отбросить тем не менее неуместную ориентацию на “науку” и “исследование”» [19, с. 300].

Принцип «К самим вещам!» не совместим с какими бы то ни было искусственными конструкциями, учениями, построениями, случайными догадками и находками. Хайдеггер столкнулся с бедностью, с дефицитом языка, пытаясь вывести понятие из опыта заботы. Продвижение к истоку оказалось невозможным без его толкования. Причём не только его непосредственного смысла, но обоснования, ссылаясь на него. Так «герменевтика фактичности» оказывается для Хайдеггера базовой. К этому следует добавить, что сама практика продвижения к истоку может трактоваться как олицетворение герменевтического метода.

Действительно ли Хайдеггер сводил язык к онтологической реальности? Об этом свидетельствует как будто формула «язык – дом бытия». Но не является ли такая трактовка своеобразным редукционистским упрощением? Само выражение «путь к языку» рождает иллюзию, будто язык находится где-то в стороне от нас, на определённой дистанции. Чтобы воспользоваться им, нам нужно ещё отправиться в путь. Но это заблуждение. «А собственно требуется ли вообще какой-то путь к языку? Ведь согласно старинной дефиниции мы как раз те существа, которые обладают даром речи и у которых, стало быть, уже есть язык. Больше того, дар речи даже не какая-нибудь *одна* из человеческих способностей рядом со многими другими. Дар речи отличает человека, только и делая его человеком. Этой чертой очерчено его существо. Человек не был бы человеком, если бы ему было отказано в том, чтобы говорить – непрестанно, всеохватно, обо всём, в многообразных разновидностях и большей частью в невысказанном “это есть то”. Поскольку обеспечивает всё подобное язык, сущность человека покоится в языке» [21, с. 369].

В чём смысл сохранности истока? Он оказался сокрытым, придаленным накопившимися в философии метафизическими конструкциями, рассудочными напластованиями. Каковы же последствия этой перегруженности языка? В результате отмеченных тенденций онтология превратилась в учение о сущем. «Необходимо выйти за пределы этих построений, отказаться от них, дойти до праязыка, причём буквально – выйти из прокуренного кабинета Канта, из помещения, из аудитории, в которой стоял за кафедрой Гегель, на свежий воздух, уехать за город, в поле, в лес. Поиск истока и осмысления этого поиска толкает философа

и на поиск истока языка, и поиск своего места жительства в мире, заставляет его говорить на языке мест, куда не ступала ни одна нога человека» [12, с. 196].

Разумеется, сам призыв отправиться в поле не гарантирует погружения в нужную языковую стихию. Но есть ещё одна сфера человеческой активности, которая помогает преодолеть косность, формализм, онаученность философского языка. Такой сферой является поэзия. Высвобождение языка из рамок грамматики на простор какой-то более исходной сущностной структуры препоручено, по словам Хайдеггера, мысли и поэзии. Да, разумеется, сама мысль способна осуществить высвобождение языка, но здесь есть немалые трудности. Философия принуждена всё время оправдывать своё существование, поскольку она соизмеряется с наукой. Так её неотступно сопровождает страх утратить свой авторитет и значимость, если она не будет наукой.

М. Хайдеггер постоянно обращается к поэзии Ф. Гёльдерлина. Поэт озабочен возвращением домой. Он пользуется сопоставлением Запада и Востока. Но речь идёт вовсе не о региональном аспекте. Запад мыслится не как Европа, а близость к истоку. «Мы едва только начали осмысливать те таинственные отношения с Востоком, которым Гёльдерлин дал слово в своей поэзии. <...> О “германском” говорится не миру, чтобы он припал к целительным германским началам, но говорится немцам, чтобы они через свою судьбоносную принадлежность к народам стали с нами участниками истории мира» [19, с. 283].

Постав

К образному ряду понятий у Хайдеггера относится и слово «Gestell». Оно было переведено на русский язык словом «постав». Так определяется скрытая сила, порождающая сущность и феномен современной техники. Но это не просто сущность техники, а некое таинственное начало, порождающее её. «Постав» – это бытие техники. Термин «Gestell» являет собой, если использовать язык Канта, трансцендентальную предпосылку современной техники. Предлагая этот термин, Хайдеггер пытается закрепить общезначимое слово, которое в обычном его значении переводится как «стойка», «каркас», «подставка» или что-то в этом роде. Однако он придаёт этому термину более глубокий философский смысл. Gestell выражает объединённое содержание тех ориентаций, которые направляют человека, бросают ему вызов, зовут его к раскрытию реального, подобно приказу, к созданию резервов. Корень «Stell» – основа, от которой образован термин «stellendes» (устанавливающее, ориентирующее). Gestell означает тот способ открытия, который определяет сущность современной техники, но и сам он не имеет технической природы.

Этот каркас, или Gestell, не является частью техники; он является той установкой, которая лежит в самой основе современной техники, пребывает внутри технической деятельности.

Проще говоря, этот термин означает техническое отношение к миру. С определённой точки зрения Gestell является безличностным познавательным «каркасом». Однако с точки зрения Хайдеггера, Gestell – нечто более фундаментальное, чем то, что может быть выражено термином «безличностное волнение». И это – наиболее интересное и «интригующее» его утверждение. Gestell не только «полагает» и делает вызов миру – такого рода идея уже содержит в себе элементы воли, – он также ориентирует человека и призывает его самого бросить вызов миру, «творить» мир.

Трактовка понятия «постав» Хайдеггером не выходит за рамки поэтического мышления. «Постав встаёт на пути свечения и правления истины. Миссия, посылающая на исторический путь поставления действительности, есть поэтому высший риск. Опасна не техника сама по себе. Нет никакого демонизма техники; но есть тайна её существа. Существо техники как миссия раскрытия потаённости – это риск. Изменённое нами значение слова “постав”, возможно, делается нам намного ближе, если мы подумаем теперь о поставе в смысле посланности и опасности» [15, с. 324].

М. Хайдеггер иначе трактует существо техники. Он усматривает угрозу техники не в губительном действии машин и разного рода аппаратов. Опасность постав не в этом. Здесь кроется другая опасность. Человек может утратить исходное раскрытие потаённого. А это означает, что он не сможет расслышать голос ранней истины. Но, отстраняясь от точки зрения Гёльдерлина, он полагает, что именно в существе техники могут таиться ростки спасения. Чтобы найти их, следует взглянуться в то, что есть на самом деле постав.

Постав не является собирательным понятием. Например, то, что присуще всем видам деревьев (дубу, буку, берёзе, сосне), есть одна и та же древесность. Но постав – это не общий вид технического. Это не прибор и не какое-нибудь устройство. «Постав есть один из способов раскрытия потаённости, на который посылает судьба исторического бытия, – а именно производственно-поставляющий способ» [15, с. 325]. Постав как миссия раскрытия потаённости есть существо техники, он никоим образом не сущность в смысле родовой общности, не essential?

Хайдеггер указывает на роль поэзии вообще в раскрытии потаённого. Он отмечает, что когда-то не только техника носила понятие «техне». Этим словом называлось раскрытие потаённого, которое выводит истину к сиянию явленности. «В начале европейской истории в Греции искусства поднялись до крайней высоты осуществимого в них раскрытия тайны. Они светло являли присутствие богов, диалог божественной и человеческой судьбы. И искусство называлось просто “техне”. Оно

было одним, единым в своей многосложности, раскрытием потаённого» [15, с. 329]. Существом пронизано всякое искусство, всякое выведение существенного в непотаённость красоты.

Естественно, возникает вопрос: будут ли изящные искусства снова призваны к раскрытию потаённого? Потребуется ли от них это раскрытие большей изначальности, так что они в своей доле участия будут возвращать спасительное, вновь будить и поддерживать внимание и доверие к тому, что реализуется?

«Слово бытия»

Итак, в европейской традиции язык долгое время рассматривался чисто функционально, как прагматически полезная система общения. Такой инструментальный подход к языку сменился в минувшем веке трансцендентально-герменевтическим подходом. Преобразилась и оценка поэтического языка. Он всё чаще стал оцениваться как праязык, неотторжимо связанный с бытием и истиной. А. Бадью считал, что искусство сохраняет свой автономный статус. Да, поэзия мыслит, и поэтический язык по-прежнему рассматривается как чувственная форма мысли. Но нет необходимости наделять поэтический язык онтологическим статусом. Поэтический язык указывает на бытие, но оно по-прежнему остаётся за пределами бытия.

Однако позиция М. Хайдеггера и Г.Г. Гадамера приобрела достаточную популярность. Прежде всего это расширяет границы эстетической теории. В работах Хайдеггера и Гадамера поэтический язык рассматривается с онтологической и герменевтической позиций. Так, поэтический язык оценивается не только как средство для выражения определённого поэтического опыта. Особая ценность придаётся самому этому опыту, который сам по себе выражает понимание мира и самопонимание человека.

Поэтический язык оценивается ими не как объект исследования... В истории развития филологической науки проблема поэтической речи / поэтического языка то изучалась и развивалась в границах языкознания, то выходила за пределы лингвистики. Долгое время лингвисты и литературоведы оспаривали друг у друга право исследования поэтических текстов, и большинство лингвистически ориентированных исследований таких текстов начиналось с попытки обосновать тезис о том, что лингвистика тоже имеет право на изучение проблем поэтической речи. В настоящее время закономерность лингвистических изысканий в данной области можно считать доказанной. Более того, в рамках филологии со временем выделилось особое направление – лингвистическая поэтика (теория поэтической речи), занимающаяся «рассмотрением поэтических произведений сквозь призму языка и изучающей доминантную в поэзии функцию» [24, с. 81].

Теперь же поэтический язык воспринимается как «фундаментальный экзистенциал» человеческого бытия, «слово бытия» (Хайдеггер) или «среда понимания», «бытие, которое может быть понято» (Гадамер). «Поэтический язык становится основанием онтологии и герменевтики и теряет то прикладное значение, которым его наделяют формализм и структурализм. На наш взгляд, такое не инструментальное отношение к поэтическому языку ведёт не столько к “потере направления” в философии, сколько к обоснованию нового подхода к поэтическому языку, принимающего во внимание как трансцендентальный характер поэтического языка, обуславливающего наш опыт, так и его творческий потенциал, направленный на активное преобразование мира» [8, с. 4].

М. Хайдеггер свои концептуальные выводы подтверждает конкретным анализом поэзии. Особая роль отводится при этом поэзии Гёльдерлина. Поэзия этого автора повлияла на творчество Гегеля. Когда Гегель решал вопрос о том, кто из мыслителей повлиял на его творчество, он в первую очередь называл те философские системы, которые предшествовали его трудам. Духовную связь с Гёльдерлином Гегель несправедливо оттеснил на периферию, полагая, что она относится скорее к предыстории их духовного возмужания. Сложность проблемы состоит в том, что само влияние поэта вовсе не сводилось к тому, что он внёс в творчество Гегеля определённые философские идеи. Однако только сочетание того, что было получено от Гёльдерлина, позволило философу создать свою систему. Основные тезисы философии Гегеля одновременно близки и противоположны взглядам Гёльдерлина.

Собственно философские идеи самого поэта нет причины недооценивать. Они достаточно оригинальны. Сознание эпохи не выражает себя в полной мере в одной преобладающей философской системе. Существенную роль здесь могут сыграть и разнообразные «притоки» мысли. Таким «притоком» по сравнению с эмпиризмом и метафизикой XVIII в. стала философия «всеединого», которая восходила к платоновским источникам. Основная тема этой философии – высшее желание человека. Именно в рамках этой философии Гёльдерлин сформулировал свою жизненную проблему, сумел критически переосмыслить идеи Фихте и направил Гегеля на новый путь [см.: 13].

Впрочем, Хайдеггера интересует не сходство философских сюжетов. Творчество Гёльдерлина становится для него поводом для философских изысканий. Философ отмечает, что нам всё больше приходится отказываться от случайного и неподготовленного чтения стихотворений. Всё более поразительно открывается требование и власть поэзии. Но усиливаются также, подчёркивает Хайдеггер, и наши сомнения в толковании конкретных поэтических строк. Пусть существо поэзии поистине состоит в том, что она подвергает историческое здесь-бытие человека сущему в целом, и всё же остаётся под вопросом: должно ли ещё именно речевое образование, чистый разговор обладать возможностью осуще-

ствлять подобное в столь изначальном смысле? Непосредственные реалии могут всё же опрокинуть нас совсем по-иному, реальные происшествия совсем по-другому вовлекают нас в здесь-бытие, непосредственные поступки являют абсолютно иное столкновение с сущим, чем это простое сказывание поэзии.

Оценивая поэзию Гёльдерлина, Хайдеггер ставит множество вопросов: как, например, обстоит дело с речевым характером поэзии? Как обстоит дело с самой речью? Как относится она к историчному здесь-бытию человека? Как прежде всего сам Гёльдерлин опознаёт и понимает речь? Мы обязаны знать, как Гёльдерлин определяет взаимоотношение историчного здесь-бытия человека и речи, что в особенности наше стихотворение в его поэтическом характере раскрывается для нас как своеобразно изменяющееся сказывание о речи.

Поэтический язык М. Хайдеггер толкует как подлинный модус существования языка. Менее всего язык служит целям передачи информации. Язык оказывается местом свершения истины бытия. Хайдеггер устраняет границу между искусством и существованием. Впервые в наследии философа раскрыт статус поэтического ритма.

Список литературы

1. Бадью А. Манифест философии / Сост. и пер. с франц. В.Е. Лапицкого. СПб.: Machina, 2003. 184 с.
2. Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. М.: Ладомир, 2006. 742 с.
3. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. 367 с.
4. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики / Пер. с нем. и вступ. ст. Б.Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
5. Гёррес Йозеф. Афоризмы об искусстве // Эстетика немецких романтиков. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, Университетская книга, 2014. С. 19–126.
6. Голосовкер Я. Избранное: Логика мифа. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2010. 496 с.
7. Кассирер Э. Философия символических форм: в 3 т. Т. 1. Язык. М.; СПб.: Университетская книга, 2002. 272 с.
8. Козлова М.В. Концепция поэтического языка в эстетике XX века (Хайдеггер, Гадамер, Бадью): Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2015. 28 с.
9. Козлова М.В. Метафизика метафоры и загадка поэтического слова (Концепция поэтического языка в философии Мартина Хайдеггера) // Horizon. Феноменологические исследования. 2014. Т. 3. № 1. С. 9–24.
10. Маркин В.И. Понятие // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 3 / Пред. научно-ред. совета В.С. Степин. М.: Мысль, 2010. С. 286.
11. Руберт И.Б., Тимралиева Ю.Г. Поэтический язык как объект лингвистических исследований // Известия Санкт-Петербургского государственного экономического университета. 2017. № 3. С. 95–100.

12. *Смирнов С.А.* Антропологический навигатор. К событийной онтологии человека. Новосибирск: ООО «Офсет-ТМ», 2016. 438 с.
13. *Спирова Э.М.* Влияние Гельдёрлина на творчество Гегеля // *Филология: научные исследования.* 2014. № 1 (13). С. 58–64. DOI: 10.7256/2305-6177.2014.1.10898
14. *Хайдеггер М.* Бытие и время: Статьи и выступления / Пер. с нем. В.В. Библихина. СПб.: Наука, 2007. 621 с.
15. *Хайдеггер М.* Вопрос о технике // *Хайдеггер М.* Бытие и время: Статьи и выступления. СПб.: Наука, 2007. С. 306–329.
16. *Хайдеггер М.* Время и бытие // *Хайдеггер М.* Бытие и время: Статьи и выступления. СПб.: Наука, 2007. С. 541–562.
17. *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // *Хайдеггер М.* Бытие и время: Статьи и выступления. СПб.: Наука, 2007. С. 87–244.
18. *Хайдеггер М.* О поэтах и поэзии: Гёльдерлин. Рильке. Тракль. М.: Водолей, 2017. 240 с.
19. *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // *Хайдеггер М.* Бытие и время: Статьи и выступления. СПб.: Наука, 2007. С. 266–305.
20. *Хайдеггер М.* Поворот // *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1997. С. 253–259.
21. *Хайдеггер М.* Путь к языку // *Хайдеггер М.* Бытие и время: Статьи и выступления. СПб.: Наука, 2007. С. 359–378.
22. *Хайдеггер М.* Разъяснения к поэзии Гёльдерлина / Пер. с нем. Г.Б. Ноткина. СПб.: Академический проект, 2003. 320 с.
23. Эстетика немецких романтиков. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, Университетская книга, 2014. 576 с.
24. *Якобсон Р.* Работы по поэтике. М.: Прогресс, 1987. 462 с.

MAN IN THE WORLD OF ART

Elizaveta ANTONOVA

Head of the Department for the Preparation of Thematic Materials,
“International Llife” magazine (Russian Foreign Ministry).
Gorokhovskiy lane, 14, Moscow 105064, Russian Federation;
e-mail: grinui@rambler.ru

POETIC LANGUAGE OF PHILOSOPHY

The artistic image is a special form of reflection of reality, different from the concept. These two words can be considered as two models of cognition. Science fixes the results of its activities in terms of concept. It is through them that science selects certain objects from a certain subject area and collects them into the class to indicate their common and distinctive feature. Thus, science provides the rigor of the theoretical search. The concept is one of the main forms of reflection of the reality of the world on the rational, logical stage of knowledge. As for the image, its features are different. First of all, it is a product of imagination. In that way in philosophy and aesthetics is called the ability to create, hold and reproduce the image of the object in the absence of the object itself as an individual, unique phenomenon or process. Traditionally, there is a “division of labour” between concept and image. The concept serves science, the image is the privilege of art. In philosophy, the image is considered as a universal category of artistic creativity. The image is an element or part of an artistic creation that usually has its own life. Art is unthinkable without an image.

In the article it is emphasized that the concept and the image, despite the difference of essence and functions are sometimes drawn to each other. To convey a thought more accurately, philosophers often search for a metaphor, for a symbol to express a theoretical thought more accurately. Thus, a scientist sometimes resorts to poetry to emphasize those aspects of his work that need a metaphorical language.

The author draws attention to the current trend, which is expressed in the fact that the convergence of philosophy and poetic language becomes obvious. And the appeal to poetry is particularly clearly found among those philosophers who seem to be least in need of poetic interventions. This applies, for example, to M. Heidegger. The article notes a certain evolution

in the work of this philosopher. To express the subtle shades of thought, the shimmering meaning of a concept without poetic imagery is impossible. Moreover, according to Heidegger and Husserl, the rationality of philosophy often emasculates thought, makes it abstract, deprives of brightness and attractiveness. That is why big thinkers began to look for new resources in poetry to enrich the language of philosophy. M. Heidegger began a deep study of German poets, finding in their insights unconditional harmony with his own thoughts and poetic search. Of course, we are not talking about how to decorate the philosophical reflection by a bright image, a symbolic analogue. The treatment of the language suggests its deeper comprehension. Heidegger, for example, deliberately refuses all the scientific. He follows W. Humboldt, who sought to find the ground in the language. That is why W. Humboldt showed a special interest in the roots and basics of natural language. Appreciating this tradition, Heidegger looks for the origins of life in the root foundations of language. So in the characterized searches there was also a renewal of philosophy. In particular, ontology has become a teaching about the being.

The article analyzes specific examples that allow to penetrate through the language into the essence of a problem. The language itself has undergone a certain transformation. If a few centuries ago it was interpreted only as a pragmatically useful system of communication, in the last century this approach was replaced by a transcendent-hermeneutic one. The evaluation of the poetic language has also changed. It increasingly became seen as a proto-language, inextricably associated with being and truth.

Keywords: being, real, image, thinking, reflection, life world, language, poetry, homelessness, hiddenness

References

1. Badiou, A. *Manifest filosofii* [Manifest of Philosophy], trans. V. Lapitskii. St. Petersburg: Machina Publ., 2003. 184 pp. (In Russian)
2. Bataille, G. *Proklyataya chast'. Sakral'naya sotsiologiya* [Cursed part. Sacred Sociology]. Moscow: Lodomir Publ., 2006. 742 pp. (In Russian)
3. Cassirer, E. *Filosofiya simvolicheskikh form* [Philosophy of the Symbolic Forms], Vol. 1. Yazyk [Language]. Moscow, St. Petersburg: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2002. 272 pp. (In Russian)
4. *Estetika nemetskikh romantikov* [Aesthetics of German Romantics]. Moscow, St. Petersburg: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2014. 576 pp. (In Russian)
5. Gadamer, H.-G. *Aktual'nost' prekrasnogo* [The relevance of beauty]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1991. 367 pp. (In Russian)
6. Gadamer, H.-G. *Istina i metod. Osnovy filosofskoi germeneytiki* [Truth and Method. Basics of philosophical hermeneutics], trans. B. Bessonov. Moscow: Progress Publ., 1988. 704 pp. (In Russian)

7. Golosovker, Ya. *Izbrannoe: Logika mifa* [Selected Works: Logic of Myth]. Moscow, St. Petersburg: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2010. 496 pp. (In Russian)
8. Görres, J. “Aforizmy ob iskusstve” [Aphorisms of Art], *Estetika nemetskikh romantikov* [Aesthetics of German Romantics]. Moscow, St. Petersburg: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2014, pp. 19–126. (In Russian)
9. Heidegger, M. “Evropeiskii nigilizm” [European nihilism], in: M. Heidegger, *Bytie i vremya: Stat'i i vystupleniya* [Being and Time: Articles and Speeches]. St. Petersburg: Nauka Publ., 2007, pp. 87–244. (In Russian)
10. Heidegger, M. “Pis'mo o gumanizme” [Letter on Humanism], in: M. Heidegger, *Bytie i vremya: Stat'i i vystupleniya* [Being and Time: Articles and Speeches]. St. Petersburg: Nauka Publ., 2007, pp. 266–305. (In Russian)
11. Heidegger, M. “Povorot” [Turning], in: M. Heidegger, *Bytie i vremya: Stat'i i vystupleniya* [Being and Time: Articles and Speeches]. Moscow: Respublika Publ., 1997, pp. 253–259. (In Russian)
12. Heidegger, M. “Put' k yazyku” [The Path to the Language], in: M. Heidegger, *Bytie i vremya: Stat'i i vystupleniya* [Being and Time: Articles and Speeches]. St. Petersburg: Nauka Publ., 2007, pp. 359–378. (In Russian)
13. Heidegger, M. “Vopros o tekhnike” [Question of Technology], in: M. Heidegger, *Bytie i vremya: Stat'i i vystupleniya* [Being and Time: Articles and Speeches]. St. Petersburg: Nauka Publ., 2007, pp. 306–329. (In Russian)
14. Heidegger, M. “Vremya i bytie” [Time and Being], in: M. Heidegger, *Bytie i vremya: Stat'i i vystupleniya* [Being and Time: Articles and Speeches]. St. Petersburg: Nauka Publ., 2007, pp. 541–562. (In Russian)
15. Heidegger, M. *Bytie i vremya: Stat'i i vystupleniya* [Being and Time: Articles and Speeches], trans. V. Bibikhin. St. Petersburg: Nauka Publ., 2007. 621 pp. (In Russian)
16. Heidegger, M. *O poetakh i poezii: Gel'derlin. Ril'ke. Trakl'* [About Poets and Poetry: Hölderlin. Rilke. Trakl]. Moscow: Vodolei Publ., 2017. 240 pp. (In Russian)
17. Heidegger, M. *Raz'yasneniya k poezii Gel'derlina* [Explanation of Poetry of Hölderlin], trans. G. Notkin. St. Petersburg: Akademicheskii proekt Publ., 2003. 320 pp. (In Russian)
18. Jakobson, R. *Raboty po poetike* [Works on Poetics]. Moscow: Progress Publ., 1987. 462 pp. (In Russian)
19. Kozlova, M. “Metafizika metafory i zagadka poeticheskogo slova (Kontseptsiya poeticheskogo yazyka v filosofii Martina Khaideggera)” [The Metaphysics of Metaphor and the Mystery of the Poetic Word (The Concept of Poetic Language in the Philosophy of Martin Heidegger)], *Horizon*, 2014, Vol. 3, No. 1, pp. 9–24. (In Russian)
20. Kozlova, M. *Kontseptsiya poeticheskogo yazyka v estetike XX veka (Khaidegger, Gadamer, Bad'yu)* [The Concept of Poetic Language in the Aesthetics of the Twentieth Century (Heidegger, Gadamer, Badiou)]. Abstract of the Candidate's Thesis. Moscow, 2015. 28 pp. (In Russian)
21. Markin, V. “Ponyatie” [Concept], *Novaya filosofskaya entsiklopediya*, Vol. 3, ed. V. Stepin. Moscow: Mysl' Publ., 2010, p. 286. (In Russian)
22. Rubert, I. & Timralieva, Yu. “Poeticheskii yazyk kak ob'ekt lingvisticheskikh issledovaniy” [Poetic language as an object of linguistic research], *Izvestiya Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo ekonomicheskogo universiteta*, 2017, No. 3, pp. 95–100. (In Russian)

23. Smirnov, S. *Antropologicheskii navigator. K sobytiinoi ontologii cheloveka* [An Anthropological Navigator. To an Event Ontology of Man]. Novosibirsk: Ofset-TM Publ., 2016. 438 pp. (In Russian)

24. Spirova, E. "Vliyanie Gel'derlina na tvorchestvo Gegelya" [The influence of Hölderlin on the work of Hegel], *Filologiya: nauchnye issledovaniya*, 2014, No. 1 (13), pp. 58–64. (In Russian)

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК

В этом номере журнала мы начинаем публиковать статьи, которые связаны новым научно-исследовательским проектом Института философии РАН – подготовкой Электронной Философской Энциклопедии. Знакомя читателей с подготовленными материалами, мы рассчитываем на коллективное обсуждение современной проблематики, строящейся вокруг основных философских категорий.

ВСЕМИРНАЯ ФИЛОСОФИЯ: ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ И СИСТЕМЫ (ЭЛЕКТРОННАЯ ФИЛОСОФСКАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ)

Концепция

Электронная Философская Энциклопедия (ЭФЭ) является научно-исследовательским проектом, имеющим важное общественное значение. Она ставит своей целью систематизировать и критически переоценить достижения философских наук за последние 20–30 лет, создав на этой основе обобщающую картину развития философской мысли во всём её многообразии.

В качестве **научного** проекта Электронная Философская Энциклопедия призвана зафиксировать новый уровень отечественной философии и повысить её конкурентоспособность. Созданные в 90-ые и 2000-ные годы систематизации философского знания в форме энциклопедий и словарей («Новая философская энциклопедия», «Словарь философских терминов», «Этика», «Эпистемология и философия науки», «Словарь по античной философии» и др.) ставили своей задачей ориентировать читателя в лавине новых знаний, хлынувших на нас после устранения идеологических барьеров, и создать основу для дальнейшей работы в русле новейших мировых тенденций. Эти задачи они успешно решили. ЭФЭ отличается от прежних систематизирующих изданий не только фундаментальностью. Она, наряду с систематизацией опыта прошлого, служит одновременно ориентиром в мире современных интеллектуальных дискуссий, новейших достижений отечественной и мировой философии. Другое её важное отличие состоит в том, что она нацелена на обобщающий взгляд, призванный не столько зафиксировать

многообразие имён, понятий, терминов, школ, произведений, сколько выявить целостность философии. Речь идёт об исследовательском проекте, способном стать путеводителем в современном стремительно меняющемся философско-гуманитарном знании. Энциклопедия позволит яснее выделить специфику философского знания и его место в ряду других гуманитарных наук.

Общественное значение ЭФЭ: способствовать повышению философской составляющей русской культуры, служить источником надёжной проверенной информации для множества интернет-ресурсов, альтернативой «пиратским» сайтам, объединяющим началом для отечественного (и более широко: русскоязычного) философского сообщества. Она позволит также более цельно и конкретно представить русскую философию в общей картине развития философии в мире.

Существенно важно, что речь идёт об **электронной** энциклопедии.

Во-первых, это позволяет оперативно обновлять содержание отдельных разделов и статей энциклопедии, сохраняя в то же время доступ к их предыдущим версиям.

Во-вторых, электронная форма даёт возможность представить более полную картину по спорным философским вопросам, публикуя одновременно несколько статей, написанных на одну и ту же тему авторами, придерживающимися разных взглядов.

В-третьих, многочисленные гиперссылки, полнотекстовый поиск и другие инструменты электронного издания позволяют читателю легко отыскать и быстро перейти к материалам, имеющим непосредственное отношение к интересующей его теме.

В-четвёртых, электронная энциклопедия организывает имеющийся материал не одним, а многими способами; поэтому статьи ЭФЭ будут располагаться не только в алфавитном порядке, но и в виде тематических словников, группируясь либо вокруг того или иного философского направления, либо вокруг того или иного автора и т. д. В результате читатель получает не просто отдельную, вырванную из контекста статью, но видит её место в структуре того или иного раздела философского знания.

В-пятых, как полноценное электронное издание с выходными данными и закреплёнными за отдельными статьями DOI Энциклопедия создаёт для российских учёных возможность представлять результаты своих исследований не только в виде журнальных, но и в виде энциклопедических статей.

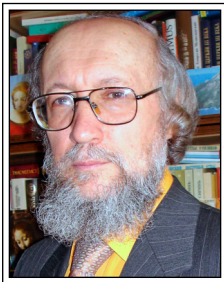
Созданием ЭФЭ Институт философии попадает в **мировой** тренд. Мировая гуманитарная наука уже с конца 90-х годов переходит на электронные энциклопедии, такие философские систематизации, как Стэнфордская, Рутледж (Routledge), Блумсберская энциклопедия философов, энциклопедия Пирса и т. д., уже обошли по рейтингу цитирования многие научные журналы и периодические издания. В России

же на данный момент не существует ни одной онлайн энциклопедии по философии. ЭФЭ позволит преодолеть это досадное отставание и даже привнести нечто новое, представив в виде отдельных разделов такие самостоятельные философские традиции, как индийская, арабо-мусульманская, китайская, буддистская, еврейская с их собственной уникальной проблематикой, которые лишь фрагментарно описаны в западных электронных энциклопедиях в силу слабого развития в этих странах сравнительной философии.

Руководитель проекта: *А.А. Гусейнов*

Ответственный секретарь проекта: *С.В. Месяц*

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК



Виктор БЫЧКОВ

Доктор философских наук, профессор, лауреат Государственной премии РФ, главный научный сотрудник Института философии РАН.
109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;
e-mail: vbychkov48@yandex.ru

ВКУС

Статья посвящена изучению эстетического вкуса. Показано, что это понятие появилось в эстетике в XVII в., было активно проработано в процессе многочисленных дискуссий XVIII в. в разных странах Европы (Франции, Англии, России, Германии и др.) и вошло в эстетику в качестве одной из главных категорий. Выявлено, что категорией вкуса обозначается особая врождённая, присущая в большей или меньшей мере любому человеку способность быть эстетическим субъектом, т. е. способность к эстетическому восприятию или/и творчеству, эстетическому акту, эстетическому опыту. Особо эстетически одарённые личности обладают высокоразвитым вкусом от рождения. Они, как правило, выбирают путь творцов искусства. Большинство же людей рождается только с зачатками вкуса, которые могут быть развиты до достаточно высокого уровня в процессе эстетического (художественного) воспитания, прежде всего на образцах подлинного искусства и созданиях природы.

Ключевые слова: вкус, эстетика, эстетические категории, эстетический опыт, искусство, художественность, прекрасное, восприятие, эстетическое созерцание, воспитание вкуса

Вкус – способность человека к участию в эстетическом отношении, в эстетическом опыте художественного творчества или эстетического восприятия природы, произведений искусства, любых творческих актов; способность выявления эстетической ценности; одна из главных категорий эстетики.

Наличие этой способности у человека хорошо ощущали многие мыслители с древнейших времён, однако адекватное терминологическое закрепление она получила только в середине XVII в., когда для её обозначения была выбрана категория вкуса, до этого употреблявшаяся только в качестве названия одного из пяти внешних чувств, локализованного в ротовой полости. По аналогии с тем, как вкусовые рецепторы способны различать сладкое, горькое, солёное, понятие вкуса было перенесено в сферу эстетического опыта и распространено на способность выявлять (чувствовать) прекрасное, высокую художественность искусства, отличать подлинные произведения искусства от работ низкого художественного уровня. В XVIII в. вкус стал критерием духовно-художественного аристократизма, вокруг его смысла велись многочисленные дискуссии, о нём писались специальные трактаты во всех развитых странах Европы, с этого времени вкус стал одной из значимых категорий эстетики.

В собственно эстетическом смысле «высокого вкуса» термин «вкус» (*gusto*) впервые употребил испанский мыслитель Бальтасар Грасиан («Карманный оракул», 1646), обозначив так одну из способностей человеческого познания, специально ориентированную на постижение прекрасного и произведений искусства. От него этот термин заимствовали крупнейшие мыслители и философы Франции, Италии, Германии, Англии, России. В XVIII в. появляется много трактатов о вкусе, в которых ставятся важнейшие проблемы эстетики, а в большинстве работ по эстетике вопросы вкуса занимают видное место.

Франция

Так, известный французский теоретик искусства Шарль Баттё в своём трактате «Изящные искусства, сведённые к единому принципу» (1746) усматривает этот «единый» принцип в специфическом художественном («прекрасном») «подражании природе», и даже точнее – «прекрасной природе». Баттё впервые в истории эстетической мысли выделил эстетический принцип в качестве главного для искусства и обозначил искусство, им руководящиеся, как «изящные искусства». Своей главной целью они имеют удовольствие, и к ним относятся «музыка, поэзия, живопись, скульптура, искусство движения или танца» [1, с. 378]. Именно с этими искусствами французский теоретик искусства связывал понятия гения и вкуса. Гений руководствуется принципом прекрасного подражания природе, лежащим и в основе вкуса как эстетической оценки

произведения. «Поэтому если гений... творит художественные произведения, подражая прекрасной природе, то вкус, оценивающий творения гения, может быть удовлетворён только хорошим подражанием прекрасной природе» [1, с. 383]. «Прекрасную природу», которую требует вкус для своей реализации, Баттё связывал с принципом совершенства, не разъясняя его сущности. Это та природа, которая «теснее всего связана с нашим собственным совершенством» и «вместе с тем является наиболее совершенной в себе» [1, с. 386]. Вкус, «для которого создано искусство», является его судьёй [1, с. 378]. И он же управляет работой творца, ибо «только вкус помогает создавать шедевры и придавать произведениям искусства свободный и естественный дух» [1, с. 383]. Он – врождённая способность человека, подобная интеллекту, но если интеллект интересуется истиной, заключённой в предметах, то вкус направлен на красоту тех же предметов, т. е. интересуется не ими самими по себе, но ими «в их отношении к нам». Вкус помогает создавать шедевры искусства и правильно оценивать их, исходя из понятия о «прекрасной природе», которая понимается Баттё как нечто, соответствующее «как самой природе, так и природе человека». Отсюда вкус – это «голос самолюбия. Будучи создан исключительно для наслаждения, он жаждет всего, что может доставить приятные ощущения» [1, с. 386]. Таким образом, согласно Баттё, вкус является врождённой способностью человека, направленной на выявление прекрасного в природе и в искусстве, на создание шедевров искусства, «подражающих» «прекрасной природе», и на оценку этих произведений искусства на основе доставляемого ими наслаждения. Баттё убеждён, что «существует в общем лишь один хороший вкус, но в частных вопросах возможны различные вкусы», определяемые как многообразием явлений природы, так и субъективными характеристиками воспринимающего [1, с. 389].

Современник Баттё философ и математик Жан Лерон Д'Аламбер посвятил вкусу специальный трактат «Размышления о философских излишествах в области вкуса» (1757). Он был убеждён, что вкус не является достоянием всех и не распространяется на все области красоты. В искусстве существуют красоты, «выразительные и величественные, одинаково действующие на все умы» [7, с. 300]. Есть же красоты, которые воспринимаются только утончёнными душами. «Эти красоты, предназначенные для меньшинства, и являются подлинным объектом вкуса, который можно определить, как способность устанавливать, *что именно в художественном произведении должно нравиться чувствительным душам или оскорблять их*» [7, с. 301].

В противоположность Д'Аламберу Жан-Жак Руссо считал вкус принадлежностью большинства, способностью «судить о том, что нравится или не нравится наибольшему количеству людей» [14, с. 104]. Руссо был убеждён, что вкус присущ всем людям, но в разной степени. Мера вкуса зависит от уровня чувствительности человека и может быть развита.

Развитию вкуса способствует жизнь в многолюдных обществах, где есть возможность для досуга и увеселений и где неравенство между людьми не очень велико. Особую роль в развитии вкуса играет искусство. Своего ученика Руссо поведёт в театр не для изучения нравов, но для воспитания вкуса, ибо театр создан для того, «чтобы ублажать». Большинство французских мыслителей эпохи Просвещения придавали существенное значение воспитанию человека средствами искусства, тонко чувствовали его эстетическую значимость, выражая последнюю понятиями красоты, изящества, наслаждения, и способность воспринимать это и обозначали термином «вкус».

Определённый итог многочисленным дискуссиям своего времени о вкусе подвёл в середине XVIII в. Вольтер, находившийся под обаянием классицистской эстетики, в статье «Вкус» (1757), которая была написана им для «Энциклопедии», а затем вошла и в его «Портативный философский словарь» (1764). «Вкус, – писал он, – то есть чутьё, дар различать свойства пищи, породил во всех известных нам языках метафору, где словом “вкус” обозначается чувствительность к прекрасному и уродливому в искусствах: художественный вкус столь же скор на разбор, предваряющий размышление, как язык и небо, столь же чувствен и падок на хорошее, столь же нетерпим к дурному...» [4, с. 267–268]. Вкус мгновенно определяет красоту, «видит и понимает» её и наслаждается ею. По аналогии с пищевым вкусом Вольтер различает собственно «художественный вкус», «дурной вкус» и «извращённый вкус». Высокий, или нормальный, художественный вкус (или просто вкус) отчасти является врождённым для людей нации, обладающей им, отчасти же воспитывается в течение продолжительного времени на красоте природы и прекрасных, истинных произведениях искусства (музыки, живописи, словесности, театра). Для Вольтера таковыми были произведения мастеров классицизма.

Дурной художественный вкус «находит приятность лишь в изощрённых украшениях и нечувствителен к прекрасной природе. <...> Извращённый вкус в искусстве сказывается в любви к сюжетам, возмущающим просвещённый ум, в предпочтении бурлескного – благородному, претенциозного и жеманного – красоте простой и естественной; это болезнь духа» [4, с. 268]. Обиходную истину «о вкусах не спорят» Вольтер относит только к пище и к явлениям моды, которую порождает прихоть, а не вкус. В изящных же искусствах «есть истинные красоты», которые различает хороший вкус и не различает дурной. Вольтер убеждён в объективности законов красоты и, соответственно, в более-менее объективной оценке её высоким («хорошим») вкусом. «Наилучший вкус в любом роде искусства проявляется в возможно более верном подражании природе, исполненном силы и грации. Но разве грация обязательна? Да, поскольку она заключается в придании жизни и приятности изображаемым предметам» [4, с. 270].

Истинным («тонким и безошибочным») вкусом, по Вольтеру, обладает только очень ограниченное число знатоков и ценителей искусства, сознательно воспитавших его в себе. Только им при восприятии искусства «доступны ощущения, о которых не подозревает невежда». Основная же масса людей, прежде всего занятых в сферах производства, финансов, юриспруденции, торговли, представители буржуазных семей, обыватели, особенно в странах холодных и с влажным климатом, напрочь лишены вкуса. «Позор для духа человеческого, – сетует Вольтер, – что вкус, как правило, – достояние людей богатых и праздных» [4, с. 279]. У других просто нет времени и реальных возможностей воспитывать его в себе. Вкус исторически и географически мобилен. Есть красоты, «единые для всех времён и народов», но есть характерные только для данной страны, местности и т. п. Поэтому вкусы людей северных стран могут существенно отличаться от вкусов южан (греков или римлян). Более того, есть множество стран и континентов, куда вкус вообще не проник, – убеждён Вольтер. «Вы можете объехать всю Азию, Африку, половину северных стран – где встретите вы истинный вкус к красноречию, поэзии, живописи, музыке? Почти весь мир находится в варварском состоянии. Итак, вкус подобен философии, он – достояние немногих избранных» [4, с. 279].

Вкус нации, полагает Вольтер, исторически изменчив и нередко портится. Это бывает обычно в периоды, следующие за «веком наивысшего расцвета искусств». Художники новых поколений не хотят подражать своим предшественникам, ищут окольные пути в искусстве, «отходят от прекрасной природы, воплощённой их предшественниками». Их работы не лишены достоинств, и эти достоинства привлекают публику своей новизной, заслоня художественные недостатки. За ними идут новые художники, стремящиеся ещё больше понравиться публике, и они ещё дальше «отходят от природы». Так надолго утрачивается вкус нации. Однако отдельные ценители подлинного вкуса всегда сохраняются в обществе, и именно они в конечном счёте правят «империей искусств».

Англия

Много внимания вопросам вкуса уделяли и английские философы XVIII в. Шефтсбери, Юм, Хатчесон, Бёрк, Хоум и другие. Давид Юм написал специальный очерк «О норме вкуса» (1739–1740), в котором подошёл к проблеме с общеэстетической позиции. Вкус – способность различать прекрасное и безобразное в природе и в искусстве. И сложность его понимания заключается прежде всего в объекте, на который он направлен, ибо прекрасное не является объективным свойством вещи. «Прекрасное не есть качество, существующее в самих вещах: оно просто существует в разуме, который эти вещи созерцает. Разум каж-

дого человека воспринимает прекрасное по-разному. Один может видеть безобразное даже в том, в чём другой чувствует прекрасное, и каждый вынужден держать своё мнение при себе и не навязывать его другим» [16, с. 143]. Искать истинно прекрасное бессмысленно. В данном случае верна поговорка «О вкусах не спорят». Тем не менее существует множество явлений и особенно произведений искусства с древности до наших дней, которые большей частью цивилизованного человечества считаются прекрасными. Оценка эта осуществляется на основе вкуса, опирающегося в свою очередь на не замечаемые разумом «определённые качества» объекта, «которые по своей природе приспособлены порождать эти особые ощущения» прекрасного или безобразного. Только изысканный, высокоразвитый вкус способен уловить эти качества, испытать на их основе «утончённые и самые невинные наслаждения» и составить суждение о красоте данного объекта. Вкус этот вырабатывается и воспитывается в процессе длительного опыта у некоторых критиков искусства на общепризнанных человечеством образцах высокого искусства, и он-то и становится в конце концов «нормой вкуса». Или, как формулирует Юм: «Только высоко сознательную личность с тонким чувством, обогащённую опытом, способную пользоваться методом сравнения и свободную от всяких предрассудков, можно назвать таким ценным критиком, а суждение, вынесенное на основе единения этих данных, в любом случае будет истинной нормой вкуса и прекрасного» [16, с. 153].

Эдмунд Бёрк начинает свой трактат «Философское исследование о происхождении наших идей о возвышенном и прекрасном»

(1756) с развёрнутого исследования вкуса, в результате которого приходит к выводу: «В целом, как мне представляется, то, что называют вкусом в наиболее широко принятом значении слова, является не просто идеей, а состоит частично из восприятия первичных удовольствий, доставляемых внешним чувством, вторичных удовольствий, доставляемых воображением, и выводов, делаемых мыслительной способностью относительно различных взаимоотношений упомянутых удовольствий и относительно аффектов, нравов и поступков людей» [2, с. 59]. Вкус хотя и имеет врождённую основу, однако сильно различен у разных людей в силу отличия у них чувствительности и рассудительности, составляющих основу вкуса. Незрелость первой является причиной отсутствия вкуса, слабость второй ведёт к дурному вкусу. Главными же в этом эмоционально-рассудочном союзе для воспитания хорошего и даже изысканного вкуса являются «чувствительность», «удовольствие воображения».

Не обошёл своим вниманием тему вкуса и автор фундаментального труда «Основания критики» (1762–1765) Генри Хоум. Начав 25-ю главу «Мерило вкуса» своей книги с разговора о поговорке «О вкусах не спорят», он приходит к выводу, что она имеет лишь очень ограниченное

применение и не относится к высокому вкусу, на основе которого выносятся суждения о хороших и плохих нравах, о хорошем и плохом искусстве. Этот вкус является даром природы, но в оптимальной мере принадлежит достаточно узкому кругу просвещённых людей из высокоразвитых обществ. Ни первобытные люди, ни дикари, ни люди, добывающие свой хлеб физическим трудом, вкусом не обладают, хотя последние путём особых усилий и в высокоразвитом обществе в принципе могли бы приобрести его, но они к этому не стремятся, не зная, что это такое. «Природа» человека, убеждён Хоум, наделяющая его вкусом, неизменна, едина у людей прошлого, настоящего и будущего, «она одна для всех народов и всех частей света» [15, с. 546]. Более того, она совершенна и правильна. Эта общая для всех людей «природа» как «совершенный образец» и управляет вкусом, задаёт общую для всех людей единую «норму вкуса», на которую ориентируется и вкус каждого отдельного человека. Подобное убеждение даёт Хоуму основание утверждать, что «мерилом вкуса» является «здравый смысл человечества», к которому и апеллируют все носители вкуса как при оценке нравственных поступков людей, так и при подходе к искусству. С искусством дело обстоит труднее, чем с нравственностью, тем не менее именно «единообразие вкусов» позволяет создавать выдающиеся произведения искусства и наслаждаться ими. «Природа последовательна во всём; она вложила в нас способность восхищаться искусствами, являющуюся источником большого счастья и побуждением к добродетели. В то же время она даровала нам общее мерило вкуса, чтобы мы могли распознавать предметы, достойные восхищения; если бы не существовало единообразия вкусов, искусства не смогли бы занять в мире столь важного места» [15, с. 549].

Мерило вкуса ещё не доведено до совершенства, считает Хоум, поэтому вкусы в искусстве достаточно переменчивы. Тем не менее «здравый смысл человечества» является единственным судьёй как в нравственности, так и в искусстве. Среди людей подлинных «судей» искусства, т. е. адекватных экспертов, очень мало, так как их не так просто воспитать даже в самом просвещённом обществе. «Чтобы создать такого судью, необходимо многое; прирождённый хороший вкус», который «должен быть развит образованием, размышлением и опытом; его надлежит поддерживать правильным образом жизни, умеренностью в пользовании её благами и следованием природе, которая благоприятствует всем разумным наслаждениям, но не терпит излишеств. Такая жизнь всего более способствует воспитанию утончённого вкуса; она же более всего способствует счастью» [15, с. 552]. У таких людей меньше всего расхождений между собой в оценке искусства. Они единодушны в главном, расхождения же во взглядах касаются, как правило, незначительных нюансов.

Россия

Русские писатели и авторы эстетических трактатов конца XVIII в. – первой трети XIX в. не обошли вниманием проблему вкуса и активно опирались в своих взглядах на западноевропейских мыслителей. Н.М. Карамзин определял эстетику через понятие вкуса и активно опирался на взгляды Баумгартена: «Эстетика есть наука вкуса. Она трактует о чувственном познании вообще», она «занимается исправлением чувств и всего чувственного, то есть воображения с его действиями» [12, с. 794]. Карамзин был убеждён, что суждения вкуса «неизъяснимы для ума» и не подлежат законам рассудка. Высоко ценил вкус Г.Р. Державин, слагая ему высокопарный гимн: «Вкус есть судия и указатель приличия, любитель изящности, провозглашатель в рассуждении чувств красоты, а в рассуждении разума, истины. О нём, как о счастии (фортуне), как о сострастии (симпатии), как о высшем уме (гении), говорить много можно, а определить его с ясностью, для всех понятною, едва ли кто возьмётся. Но без его печати, как без клейма надсмотрщика, никакие искусственные произведения бессмертия не достигают» [12, с. 818]. Вкус, согласно Державину, управляет любым художественным творчеством. «Без него ни громогласная арфа, ни тихозвещающая свирель власти над сердцами не сыщут. Он знает всему меру, где тон возвысить, где понизить, где остановиться и где продолжать. ...Он умеет распределять тени красок, звуков, понятий и из разногласия творить согласие» [12, с. 818].

Многие авторы эстетических трактатов и учебников эстетики того времени следовали в своём понимании вкуса и его высокой оценке западноевропейским коллегам. Среди них можно назвать имена А.Ф. Мерзлякова, П.Е. Георгиевского, Л.Г. Якоба, А.И. Галича и др. [см.: 13, с. 416–417].

Германия

Из немецких эстетиков XVIII в. необходимо вспомнить Иоганна Иоахима Винкельмана, автора «Истории искусства древности» (1764), который считал, что вкус («способность чувствовать прекрасное») дарован всем разумным существам небом, «но в весьма различной степени» [3, с. 218]. Поэтому его необходимо воспитывать на идеальных образцах искусства, в качестве которых он признавал в основном произведения античности с их благородной простотой, спокойным величием, идеальной красотой.

Развёрнутому анализу понятие вкуса подвергнуто в одноимённой статье в четырёхтомной «Всеобщей теории изящных наук и искусств» (1771–1774), построенной по алфавитному принципу, Иоганна Георга Зульцера. Известный «берлинский просветитель» даёт чёткие дефини-

ции вкуса как одной из объективно существующих способностей души. «Вкус – по существу не что иное, как способность чувствовать красоту, так же как разум – это способность познавать истинное, совершенное, верное, а нравственное чувство – способность чувствовать добро» [9, с. 491]. И способность эта присуща всем людям, хотя иногда понятие вкуса употребляется и в узком смысле для обозначения этой способности только у тех, у кого она уже «стала привычкой». Зюльцер напрямую связывает вкус с удовольствием, испытываемым нами при восприятии красоты, которая радуется не тем, что разум признаёт её совершенной, и не тем, что нравственное чувство одобряет её, но тем, что она «ласкает наше воображение, является нам в приятном, привлекательном виде. Внутреннее чувство, которым мы воспринимаем это удовольствие, и есть вкус» [9, с. 491]. Зюльцер убеждён в объективности красоты и, соответственно, считает вкус реально существующей, ото всего отличной способностью души, именно – способностью «воспринимать зримую красоту и ощущать радость от этого познания» [9, с. 491].

Немецкий теоретик искусства полагает необходимым рассматривать вкус с двух точек зрения: активной – как инструмент, с помощью которого творит художник, и пассивной – как способность, дающую возможность любителю наслаждаться произведением искусства. Особое внимание Зюльцер уделяет первому аспекту. «Художник, обладающий вкусом, старается придать каждому предмету, над которым он работает, приятную или живо затрагивающую воображение форму» [9, с. 492]. В этом он подражает природе, которая тоже не довольствуется созданием совершенных и добротных вещей, но везде стремится «к красивой форме, к приятным краскам или хотя бы к точному соответствию формы внутренней сущности вещей» [9, с. 492]. Так и художник с помощью разума и таланта создаёт все существенные компоненты произведения, доводя его до совершенства, «но только вкус делает его произведением искусства», т. е. таким образом соединяет все части, что произведение предстаёт в прекрасном виде [9, с. 492]. Согласно концепции Зюльцера, именно вкус художника является тем, что придаёт произведению эстетическую ценность, делает его в полном смысле произведением искусства. Вкус, соединяя в себе все силы души, как бы мгновенно схватывает сущность вещи и способствует её выражению в произведении искусства значительно эффективнее, чем это может сделать разум, вооружённый знанием правил. Вкус, по Зюльцеру, важен не только для искусства, но и в других сферах деятельности, поэтому он считал воспитание вкуса общенациональной задачей.

Как бы полемизируя с Вольтером, приписавшим наличие вкуса только европейским народам, Иоганн Готфрид Гердер в книге «В рощах критики или рассуждения об искусстве и науке о прекрасном» (1769) утверждал, что эстетический вкус является врождённой способностью и присущ представителям всех народов. Однако на него оказывают су-

ществленное воздействие национальные, исторические, климатические, личностные и иные особенности жизни людей. Отсюда вкусы их очень различны, а иногда и противоположны. Тем не менее существует и некое глубинное ядро вкуса, общее для всего человечества, «идеал» вкуса, на основе которого человек может наслаждаться прекрасным в культуре любой нации любых исторических эпох. Освободить это ядро в себе от узких вкусовых напластований (национальных, исторических, личных и т. п.) и означает воспитать в себе хороший, универсальный, абсолютный вкус. Именно тогда появится возможность, «уже не руководствуясь вкусами нации, эпохи или личности, наслаждаться прекрасным повсюду, где бы оно ни повстречалось, во все времена, у всех народов, во всех видах искусств, среди любых разновидностей вкуса, избавившись от всего наносного и чуждого, наслаждаться им в чистом виде и чувствовать его повсюду. Блажен тот, кто постиг подобное наслаждение! Ему открыты тайны всех муз и всех времён, всех воспоминаний и всех творений. Сфера его вкуса бесконечна, как история человечества. Его кругозор охватывает все столетия и все шедевры, а он, как и сама красота, находится в центре этого круга» [6, с. 575].

Наконец, итог размышлениям крупнейших умов Европы XVIII в. над проблемой вкуса подвёл Кант, поставив эту категорию фактически в качестве главной эстетической категории в своей эстетике – «Критике способности суждения» (1790). Эстетика у него – это наука о суждении вкуса. Вкус же определяется кратко и лаконично как «способность судить о прекрасном», опираясь не на рассудок, а на чувство удовольствия/неудовольствия. Поэтому, подчёркивает Кант, суждение вкуса – не познавательное суждение, но эстетическое, и определяющее основание его не объективно, но субъективно [см.: 11, с. 203]. При этом вкус только тогда может считаться «чистым вкусом», когда определяющее его удовольствие не связано ни с каким утилитарным интересом. Отсюда одна из главных дефиниций Канта: «Вкус есть способность судить о предмете или о способе представления на основании удовольствия или неудовольствия, *свободного от всякого интереса*. Предмет такого удовольствия называется *прекрасным*» [11, с. 212]. Постоянно подчёркивая субъективность в качестве основы суждения вкуса, Кант стремится показать, что в этой субъективности содержится и специфическая общезначимость, которую он обозначает как «*субъективную общезначимость*», или эстетическую общезначимость, т. е. пытается показать, что вкус, исходя из субъективного удовольствия, опирается на нечто, присущее многим субъектам, но не выражаемое в понятиях.

В эстетическом объекте эта субъективная общезначимость связана исключительно с целесообразностью *формы*. «Суждение вкуса, на которое возбуждающее и трогательное не имеют никакого влияния (хотя они могут быть связаны с удовольствием от прекрасного) и которое, следовательно, имеет определяющим основанием только целесообраз-

ность формы, есть *чистое суждение вкуса*» [11, с. 226]. Кант исключает из сферы суждения чистого вкуса всё, что доставляет удовольствие «в ощущении» (например, воздействие красок в живописи), акцентируя внимание на том, «что нравится благодаря своей форме». К последней в визуальных искусствах он относит «фигуру» (*Gestalt* = образ) и «игру» (для динамических искусств), что в конечном счёте сводится им к понятиям рисунка и композиции. Краски живописи или приятные звуки музыки только способствуют усилению удовольствия от формы, не оказывая самостоятельного влияния на суждение вкуса, или на эстетическое суждение, – у Канта эти понятия синонимичны.

Основу вкуса составляет «чувство *гармонии* в игре душевных сил», поэтому не существует никакого «объективного правила вкуса», которое могло бы быть зафиксировано в понятиях; есть некий «прообраз» вкуса, его каждый вырабатывает в себе сам, ориентируясь тем не менее на присущее многим «общее чувство» (*Gemeinsinn*), – некий **сверхчувственный идеал прекрасного**, управляющий действием суждения вкуса. И окончательный вывод Канта о фактической непостижимости для разума сущности вкуса гласит: «Совершенно невозможно дать определённый объективный принцип вкуса, которым суждения вкуса могли бы руководствоваться и на основании которого они могли бы быть исследованы и доказаны, ведь тогда не было бы никакого суждения вкуса. Только субъективный принцип, а именно неопределённая идея сверхчувственного в нас, может быть указан как единственный ключ к разгадке этой даже в своих истоках скрытой от нас способности, но далее уже ничем нельзя сделать его понятным» [11, с. 361]. Нам доступно только знать, что вкус – это «чисто рефлектирующая эстетическая способность суждения» и всё.

В более позднем сочинении «Антропология с прагматической точки зрения» (1798), размышляя о проблеме удовольствия/неудовольствия, Кант предпринимает попытку осмыслить вкус с диалектической позиции, подчёркивая наличие в нём наряду с субъективностью и всеобщности, наряду с чисто эстетическим суждением и сопряжённого с ним рассудочного суждения, однако достаточного теоретического развития эти идеи там не получили, остались только на уровне дефиниций, которые ещё раз подчёркивают сложность проблемы вкуса. Здесь вкус рассматривается как компонент эстетического суждения, некоторым образом выходящий за границы этого суждения; он определяется как «способность эстетической способности суждения делать общезначимый выбор». И именно на общезначимости делает теперь акцент немецкий философ: «Следовательно, вкус – это способность *общественной* оценки внешних предметов в воображении. – Здесь душа ощущает свою свободу в игре воображения (следовательно, в чувственности), ибо общение с другими людьми предполагает свободу; и это чувство есть удовольствие» [10, с. 484]. Представление

о всеобщем предполагает участие рассудка. Отсюда «суждение вкуса есть и эстетическое, и рассудочное суждение, но мыслимое только в объединении обоих» [10, с. 485].

Канту удалось убедительно показать, что вкус как эстетическая способность суждения является субъективной способностью, опирающейся на глубинные объективные основания бытия, которые не поддаются понятийному описанию, но всеобщи (т. е. потенциально присущи всему человечеству) по своей укоренённости в сознании. Эту главную проблему вкуса – его субъективно-объективную антиномичность – ощущали почти все мыслители XVIII в., писавшие о вкусе, но не умели достаточно ясно выразить её в дискурсе. В полной мере не удалось это и Канту, хотя он, кажется, подошёл к пониманию вкуса (пониманию объективных границ понимания) ближе всех, писавших о нём в то время. Да, собственно, и в последующий период. После Канта проблема вкуса (как и близкие к ней проблемы «изящных искусств» и эстетического наслаждения) в эстетике начинает отходить на задний план, утрачивает свою актуальность.

Уже Гегель относится к «культуре вкуса» мыслителей Просвещения с большой долей скептицизма, полагая, что вкус у них был исключительно связан с внешней стороной искусства. «Вкус в этом смысле означает правильное расположение частей, художественную трактовку материала и вообще надлежащую обработку всего того, что составляет внешнюю сторону художественного произведения. <...> И так как эта культура вкуса занималась лишь внешними и незначительными моментами, а предписываемые ею нормы и правила черпались из очень узкого круга художественных произведений и столь же ограниченной умственной и эмоциональной культуры, то сфера, охватываемая этой культурой, оказалось неудовлетворительной и неспособной как уловить внутреннюю истинную сущность искусства, так и обострить восприятие этой сущности» [5, с. 22–23]. Даже из приведённого выше материала видно, что эта критика Гегелем просветительских концепций вкуса была необъективной. Она скорее могла относиться к эстетике классицизма, которую «просветители» критиковали именно за то, за что Гегель критиковал их. Тем не менее она наложила свой отпечаток на последующую эстетику. Между тем сам Гегель, упрекая «культуру вкуса» в интересе только к внешней стороне произведения искусства, сам высоко ценил эту сторону, понимая, что в подлинном искусстве всё внутреннее выражается только и исключительно через внешнюю форму, в том числе и основа искусства, в его понимании, – идеал. «В этом сведении, – утверждал он, – внешнего существования к духовному, когда внешнее явление в качестве соразмерного духу становится его раскрытием, и состоит природа идеала в искусстве» [5, с. 165].

Новейшее время

В демократически и позитивистски ориентированной эстетике, в искусстве и эстетике реализма XIX в. вкус, понимаемый как принадлежность «избранных» или «праздных» персон, вообще снимается с рассмотрения, а в эстетике романтизма он возводится (традиция, также восходящая к «просветителям» и Канту) напрямую к гению, который осмысливается единственным законодателем вкуса. Психологическая эстетика рассматривает вкус как чисто физиологическое действие нервной системы на соответствующие раздражители. В XX в. проблемой вкуса отчасти занимаются представители социологической эстетики, изучающие, в частности, вопросы формирования вкусов масс, потребителей, элитарных групп и т. п. Однако ничего существенного о его природе или механизме действия им добавить не удаётся, так как сущность вкуса как особой духовной способности человека, направленной на эстетическую основу искусства, что хорошо понимали многие мыслители XVIII в., не поддаётся рациональному описанию. Дело ограничивается вопросами формирования вкуса. В системе глобальной переоценки всех ценностей, начавшейся с Ницше и прогрессирующей во второй половине XX столетия, тема вкуса, как и других категорий классической эстетики, утрачивает своё значение, точнее, уходит в подполье коллективного бессознательного.

Между тем объективно она не может быть снята в человеческой культуре до тех пор, пока остается актуальным и действенным эстетический опыт. А так как этот опыт органически присущ человеческой природе как позволяющий реализовать гармонию человека с самим собой, с социумом и в конце концов с Универсумом, то нет оснований полагать, что его значимость и актуальность исчезнет, пока человек остаётся человеком, т. е. *homo sapiens* в его современном модусе. Другой вопрос, что XX в., вступив в активный переходный период в сфере художественного сознания, практически отказался и от создания произведений, отвечающих понятию искусства, и от традиционных эстетических категорий и дискурсов и утвердил некие новые конвенциональные правила игры в сфере арт-пространства со своей паракатегориальной лексикой, в которой отсутствует термин для понятия вкуса. Этим, однако, сам феномен вкуса ни в коей мере не может быть аннигилирован. Об этом свидетельствует хотя бы само искусство XIX–XX вв., во всяком случае, первой половины прошлого столетия. Лучшие произведения реалистического, романтического, символистского и авангардного искусства, составляющие сейчас гордость лучших художественных музеев мира, созданы на принципах высокого вкуса, и полноценное восприятие их художественной ценности возможно только на основе этого вкуса. Да и многие произведения самого современного искусства (*contemporary art*) независимо от сознательной воли их авторов создаются нередко на основах хотя бы элементарного вкуса.

Другое дело, что способность полноценно реализовывать эстетический опыт (полноценно воспринимать произведения искусства прошедших эпох и всех народов, обладать острым чувством стиля, цвета, формы, звуковой полифонии, драматургической логики, пластической и архитектурной организацией произведения и т. п.) временно (хотелось бы надеяться) переходит на уровень крайне ограниченной элитарности (что, кстати, в истории культуры наблюдалось неоднократно). Магистральное же направление не только в массовой культуре (для которой это естественно), но и в сфере того, что до середины XX в. относилось к искусству (к «изысканным искусствам»), – в элитарных «продвинутых» арт-практиках занимает принципиальная, сознательно культивируемая «безвкусица», точнее – некая конвенциональность, отказавшаяся от вкуса, его воспитания и, соответственно, практически лишившая своих апологетов вкуса.

Определение

Итак, категорией вкуса обозначается особая врождённая, присущая в большей или меньшей мере любому человеку способность быть эстетическим субъектом, т. е. способность к эстетическому восприятию или/и творчеству, эстетическому акту, эстетическому опыту. Особо эстетически одарённые личности обладают высокоразвитым вкусом от рождения. Они, как правило, выбирают путь творцов искусства. Большинство же людей рождается только с зачатками вкуса, которые могут быть развиты до достаточно высокого уровня в процессе эстетического (художественного) воспитания, прежде всего на образцах подлинного высокого искусства и созданиях природы.

Вкус – это способность к участию в эстетическом отношении с миром. Если он слабо развит у субъекта или извращён (с древности известны люди с извращённым вкусом, которых греки именовали «сапрофилами» – любителями дурного), то данный субъект живёт существенно обеднённой жизнью. Ему недоступны те удивительные высоты гармонического единения с Универсумом, высочайшего духовного парения и наслаждения, которых достигает человек с высокоразвитым эстетическим вкусом, будь то в процессе художественного творчества или эстетического восприятия, эстетического созерцания.

Наряду с этим высоким эстетическим вкусом (равно просто вкусом) сегодня различаются вкус эстетский и вкус бытовой. Эстетский вкус был с древности присущ очень небольшим группам людей из обеспеченных классов общества, которые увлекались исключительно изощрёнными проявлениями художественной или околхудожественной формы и фантазии. На рубеже XIX–XX вв. к ним относились представители эстетизма. К бытовому вкусу относится вкус, связанный с модой и гурман-

ством. Здесь речь идёт о формах эстетизации одежды, внешнего вида человека и среды его обитания, изысканной пищи и напитков. Именно к этому типу вкуса применима поговорка «О вкусах не спорят». К нему же относится и презрительное словечко «вкусовщина».

Литература: Лосев А.Ф., Шестаков В.П. История эстетических категорий. М., 1965; *делла Волле Г.* Критика вкуса / Пер. с итал. Г. Смирнова, Г. Цветковского. М., 1979; *Огурицов А.П.* Вкус // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 1 / Пред. научно-ред. совета В.С. Степин. М., 2000. С. 411–417; *Ziegenfuss W.* Die Ueberwindung des Geschmacks. Potsdam, 1949; *Bourdieu P.* La distinction. Critique sociale du jugement. P., 1979; *Dickie G.* The Century of Taste: The Philosophical Odyssey of Taste in the Eighteenth Century. New York, Oxford, 1996; *Guyer P.* Kant and the Claims of Taste. Cambridge (Mass.), 1997; *Korsmeyer C.* Making Senses of Taste: Food and Philosophy. Ithaca (New York), 1999; *Brown F.B.* Good Taste, Bad Taste, and Christian Taste: Aesthetics in Religious Life. Oxford, 2000; *Townsend D.* Hume's Aesthetic Theory: Taste and Sentiment. London (New York), 2001; *Allison H.E.* Kant's Theory of Taste: A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment. Cambridge (New York), 2001; *Gigante D.* Taste: A Literary History. New Haven (Conn.), 2005; *Costelloe T.M.* The British Aesthetic Tradition: from Shaftesbury to Wittgenstein. Cambridge, (UK/New York), 2013; *Kivy P.* De gustibus: Arguing about Taste and Why We Do It. New York, 2015; The Reception of Edmund Burke in Europe / Ed. M. Fitzpatrick and P. Jones. New York, 2017.

Список литературы

1. *Баттё Ш.* Изящные искусства, сведённые к единому принципу / Пер. с фр. А. Ромма // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли: в 5 т. Т. 2. Эстетические учения XVII–XVIII веков / Гл. ред. М.Ф. Овсянников. М.: Искусство, 1964. С. 378–390.
2. *Бёрк Э.* Философское исследование о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного / Пер. с англ. Е.С. Лагутина. М.: Искусство, 1979. 237 с.
3. *Винкельман И.-И.* О способности чувствовать прекрасное в искусстве / Пер. с нем. А.А. Алявдиной // *Винкельман И.-И.* Избранные произведения и письма. М.; Л.: Academia, 1935. С. 215–254.
4. *Вольтер.* Эстетика: статьи, письма, предисловия и рассуждения / Пер. с франц. Л. Зониной, Н. Наумова. М.: Искусство, 1974. 390 с.
5. *Гегель Г.В.Ф.* Эстетика: в 4 т. Т. 1 / Пер. с нем. Б.Г. Столпнера. М.: Искусство, 1968. 312 с.
6. *Гердер И.Г.* В рощах критики или рассуждения об искусстве и науке о прекрасном / Пер. с нем. А. Левинтона // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли: в 5 т. Т. 2. Эстетические учения XVII–XVIII веков / Гл. ред. М.Ф. Овсянников. М.: Искусство, 1964. С. 544–575.
7. *Д'Аламбер Ж.Л.* Размышления о философских излишествах в области вкуса / Пер. с фр. А. Ромма // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли: в 5 т. Т. 2. Эстетические учения XVII–XVIII веков / Гл. ред. М.Ф. Овсянников. М.: Искусство, 1964. С. 299–307.
8. *Державин Г.Р.* Рассуждения о лирической поэзии или об оде // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли: в 5 т. Т. 2. Эстетические учения XVII–XVIII веков / Гл. ред. М.Ф. Овсянников. М.: Искусство, 1964. С. 818.

9. Зильцер И.Г. Вкус / Пер. с нем. Ф. Гейман // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли: в 5 т. Т. 2. Эстетические учения XVII–XVIII веков / Гл. ред. М.Ф. Овсянников. М.: Искусство, 1964. С. 491–492.

10. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 6 / Ред. Т.И. Ойзерман. М.: Мысль, 1966. С. 349–588.

11. Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 5 / Ред. В.Ф. Асмус. М.: Мысль, 1966. С. 161–527.

12. Карамзин Н.М. Письма русского путешественника // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли: в 5 т. Т. 2. Эстетические учения XVII–XVIII веков / Гл. ред. М.Ф. Овсянников. М.: Искусство, 1964. С. 794.

13. Огурцов А.П. Вкус // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 1 / Пред. научно-ред. совета В.С. Степин. М.: Мысль, 2000. С. 411–417.

14. Руссо Ж.-Ж. Об искусстве / Пер. с фр. Т. Барской. М.; Л.: Искусство, 1959. 296 с.

15. Хоум Г. Основания критики / Пер. с англ. З.Е. Александровой. М.: Искусство, 1977. 615 с.

16. Юм Д. О норме вкуса / Пер. с англ. Ф. Вермель // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли: в 5 т. Т. 2. Эстетические учения XVII–XVIII веков / Гл. ред. М.Ф. Овсянников. М.: Искусство, 1964. С. 140–158.

ENCYCLOPEDIC SEARCH

Victor BYCHKOV

DSc in Philosophy, Professor,
Chief Researcher. RAS Institute of Philosophy,
Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation;
e-mail: vbychkov48@yandex.ru

TASTE

The essay is a brief study of aesthetic taste. It shows that this notion appears in 17th-century aesthetics, is vigorously developed in the process of numerous 18th-century discussions in various European countries (France, England, Russia, Germany, etc.) and becomes part of aesthetic theory as one of its principal categories. The essay demonstrates that the category of taste denotes a particular innate ability to become a subject of aesthetic experience – namely, an ability to perceive and/or create aesthetically, to act and experience aesthetically – that every human being possesses to a certain extent. In aesthetically gifted persons taste develops to a high degree practically from birth, and as a rule they often choose the path of creators of art. However, the majority of humans are born with a mere potential to develop taste over a longer period of time. Their taste can be developed to a rather high level as a result of aesthetic (artistic) education, first of all by using examples of true art as well as natural phenomena.

Keywords: taste, aesthetics, aesthetic categories, aesthetic experience, art, artistic quality, the beautiful, perception, aesthetic contemplation, education of taste

References

1. Batteux. “Izyashchnye iskusstva, svedennye k edinomu printsipu” [Fine Arts Reduced to a Single Principle], trans. A. Romm, *Istoriya estetiki. Pamyatniki mirovoi esticheskoi mysli* [History of Aesthetics. Monuments of World Aesthetic Thought], Vol. 2. Moscow: Iskusstvo Publ., 1964, pp. 378–390. (In Russian)
2. Burke, E. *Filosofskoe issledovanie o proiskhozhdenii nashikh idei vozvyshehnogo i prekrasnogo* [A Philosophical Study on the Origin of our Ideas of Sublime and Beautiful], trans. E. Lagutin. Moscow: Iskusstvo Publ., 1979. 237 pp. (In Russian)

3. D'Alembert, Jean Le Rond. "Razmyshleniya o filosofskikh izlishestvakh v oblasti vkusa" [Reflections on Philosophical Excessiveness in the Field of Taste], trans. A. Romm, *Istoriya estetiki. Pamyatniki mirovoi esteticheskoi mysli* [History of Aesthetics. Monuments of World Aesthetic Thought], Vol. 2. Moscow: Iskusstvo Publ., 1964, pp. 299–307. (In Russian)
4. Derzhavin, G. "Rassuzhdeniya o liricheskoi poezii ili ob ode" [Reasoning about Lyric Poetry, or the Ode], *Istoriya estetiki. Pamyatniki mirovoi esteticheskoi mysli* [History of Aesthetics. Monuments of World Aesthetic Thought], Vol. 2. Moscow: Iskusstvo Publ., 1964, p. 818. (In Russian)
5. Hegel, G.W.F. *Estetika* [Aesthetics], Vol. 1, trans. B. Stolpner. Moscow: Iskusstvo Publ., 1968. 312 pp. (In Russian)
6. Herder, J.G. "V roshchakh kritiki ili rassuzhdeniya ob iskusstve i nauke o prekrasnom" [In the Groves of Criticism or Talk about Art and Aesthetics], trans. A. Levinton, *Istoriya estetiki. Pamyatniki mirovoi esteticheskoi mysli* [History of Aesthetics. Monuments of World Aesthetic Thought], Vol. 2. Moscow: Iskusstvo Publ., 1964, pp. 544–575. (In Russian)
7. Home, H. *Osnovaniya kritiki* [Grounds for Criticism], trans. Z. Aleksandrova. Moscow: Iskusstvo Publ., 1977. 615 pp. (In Russian)
8. Hume, D. "O norme vkusa" [On the Norm of Taste], trans. F. Vermel, *Istoriya estetiki. Pamyatniki mirovoi esteticheskoi mysli* [History of Aesthetics. Monuments of World Aesthetic Thought], Vol. 2. Moscow: Iskusstvo Publ., 1964, pp. 140–158. (In Russian)
9. Kant, I. "Antropologiya s pragmaticheskoi tochki zreniya" [Anthropology from a Pragmatic Point of View], in: I. Kant, *Sochineniya* [Works], Vol. 6. Moscow: Mysl' Publ., 1966, pp. 349–588. (In Russian)
10. Kant, I. "Kritika sposobnosti suzhdeniya" [Critique of Judgement Ability], in: I. Kant, *Sochineniya* [Works], Vol. 5. Moscow: Mysl' Publ., 1966, pp. 161–527. (In Russian)
11. Karamzin, N. "Pis'ma russkogo puteshestvennika" [Letters of a Russian Traveler], *Istoriya estetiki. Pamyatniki mirovoi esteticheskoi mysli* [History of Aesthetics. Monuments of World Aesthetic Thought], Vol. 2. Moscow: Iskusstvo Publ., 1964, p. 794. (In Russian)
12. Ogurtsov, A. "Vkus" [Taste], *Novaya filosofskaya entsiklopediya* [New Encyclopedia of Philosophy], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 2000, pp. 411–417. (In Russian)
13. Rousseau, J.-J. *Ob iskusstve* [About Art], trans. T. Barskaya. Moscow, Leningrad: Iskusstvo Publ., 1959. 296 pp. (In Russian)
14. Sulzer, J.G. "Vkus" [Bkyc], trans. F. Geiman, *Istoriya estetiki. Pamyatniki mirovoi esteticheskoi mysli* [History of Aesthetics. Monuments of World Aesthetic Thought], Vol. 2. Moscow: Iskusstvo Publ., 1964, pp. 491–492. (In Russian)
15. Voltaire. *Estetika: stat'i, pis'ma, predisloviya i rassuzhdeniya* [Aesthetics: Articles, Letters, Introductions and Reasoning], trans. L. Zonina & N. Naumov. Moscow: Iskusstvo Publ., 1974. 390 pp. (In Russian)
16. Winckelmann, J.J. "O sposobnosti chuvstvovat' prekrasnoe v iskusstve" [About the Ability to Feel the Beautiful in Art], trans. A. Alyavdina, in: J.J. Winckelmann, *Izbrannyye proizvedeniya i pis'ma* [Selected Works and Letters]. Moscow, Leningrad: Academia Publ., 1935, pp. 215–254. (In Russian)

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК



Александр СТОЛЯРОВ

Доктор философских наук, ведущий научный сотрудник.
Институт философии РАН.
109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная,
д. 12, стр. 1;
e-mail: a.stoliarov@mail.ru

ГАЙ МУЗОНИЙ РУФ

Статья посвящена Гаю Музонию Руфу – римскому философу-стоику I в. н. э., представителю Поздней Стои, уделявшему основное внимание практической этике, или моралистике, и исходившему из позитивного предположения, что человек наделён способностью к добру. Типичный римский интеллеktуал, Музоний внёс свой вклад в формирование того образа достойной жизни, который доминировал в европейском моральном сознании на протяжении последующих столетий, и личным примером подтвердил верность своим принципам.

Ключевые слова: Гай Музоний Руф, Римская история, Стоическая философия, Поздняя Стоя, практическая этика, аскеза, Сенека, Гиерокл, Эпиктет, Марк Аврелий

Гай Музоний Руф (Caius Musonius Rufus) (I в. н. э.), представитель Поздней Стои, учитель Эпиктета. Первое (личное) имя «Гай» (Caius) приводит только Плиний Младший (Письма III 11,5); «Музоний Руф» встречается у Тацита и в «Хронике» Иеронима; Эпиктет называет его просто «Руфом» (фамильное прозвище: rufus – «рыжий», «рыжеволосый»).

Биография

Род Музония этрусский («Суда»; *Тацит.* *Анналы* XIV 59 – *tusci generis*; *Филострат.* *Жизнь Аполлония Тианского* VII 16), а также всаднический (*Тацит.* *История* III 81), т. е. достаточно состоятельный. Дата рождения устанавливается ретроспективно: приблизительно 30 г. н. э., – исходя из сообщения Тацита (*Анналы* XV 71), что при императоре Нероне Музоний уже достиг известности. Единственный биографический очерк – византийский словарь «Суда» (запись – M 1305, Μουσώνιος Καλίτωνος): «Музоний, сын Капитона, этруск, из города Вольсинии, диалектический философ и стоик, жил при Нероне, близкий знакомый Аполлония Тианского и многих других. Говорят, что есть письма от Аполлония к нему и от него к Аполлонию. За откровенные осуждающие речи и свободомыслие Нерон убил его» (последнее неверно).

Известно, что достаточно рано Музоний установил связь с потенциальными политическими противниками Нерона – с так называемой стоической оппозицией. К ней принадлежали Публий Клодий Тразея Пет (видимо, неформальный лидер; характеристика у Тацита – *Анналы* XVI 22; ср. *Плутарх,* Катон 25; 37), Сервий Барей Соран (консул-суффект 52 года, в начале 60-х годов наместник провинции Азия) и его зять Гай Гельвидий Прииск, поэт Лукан, испытавший влияние стоицизма, Анней Корнут, мифограф, симпатизировавший стоицизму; домашний кружок Корнута посещали его богатый друг этрусского происхождения Авл Персий Флакк (*Персий.* *Сатиры* V 21 сл.), Петроний Арбитр и медик Клавдий Агатурн, с которыми Музоний тоже мог быть знаком. После раскрытия заговора против Нерона, вероятно, уже в 65 году Музоний был сослан на остров Гиар (в северной группе Кикладских островов). Возможно, именно эту ссылку Музоний имеет в виду во фрагм. IX «О том, что изгнание – не зло». По возвращении в Рим Музоний, возможно, выступал в качестве посредника между сторонами разгоревшейся гражданской войны, но безуспешно (*Тацит.* *История* III 81).

Поскольку затем сведения о Музонии прерываются, можно предположить, что он длительное время отсутствовал в Риме, куда вернулся при императоре Тите (согласно «Хронике» Иеронима за 79 г.), с которым был в хороших отношениях (*Фемистий.* *Речи* XIII 173 с). Очередное изгнание философов при Домициане (о котором упоминает, в частности, Плиний – III 11,2), его, видимо, не коснулось, и последние годы жизни он, вероятно, провёл в Риме. Дата смерти неизвестна. Принято считать, что в письме III 11, которое датируется примерно 101 годом, Плиний говорит о Музонии как об умершем; поэтому 101 г. принимается как *terminus ante quem*.

Собственный круг Музония напоминал элитную домашнюю школу. К числу участников этого круга с высокой вероятностью принадлежали Плиний Младший и его друг (Письма I 9; IV 15; V 16 и др.) Гай Мини-

ций Фундан, консул-суффект 107 г., проконсул Азии при Адриане (*Плутарх*. О подавлении гнева 2, 453d), и Артемидор, ставший зятем Музония. Учитель Марка Аврелия Фронтон называет (О красноречии 4) учениками Музония ритора Эвфрата Тирского (ср. *Плиний Младший*. Письма I 10; *Эпиктет*. Беседы III 15,8; IV 8,17), Тимократа Гераклеяского (которого высоко оценивал Лукиан – «Демонакт» 3), Афинодота (возможно, учителя самого Фронтонна – *Марк Аврелий* I 13) и даже Диона Христороста. Наконец, учениками Музония были Луций (возможно, записавший его лекции) и Поллион.

Самым известным учеником Музония был Эпиктет. В «Беседах» (I 7,32) как недавнее событие упоминается поджог Капитолия (косвенное упоминание об этом событии – фрагм. XLIV = *Эпиктет*. Беседы I 7, 32–33), – вероятно, это был 69 год; тогда Эпиктет теоретически уже мог учиться у Музония, но, скорее всего, они встретились позже.

Сочинения

Основные тексты, связанные с именем Музония, содержатся в доксографическом компендии Стобея. Первую подборку выполнил голландский филолог-классик Якоб Венхейзен Перлкамп [Peerlkamp]. Следующий и самый важный этап – работа известного немецкого филолога-классика Отто Хензе [Hense]. Это издание, снабжённое, помимо текстологического, также реальным комментарием, указателями и обширной вводной статьёй, до сих пор остаётся главным ориентиром. Вот что дошло до нас под именем Музония (нумерация по изданию Хензе):

Большие фрагменты

Название	Источник
I. О том, что не следует использовать многочисленные доказательства для одного вопроса (“Οτι ου̐ δε̐ι πολλα̐ς ἀποδειξε̐σι πρὸς ἓν πράγμα χρῆσασθαι”)	Стобей II 31,125
II. [О том, что человек рождается предрасположенным к добродетели] (предположительное название по фразе из самого текста)	II 9,8
III. О том, что и женщинам следует заниматься философией (“Οτι κα̐ι γυνα̐ιξ̐ι φιλοσοφη̐τέον”)	II 31,126
IV. О том, следует ли воспитывать дочерей так же, как сыновей (Ε̐ι παραλλη̐σίως παιδευ̐τέον τὰς θυγα̐τέρας το̐ς υ̐ιο̐ς)	II 31, 123
V. О том, что сильнее – практический навык или теоретическое наставление (Πότερον ἰσχυρότερον ἔθος ἢ λόγος)	II 15,46

VI. Об упражнении [в добродетели] (Περὶ ἀσκήσεως)	III 29, 78
VII. О том, что следует презирать трудности ("Ὅτι πόνου καταφρονητέον)	III 29, 75
VIII. О том, что и царям следует заниматься философией ("Ὅτι φιλοσοφητέον καὶ τοῖς βασιλεῦσιν)	IV 7, 67
IX. О том, что изгнание – не зло ("Ὅτι οὐ κακὸν ἡ φυγή)	III 40, 9
X. О том, будет ли философ обвинять кого-нибудь в оскорблении (Εἰ γραφὴν ὑβρεως γράψεται τινα ὁ φιλόσοφος)	III 9, 16
XI. О том, на какие средства подобает существовать философу (Τίς ὁ φιλοσόφῳ προσήκων πόρος)	IV 15 а, 18
XII. О любовных утехах (Περὶ ἀφροδισίων)	III 6, 23
XIII А. Что в браке главное (Τί κεφάλαιον γάμου)	IV 22 с, 90
XIII В. Что в браке главное (Τί κεφάλαιον γάμου)	IV 22 d, 104
XIV. О том, препятствует ли брак занятиям философией (Εἰ ἐμπόδιον τῷ φιλοσοφεῖν γάμος)	IV 22 а, 20
XV А. О том, следует ли растить каждого рождённого ребенка (Εἰ πάντα τὰ γινόμενα τέκνα θρεπτέον)	IV 24 а, 15
XV В. О том, следует ли растить каждого рождённого ребенка (Εἰ πάντα τὰ γινόμενα τέκνα θρεπτέον)	IV 27, 21
XVI. О том, следует ли во всем слушаться родителей (Εἰ πάντα λειστέον τοῖς γονεῦσιν)	IV 25, 51
XVII. О том, как лучше жить в старости (Τί ἄριστον γήρως ἐφόδιον)	IV 50 с, 94
XVIII А. О пище (Περὶ τροφῆς)	III 17, 42
XVIII В. О пище (Περὶ τροφῆς)	III 18, 37
XIX. Об одежде и крове (Περὶ σκέπης)	III 1, 209
XX. О домашней утвари (Περὶ σκευῶν)	IV 28, 20
XXI. О стрижке волос (Περὶ κουρᾶς)	III 6, 24

Малые фрагменты

XXII	Стобей III 1,48; II 1,77
XXIII	III 2,31
XXIV	III 5,21
XXV	III 6, 21

XXVI	III 6, 22
XXVII	III 7, 22
XXVIII	III 7, 23
XXIX	III 7, 24
XXX	III 31, 6
XXXI	IV 7, 14
XXXII	IV 7,15
XXXIII	IV 7,16
XXXIV	IV 31 d, 119
XXXV	IV 51, 25
XXXVI	Плутарх. О подавлении гнева 2, 453 de
XXXVII	О том, что не нужно делать долгов 7, 830 b
XXXVIII	Эпиктет у Стобея II 8,30
XXXIX	III 19,13
XL	III 20,60
XLI	III 20,61
XLII	IV 44,60
XLIII	Эпиктет. Беседы I 1, 26
XLIV	I 7, 30–33
XLV	I 9, 29–31
XLVI	III 6, 9–10
XLVII	III 15,14
XLVIII	III 23,29
XLIX	Авл Геллий. Аггические ночи V 1, 1–6
L	IX 2,8
LI	XVI 1,1–2
LII	XVIII 2,1
LIII	Элий Аристид. Речи 52 vol. II p. 467, 6–11 Keil

По жанру 21 большой фрагмент (тексты порой довольно пространственные, но чаще компактные) – это морально-наставительные топы в кинико-стоическом жанре диатрибы; три текста присутствуют у Стобея в виде двух самостоятельных частей. Малые фрагменты – преимущественно короткие тексты; частично они содержатся у того же Стобея. Помимо отрывочных сентенций, не имеющих собственного контекста (XXII–XXXV), Стобей приводит пять фрагментов (XXXVIII–XLVII) под одинаковым названием Ρούφου ἐκ τῶν Ἐκκλήτου Περὶ φιλίας (Мнение Руфа. Из книг Эпиктета «О дружбе»). Они отсутствуют в эпиктетовом корпусе Арриана и, видимо, относятся к утраченному разделу «Бесед». Остальные «эпиктетовы» фрагменты Музония (XLIII–XLVIII) относятся к сохранившемуся тексту «Бесед». Большие фрагменты, возможно, дошли до нас в записи некоего Луция, который стенографировал их, видимо, так же, как Арриан записывал лекции Эпиктета; к малым фрагментам Луций отношения не имеет.

Малые фрагменты, т. е. тексты, приведённые тем же Стобеем, Плутархом, Авлом Геллием и Элием Аристидом, – это краткие рассказы о поступках Музония или обстоятельствах, в которых он произнёс те или иные сентенции. Они отличаются по стилю от больших диатриб и, возможно, восходят к одному источнику – упомянутому «Судой» сочинению Ἀπομνημονεύματα Μουσωνίου τοῦ φιλοσόφου (возможно, это были лекции Музония в отдельной редакции или воспоминания о Музонии, содержавшие его изречения и составленные в духе «Воспоминаний» Ксенофонта; их автором принято считать жившего при императоре Адриане ритора Валерия Поллиона или зятя Барей Сорана Анния Поллиона). Фиксирование и редактирование лекций и изречений Музония, видимо, имели разброс в несколько десятков лет, – возможно, в диапазоне 70–120-х гг. Лекции читались по-гречески, что не удивительно, если принять во внимание, что, например, Секстий, глава небольшой эклектической школы в Риме (I в. до н. э.), и последний крупный стоик Марк Аврелий писали по-гречески.

Учение

Дошедшие до нас тексты Музония написаны в жанре диатрибы и относятся к паренетической части (παραινετικὸς τόπος) стоической этики: термин образован от глагола παραινέω – «наставляю», «убеждаю» (*Секст Эмпирик. Против учёных VII 12*); латинский эквивалент – *pars praeseptiva, locus monitiones continens* (*Сенека. Письма к Луцилию 89,13; 94, 52; 95,1*). Паренетика должна разъяснять приложение добродетели к конкретным жизненным ситуациям, т. е. давать рецепты действий применительно к отдельным «обязанностям» и общей нравственной пользе достойной жизни.

Очевидно тематическое сходство между диатрибическими текстами Музония и «Основами этики» стоика Гиерокла (конец I – 1-я пол. II в. н. э.), и, по-видимому, не случайно многие тексты Музония и Гиерокла приведены у Стобея в близком соседстве. Если говорить о ранних стоиках, то наиболее близкие параллели существуют между Музонием и Антипатром из Тарса. Естественно, ещё больше общего у Музония с Эпиктетом; сходство отдельных топов и их структуры (у Эпиктета, конечно, более дробной) столь же очевидно. В целом Эпиктет и Гиерокл теоретичнее Музония. Важные стоические технические термины (гносеологические и этические), которые использовал Музоний, встречаются не только в «текстах Луция», но и в текстах из Эпиктета. Таковы, в частности, первостепенно важные для Эпиктета темы «правильного пользования представлениями» и «зависящего и не зависящего от нас» (χρήσις τῶν φαντασιῶν; τὰ ἐφ’ ἡμῖν, τὰ οὐκ ἐφ’ ἡμῖν – *Музоний* XXXVIII).

Для Музония, как и для Эпиктета, учение о познании и логика значимы прежде всего как пропедевтическая тренировка мышления, необходимая для того, чтобы давать точные определения, правильно формулировать нравственные понятия и практические рекомендации (*Музоний* I; *Эпиктет*. Беседы I 7; 17; 20). Но самой корректности логической процедуры умозаключения Музоний, судя по словам Эпиктета, придавал большое значение: «Что же ты сделал? Здесь можно было допустить только одну-единственную ошибку; её-то ты и допустил. Правда, однажды и я то же самое сказал Руфу, когда он попрекал меня за то, что я не смог указать пропущенную посылку в одном силлогизме: “Уж не такой это проступок, – говорю, – будто я поджжёт Капитолий”. А он мне: “Дурачок, – говорит, – здесь пропущенное и есть Капитолий”» (р. 128, 4 сл. Hense = *Эпиктет*. Беседы I 7, 32–33; далее приводится пагинация Хензе). Достоин внимания, в частности, почти образцовое изложение хрестоматийного стоического силлогизма, доказывающего, что наслаждение не есть благо, а страдание не есть зло (2,5 сл.). Из всего этого следует, что Музоний, по всей видимости, неплохо знал стоическую логику. Возможно, именно из бесед с Музонием Эпиктет извлёк формулировку, связавшую воедино логику, физику и этику на основе непреложности всекосмических причинно-следственных связей: «Принимай то, что следует из правильно допущенных тобой [посылок]» (τὸ ἀκόλουθον τοῖς δοθείσιν ὑπὸ σοῦ καλῶς παραδέχου – Беседы I 7,9).

Физика интересует Музония столь же мало, как и Эпиктета, – и лишь постольку, поскольку она демонстрирует нерушимость причинно-следственных связей и тем важна для этических выводов (XLII).

Теоретической этике уделено несколько больше внимания, но и здесь Музоний лишь бегло пересказывает стоические догмы. Только добродетель – благо, только порок – зло, всё прочее безразлично; человеку «от природы присущи стремление и склонность к добродетели»

(ὄρεξις καὶ οἰκείωσις φύσει πρὸς ἀρετὴν — 9, 8–9), благодаря чему он в принципе способен жить добродетельно, если справится с ошибочными представлениями.

Концепция добродетели у Музония вполне соответствует стоической традиции: добродетель свойственна нам по природе (7,7–9); она есть знание не только теоретическое, но и подлежащее практическому применению (22,7–8), приобретается благодаря философии (38,4), состоит в человеколюбии, честности и справедливости (73,6–7), одна у человека и у бога (90,6), у мужчин и женщин (9,10; 14,1 сл.; 15,9 сл.); родовидовая классификация добродетелей (разумение, здравомыслие, справедливость, мужество) тоже вполне традиционна (14,6 сл.; 16,11 сл.).

Добродетель, как и знание, бывает теоретической и практической (II), и эта последняя интересует Музония больше всего (в данном отношении Музоний именно поздний стоик, потому что ранних стоиков гораздо больше интересовала теоретическая составляющая добродетели – SVF I 188; 359; 362; 364; 366; 374; 553; II 96; III 38 сл.; 75 сл.; 198 сл.; 256 сл.; 310; 459; 658). Поэтому основное место в учении занимает аскеза, представленная подчёркнуто практически. Именно в этом уточняющем смысле нужно понимать названия некоторых рассуждений: «Об упражнении в добродетели» (VI), «О том, что следует презирать трудности» (VII).

Теоретическая аскеза намечена очень приблизительно: тот, кто хочет жить добродетельно, должен принимать свою участь с покорностью судьбе (XLIII), повсюду чувствовать себя как дома (IX) и постоянно заботиться о своём интеллектуально-нравственном здоровье. Философия, в сущности, и есть забота о нём: τὸ φιλοσοφεῖν καλοκαγαθίας ἐπιτήδευσις – 38, 15–16 ср. 19,4); она определяется в том числе как знание жизни (10,6–7), направление ума на должное и размышление об этом (88,9–10), она учит тому, что страдания и смерть – не зло (35,14–15), и по самой природе своей сообщает причастным к ней способность превосходить других в умственных спорах, отличать ложное от истинного, опровергать одно и доказывать другое (36,8–11). Итоговая синтетическая формулировка звучит так: «Философствование... заключается не в чём ином, как в том, чтобы выяснить, что есть правильное и подобающее, при помощи разума, и подтвердить это делом (οὐ γὰρ δὴ φιλοσοφεῖν ἕτερόν τι φαίνεται ὄν ἢ τὸ ἅ πρέπει καὶ ἅ προσήκει λόγῳ μὲν ἀναζητεῖν, ἔργῳ δὲ πράττειν)» (76,14–16). Такая трактовка философии, не противореча нормативными раннестоическим определениями, подчёркивает практическое применение философии (что характерно для Поздней Стои).

В аскетической программе Музония заметны кинические мотивы. Реальная добродетель – плод не столько отвлечённого научения, сколько привычки и упражнения: рассудочное усвоение догм должно укрепляться подражанием, а образцом для подражания служит личный пример (60, 4–15). Достойному человеку лучше искать пропитание от земли;

сельский труд позволяет философу наилучшим образом доказать гармонию между своей физической жизнью и своим учением (57,6 сл.). Если продолжить намеченный выше ход рассуждений Музония, то важнее всего вопрос, что же главнее: практический навык или теоретическое наставление (19,19 сл.), – поскольку теория учит, как правильно поступать, а навык вырабатывается у тех, кто привык поступать в согласии с этим наставлением. Теория имеет логическое первенство, она необходима как точка отсчёта, как то, с чем сверяется действие, но для жизни практический навык (ἔθος) важнее: «По практической действительности навык первенствует перед наставлением» (22,1–3). Практические советы просты: регулярный труд, достойная семейная жизнь, правильное воспитание детей, умеренная (преимущественно растительная) пища, скромные и опрятные жилище, одежда, а также общий внешний вид.

Изучению теоретических оснований каждой добродетели (23,14 сл.) должно сопутствовать упражнение в практическом её применении; следует учитывать специфику различных упражнений, относящихся к душе и относящихся к телу (25,4 сл.). Трудности и тяготы следует терпеть и проявлять упорство, если мы знаем, что переносим бедствия ради благой цели (31,4 сл.). Изгнание никак нельзя считать злом (41,4 сл.), поскольку на самом деле оно не отнимает у нас ничего из того, что важно для нашего нравственного самосознания, а весь мир есть общая родина всех людей; изгнание даже делает человека в чем-то лучше и совершеннее, хотя ему и кажется, что он лишается какого-то мнимого блага, – поскольку истинных благ у него на самом деле никто не отнимает (45,1 сл.). Человека с подлинно философским складом ума никакие нападки и поношения не должны вводить в протрацию (52,2 сл.), и он не должен воспринимать их как бесчестье для себя. Чувственных удовольствий следует сторониться, ибо они служат укором человеческой жизни; особенно непозволительны любовные сношения ради чистого наслаждения, которые даже в браке (не говоря уже о прелюбодеянии) являются недозволенными и незаконными, поскольку противны велениям природы (63,10 сл.).

У мужчин и женщин одна добродетель, а потому учить и воспитывать их нужно одинаково: «Главное, чтобы женщины приобрели добрые нравы и стали нравственно-совершенными» (19,12 сл.). Однако не менее важно, чтобы женщина благодаря занятиям философией усовершенствовала свои навыки хозяйки, благодаря чему станет мужу не только добрым другом, но и главной помощницей (9,9 сл.). Этим и ограничивается порой приписываемый Музонии «феминизм» (см. ниже). Главная цель брака (67,8 сл.) – совместная жизнь ради произведения детей.

Прочие предписания тоже просты. Растительная пища полезнее, поскольку более тяжёлые испарения мясной помрачают душу (94,4 сл. – в этой связи Музоний вспоминает Гераклита). Одежда, кров, домашняя утварь и прочее должны быть скромными (105,13 сл.): это служит про-

явлением умеренности – душевного здоровья, противостоящего распушенности. Даже мелочные, на первый взгляд, рекомендации о стрижке волос на самом деле имеют скрытое значение (115,9 сл.): здравый смысл человека должен помогать природе – восполнять и добавлять недостающее, насколько это возможно, а излишнее уменьшать и убирать.

Влияние

Аскетическая программа Музония, несомненно, была известна христианским авторам, – особенно ранним, которые широко использовали паренетическое наследие Стои. Музония, по всей видимости, знал апологет Юстин (II в. н. э.). Что касается Климента Александрийского (ок. 150–215), то он, возможно, пользовался компендиумом, включавшим тексты Музония, но не содержащим имени автора (т. е. не тем, который потом оказался в распоряжении Стобея). Сопоставления и соположения Музония с Сократом следует оставить на совести тех, кто их делал. Если император Юлиан (Письма 16) просто упоминает Сократа и Музония как примеры для сравнений, не проводя между ними никаких параллелей, то Ориген (Против Кельса III 66) идёт несколько дальше: Музоний и Сократ – люди, своими силами достигшие нравственного совершенства. Смысл тут может быть только в одном: верность идеям была пластически и совершенно стоически выражена в жизни Музония.

Современные интерпретации

Простота и однозначность суждений Музония (не сказавшего ничего нового по сравнению с ранними стоиками) послужила главной причиной его популяризации, имевшей два внешне никак не связанных плана. Предтечей того общего явления, которое можно назвать «темпоральной музониофилией», выступил профессор Уильям Классен [Klassen], по мнению которого, Христа и Павла объединяет то, что всех их можно считать родоначальниками феминизма. Эта тема получила дальнейшее развитие уже в специфически феминистской плоскости. Протагонисткой этой темы можно считать Марту Нассбаум [Nussbaum]. С её точки зрения, стоики относились к женщинам неоднозначно. С одной стороны, они признавали, что в умственном и нравственном плане женщина несколько не уступает мужчине, но вместе с тем считали, что женщина должна заниматься домом. Стоический «феминизм» половинчат, и его следует лишь довести до завершения, т. е. до признания за женщиной совершенного полноправия, которое в рамках стоической системы теоретически тоже вполне можно представить.

Параллельно наметилась и пропедевтико-педагогическая линия интерпретации Музония, представленная работой Джеймса Диллона [8]: Музоний привлекает его как человек, чья жизнь не расходилась с учением, а кружок Музония даёт наглядное представление о том, как строилось римское философское образование.

Издания и переводы: *Peerlkamp J.V. C. Musonii Rufi Philosophi Stoici Reliquiae et Aporhtegmata.* Harlem: Apud viduam Adriani Loosjes P.F., 1822. 428 p.; *Hense O. C. Musonii Rufi Reliquiae.* Leipzig: B.G. Teubner, 1905. 149 p.; *Lutz C.E. Musonius Rufus // The Roman Socrates: Yale Classical Studies.* 1947. Vol. 10. P. 5–147; *Lutz C.E. Op. cit.; Laurenti R. Musonio Rufo. Le diatribe e i frammenti minori.* Roma: Signorelli, 1967. 95 p.; *Festugière A.J. (trad.) Deux prédicateurs de l'antiquité. Télès et Musonius.* Paris: J.Vrin, 1978. 132 p.; *Jagu A. Musonius Rufus. Entretiens et Fragments. Introduction, traduction et commentaire.* Hildesheim; New York: G.Olms, 1979. 113 p.; *Ramelli I. Musonio Rufo. Diatribe, frammenti e testimonianze: testo Greco a fronte.* Milano: Bompiani, 2001. 357 p.; *Столяров А.А. Гай Музоний Руф. Фрагменты / Вступ. ст., пер. и коммент. М.: ИФ РАН, 2016. 144 с.; Fritz K. von. "Musonius". Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft // Hrsg. von A. Pauli und G. Wissowa. Stuttgart: J.B. Metzler, Bd. XVI, 1, 1933. Col. 893–897; *Goulet-Cazé M.-O. "Musonius Rufus", DPhA IV, 2005. P. 555–572.**

Список литературы

1. *Столяров А.А. Гай Музоний Руф (штрихи к портрету римского интеллигента эпохи Клавдиев и Флавиев) // Философский журнал. 2015. № 4 (8). С. 80–98.*
2. *Aikin S., McGill-Rutherford E. Stoicism, Feminism and Autonomy // Symposium 1, Issue 1, 2014. P. 9–22.*
3. *Arnim H. von. Ethische Elementarlehre (Papyrus 9780) nebst den bei Stobaeus erhaltenen ethischen Exzerpten aus Hierokles. B.: Weidmann, 1906. 76 S.*
4. *Arnold E.V. Roman Stoicism. Cambridge: Cambridge University Press, 1911. 482 p.*
5. *Bénatouil T. Les Stoïciens, III: Musonius, Épictète, Marc Aurèle. Paris: Les Belles Letters, 2009. 240 p.*
6. *Bultmann R. Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe, 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984. 110 S.*
7. *Capelle W. Epiktet, Teles und Musonius. Zürich: Artemis, 1948. 336 S.*
8. *Dillon J.T. Musonius Rufus and Education in the Good Life. A Model of Teaching and Living Virtue. Lanham, Maryland: University Press of America, 2004. 103 p.*
9. *Dottarelli L. Musonio L'Etrusco. La filosofia come scienza di vita. Viterbo: Annuli Editori, 2015. 176 p.*
10. *Engel D.M. The Gender Egalitarianism of Musonius Rufus // Ancient Philosophy. 2000. No. 20 (2). P. 377–391.*
11. *Geytenbeek A.C. van. Musonius Rufus and Greek Diatribe. Assen: Van Gorcum & Co., 1963. 203 p.*
12. *Isnardi Parente M. Ierocle stoico. Oikeiosis e doveri sociali // ANRW II, 36, 3, 1989. P. 2201–2226.*
13. *Klassen W. Musonius Rufus, Jesus, and Paul: Three First-Century Feminists // From Jesus to Paul: Studies in Honour of Francis Wright Beare / Ed. P. Richardson and J.C. Hurd. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1984. P. 185–206.*

14. *Laurenti R.* Musonio, maestro di Epitteto // *ANRW II*, 36, 3, 1989. P. 2105–2146.

15. *Nussbaum M.C.* The Incomplete Feminism of Musonius Rufus, Platonist, Stoic and Roman // *The Sleep of Reason. Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome* / Eds. M.C. Nussbaum & J. Sihvola. Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 2002. P. 288–326.

16. *Olshausen E.* Der Stoiker C. Musonius Rufus – ein Pazifist? Überlegungen zu *Tac. Hist.* 3,81,1 // *Böhm S. und Eickstedt K.-V. von* (Hrsg.) *IÖAKH. Festschrift für Jörg Schäfer zum 75. Geburtstag.* Würzburg: Ergon, 2001. S. 249–255.

17. *Parker Ch.P.* Musonius Rufus in Clement // *Harvard Studies in Classical Philology.* 1901. Vol. 12. P. 191–200.

18. *Valantasis R.* Musonius Rufus and Roman Ascetical Theory // *Greek, Roman, and Byzantine Studies.* 1999. Vol. 40. P. 207–231.

19. *Wendland P.* *Quaestiones Musonianae. De Musonio Stoico Clementis Alexandrini aliorumque auctore.* Berlin: Mayer & Mueller, 1886. 66 S.

ENCYCLOPEDIC SEARCH

Alexander STOLIAROV

DSc in Philosophy, Leading Research Fellow.
RAS Institute of Philosophy,
Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation;
e-mail: a.stoliarov@mail.ru

GAIUS MUSONIUS RUFUS

This article is devoted to Gaius Musonius Rufus – a Roman Stoic author of the 1st century AD. Like many other representatives of the Later Stoa, Musonius paid little attention to the theoretical side of the Stoic doctrine, concentrating mostly on practical ethics, namely, the so-called paraenetic, or moralistic discourse, parting from the positive assumption that a human being is born with a proclivity for virtuous life and a capacity of goodness. A paradigmatic Roman intellectual, Musonius contributed to shaping that idea of a dignified way of life which dominated European moral consciousness ever since; his own example gave proof of his adherence to the principles he believed to be true.

Keywords: Gaius Musonius Rufus, Roman history, Stoic philosophy, Later Stoa, practical ethics, ascesis, Seneca, Hierocles, Epictetus, Marcus Aurelius

References

1. Aikin, S. & McGill-Rutherford, E. “Stoicism, Feminism and Autonomy”, *Symposium 1*, Issue 1, 2014, pp. 9–22.
2. Arnim, H. von. *Ethische Elementarlehre (Papyrus 9780) nebst den bei Stobaeus erhaltenen ethischen Exzerpten aus Hierokles*. B.: Weidmann, 1906. 76 S.
3. Arnold, E.V. *Roman Stoicism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1911. 482 pp.
4. Bénatouïl, T. *Les Stoïciens, III: Musonius, Épictète, Marc Aurèle*. Paris: Les Belles Lettres, 2009. 240 pp.
5. Bultmann, R. *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984. 110 S.
6. Capelle, W. *Epiktet, Teles und Musonius*. Zürich: Artemis, 1948. 336 S.
7. Dillon, J.T. *Musonius Rufus and Education in the Good Life. A Model of Teaching and Living Virtue*. Lanham, Maryland: University Press of America, 2004. 103 pp.

8. Dottarelli, L. *Musonio L'Etrusco. La filosofia come scienza di vita*. Viterbo: Annulli Editori, 2015. 176 pp.
9. Engel, D.M. "The Gender Egalitarianism of Musonius Rufus", *Ancient Philosophy*. 2000. No. 20 (2). P. 377–391.
10. Geytenbeek, A.C. van. *Musonius Rufus and Greek Diatribe*. Assen: Van Gorcum & Co., 1963. 203 pp.
11. Isnardi Parente M. "Ierocle stoico. Oikeiosis e doveri sociali", *ANRW II*, 36, 3, 1989, pp. 2201–2226.
12. Klassen, W. "Musonius Rufus, Jesus, and Paul: Three First-Century Feminists", *From Jesus to Paul: Studies in Honour of Francis Wright Beare*, eds. P. Richardson and J. C. Hurd. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1984, pp. 185–206.
13. Laurenti, R. "Musonio, maestro di Epitteto", *ANRW II*, 36, 3, 1989, pp. 2105–2146.
14. Nussbaum, M.C. "The Incomplete Feminism of Musonius Rufus, Platonist, Stoic and Roman", M. C. Nussbaum & J. Sihvola (eds.). *The Sleep of Reason. Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 2002, pp. 288–326.
15. Olshausen, E. "Der Stoiker C. Musonius Rufus – ein Pazifist? Überlegungen zu Tac. Hist. 3,81,1", S. Böhm und K.-V. von Eickstedt (Hrsg.), *IÖAKH. Festschrift für Jörg Schäfer zum 75. Geburtstag*. Würzburg: Ergon, 2001, S. 249–255.
16. Parker, Ch.P. "Musonius Rufus in Clement", *Harvard Studies in Classical Philology*, 1901, Vol. 12, pp. 191–200.
17. Stoliarov, A. "Gai Muzonii Ruf (shtrikhi k portretu rimskogo intelligenta epokhi Klavdiev i Flaviev)" [Gaius Musonius Rufus. An outline of the portrait of a Roman intellectual in the Claudian and Flavian era], *Filosofskii zhurnal*, 2015, No. 4 (8), pp. 80–98. (In Russian)
18. Valantasis, R. "Musonius Rufus and Roman Ascetical Theory", *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 1999, Vol. 40, pp. 207–231.
19. Wendland, P. *Quaestiones Musonianae. De Musonio Stoico Clementis Alexandrini aliorumque auctore*. Berlin: Mayer & Mueller, 1886. 66 S.

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК



Константин АРШИН

Кандидат философских наук, научный редактор.
Всероссийский научно-исследовательский институт
картофельного хозяйства имени А.Г. Лорха.
140051, Российская Федерация, Московская область,
Люберецкий район, п. Красково, ул. Лорха, д. 23, литер В;
e-mail: kosta-10@yandex.ru

НАЦИОНАЛИЗМ

В статье представлена попытка анализа понятия «национализм» на основе выделения наиболее важных его признаков. Автором описываются основные социальные новации, послужившие основой для формирования национализма, социальные предпосылки и идеи, использованные интеллектуалами для формирования массовых националистических движений. Одновременно приводится системный анализ основных направлений в исследованиях национализма – примордиализм и модернизм.

Ключевые слова: национализм, нация, интеллектуал, суверенитет, народ, национальное самоопределение, примордиализм, модернизм, гражданский национализм, этнонационализм

Национализм – принцип организации социума, в соответствии с которым идея самоопределения, существования и развития сообщества (нации) служит высшим ценностным ориентиром для выстраивания норм и ценностей, определяющих легитимность социального порядка в рамках данного социума.

Национализм как оформившееся явление имеет относительно недавнюю историю. Его активная репрезентация в качестве исторического феномена приходится на период XVIII–XIX вв., когда идея народного суверенитета, лежащая в основе национализма и выдвинутая

идеологами Американской, Французской и европейских революций 1848 года, становится краеугольным камнем, определяющим принцип бытия европейских государств, а сам национализм становится планетарным явлением.

Вместе с тем протонационалистические чувства были свойственны народам с глубокой древности. Так, Аристотель в работе «Политика», приводя слова трагика Эврипида, пишет: «Прилично властвовать над варварами грекам», и далее: «варвар и раб по природе своей понятия тождественные» [4, с. 377], тем самым разводя понятия свободного грека и варвара. В главе 3 Послания к Колоссянам Святой апостол Павел указывает: «...нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» [3]. Хотя позднейшие комментаторы усматривали в данных словах апостола Павла указание на единство христианской церкви, в которой «все естественные различия исчезают» [20], важно само различие этнических групп и акцент на том, что основой различения служат ценности, исповедуемые этими группами, их социальный статус.

Обнаружение подобных протонационалистических чувств в древних обществах позволило некоторым исследователям сделать вывод о достаточно длительной истории национализма как явления, которая может насчитывать если не миллионы, то, по крайней мере, сотни тысяч лет. Имея столь длительную историю, национализм, с их точки зрения, представлялся не чем-то случайным и даже не продуктом длительной социальной эволюции, а вполне естественным проявлением человеческой природы, развиваясь в качестве «продолжения родственного отбора» [21, с. 273] и базируясь на представлениях об общем биологическом происхождении (Пьер ван ден Берге). В таком свете национализм следует рассматривать как явление, обусловленное самой человеческой природой. Среди российских исследователей указанной точки зрения придерживался Л.Н. Гумилёв, попытавшийся подвести под указанную теорию биологическую основу в виде теории пассионарности, которая делает одни человеческие коллективы более активными, творческими, агрессивными по сравнению с другими коллективами и, как следствие, доминирующими над ними. Такое доминирование находит выражение в том числе в чувстве превосходства над менее пассионарными народами. Такое понимание национализма получило название «эссенциализм», а школа, придерживающаяся такого понимания национализма, была названа – «примордиализмом».

Критики эссенциалистов, получившие название модернистов или инструменталистов, вполне справедливо указывали на ряд противоречий в логике примордиалистов. Во-первых, если в основе национализма лежит представление об общем биологическом происхождении (миф о едином прародителе), то насколько это представление является биологически детерминированным? Ведь миф – это не биологический, а социальный феномен. Во-вторых, если миф для сообщества имеет некую биологическую

истинность, то он должен акцентировать внимание на ценностях эндогамии. Между тем известны мифы об общем происхождении, в которых эндогамия отрицается. Таков, например, миф об основании Рима. Таковы мифы о формировании англичан как продукта борьбы между бриттами, англосаксами и норманнами, а также миф о происхождении французов из взаимодействия галлов и франков. Эта критика заставила сторонников примордиалистского взгляда на феномен национализма усовершенствовать подход, ослабив акцент на врождённых характеристиках в пользу культуры (более подробно различие примордиальных и модернистских подходов, а также их разнообразие будут рассмотрены ниже).

В свою очередь, модернисты предложили свой подход к объяснению причин появления национализма. Прежде всего, всех модернистов объединяет признание национализма в качестве явления Нового времени. Соответственно, национализм имеет недолгую историю и выступает феноменом общества, трансформированного капитализмом. Именно развитие капитализма обусловило предпосылки, которые привели к появлению данного феномена на исторической арене. Если суммировать все предпосылки появления национализма, которые приводят в своих работах исследователи-модернисты, то их можно разделить на эндогенные (возникшие внутри самих сообществ) и экзогенные (проявившиеся в связи с взаимодействием сообществ).

Среди важнейших эндогенных предпосылок можно выделить следующие:

– Стандартизация языка. В течение почти всей своей истории человеческие сообщества, жившие рядом и даже в рамках одного государства, говорили на разных языках и порою не понимали друг друга. Так, «во время Великой французской революции лишь половина жителей Франции могла говорить по-французски, и только 12-13% говорили на этом языке “правильно”; последним по времени примером служит Италия, где на момент становления государства лишь два или три итальянца из ста действительно использовали у себя дома итальянский язык» [22, с. 51]. С точки зрения историка Э. Хобсбаума, стандартизация языка была необходима для демократизации политики. Историк и социолог Э. Геллнер, придерживаясь иной объяснительной парадигмы, полагает, что стандартизация языка была необходима для обеспечения возможности промышленного производства в рамках капиталистической экономики. Стандартизация языка была обеспечена развитием книгопечатания, которое превратилось в индустрию, породив феномен «печатного капитализма» (Б. Андерсон).

– Развитие новых форм коммуникации вследствие появления универсальной знаковой системы в виде стандартизованного языка. Это делает возможным не только быструю передачу информации на большие расстояния, но и выработку единой позиции на основе указанной информации (К. Дойч).

– Рождение популярной культуры, основанной на стандартизованном языке и, как следствие, потенциально доступной широким массам. В данном случае под популярной культурой понимается совокупность норм, правил, традиций и т. д., выработанных интеллигенцией на основе синтеза элементов высокой культуры привилегированных классов и народной культуры с целью формирования представления о единстве сообщества, проживающего на определённой территории.

– Появление слоя интеллектуальных элит (интеллигенции), заинтересованных в пропаганде идей национализма. К указанным элитам принадлежали либо представители непривилегированных классов (М. Хрох, Э. Геллнер), либо представители колониальных элит европейских империй (Б. Андерсон), которые в рамках политических и правовых отношений государств *ancient regime* (старого порядка) не могли рассчитывать на признание в силу происхождения. Судьба представителей указанных слоёв в данном случае зависела либо от формирования своих государств (в случае колониальных элит), либо от демократизации политической жизни и уничтожения *ancient regime*.

– Демократизация общественной жизни и развитие социальной мобильности. В отличие от аграрных обществ, где социальная мобильность была ограничена, общества индустриального капитализма характеризуются высокой степенью социальной мобильности. В рамках всё возрастающих контактов формируется представление о наличии общности, которая в условиях разрушения традиционной среды и нарастания анонимии обеспечивает психологический комфорт и безопасность (Э. Геллнер). Одновременно под влиянием интеллектуальных элит формировалось представление о народе как единственном источнике суверенитета государства и власти (Ж. Мишле, Аббат Сийес, Б. Андерсон).

Среди экзогенных предпосылок можно выделить следующие:

– Территоризация государства. В течение большей части своей истории человечество жило в рамках больших династических империй, границы которых были проницаемы и нечётки, а суверенитет был расплывчат и порой сложно определить. Вследствие того, что границы государств постоянно менялись в зависимости от войн и династических браков, население не знало не только имени монарха, но и к какому государству оно в настоящий момент принадлежит. Постепенно династический принцип формирования государства уступал место «протонациональному» (Л. Гринфельд), а проницаемость и порою даже отсутствие границ – гражданской принадлежности населения (Т.Х. Маршалл).

– Национализация армии. Вопрос формирования армии на основе национальной милиции впервые в Новое время был поднят итальянским мыслителем Никколо Макиавелли. Он не только обосновал преимущества национальной армии перед наёмниками в трактате «О военном искусстве», но и попытался создать национальную милицию для правителей Флоренции. Однако в силу недостатка времени и финанси-

рования эксперимент оказался неудачным. Его реализация была отложена на несколько столетий, когда в XVII в. европейские монархи начали реализовывать проекты по формированию армий на основе принципа национальности (У. Мак-Нил). Однако лишь к периоду Великой Французской революции 1789 г. изменения в военном искусстве, технологические достижения, территориализация государства и общая демократизация общественной жизни обеспечили распространение принципу формирования армии по национальному признаку.

Помимо предпосылок, предопределивших появление национализма, необходимо отметить ряд идей, легших в основу современного национализма.

– Идея об исторических и неисторических народах. Появившаяся и получившая своё первоначальное развитие в рамках немецкой классической философии идея исторических и неисторических народов по сути послужила основой для формирования таких идеологических форм, как «шовинизм», «нацизм» и «фашизм». Суть идеи состоит в делении человечества на народы (нации), творящие историю, и народы (нации), в силу своих духовных качеств субъектами истории не являющихся. Первым мыслителем, разделившим народы на две группы, стал Ф.В.Й. Шеллинг, для которого причисление народа к историческим было возможным в том случае, если народ способен к осуществлению какой-нибудь абсолютной идеи, будь то идея добра, правды или красоты. Соответственно, неисторические народы – народы, существование которых не одухотворено какой-либо безусловной идеей. Восприняв данную идею, современник Шеллинга В.Г.Ф. Гегель дополнил её, поместив народы в историческую перспективу. В отличие от «исторических народов» Шеллинга, «исторические народы» Гегеля – воплощение абсолютного духа в истории. Таким образом, каждый исторический народ – одна из ступеней самопознания абсолютного духа в историческом процессе. Последняя ступень самопознания абсолютного духа – германский народ. Эта идея нашла дальнейшее отражение в работах Ф. Энгельса о панславизме, размышлениях Б. Муссолини, Пол Пота и других «диктаторов» о противостоянии «буржуазных» и «пролетарских» наций.

– Идея национального суверенитета. Впервые обоснование идеи суверенитета можно найти в работе «Шесть книг о республике» французского мыслителя XVI в. Ж. Бодена. С точки зрения Бодена, суверенитет – абсолютная и постоянная власть государства как внутри страны, так и в межгосударственных отношениях. Соответственно, важнейшая характеристика суверенитета – независимость государства, выражающаяся в праве самостоятельно издавать и отменять законы, назначать высших должностных лиц, осуществлять верховный суд, помилования, чеканить монету, устанавливать меры и веса, взимать подати. Теория народного (национального) суверенитета была разра-

ботана Ж.-Ж. Руссо в преддверии Великой Французской революции. С точки зрения Руссо, суверенитет выступает зримым воплощением заключённого Общественного договора. Суверенитет принадлежит народу как основному субъекту Общественного договора и выступает основополагающим принципом республиканского строя. В основе суверенитета лежит принцип общей воли, который определяет, что есть благо для народа, а что благом не является. Суверенитет неотчуждаем и неделим, т. е. никто и ничто не может лишить народ суверенитета. Соответственно, обладая суверенитетом, народ выступает не просто источником власти, но и её субъектом.

– Идея национального самоопределения. Зачатки этой идеи нашли первое выражение в работах английских философов Т. Гоббса и Дж. Локка. Несмотря на все различия подходов Гоббса и Локка, их размышления о форме и содержании Общественного договора, который добровольно заключают граждане в целях учреждения политического сообщества и формирования представительных институтов (суверен – Т. Гоббса, власти – Дж. Локк), строятся по одному принципу. Идеи Гоббса и Локка в их применении к идее национального самоопределения развил Дж.-С. Милль в работе «Размышления о представительном правлении». С точки зрения Милля, стремление сообщества (нации), которое определило себя как нацию, выступает естественным чувством. Однако реализация этого чувства может быть ограничена в том случае, если указанный народ вынужден сосуществовать с другим народом в рамках одного государства. В таком свете попытка установления самоуправления (свободных институтов) может натолкнуться на сопротивление со стороны народа, что в значительной степени ограничивает возможность осуществлять свободное развитие народа (нации). Соответственно, «свободные установления по большей части требуют, чтобы политические границы совпадали с национальными» [16, с. 319], т. е. идея свободного развития народа имплицитно предполагает свободу самоопределения.

Эти идеи в той или иной степени можно обнаружить в любых националистических теориях современности, вне зависимости от идеологического, географического, исторического или иного критерия их выделения.

Сам вопрос типологизации национализмов достаточно сложен и запутан. Перечислим самые популярные. Наиболее известная и одновременно наиболее простая типологизация предполагает выделение «западного» и «восточного» национализмов. Как считается, основоположником этой дихотомии выступил американский историк австрийского происхождения Ганс Кон, изложивший её основы в книге «Идея национализма» [34]. Исследователи предполагают, что идейные основы этой дихотомии Кон позаимствовал у немецкого историка Фридриха Мейнеке, который в начале XX в. предложил различать «государственные нации» и «культурные нации», отнеся к первым англичан, а ко вто-

рым – немцев. Позаимствовав эту дихотомию, Кон вложил в неё собственное содержание. С его точки зрения, национализмы различаются по следующим критериям: 1) идеологический; 2) географический; 3) социологический; 4) политический; 5) хронологический; 6) психологический; 7) исторический.

В соответствии с указанными критериями западный национализм сфокусирован на политике и правительстве. Он предполагает открытое членство в сообществе (нации), соответственно, индивид вправе самостоятельно выбирать, считать себя членом сообщества или нет. В рамках западного национализма суверенитет принадлежит личностям, уважающим гражданские права и способным к совмещению групповой лояльности к сообществу с общечеловеческими идеалами. Как следствие, идеал национализма данного типа – рациональный гражданин, ориентированный на достижение рациональных целей в политике и экономике. Географически западный национализм укоренен в государствах Западной Европы, где впервые появились и распространились ценности эпохи Просвещения. Носителями этих ценностей и акторами национализма стали средние слои, которые в силу исторических условий оказались достаточно могущественными для того, чтобы принять непосредственное участие в политической жизни своих стран.

Восточный национализм является полной противоположностью западного. Его носителями выступала узкая группа интеллектуалов (интеллигенция), поэтов, студентов и т. д., т. е. те, кто не принадлежал к привилегированным классам и потому не мог принимать участие в формировании политической повестки. Таким образом, в отличие от западного национализма, восточный был менее сконцентрирован на политике и более на вопросах культуры и образования, культивации национальных ценностей. Следствием этого стало появление «органической теории нации». С точки зрения сторонников указанной теории, сообщество (нация) рассматривалось как органическая природная общность, принадлежность к которой определяется не правом свободного выбора индивида, а исключительно рождением. Соответственно внимание интеллектуалов концентрируется не на правах индивидов, а на самом сообществе, которое как бы возвышается над этими индивидами. Следствием этого становится иррациональность, утопичность и мистическая направленность национализма. Цель такого национализма – возродить сообщество (нацию), исходя из мистически понятого народного духа. Таким образом, восточный национализм более эмоционален и более прозелитичен. Хронологически восточный национализм появляется позже западного и служит своеобразным ответом на распространение и достижения западного национализма. Но поскольку возникает он в иных исторических условиях, то принимает другую форму. Кроме того, термин «восточный национализм» применительно к рассуждениям

Кона является в высшей степени условным. Скорее речь должна идти о национализмах стран Западной Европы и национализмах остальных государств мира.

Несмотря на определённую грубость классификация Кона, в силу простоты и эвристичного потенциала, достаточно широко использовалась на протяжении десятилетий для объяснения того, почему в незападных странах национализм способствовал появлению экстремистских движений, деятельность которых сопровождалась большим количеством жертв. В то же время такая классификация не учитывала различий в проявлениях национализма в самих западных странах, при том что накопленный исторический материал указывал на наличие таких различий.

Дополнила классификацию Кона американская исследовательница Лия Гринфельд, предложившая выделить несколько идеальных типов национализма. В основу разделения четырёх типов национализмов она заложила критерии взаимоотношений национализма и демократии, а также определение членства в сообществе (нации). В соответствии с критерием взаимоотношений национализма и демократии национализм может быть индивидуалистическим (либертарианским) или коллективистским (авторитарным). Первый исходил из приоритета прав личности, которая рассматривалась в качестве основы формирования сообщества (нации) и соответственно источника и субъекта власти. Второй делал акцент на единстве сообщества (нации) и, таким образом, рассматривал сообщество как коллективную личность, обладающую единой волей, которая довлеет над волями отдельных индивидов, это сообщество составляющих. По критерию членства в национальном сообществе Гринфельд различает гражданский национализм, где членство тождественно гражданству, и этнический национализм, где членство в сообществе (нации) соотносится с этнической принадлежностью человека или же гражданство толкуется в терминах этнической принадлежности. Таким образом, если в первом случае национальная принадлежность человека определяется его свободным выбором (от неё можно отказаться, сменить, приобрести), то во втором случае национальная принадлежность человека – это врождённое качество, и потому оно может рассматриваться в том числе как квазигенетическая характеристика. На основе указанных критериев Гринфилд выделяет три типа национализмов – индивидуалистический гражданский (Великобритания), коллективистский гражданский (Франция), коллективисткой этнический (Германия, Россия).

Иная линия рассуждений в попытке классифицировать национализмы была представлена американским социологом Майклом Манном. В основу своей классификации он кладёт хронологический принцип, выделяя три этапа в развитии национализма – милитаристский (до 1870 гг.), индустриальный (1870–1914 гг.) и модернистский (1914 г. – на-

стоящее время). Эпоха милитаристского национализма рассматривается Манном как период борьбы широких народных масс за демократизацию и признание в качестве политического субъекта. Успех этой борьбы был обусловлен потребностью привилегированных слоёв в привлечении низших слоёв на военную службу и формировании налоговых поступлений. Для индустриального национализма характерно расширение роли государства в экономике, а также распространение понятия народного суверенитета на все подчинённые классы в связи с тем, что именно они становятся главным субъектом производства. Именно этот национализм предполагает формирование идеала сообщества (нации), который строится на основе культурно-исторического опыта сообщества. Для модернистского национализма характерна этнизация политики и предположение, что этническая солидарность обеспечивает возможность создания демократического режима.

Примерно по тому же пути в построении классификации национализмов двигался английский социолог Бенедикт Андерсон. С его точки зрения, можно выделить следующие виды национализмов – гражданско-республиканский национализм, лингвистический национализм, «официальный» национализм. Исторически первым типом национализма был гражданско-республиканский. Он появился в Южной и Северной Америках и был вызван дискриминацией, которую испытывали колониальные элиты со стороны имперской метрополии. Ограничения в социальной мобильности обеспечили концентрацию внимания колониальных элит на требованиях независимости колоний, из которых они происходили, поскольку только это могло им обеспечить соответствующее положение в политической и социальной системах. Вторым на исторической арене появился лингвистический национализм, вызванный внедрением в повседневную жизнь европейских сообществ стандартизированного языка. Овладение единым языком не только облегчало коммуникацию внутри сообщества, но и противопоставляло сообщество другим подобным сообществам, говорящим на иных языках. Защита языка, который воспринимался как структурная основа существования сообщества (нации), требовала создания своего государства и ведения борьбы за его создание. Третья форма национализма, согласно Андерсону, – «официальный» национализм. Указанный вид национализма проводился уже государствами, а не колониальными элитами, не допущенными к аппаратам управления, или интеллектуалами (интеллигенцией), ратующими за распространение стандартизированного языка. Этот вид национализма – инструмент интеграции династических (традиционных) элит в сообщества (нации). Используя националистическую риторику, династические элиты представляли себя неотделимой и необходимой частью сообщества (нации).

Типологию, строящуюся на связи национализма с современными идеологиями, предложил американский политолог Эрнст Хаас. С его точки зрения, можно выделить либеральный национализм, якобинский

национализм, традиционный национализм, синкретический национализм и, наконец, интегральный национализм. Так, либеральный национализм строится на основе понимания сообщества (нации) в качестве общности, чья цель – реализация прав и свобод индивида. Якобинский национализм выступает продолжением либерального национализма, поскольку его цель состоит в распространении идей о необходимости соблюдения прав и свобод человека среди других народов. Либеральному национализму противостоит традиционный национализм. В отличие от либерального, где основу единства сообщества (нации) составляли права и свободы человека, традиционный национализм мобилизует массы на основе племенных ценностей и корпоративных обычаев, на которых строит миф о прошедшем золотом веке, веке солидарности. Возвращение этого золотого века является главной целью традиционного национализма. Синкретический национализм выступает более развитой формой традиционного национализма. Он стремится защитить ценности от чуждых идей, при этом перенимая те ценности и идеи, которые считает полезными. Наконец, интегральный национализм считает главной ценностью выживание сообщества (нации), которая воспринимается как монолитная органическая целостность. Соответственно, борьба за выживание сообщества выступает главной целью интегрального национализма.

Классификация Э. Хааса ставит вопрос о соотношении национализма и ведущих идеологий современности – либерализма, консерватизма и социализма. Будучи одной из первых идеологий современности, либерализм не мог не столкнуться с национализмом. Вместе с тем вопрос их взаимоотношений достаточно сложен. Так, если для либерализма основополагающим принципом служит принцип свободы и саморазвития индивида, то для национализма основной принцип – коллективное благо, которое имеет приоритет по отношению к благу индивида. Соответственно, индивид (в отличие от взгляда на него в либерализме) понимается не как идеальное существо, чьи качества формируются исключительно человеческой природой, а как часть сообщества (нации), которая формирует ценностные ориентации. Также различаются формы легитимации власти, проводимые либерализмом и национализмом. Если для либерализма основная форма легитимации – закон, понимаемый вне исторического контекста его формирования, то для национализма легитимность социально-политических институтов обусловлена их связью с историей сообщества. Вместе с тем в исторической перспективе национализм и либерализм в течение длительного времени были связаны. Так, в течение XIX в. стремление наций к самоопределению истолковывалось в качестве торжества таких принципов либерализма, как свобода и прогресс. Впрочем, стремление к самостоятельному существованию признавалось не за всеми сообществами, а исключительно за теми, которые занимали значительную территорию и были доста-

точно многочисленными. Торжество в конце XIX–XX вв. этнического национализма, чьи ценности практически полностью противоречили ценностям либерализма, заставили либеральных мыслителей противопоставить либерализм национализму. Однако отказ от попыток истолкования национализма в терминах либерализма не совсем верен, поскольку препятствует постановке принципиальных для современного миропорядка вопросов о значении принципа государственных границ в условиях глобализирующегося мира и «прав народов» в их связи с правами человека.

Попыткой примирить либерализм и национализм в рамках либеральной политической традиции стал коммунитаризм. Методологическое основание коммунитаризма составляет убеждение, что абстракция изолированного индивида – не более чем теоретический конструкт, ограничивающий эвристическую перспективу исследования современного общества. Коммунитаризм полагает, что человек невозможен вне и помимо сообщества. Он формируется сообществом, и соответственно ценности индивида – это ценности конституирующего его сообщества. Коль скоро современные сообщества – сообщества, исповедующие либерализм, то они формируют либерального индивида, чьё убеждение в истинности либеральных ценностей поддерживает либерализм этих сообществ и служит основой существования либеральной демократии. Таким образом, национализм не только не противоречит либеральной демократии и, следовательно, ценностям либерализма, но и прямо сопряжён с ними. Наиболее известной попыткой соединения принципов национализма и либеральных ценностей считается работа израильской исследовательницы Йель Тамир, которая изобрела термин «либеральный национализм». С её точки зрения, поскольку за человеком признаётся право выбирать свою национальную идентичность, она (национальная идентичность) должна быть признана в качестве либеральной ценности. Следовательно, государство, если оно декларирует себя в качестве либеральной демократии, должно защищать право граждан на выбор национальной идентичности. При этом эта национальная идентичность не должна развиваться в рамках частных пространств самого сообщества. Сообществам и индивидам, эти сообщества представляющим, должно быть предоставлено право выражения национальной идентичности на публичном уровне, т. е. право политического участия.

Традиционный консерватизм, как и классический либерализм, противостоит национализму. В трактовке основоположников консерватизма сообщество (нация) выступает производной от божественного вмешательства в жизнь человечества. Именно Бог формирует повестку деятельности монархии, выступающей в качестве наиболее естественной формы правления. Монарх же выступает проводником сакральных ценностей, определяющих деятельность сообщества (нации). Индивид в логике консерватизма трактуется как элемент, подчинённый сообще-

ству (нации) и тем ценностям, которые в данном сообществе приняты. При этом, лишая индивида способности к самодеятельности, само сообщество (нация) не выступает в качестве актора истории. Оно – не более чем пассивный восприимчивый логике истории, течение которой определяется высшими силами. Социальное развитие XIX в. заставило консервативных мыслителей попытаться примирить ценности консерватизма и принципы национализма. Радикальная попытка сделать это привела к появлению «интегрального консерватизма» (также известного как «радикальный консерватизм»). Основа мировоззрения «интегрального национализма» базируется на убеждении в том, что ценности либерализма и социализма ведут к подавлению индивида, поскольку рассматривают его не как природное существо, а как абстракцию, лишённую реальных качеств. Человек – часть природы и, как следствие, обладает определёнными физическими и социальными характеристиками. Социальные характеристики человека формируются в рамках социального порядка. Основу социального порядка составляют те сообщества, в которых проживает свою жизнь человек. Вершиной этих сообществ выступает государство. В рамках каждого из сообществ человек обладает определённым статусом, который определяя место человека в сообществе, тем самым устраняет почву для социальных конфликтов. Таким образом, единство сообщества признаётся в качестве главной ценности, а индивидуальная свобода – не более чем химерическим представлением, призванным этой главной ценности навредить. И потому сообщество (нация) становится главным принципом организации любой социальной сферы.

Для социалистов национализм – один из главных врагов, поскольку противоречит принципу классовой солидарности, утверждая принцип национальной солидарности и приоритета общенациональных интересов над узкоклассовыми. При этом, как полагают социалисты, за общенациональные интересы выдаются интересы конкретного класса, занимающего господствующее положение в данных конкретно-исторических условиях. С точки зрения социалистов, национализм – это идеология, а также психологическая установка, базирующиеся на идее национального превосходства и национальной исключительности. При столь общем негативном отношении к национализму социалисты разделяли его на «плохой» и «хороший». Если первый – это стремление больших сообществ (наций) угнетать малые сообщества (нации) и колониальные народы, то второй – желание угнетённых сообществ (наций) освободиться от угнетения, сформировать независимое государство и развивать национальную культуру. Как следствие, социалисты не отрицали возможности совмещения национализма и демократии, а следовательно, и национализма и принципа социального равенства, выступающего краеугольным камнем социалистической идеологии. В конкретно-исторических условиях попытка практической реализации со-

циалистической идеологии (построение социалистических государств) привела к формированию левых националистических режимов разной степени авторитарности (Куба, Ирак, Египет, Ливия), а также социалистических движений, приверженных принципу «левого национализма» (партия «Свободные Гавайи», «Азиатский левый форум», движение «Чёрные пантеры»).

Таким образом, так или иначе все главные идеологии современности, несмотря на свое отрицание национализма, оказались им проникнуты. Вероятно, не в последнюю очередь это было связано с установлением господства национализма в качестве нормы, определяющей не только онтологическое содержание социальной реальности, но и гносеологическую составляющую. Воплощением этой гносеологической составляющей стал принцип «методологического национализма». Основу методологического национализма составляет убеждение, что нация-государство – естественная форма социального и политического порядка современного мира. Т. е. естественная форма существования человечества – разделение его на ограниченное количество сообществ (наций), которые организуют себя в качестве наций-государств и устанавливают границы, отделяющие их от таких же сообществ (наций). Именно в рамках этой перспективы определяются фундаментальные понятия современных социальных наук – общество, государство, класс, демократия, семья, а также порядок производства, сбора, анализа и интерпретации данных.

Поэтому само исследование феномена национализма протекает в логике «методологического национализма», а следовательно, ограничено теми рамками, которые данная логика предполагает. Несмотря на указанные ограничения, существует огромное множество теорий национализма, которые не только выходят за рамки данной логики, но и противоречат «методологическому национализму». В настоящее время существует несколько десятков различных теорий национализма, которые условно могут быть классифицированы на две группы – примордиальные теории национализма и конструктивистские (модернистские) теории национализма.

Примордиальные теории национализма основываются на следующих постулатах:

- 1) Нация – продукт естественной социальной эволюции человеческих сообществ.
- 2) Национализм – естественное условие существования нации.
- 3) История нации и национализма может быть прослежена в глубь веков.
- 4) Влияние интеллектуалов (интеллигенции) на зарождение нации и национализма крайне опосредованно и незначительно.

Соответственно принятие указанных тезисов и рассмотрение феноменов нации и национализма сквозь их призму отличает примордиалистов от конструктивистов. Однако и внутри примордиализма обнару-

живается несколько течений. Выделяют «сильную программу» примордиализма (П.Л. ванн ден Берге), «слабую программу» примордиализма (К. Гирц, Э. Шилз) и этносимволизм (Э. Смит). Представители «сильной программы» примордиализма опирались на идеи социобиологии о родстве нации и этноса. В этом свете нации понимались как своеобразная расширенная родственная группа (увеличенный в размерах этнос), а национализм как остро переживаемое чувство принадлежности к данной группе, основанное на родственном отборе. В логике данной концепции основу национализма составляет миф об общем происхождении, который хотя и не является биологическим феноменом, базируется именно на биологическом основании (внешней и культурной схожести членов сообщества (нации)).

«Сильная программа» примордиализма мгновенно подверглась критике, которая концентрировалась на следующих моментах: 1) исторически наблюдаемые случаи распада этнических и национальных общностей, их культурная и демографическая изменчивость; 2) отсутствие механизмов объяснения анонимной лояльности отдельного индивида к другому индивиду в рамках многомиллионного сообщества (нации); 3) отсутствие различия между нацией и этносом как формами сообществ; 4) объяснение происхождения феноменов нации и национализма в рамках логики небιологической сферы (социальной, политической). Попытку реабилитировать примордиализм, предложив «слабую программу» примордиализма, предприняли американский социолог Э. Шилз и американский антрополог К. Гирц. Если первый указывал на родство национализма и примордиальных чувств родства и религии, демонстрируя, что в современных обществах именно национализм играет их роль, тем самым сохраняя единство современных сообществ, то для Гирца основу национализма формировали такие феномены, как раса, язык, территория, религия и обычай. Именно на них основывается то чувство эмоциональной привязанности к сообществу (нации), которое называется национализмом. Причём, как отмечает Гирц, указанные чувства эксплуатирует и современное государство в попытке приобрести лояльность различных этнических групп, проживающих на территории данного государства.

Основы критики «слабой программы» примордиализма концентрируются на возникновении наций и национализма. «Слабая программа» примордиалистов не предлагает инструментов для объяснения исторического развития национальных привязанностей. Нация и национализм представляются в качестве изначально данных феноменов. Попыткой преодолеть ограничения «слабой программы» примордиализма стал перениализм, основным теоретиком которого является британский социолог Энтони Смит. С его точки зрения, нация как форма организации сообщества и национализм появились задолго до начала Нового времени. Основу их составляет исторический миф об общем происхождении,

который имеет сугубо социальную, внебиологическую природу. Поддерживает миф об общем происхождении система символов (жесты, элементы одежды), которая отличает данное сообщество от иных сообществ. Комплекс мифов и символов формируют мифомотор, который отражает своеобразие национальной (этнической) общности. На основе мифомотора в Новое время группы интеллектуалов (интеллигенция) формируют современные представления о нации и национализме. Это формирование может идти либо по «горизонтальному», либо по «вертикальному» пути. Вертикальный путь был характерен для государств Западной Европы, где мифомотор этнического ядра был защищён статусом своего сообщества. Иначе говоря, господствующее сообщество (нация) обладало своим государством, используя инструменты легитимного насилия которого, оно навязывало свой мифомотор другим сообществам, проживавшим на территории государства. Соответственно, носителем и защитником мифомотора становится государство. «Горизонтальный путь» был характерен для государств Латинской Америки, Азии и Африки. Здесь сообщества не имели своего государства. Соответственно, в этом регионе национальные связи формировались через процесс приобретения своего государства. И потому здесь носителем и главным защитником мифомотора признается само сообщество (нация).

Основным критиком примордиализма становится конструктивизм. Зародившись в 1960–1970-х гг. и приобретая популярность в 1980-х гг., конструктивизм базируется на следующих постулатах:

1. Нации и национализм – случайные исторические феномены, ставшие возможными вследствие стечения исторических обстоятельств в Западной Европе XVIII–XIX вв.

2. Нации и, как следствие, национализм не имеют под собой никакой объективной сущности. Не существует «русскости» и «английскости». Это не более чем теоретические конструкты, созданные группами интеллектуалов (интеллигенцией). Соответственно нация и национализм – изобретения интеллектуалов и политических элит.

Так же как и примордиализм, конструктивизм не представляет собой единое социально-философское и научное течение. Его представители по-разному трактуют причины появления национализма. Наиболее известной классификацией выступает так называемая функциональная классификация. В её основе лежит выделение той сферы, изменение в которой служило триггером появления национализма. В соответствии с данной классификацией выделяют: экономические теории национализма (Э. Геллнер, Т. Нэйрн, Дж. Хатчинсон), политические теории национализма (Дж. Бройи, М. Манн), культурологические теории национализма (Б. Андерсон, Л. Гринфельд, Э. Хобсбаум).

С точки зрения представителей экономического направления, триггером для развития национализма послужило развитие индустриального капитализма. Данный тип капитализма требует унификации об-

щества на основе распространения письменной «высокой культуры», основой которой выступает стандартизированный литературный язык. Распространение этой культуры осуществляется посредством введения общего образования и призывной армии. Успех распространения культуры обеспечивается деятельностью современного государства, которое берёт на себя заботу о существовании «высокой» культуры, обеспечивая её обязательность и выступая гарантом культурной однородности. Поэтому экономический успех государства зависит от его способности реализовать программу культурной унификации.

Представители политического направления при рассмотрении феномена национализма делают упор на формирование централизованных европейских государств. С их точки зрения, основу формирования сообществ современного типа (наций) и национализма заложило стремление культурно доминировавших на части государственной территории групп навязать определённый политический порядок проживавшим на территории данного государства зависимым социальным и этническим группам. В той мере, в какой это не удавалось сделать, появлялись конкурирующие национализмы зависимых народов, формулирующиеся в этнических и лингвистических терминах (Дж. Бройи). В случае если борьба шла успешно, а в долгосрочной перспективе она всегда увенчивалась успехом, либо имели место случаи сепаратизма и сецессии (Дж. Бройи), либо права доминирующей группы распространялись на подчинённые группы (М. Манн).

Культурологические теории национализма основываются на анализе влияния, которое оказали изменения в сфере культуры на появление феномена национализма. К таковым изменениям авторы относят либо появление и распространение книгопечатания (Б. Андерсон), вследствие чего стало возможным представление об анонимном сообществе граждан (воображённое сообщество); либо распространение идеи нации и национализма среди не входящих в социальную элиту образованных слоёв населения (Л. Гринфельд) как компенсаторной идеи, обеспечивающей свободу от ressentiment; либо изобретение элитой «исторической традиции» в качестве основы нации (Э. Хобсбаум).

Среди конструктивистских концепций национализма следует упомянуть «постмодернистские» концепции национализма (К. Калхун, К. Вердери, Н. Глик-Шиллер и Д. Фурон). Представители указанного подхода концентрируются на языковой составляющей национализма, полагая его не более чем специфической формой дискурса (риторики), обладающей определёнными «семейными сходствами», что позволяет отделить националистический дискурс от иной социальной риторики. Поскольку национализм выступает не более чем формой риторики, его понятия по сути дела могут и должны трактоваться достаточно свободно. Вследствие этого они могут быть использованы различными политическими и социальными силами для обоснования своего статуса.

В данной трактовке национализм теряет свою связь с социальными феноменами, превращаясь в языковую игру, имеющую цель перформативного переустройства социального мира.

Список литературы

1. *Альтерматт У.* Этнонационализм в Европе / Пер. с нем. С.В. Базарновой. М.: Изд. центр РГГУ, 2000. 366 с.
2. *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества. Размышления об истории и пространстве национализма / Пер. с англ. В.Г. Николаева. М.: Канон-Пресс-Ц; Кучково поле, 2001. 286 с.
3. *Апостол Павел.* Послание к Колоссянам 3:11. URL: http://days.pravoslavie.ru/bible/z_kol_3_12_16.html (дата обращения: 14.05.2018).
4. *Аристотель.* Политика / Пер. с древнегреч. С.А. Жебелева // *Аристотель.* Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 375–644.
5. *Бауэр О.* Национальный вопрос и социал-демократия / Пер. с нем. Н.С. Панина. СПб.: Серп, 1909. 600 с.
6. *Геллнер Э.* Нации и национализм / Пер. с англ. М.В. Бредниковой, М.К. Тюнькиной. М.: Прогресс, 1991. 319 с.
7. *Гринфельд Л.* Национализм. Пять путей к современности / Пер. с англ. Т.И. Грингольц, М.И. Вирозуб. М.: ПЕР СЭ, 2008. 527 с.
8. *Данн О.* Нации и национализм в Германии, 1770–1990 / Пер. с нем. И.П. Стребловой. СПб.: Наука, 2003. 468 с.
9. *Калхун К.* Национализм / Пер. с англ. А. Смирнова. М.: Территория будущего, 2006. 286 с.
10. *Кедури Э.* Национализм / Пер. с англ. А.А. Новохатько. СПб.: Алетейя, 2010. 134 с.
11. *Коротеева В.В.* Теории национализма в зарубежных социальных науках. М.: РГГУ, 1999. 139 с.
12. *Лорд Актон.* Очерки становления свободы / Пер. с англ. Ю. Колкер. London: Overseas Publications Interchange Ltd, 1992. 207 с.
13. *Малахов В.С.* Национализм как политическая идеология. М.: КДУ, 2005. 320 с.
14. *Марксизм и национальный вопрос.* Петроград: Пролетарий, 1923.
15. *Маршалл Т.Х.* Избранные очерки по социологии / Пер. с англ. В.Г. Николаева. М.: ИНИОН РАН, 2006. 308 с.
16. *Милль Дж.С.* Рассуждения о представительном правлении / Пер. с англ. Челябинск: Социум, 2006. 384 с.
17. *Нации и национализм* / Ред.: Б. Андерсон. Пер. с англ. и нем. Л.Е. Переславцевой, М.С. Панина, М.Б. Гнедовского. М.: Праксис, 2002. 416 с.
18. *Национальная идея в Западной Европе в Новое время: очерки истории* / Ред.: В.С. Бондарчук. М.: Зерцало-М, 2005. 495 с.
19. *Руссо Ж.-Ж.* Об общественном договоре. Трактаты / Пер. с фр. М.: Канон-пресс-Ц; Кучково поле, 1998. 414 с.
20. *Свт. Феофан Затворник.* Толкование на Кол. 3:11. URL: <http://bible.optina.ru/new:kol:03:11> (дата обращения: 14.05.2018).

21. Смит Э. Национализм и модернизм: Критический обзор современных теорий наций и национализма / Пер. с англ. А.В. Смирнова, Ю.М. Филиппова, Э.С. Загашвили и др. М.: Праксис, 2004. 458 с.
22. Хобсбаум Э. Все ли языки равны? Язык, культура и национальная идентичность // Логос. 2005. № 4. С. 33–43.
23. Хобсбаум Э. Нации и национализм после 1780 года / Пер. с англ. А.А. Васильева. СПб.: Алетейя, 1998. 305 с.
24. Этнос и политика: хрестоматия / Сост. А.А. Праззаускас. М.: Изд-во УРАО, 2000. 400 с.
25. Як Б. Национализм и моральная психология общества / Пер. с англ. К. Бандуровского. М.: Изд-во Института Гайдара, 2017. 520 с.
26. *Armstrong J.* Nations before Nationalism. Chapel Hill (N.C.): Univ. of North Carolina press, 1982. 411 p.
27. *Billing M.* Banal Nationalism. London: SAGE Publications, 1995. 208 p.
28. *Brewilly J.* Nationalism and the state. Chicago: The univ. of Chicago press, 1994. 447 p.
29. *Brubaker R.* Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe. Cambridge [etc.]: Cambridge univ. press, 2004. 202 p.
30. *Connor W.* Ethnonationalism: the Quest for Understanding. Princeton, N.J.: Princeton university press, 1994. 234 p.
31. *Deutsch K.* Nationalism and Social Communication: An Inquiry into the Foundations of Nationality. Cambridge (Mass.): Technology Press; John Wiley & Sons, 1953. 309 p.
32. *Geertz C.* The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States // Geertz C. (ed.) Old Societies and New States: the quest for modernity in Asia and Africa. London: Free Press of Glencoe, 1963. P. 105–157.
33. *Hayes C.* Historical Evolution of Modern Nationalism. N. Y.: The Macmillan Company, 1931. 336 p.
34. *Kohn H.* The Idea of Nationalism: A Study in Its Origin and Background. N. Y.: Macmillan, 1944. 735 p.
35. *Nairn T.* The Break-Up of Britain: Crisis and Neo-Nationalism. London: NLB, Cop., 1977. 368 p.
36. *Notions of Nationalism* / Ed. S. Periwal. Budapest: Central European University press, 1995. 247 p.
37. *Smith A.* The Ethnic Origin of Nations. Oxford: Blackwell Publ., 1986. 312 p.
38. The Formation of National States in Western Europe / Ed. Ch. Tilly. Princeton (N.J.): Princeton univ. press, 1975. 711 p.
39. The Invention of Tradition / Eds. E. Hobsbawm & T. Ranger. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. 320 p.
40. *Weber E.* Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France, 1870–1914. Stanford: Stanford University press, 1976. 615 p.

ENCYCLOPEDIC SEARCH

Konstantin ARSHIN

Ph.D. in Philosophy, Scientific Editor of Lorch Research Potato Institute.
Lorch St., 23, letter B, Moscow region, Lyubertsy district, Kraskovo 140051, Russian Federation;
e-mail: kosta-10@yandex.ru

NATIONALISM

The article presents an attempt to analyze the concept of nationalism, based on the identification of its most important features. The author describes the main social innovations that served as the basis for the formation of nationalism, social preconditions and ideas used by intellectuals to form mass nationalist movements. At the same time, a systematic analysis of the main trends in the study of nationalism is presented – primordialism and modernism.

Keywords: nationalism, nation, intellectual, sovereignty, people, national self-determination, primordialism, modernism, civil nationalism, ethnonationalism

References

1. Altermatt, U. *Etnonatsionalizm v Evrope* [Ethnonationalism in Europe], trans. S. Bazarnova. Moscow: RSUH Publ., 2000. 366 pp. (In Russian)
2. Anderson, B. *Voobrazhaemye soobshchestva. Razmyshleniya ob istorii i rasprostraneni natsionalizma* [Imagined Communities. Reflections on the History and Spread of Nationalism], trans. V. Nikolaev. Moscow: Kanon-Press-Ts: Kuchkovo pole Publ., 2001. 286 pp. (In Russian)
3. Apostle Paul. Poslanie k Kolossyanam 3:11 [Colossians, 3:11]. [http://days.pravoslavie.ru/bible/z_kol_3_12_16.html, accessed on: 14.05.2018]. (In Russian)
4. Aristotle. "Politika" [Politics], trans. S. Zhebelev, in: Aristotle, *Sochineniya* [Selected Works], Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1984, pp. 375–644. (In Russian)
5. Armstrong, J. *Nations before Nationalism*. Chapel Hill (N.C.): Univ. of North Carolina press, 1982. 411 pp.
6. Bauer, O. *Natsional'nyi vopros i sotsial-demokratiya* [National Question and Social Democracy], trans. N. Panin. St. Petersburg: Serp Publ., 1909. 600 pp. (In Russian)

7. Billing, M. *Banal Nationalism*. London: SAGE Publications, 1995. 208 pp.
8. Breuilly, J. *Nationalism and the state*. Chicago: The univ. of Chicago press, 1994. 447 pp.
9. Brubaker, R. *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe*. Cambridge [etc.]: Cambridge univ. press, 2004. 202 pp.
10. Calhoun, C. *Natsionalizm* [Nationalism], trans. A. Smirnov. Moscow: Territoriya budushchego Publ., 2006. 286 pp. (In Russian)
11. Connor, W. *Ethnonationalism: the Quest for Understanding*. Princeton, N.J.: Princeton university press, 1994. 234 pp.
12. Dann, O. *Natsii i natsionalizm v Germanii, 1770–1990* [Nations and Nationalism in Germany, 1770-1990], trans. I. Streblova. St. Petersburg: Nauka Publ., 2003. 468 pp. (In Russian)
13. Deutsch, K. *Nationalism and Social Communication: An Inquiry into the Foundations of Nationality*. Cambridge (Mass.): Technology Press; John Wiley & Sons, 1953. 309 pp.
14. *Etnos i politika* [Ethnos and Politics]. Reader, ed. A. Prazauskas. Moscow: University of Russian innovative education Publ., 2000. 400 pp. (In Russian)
15. Geertz, C. “The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States”, in: C. Geertz (ed.), *Old Societies and New States: the quest for modernity in Asia and Africa*. London: Free Press of Glencoe, 1963, pp. 105–157.
16. Gellner, E. *Natsii i natsionalizm* [Nations and Nationalism], trans. M. Brednikova & M. Tyunkina. Moscow: Progress Publ., 1991. 319 pp. (In Russian)
17. Grinfeld, L/ *Natsionalizm. Pyat’ putei k sovremennosti* [Nationalism. Five Paths to Modernity], trans. T. Gringolts & M. Virozub. Moscow: PER SE Publ., 2008. 527 pp. (In Russian)
18. Hayes, C. *Historical Evolution of Modern Nationalism*. N.Y.: The Macmillan Company, 1931. 336 pp.
19. Hobsbawm E. & Ranger T. (eds.) *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. 320 pp.
20. Hobsbawm, E. “Vse li yazyki ravny? Yazyk, kul’tura i natsional’naya identichnost’” [Are all Languages Equal? Language, Culture and National Identity], *Logos*, 2005, No. 4, pp. 33–43. (In Russian)
21. Hobsbawm, E. *Natsii i natsionalizm posle 1780 goda* [Nations and Nationalism after 1780], trans. A. Vasilev. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 1998. 305 pp. (In Russian)
22. Kedourie, E. *Natsionalizm* [Nationalism], trans. A. Novokhat’ko. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2010. 134 pp. (In Russian)
23. Kohn, H. *The Idea of Nationalism: A Study in Its Origin and Background*. N.Y.: Macmillan, 1944. 735 pp.
24. Koroteeva, V. *Teorii natsionalizma v zarubezhnykh sotsial’nykh naukakh* [Theories of Nationalism in Foreign Social Sciences]. Moscow: RSUH Publ., 1999. 139 pp. (In Russian)
25. Lord Acton. *Ocherki stanovleniya svobody* [Essays on the Formation of Freedom], trans. Yu. Kolker. London: Overseas Publications Interchange Ltd, 1992. 207 pp. (In Russian)
26. Malakhov, V. *Natsionalizm kak politicheskaya ideologiya* [Nationalism as a Political Ideology]. Moscow: KDU Publ., 2005. 320 pp. (In Russian)
27. *Marksizm i natsional’nyi vopros* [Marxism and National Question]. Petrograd: Proletarii Publ., 1923. (In Russian)

28. Marshall T.H. *Izbrannye ocherki po sotsiologii* [Selected Essays on Sociology], trans. V. Nikolaev. Moscow: INION RAN Publ., 2006. 308 pp. (In Russian)
29. Mill, J.S. *Rassuzhdeniya o predstavitel'nom pravlenii* [The Arguments about Representative Government]. Chelyabinsk: Sotsium Publ., 2006. 384 pp. (In Russian)
30. Nairn, T. *The Break-Up of Britain: Crisis and Neo-Nationalism*. London: NLB, Cop., 1977. 368 pp.
31. *Natsii i natsionalizm* [Nations and Nationalism], ed. B. Anderson, trans. L. Pereslavl'tseva, M. Panin, M. Gnedovskii. Moscow: Praksis Publ., 2002. 416 pp. (In Russian)
32. *Natsional'naya ideya v Zapadnoi Evrope v Novoe vremya: ocherki istorii* [National Idea in Western Europe in the New Time: Essays on History], ed. V. Bondarchuk. Moscow: Zertsalo-M Publ., 2005. 495 pp. (In Russian)
33. Periwal, S. (ed.) *Notions of Nationalism*. Budapest: Central European University press, 1995. 247 pp.
34. Rousseau, J.J. *Ob obshchestvennom dogovore. Traktaty* [The Social Contract. Treatises]. Moscow: Kanon-Press-Ts: Kuchkovo pole Publ., 1998. 414 pp. (In Russian)
35. Smith, A. *Natsionalizm i modernizm: Kriticheskii obzor sovremennykh teorii natsii i natsionalizma* [Nationalism and Modernism: a Critical Review of Contemporary Theories of Nations and Nationalism], trans. A. Smirnov, Yu. Filippov, E. Zagashvili et al. Moscow: Praksis Publ., 2004. 458 pp. (In Russian)
36. Smith, A. *The Ethnic Origin of Nations*. Oxford: Blackwell Publ., 1986. 312 pp.
37. St. Theophanes The Recluse. *Tolkovanie na Kol. 3:11* [Commentary on the Colossians 3:11]. [<http://bible.optina.ru/new:kol:03:11>, accessed on: 14.05.2018]. (In Russian)
38. Tilly, Ch. (ed.) *The Formation of National States in Western Europe*. Princeton (N.J.): Princeton univ. press, 1975. 711 pp.
39. Weber, E. *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France, 1870–1914*. Stanford: Stanford University press, 1976. 615 pp.
40. Yak, B. *Natsionalizm i moral'naya psikhologiya obshchestva* [Nationalism and Moral Psychology of Society], trans. K. Bandurovsky. Moscow: The Gaidar Institute Publ., 2017. 520 pp. (In Russian)

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК



Александр ПАВЛОВ

Кандидат юридических наук, ведущий научный сотрудник.
Институт философии РАН.
109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная,
д. 12, стр. 1;
e-mail: ale-pavlov@yandex.ru

ПАТРИОТИЗМ. ОЧЕНЬ КРАТКАЯ ИСТОРИЯ ИДЕИ

В статье раскрывается понятие патриотизма и предлагается очень краткая история его идеи. Сначала рассматривается, что понималось под патриотизмом в Античности, Древнем Риме (какими терминами обозначали любовь к родине), в поздние Средние века, в эпоху Ренессанса, в Новое время и вплоть до Французской революции. Дается типология «патриотизмов» (племенной, местный, национальный, государственный, классовый, корпоративный), а также – сравнительный анализ патриотизма и национализма, называются их отличительные характеристики. В частности, утверждается, что патриотизм – куда более древний феномен, нежели национализм. Далее в тексте идет речь о том, как о патриотизме рассуждали выдающиеся социально-политические мыслители – стоики, Цицерон, Макиавелли, Гоббс, Руссо, а также американские отцы-основатели, в частности Томас Джефферсон и Авраам Линкольн. Особое внимание уделяется русским мыслителям, в фокусе внимания которых был патриотизм. Так, речь идет о Толстом, считавшем патриотизм «религией рабов» и противопоставлявшем его истинному христианству. Другие русские философы были более осторожны в своих высказываниях, различая истинный и ложный, полезный и вредный патриотизм (Бердяев, Ильин, Флоровский, а также Н.С. Трубецкой, Устрялов). Кроме того, коротко рассматривается то, каким образом «классово понимали» патриотизм Ленин и Сталин.

Ключевые слова: патриотизм, социальная философия, политическая теория, история идей, марксизм

Патриотизм (греч. *πατριώτης* – соотечественник, *πατρίς* – отечество) – социальное чувство, выражающее высшую, вплоть до готовности пожертвовать своими витальными и экзистенциальными потребностями, степень привязанности (любви) человека к родине.

Как социальное чувство патриотизм издревле свойственен человеку. Однако объект патриотизма менялся в зависимости от социального окружения человека и степени развития социума. В рамках племенной организации устойчивость патриотизму придавало чувство кровной связи между членами племени, т. е. чувство семьи. В рамках перехода людей к оседлому образу жизни, роста народонаселения и формирования первых государств фокус патриотизма смещался от семейных отношений на отношение к земле, на которой проживает человек. Образование городов и формирование городского населения, имеющего относительно слабую связь с семьёй и представляющего собой квазианонимное сообщество, создаёт такой объект патриотизма, как гражданственность или общая культурная среда, которая, объединяя городских жителей на основе общих мировоззренческих ориентиров, трансформирует человека из исключительно природного существа в существо социальное. Впервые патриотизм в качестве зрелого социального феномена появился в классическую эпоху Древней Греции (V–IV вв. до н. э.).

Вероятно, предтечей патриотизма выступало понятие «арете», которое можно перевести как «доблесть», что, однако, не отражает всю многозначность понятия. «Арете» – это высокое нравственное качество вообще. Оно изначально присуще героям и представителям благородных сословий (именно так понималось «арете» в учениях Пифагора, Гесиода и Гераклита). Постепенно под влиянием софистов, объявивших себя учителями «арете», данное понятие демократизируется и политизируется. В учении Платона «арете» превращается в стремление к справедливости как высшей добродетели, к которой должен тянуться как обычный человек (поскольку «арете» уравнивает начала человеческой души), так и законодатель (поскольку «арете» придаёт государству долговечность и устойчивость). Младший современник Платона Аристотель, используя понятие «арете» для выстраивания классификации добродетелей, в то же время отмечал, что высшим «арете» выступает деятельность ради блага гражданской общины (полиса) и своих сограждан.

Такое понимание патриотизма достигло своего расцвета в Республиканском Риме (III–I вв. до н. э.), где на основе мифа о происхождении Рима сформировалось представление о богоизбранности римского народа, сила которого определяется способностью граждан Рима служить городу, невзирая ни на что. Одновременно формировалось и представление об идеальном гражданине, который должен обладать такими качествами, как мужество, стойкость, честность, верность, достоинство, умеренность в образе жизни, способность подчиняться дисциплине на

войне, утверждённому народным собранием закону и установленному «предками» обычаю в мирное время, чтить богов. В качестве идеала гражданина приводились образы основателя Римской республики Луция Юния Брута, которой приговорил к казни своего сына, предавшего Рим; братья Горации, отстаивавшие независимость Рима в смертельной схватке с представителями враждебного города; Муций Сцевола, добровольно сжёгший свою руку на глазах царя этрусского Порсены и тем самым спасший город от разграбления.

Патриотизм имел и религиозное измерение. Для человека эпохи Античности его родина была также и родиной особого бога, который рассматривался в качестве основателя города и родоначальника сообщества. Так, самоназвание римлян было квириты – потомки бога Квирина, выступавшего божественным воплощением основателя Рима Ромула. Другими словами, служение родине было также деятельным выражением благочестия, а сама родина создавалась через реализацию культа отцовских богов. Отсюда обычай римлян перевозить в Рим богов завоёванных народов. Как следствие, Рим становился родиной указанных народов. Обратной стороной этого процесса в период Римской империи стало навязывание культа императора, исповедование которого превратилось в признак лояльности. Распространение христианства и его утверждение в качестве официальной религии Римской империи оказало разрушительное воздействие на римский патриотизм. Несмотря на желание римских императоров представить империю в качестве посясторонней родины всех христиан, идеологические установки раннего христианства заставляли рассматривать земной мир как тень и отражение горнего мира, к которому должен стремиться каждый христианин. Подобное представление не способствовало утверждению общеимперского патриотизма.

Распад единой Римской империи и наступление Средневековья, характеризующегося политической дефрагментацией и господством рыцарской этики, привели к упадку патриотического чувства. Впрочем, историк Эрнст Канторович убедительно показал, что в поздние Средние века в Европе власти стали активно продвигать представления о традиционном *regnum* (царство) как о *patria* (родине), требуя от подвластных политического поклонения, вызывающего полурелигиозные чувства. Если в Античности *patria* объединяла в себе разные чувства граждан – религиозные, политические, этические, – то уже в раннее Средневековье такое понимание практически исчезло. В дальнейшем, хотя слово и существовало в повседневном языке, чаще вассалы и рыцари были готовы умереть скорее за *pro domino* (ради господина), нежели за родину. Вместе с тем в традиционном смысле слово было востребовано в церковном политическом лексиконе, в котором *patria* понималось как Царство Небесное. Однако ввиду общих процессов секуляризации *patria* вновь стала обозначать национальные монархии: мистическое те-

ло родины (*corpus mysticum patriae*) возобладали над мистическим телом церкви (*corpus mysticum ecclesiae*) [6, с. 333–364]. Кроме того, некоторые позднесредневековые политические авторы определённо выражали патриотические чувства. Например, Данте мечтал об объединении Италии, считая её наследницей Римского государства и надеясь, что именно его родина станет во главе всемирной монархии.

В период Ренессанса, в рамках которого происходит всплеск интереса к Античности и античным добродетелям, патриотическое чувство получает импульс к развитию, что нашло выражение как в теоретических штудиях мыслителей (Макиавелли, Гоббс, Руссо и др.), так и в формировании национальных чувств под влиянием событий европейской политики (Столетняя война, Реформация, Тридцатилетняя война). Эти события вели к ослаблению религиозного чувства, выступавшего в качестве субститута патриотического чувства, и, как следствие, утверждению светского патриотизма в качестве ценности формирующегося «буржуазного общества». Утверждение патриотизма в качестве безусловной ценности приходится на период Великой Французской революции, когда понятие «патриот», трактуемое в античном понимании, начинает активно использоваться в риторике политических деятелей, смыкаясь с понятием «гражданин» и превращаясь в высшую добродетель «гражданина». Распространение ценностей Великой Французской революции привело к распространению патриотизма в качестве основы формирования лояльности по отношению к государству, которое начинает требовать его от населения, проживающего на его территории.

Великая Французская революция стала катализатором возникновения другого явления мировой истории – национализма, который часто путают с патриотизмом, используя понятия в качестве синонимов. Вместе с тем патриотизм следует отличать от национализма. Во-первых, патриотизм намного старше национализма. Если национализм многими исследователями рассматривается исключительно как явление Нового времени, сопряжённое с развитием промышленного капитализма, то начало истории патриотизма практически все авторы, исследующие указанное явление, относят к Античности. Во-вторых, различают объекты, на которые направлено чувство в случае патриотизма и национализма. Так, если объектом привязанности в случае патриотизма выступает государство, то в случае национализма – сообщество (нация). В 1993 г. немецкими социальными психологами Т. Бланком и П. Шмидтом было проведено исследование, связанное с изучением восприятия национализма и патриотизма в Германии, которое продемонстрировало следующие различия между данными явлениями. Учёным удалось установить, что для национализма характерно: 1) идеализация нации и её истории; 2) культивирование чувства национального превосходства; 3) согласие с национальными авторитетами; 4) придание крайне высокого значения привязанности к национальной группе; 5) определение

самосознания личности через групповую принадлежность; 6) подавление амбивалентных установок по отношению к нации; 7) определение нации в терминах культуры; 8) представление о нации как о гомогенной общности; 9) высокая вероятность принижения чужой нации при социальном сравнении. Патриотизм же характеризуется: 1) адекватной оценкой национальной привязанности; 2) критическим отношением к своей национальной группе, её оценкой с точки зрения личностных представлений о «добре» и «зле»; 3) плюрализмом и зачастую критическим отношением к истории нации; 4) критическим отношением к национальным авторитетам. В данном исследовании и патриотизм, и национализм рассматривались в качестве однопорядковых социальных явлений, связанных с социальной психологией. Однако эти феномены, как видно, относятся к разным уровням социальной реальности. Если национализм выступает принципом организации социума в условиях размывания традиционных идентичностей, уничтожения традиционных авторитетов, ослабления социальных связей, вызванных распространением промышленного капитализма, то патриотизм – это, как было сказано, социальное чувство, формирующееся у человека в рамках процесса социализации и призванное обеспечить лояльность к социальному объекту.

В зависимости от того, что понимается под объектом лояльности, различают следующие виды патриотизма:

- племенной (объект лояльности – семья, племя);
- местный (объект лояльности – село, город);
- национальный (объект лояльности – нация, народ, история и культура народа, социальные ценности народа);
- государственный (объект лояльности – государство);
- классовый (объект лояльности – социальный класс);
- корпоративный (объект лояльности – организация, которая с точки зрения человека выражает общественные интересы).

В зависимости от форм проявления патриотизма различают:

- патриотический индифферентизм (безразличное, равнодушное отношение к объекту патриотизма, вплоть до его полного забвения);
- аффективный патриотизм (активное проявление патриотических чувств, вызванное глубоким переживанием своей принадлежности к объекту патриотизма).

Будучи чувством, издревле свойственным человеку, патриотизм, как было отмечено, стал предметом осмысления социально-политическими философами ещё в период Античности. Но если греческими философами патриотизм не концептуализировался в качестве понятия, требующего специального пояснения, то для римских мыслителей патриотизм превратился в центральную категорию, определяющую связь человека и государства (гражданской общины). Наиболее подробно такая связь была описана римским мыслителем Цицероном. В работе «Об обязан-

ностях» он пишет: «...из всех общественных связей для каждого из нас наиболее важны, наиболее дороги наши связи с государством. Дороги нам родители, дороги дети, родственники, близкие, друзья, но отечество одно охватило все привязанности всех людей. Какой честный человек поколеблется пойти за него на смерть, если он этим принесёт ему пользу?» [15, с. 78]. При этом Цицерон разводит понятия родины по рождению и родины по гражданству, указывая, что основу первой составляет местность, а другой – право. Безусловно, приоритет мыслитель отдаёт родине по гражданству, «благодаря которой название “государство” охватывает всю нашу гражданскую общину. За неё мы должны быть готовы умереть, ей полностью себя отдать, в неё вложить и ей как бы посвятить все свои достоинства» [14, с. 110]. В отличие от греческого патриотизма, который представлял собой патриотизм местнический, связанный исключительно с гражданской общиной – «полисом», римский патриотизм предполагал органическую связь гражданской общины (“*civitas*”) и государства (“*respublica*”), что впоследствии позволило применить римское понятие «патриотизма» к условиям крупных территориальных государств Нового времени.

С установлением империи «римский патриотизм» подвергся трансформации, включив в себя элементы космополитизма и превратившись в «имперский патриотизм». Его отличительными чертами стало восприятие империи в качестве сферы господства римских ценностей, в которую могли на равных входить не только римские граждане по рождению, но и представители варварских народов, принявшие на себя права и обязанности римских граждан. Таким образом, империя становилась общим домом для всех народов, её населяющих. Появлению «имперского патриотизма» в значительной степени способствовало распространение в Римской империи философского учения стоиков, защищающих концепцию космополитизма. С точки зрения стоиков, государство – отнюдь не противный человеческой природе институт. Так же как и остальные явления этого мира, он существует по природе. Причина его существования кроется в необходимости справедливости, которую государство и поддерживает в рамках человеческого общежития. В то же самое время стоики не абсолютизировали и не идеализировали государство. Их идеал – бесстрастный мудрец – не должен был испытывать чувств привязанности к государству (что предполагал «римский патриотизм»), но должен был его оценивать с точки зрения того, исполняет ли государство свою функцию или не исполняет. Только если оно исполняет свою функцию, его можно назвать благородным. В этом смысле задача мудреца своими действиями способствовать исполнению государством своей основной функции. Т. е. стоики не отрицали государство как таковое, но отказывали государству в возможности вызывать чувства и страсти, а следовательно, и чувство патриотизма как искренней и глубокой привязанности к государству.

Распространение христианства, распад Римской империи и формирование системы феодальных государств в Западной Европе сняли вопрос о патриотизме с повестки дня политической философии, отдав его на откуп, как было сказано, «политическим теологам». Только в эпоху Ренессанса, в рамках которого осуществлялось возвращение к античным образцам в искусстве и политике, осмысление понятия «патриотизма» получило второе рождение. Возрождение понятия «патриотизма» связывают с именем флорентийского мыслителя Макиавелли, который приспособил идеи Античности к ситуации позднего Ренессанса и раннего Нового времени. Прежде всего Макиавелли разделил общественную и личную жизнь, подчинив вторую первой. Индивид, и прежде всего политический лидер, должен действовать исключительно в рамках государственных интересов, ощущая себя частью своего Отечества. При этом не имеет значения государственное устройство отчества. Оно может быть монархией, аристократией или республикой, основной добродетелью гражданина остаётся борьба за интересы государства, а его главное качество – *virtu*, – имея разные значения, в зависимости от контекста употребления, чаще всего подразумевалось как любовь к отечеству. Наградой за деятельность в интересах отчества становится слава и общественное признание. Для Макиавелли принципиальным моментом было участие гражданина в управлении государством. С его точки зрения, любое государственное устройство предоставляет такую возможность. Однако если в рамках монархии или аристократии возможность участвовать в управлении государством носит опосредованный характер, то в республиках этот процесс протекает непосредственно, предоставляя гражданам больше возможностей влиять на происходящие в государстве процессы. Однако становление человека гражданином-патриотом достаточно сложный процесс. Основу этого процесса составляет государственная идеология. По воздействию Макиавелли сравнивает государственную идеологию с религией, подчёркивая, что если религия воспитывает преданность Церкви (в случае Макиавелли – Католической церкви), то государственная идеология должна воспитывать граждан государства, чьи основные добродетели (*virtu*) – преданность и желание принести пользу своему государству.

Становление централизованных государств в Западной Европе привело к распространению понятия «родины». Этому понятию был придан статус основополагающей ценности для всего населения монархических государств, вне зависимости от их социального статуса, – процесс, прослеженный Канторовичем. Все подданные монарха должны были жертвовать своей жизнью ради родины. В рассуждениях богословов жертва за родину приравнивалась к искупительной жертве Христа. Так, французский мыслитель Ж.Б. Боссюэ в своей работе «Политика, взятая из Священного Писания» писал: «Надо быть добрым гражданином и жертвовать для отечества всем, что имеешь, не щадя собственной жизни. <...>

Учение и пример Иисуса Христа показывают, как следует гражданам любить своё отечество. <...> Государю надобно служить так же, как и отечеству... в личности государя воплощено всё государство. В нём сила и воля всего народа... добропорядочный человек готов отдать жизнь за государя» [цит. по: 8, с. 133]. Боссюэ вторил священник Жан Соанен, который в проповеди 1683 г. заявил, что только патриот может считаться хорошим христианином: «Религия и родина – вот два великих предмета, которые должны постоянно нас занимать и наставлять в учении и трудах. <...> Идём ли мы на войну, трудимся ли на благо государства, надо думать лишь о славе Божией и о счастье родины» [цит. по: 8, с. 133].

Эти изменения в осмыслении понятий патриотизма и государства отразились в формировании социально-политической философии Нового времени, а также оказали влияние на распространение учений о государстве и гражданине английского философа Гоббса. С точки зрения Гоббса, государство выступает институтом, преобразующим человеческую природу. Только оно привносит в человеческий коллектив представления о «добре» и «зле», «справедливом» и «несправедливом». Таким образом, от государства зависит становление человека в качестве морального существа – гражданина. Однако и само государство – продукт взаимного согласия людей, для существования которого требуются взаимные верность и согласие; граждане формируют государство (суверена), добровольно передавая ему часть своих прав. Именно взаимные верность и согласие обеспечивают возможность существования и государства, и цивилизации.

Если для Гоббса единственно возможная политическая форма существования государства, а значит, родины – монархия, при этом в соответствии с монархической традицией XVII в. фигура монарха отождествляется с фигурой суверена, то мыслители XVIII в. уже меняют фокус внимания при интерпретации понятия «патриотизм». Так, в «Энциклопедии» Дидро и Д'Аламбера указывается на ошибочность отождествления родины и государства, а также на то, что патриотизм (чувство родины) возможен только при демократии. Похожей точки зрения придерживался и Монтескьё, настаивавший на том, что в монархических государствах любовь к родине существует отдельно от государства. В связи с этим современные люди, в отличие от древних греков, испытывают меньшую привязанность к родине. Демократии как необходимому условию воспитания гражданина придавал важнейшее значение Ж.-Ж. Руссо. В работе «Очерк национального воспитания, или План образования для молодёжи» он писал, что «...воспитание должно <...> так направлять мнения и вкусы граждан, чтобы они были патриотами по склонности, по страсти, по необходимости. Дитя, раскрывая глаза, должно видеть отечество, и до смерти не должно ничего видеть, кроме отечества» [цит. по: 8, с. 147]. Соответственно, воспитателями также должны быть соотечественники.

Высказанные французскими просветителями идеи были восприняты в Америке, породив в сочетании с протестантской религиозной культурой особый тип американского патриотизма, базирующегося на «Американском кредо». Сам термин «Американское кредо» был предложен шведским социологом Гуннаром Мюрдалем в книге «Американская вера». Содержание «Американского кредо» трактовалось по-разному. Однако если суммировать различные мнения по этому вопросу, то «Американское кредо» можно определить как совокупность базовых идеологических постулатов, содержащих представление о США как государстве, которое построено на принципах священности прав личности, о роли народа как источнике власти, о подчинённости правительства народу и закону, о главенстве прав большинства и «минимального правительства».

Основу «Американского кредо» заложили рассуждения одного из четырёх отцов-основателей США Томаса Джефферсона о республике и гражданине как её хранителе. Своё личное отношение к республике и своей стране Джефферсон описал в письме к Элбриджу Джерри, датированном 1799 г.: «Первая забота моего сердца – моя собственная страна. В ней моя семья, моё достояние и моё собственное существование. За её пределами у меня нет ни на медный грош интересов или привязанностей и никаких других побуждений отдавать предпочтение одной нации перед другой» [5, с. 59–60]. Патриотические настроения Джефферсона были подкреплены его убеждённостью в избранной судьбе США, которые после крушения проекта Великой Французской революции превратились в единственное государство, поддерживающее принципы прав человека, соответственно американский народ превратился в единственного хранителя указанных прав. Однако избранность не была для него эквивалентом исключительности. Будучи мыслителем и политиком в одном лице, Джефферсон видел примеры искажения принципов демократии и их превращения в догмы, отнюдь не способствующие утверждению свободы как основы существования нации и, соответственно, ведущие к разрушению патриотического чувства. Последнее, кстати, был уверен Джефферсон, будучи одним из проявлений добродетели, может быть воспитано в человеке. Однако универсального рецепта его воспитания быть не может быть: как разнятся географические и социальные условия стран, так разнятся и программы воспитания добродетели.

Вопрос избранности США в мировой истории нашёл отражение и в рассуждениях шестнадцатого Президента Соединённых Штатов Америки Авраама Линкольна, оказавшего значительное влияние на формирование «Американского кредо». Именно им была предложена каноническая формула американской демократии как «правительство народа, управляемое народом и для народа». Указанная формула отражает самопонимание американского патриотизма как чувства привя-

занности не к конкретной земле или государственному устройству, а к принципам, заложенным в основу современного общества, – свободы, формального равенства людей и демократии, понимаемой как реализации права народа на самоуправление. Такой подход в современной литературе называется «договорным патриотизмом» и даже подпадает под понятие «конституционный патриотизм» (об этом см. далее). События Великой французской революции и Американской революции осуществили сплав понятий «патриотизма», «демократии» и «государства» в западном политическом дискурсе.

При этом в российском социально-философском и политическом дискурсе в течение XIX в., за редким исключением, понятие «патриотизма» зачастую оказывалось в большей мере связанным с понятием «государство», чем с понятием «демократия». Объяснение этого кроется в социально-политической ситуации, складывающейся в России, остававшейся в течение всего XIX в. **самодержавной монархией**. Пример попытки предложить патриотизм в качестве государственной идеологии – выдвинутая графом С.С. Уваровым триада «Православие-самодержавие-народность», в которой любовь к родине («народность») оказалась жёстко увязана с православной верой и самодержавием. При этом в условиях России православная вера была не самостоятельным элементом, а подчинённым посредством фигуры обер-прокурора Синода государству институтом. Ставшая основой для формирования «казённого» патриотизма, триада С.С. Уварова отражала господствующий в тот период в правящих кругах России инспирированный выступлением «декабристов» страх перед революционными изменениями. Вместе с тем несоответствие доктрины «Официальной народности» духу времени не могло не вызвать негативных отзывов в среде образованных классов, которые были заклеены в качестве антипатриотических. Вероятно, первым из таких отзывов стало первое «Философическое письмо» П.Я. Чаадаева, где он заклеил Россию как государство, в котором отсутствуют какие-либо признаки развития и которое своей историей призвано преподать урок другим народам, а православную веру – как инструмент консервации рабской зависимости и поддержания крепостнического строя.

Критикой «казённого» патриотизма проникнуто и сочинение Л.Н. Толстого «Христианство и патриотизм» [11]. Называя патриотизм чувством очень глупым и в высшей степени безнравственным, отвечающим интересам скорее государств и правительств, нежели народа, Толстой противопоставляет патриотизм истинному христианству, проникнутому нравственным законом: не делай другим того, чего не хотел бы, чтобы делали в отношении тебя. Более того, отмечает писатель, патриотизм – единственное препятствие для единения людей в семью христианских народов. Живучесть же этого феномена объясняется им злонамеренностью господствующих слоёв, которые поддерживают чувство патриотизма в массах исключительно потому, что патриотизм помогает

им удерживать власть. Таким образом, патриотизм – это не добродетель, а рабство. Для широких народных масс он (патриотизм) – отречение от человеческого достоинства и совести. В таком свете, по мнению Толстого, патриотизм превращается в социальный атавизм, который был необходим в прошлом, но утратил свою актуальность в настоящем. Похожей, хотя и менее радикальной точки зрения придерживался философ В.С. Соловьёв. Указывая на опасность превращения патриотизма в национализм, под которым тот понимал превознесение своего народа вплоть до его обожествления, соединённое с враждой к другим народам, в то же самое время Соловьёв отмечал возможность появления нового истинного патриотизма, основанного на христианских началах. Смысл этого истинного патриотизма, с его точки зрения, заключался в объединении людей и народов, а не в их разъединении.

Похожую точку зрения на патриотизм отстаивал другой русский философ Н.А. Бердяев. Признавая любовь к родине высшей ценностью, которая предопределяет собой состояния любых иных сфер общественной жизни, Бердяев указывал на самоценность патриотизма. С его точки зрения, указанный феномен должен рассматриваться в качестве долга гражданина, а будучи первичным социальным феноменом, он не нуждается в дополнительном пояснении. Как следствие, патриотизм не предопределяется ни политикой, ни экономикой. Он не соотносится с типом политического режима или извлечением прибыли. Патриотизм – это бескорыстное служение своей родине. А любые попытки его объяснения, исходя из иных основ, нежели сама его суть, обесценивают его, низводят до предмета политического торга, разрушая само целостное восприятие родины, на котором и зиждется патриотизм.

С точкой зрения Бердяева во многом солидаризировался философ И.А. Ильин, полагая патриотизм актом духовного самоопределения человека, посредством которого человек отождествляет свою судьбу с судьбой народа. Патриотизм является естественно неизбежным явлением и рождается из объединения людей в политические союзы, которые противостоят таким же союзам. Однако рождающийся в таких условиях патриотизм – это патриотизм неразвитый, который легко может переродиться в шовинизм. Патриотизм высшего уровня «зряч». Он понимает все недостатки своей родины и видит, что национальная вражда наносит ей вред. Такой патриотизм Ильин называет «осмысленным и христиански облагороженным» и только в нём видит спасение от проблем и угроз, стоящих перед человечеством. С такой позиции Ильин критикует противников патриотизма, чей нигилизм подтачивает духовные начала родины, а следовательно, и духовную жизнь обычного человека, разрушая в том числе и правосознание человека.

Точку зрения на патриотизм как духовно-религиозный акт творческого возвышения личности отстаивал и Г.В. Флоровский. С его точки зрения, можно говорить о праведном и греховном патриотизме. Если

праведный патриотизм – это смирение перед лицом испытаний, которые выпадают на долю родины, и попытка ненасильственными методами облегчить её участь, то греховный патриотизм – это попытка насильственно изменить сложившееся положение вещей, что влечёт за собой увеличение зла в мире и, как следствие, принижение личности, умножающей данное зло.

Великая Октябрьская Социалистическая революция пресекла дебаты о патриотизме в России. Утвердившаяся идеология в значительной мере снимала вопрос о патриотизме как таковом. Ещё в знаменитом «Манифесте Коммунистической партии» К. Маркс и Ф. Энгельс отмечали, что рабочие не имеют отечества, поскольку то отечество, которое им навязывается буржуазией, – это не более, чем инструмент нарастающей эксплуатации рабочего класса. Эта позиция в значительной степени была воспринята В.И. Лениным, которому принадлежит цикл работ, посвящённых национальному вопросу вообще и патриотизму в частности. В условиях гражданской войны и иностранной интервенции национальный патриотизм был трансформирован им в патриотизм классовый, когда главным объектом лояльности стал социальный класс, а именно рабочий класс, к которому и были обращены многочисленные воззвания Ленина. При этом вопрос национального патриотизма рассматривался им исключительно сквозь призму национализма, понимаемого в качестве идеологии принижения и притеснения одной, более сильной нации (народа) другой, более слабой нации (народа).

После смерти Ленина и утверждения И.В. Сталина на посту руководителя СССР начинается период утверждения концепции советского патриотизма как высшего типа патриотизма. Советский патриотизм рассматривался как исключительно государствоцентричный, основу которого составляла верность народа советской родине, т. е. определённой идеологии, на основе которой и строился государственный аппарат. Одновременно для советского патриотизма были характерны некоторые черты национализма в ленинском понимании этого термина. В частности, сознание превосходства социалистической культуры над культурой буржуазных стран, а также социалистического строя над строем капиталистическим. С утверждением концепции советского патриотизма дебаты о содержании указанного понятия в советском общественном сознании были прекращены.

Позиция советского патриотизма в значительной степени соответствовала взгляду на патриотизм ряда зарубежных мыслителей, покинувших Россию после революционных событий 1917 г. Так, по мнению основателя евразийского движения князя Н.С. Трубецкого, российский патриотизм должен быть заменён на общеевразийский. Его субстратную основу должна составлять культура всех народов, проживающих на территории СССР. Этот общеевразийский патриотизм будет носить

двухуровневый характер. На нижнем уровне гражданин должен быть патриотом своего народа, а на верхнем – принадлежать к единой культуре евразийской нации. При этом общевразийский патриотизм противостоит частным проектам отдельных народов по объединению вокруг себя других народов – «панславизму», «пантуркизму» и т. д., а также превосходит их, поскольку основу его составляет не акцент на какой-то одной стороне общности народа с каким-либо другим народом, а единство исторических судеб народов Евразии.

Впрочем, мнение в поддержку советского патриотизма высказывалось Н.В. Устряловым, основоположником «национал-большевистского» течения политической мысли. Согласно позиции Н.В. Устрялова, патриотическое поведение порой выступает следствием непатриотического сознания. Так, большевики, объединяя и укрепляя Советскую Россию, выполняют задачу русских патриотов. В этом смысле патриотизм большевиков в значительной степени превосходит патриотизм российской интеллигенции, которая желала поражения своему правительству в русско-японской войне 1905 г., Первой мировой войне. Как следствие, большевики выступают наследниками истинного российского патриотизма и будут продолжателями его дела, пока не исчезнет сила и державность российского государства. С распадом Советского Союза и появлением Российской Федерации дебаты о патриотизме возобновились, однако они носили вторичный по отношению к западному политическому и социально-философскому дискурсу характер.

Список литературы

1. *Аристотель*. Никомахова этика / Пер. с дневнегреч. Н.В. Брагинской // Аристотель. Собр. соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 53–294.
2. *Бердяев Н.А.* Царство духа и царство кесаря. М.: Республика, 1995. 382 с.
3. *Валлерстайн И.* Ни патриотизм, ни космополитизм // Логос. 2006. № 2. С. 126–127.
4. *Вироли М.* Свобода слуг / Пер. с итал. И. Кушнаревой. М.: Изд. дом ВШЭ, 2014. 142 с.
5. *Джефферсон Т.* О демократии / Пер. с англ. М.Д. Маркина. СПб.: Лениздат, 1992. 334 с.
6. *Канторович Э.* Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии / Пер. с англ. М.А. Бойцова и А.Ю. Серегиной. М.: Изд-во Института Гайдара, 2014. 744 с.
7. *Мюллер Я.-В.* Что такое популизм? / Пер. с англ. А. Архиповой. М.: Изд. дом ВШЭ, 2018. 135 с.
8. Национальная идея в Западной Европе в Новое время. Очерки истории / Ред.: В.С. Бондарчук. М.: Зерцало-М, 2005. 495 с.
9. *Нуссбаум М.* Патриотизм и космополитизм // Логос. 2006. № 2. С. 110–119.
10. *Тейлор Ч.* Почему демократия нуждается в патриотизме // Логос. 2006. № 2. С. 130–131.

11. Толстой Л.Н. Христианство и патриотизм // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. Т. 39. М.: Гос. изд-во худож. лит.-ры, 1956. С. 27–80.
12. Трубецкой Н.С. Об истинном и ложном национализме // Трубецкой Н.С. Избранное. М.: РОССПЭН, 2010. 616 с. С. 113–127.
13. Хабермас Ю. Историческое сознание и посттрадиционная идентичность. Западная ориентация ФРГ // Хабермас Ю. Политические работы / Пер. с нем. Б.М. Скуратова. М.: Праксис, 2005. С. 114–136.
14. Цицерон. О законах / Пер. с лат. В.О. Горенштейн // Цицерон. Диалоги. О государстве. О законах. М.: Наука, 1966. С. 89–152.
15. Цицерон. Об обязанностях / Пер. с лат. В.О. Горенштейн // Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М.: Наука, 1974. С. 58–157.
16. Blank T., Schmidt P. National identity in a united Germany: Nationalism or patriotism? An empirical test with representative data // Political Psychology. 2003. № 24 (2). P. 289–312.
17. Gombert P. Patriotism is Like Racism // Patriotism / Ed. I. Primoratz. Amherst: Humanity Books, 2002. P. 105–112.
18. Kateb G. Patriotism and Other Mistakes. New Haven & London: Yale University Press, 2006. 464 p.
19. MacIntyre A. Is Patriotism a Virtue? // Patriotism / Ed. I. Primoratz. Amherst: Humanity Books, 2002. P. 43–58.
20. Müller J.-W. Constitutional patriotism. Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2007. 177 p.
21. Nathanson S. In Defense of “Moderate Patriotism” // Patriotism / Ed. I. Primoratz. Amherst: Humanity Books, 2002. P. 87–104.
22. Nathanson S. Is Cosmopolitan Anti-Patriotism a Virtue? // Patriotism. Philosophical and Political Perspectives / Eds. I. Primoratz, A. Pavković. Hampshire: Ashgate Publishing, 2007. P. 75–91.
23. Nathanson S. Is Patriotism Like Racism? // Patriotism / Ed. I. Primoratz. Amherst: Humanity Books, 2002. P. 113–119.
24. Pavković A. Killing for One’s Country // Patriotism. Philosophical and Political Perspectives / Eds. I. Primoratz, A. Pavković. Hampshire: Ashgate Publishing, 2007. P. 219–234.
25. Shaar J.H. The Case for Covenanted Patriotism // Patriotism / Ed. I. Primoratz. Amherst: Humanity Books, 2002. P. 233–258.
26. Viroli M. For Love of Country. An essay on patriotism and nationalism. Oxford: Oxford University Press, 1995. 206 p.

ENCYCLOPEDIC SEARCH

Alexander PAVLOV

Ph.D. in Law, leading research fellow.
RAS Institute of Philosophy,
Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation;
e-mail: ale-pavlov@yandex.ru

PATRIOTISM. VERY BRIEF HISTORY OF THE IDEA

The article reveals the concept of patriotism and suggests a very brief history of its idea. First, we consider what was meant by patriotism in Antiquity, Ancient Rome (what terms were used to indicate love for fatherland), in the late Middle Ages, in the Renaissance, in the New Ages and up to the French Revolution. The typology of “patriotism” (tribal, local, national, state, class, corporate patriotism) is given, as well as a comparative analysis of patriotism and nationalism, their distinctive characteristics are named in the article. In particular, it is argued that patriotism is a much older phenomenon than nationalism. The article describes how prominent social and political thinkers talked about patriotism – the Stoics, Cicero, Machiavelli, Hobbes, Rousseau, and the American Founding Fathers, in particular Thomas Jefferson and Abraham Lincoln. Particular attention is paid to Russian thinkers, whose focus was patriotism. Thus, we are talking about Tolstoy, who considered patriotism a “religion of slaves” and opposed it to true Christianity. Other Russian philosophers were more careful in their statements, distinguishing true and false, useful and harmful patriotism (Berdyayev, Ilyin, Florovsky, and N.S. Trubetskoy, Ustryalov). In addition, the article briefly examines how Lenin and Stalin understood patriotism in a “class sense”.

Keywords: patriotism, social philosophy, political theory, history of ideas, Marxism, fatherland, homeland, nationalism, American credo, the state

References

1. Aristotle. "Nikomakhova etika" [Nicomachean Ethics], in: Aristotle, *Sochineniya* [Selected Works], Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1984, pp. 53–294. (In Russian)
2. Berdyayev, N. *Tsarstvo dukha i tsarstvo kesarya* [The Realm of Spirit and the Realm of Caesar]. Moscow: Respublika Publ., 1995. 382 pp. (In Russian)
3. Blank, T. & Schmidt, P. "National identity in a united Germany: Nationalism or patriotism? An empirical test with representative data", *Political Psychology*, 2003, No. 24 (2), pp. 289–312.
4. Bondarchuk, V. (ed.) *Natsional'naya ideya v Zapadnoi Evrope v Novoe vremya. Ocherki istorii* [The National Idea in Western Europe in the New Time. Essays on the History]. Moscow: Zertsalo-M Publ., 2005. 495 pp. (In Russian)
5. Cicerō. "O zakonakh" [On the Law], trans. V. Gorenshtein, in: Cicerō, *Dialogi. O gosudarstve. O zakonakh* [Dialogues. About the State. On the Law]. Moscow: Nauka Publ., 1966, pp. 89–152. (In Russian)
6. Cicerō. "Ob obyazannostyakh" [The Responsibilities], trans. V. Gorenshtein, in: Cicerō, [O starosti. O druzhbe. Ob obyazannostyakh [About old age. On friendship. The responsibilities]. Moscow: Nauka Publ., 1974, pp. 58–157. (In Russian)
7. Gomberg, P. "Patriotism is Like Racism", *Patriotism*, ed. I. Primoratz. Amherst: Humanity Books, 2002, pp. 105–112.
8. Habermas, J. "Istoricheskoe soznanie i posttraditsionnaya identichnost'. Zapadnaya orientatsiya FRG" [Historical consciousness and post-traditional identity. The Western orientation of West Germany], in: J. Habermas, *Politicheskie raboty* [Political Works], trans. B. Skuratov. Moscow: Praxis Publ., 2005, pp. 114–136. (In Russian)
9. Jefferson, T. *O demokratii* [About Democracy], trans. M. Markin. St. Petersburg: Lenizdat Publ., 1992. 334 pp. (In Russian)
10. Kantorovich, E. *Dva tela korolya. Issledovanie po srednevekovoi politicheskoi teologii* [The King's Two Bodies. Research on Medieval Political Theology], trans. M. Boitsov & A. Seregina. Moscow: The Gaidar Institute Publ., 2014. 744 pp. (In Russian)
11. Kateb, G. *Patriotism and Other Mistakes*. New Haven & London: Yale University Press, 2006. 464 pp.
12. MacIntyre, A. "Is Patriotism a Virtue?", *Patriotism*, ed. I. Primoratz. Amherst: Humanity Books, 2002, pp. 43–58.
13. Müller, J.-W. "Chto takoe populizm?" [What is Populism?], trans. A. Arkhipova. Moscow: Higher School of Economics Publ., 2018. 135 pp. (In Russian)
14. Müller, J.-W. *Constitutional patriotism*. Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2007. 177 pp.
15. Nathanson, S. "In Defense of "Moderate Patriotism"", *Patriotism*, ed. I. Primoratz. Amherst: Humanity Books, 2002, pp. 87–104.
16. Nathanson, S. "Is Cosmopolitan Anti-Patriotism a Virtue?", *Patriotism. Philosophical and Political Perspectives*, eds. I. Primoratz & A. Pavković. Hampshire: Ashgate Publishing, 2007, pp. 75–91.
17. Nathanson, S. "Is Patriotism Like Racism?", *Patriotism*, ed. I. Primoratz. Amherst: Humanity Books, 2002, pp. 113–119.

18. Nussbaum, M. "Patriotizm i kosmopolitizm" [Patriotism and Cosmopolitanism], *Logos*, 2006, No. 2, pp. 110–119. (In Russian)
19. Pavković, A. "Killing for One's Country", *Patriotism. Philosophical and Political Perspectives*, eds. I. Primoratz & A. Pavković. Hampshire: Ashgate Publishing, 2007, pp. 219–234.
20. Shaar, J. H. "The Case for Covenanted Patriotism", *Patriotism*, ed. I. Primoratz. Amherst: Humanity Books, 2002, pp. 233–258.
21. Taylor, Ch. "Pochemu demokratiya nuzhdaetsya v patriotizme" [Why Democracy Needs Patriotism], *Logos*, 2006, No. 2, pp. 130–131. (In Russian)
22. Tolstoy, L. "Khristianstvo i patriotizm" [Christianity and Patriotism], in: L. Tolstoy, *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], Vol. 39. Moscow: State Publishing House for Literary Works, 1956, pp. 27–80. (In Russian)
23. Trubetskoy, N. "Ob istinnom i lozhnom natsionalizme" [About True and False Nationalism], in: N. Trubetskoy, *Izbrannoe* [Selected Works]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2010, pp. 113–127. (In Russian)
24. Viroli, M. *For Love of Country. An essay on patriotism and nationalism*. Oxford: Oxford University Press, 1995. 206 pp.
25. Viroli, M. *Svoboda slug* [The freedom of servants], trans. I. Kushnareva. Moscow: Higher School of Economics Publ., 2014. 142 pp. (In Russian)
26. Wallerstein, I. "Ni patriotizm, ni kosmopolitizm" [Neither patriotism nor cosmopolitanism], *Logos*, 2006, No. 2, pp. 126–127. (In Russian)

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК



Надежда МАНЬКОВСКАЯ

Доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник. Институт философии РАН.

109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;

e-mail: mankovskaya.nadia@yandex.ru

ПОСТМОДЕРНИЗМ В ЭСТЕТИКЕ

Статья посвящена анализу одного из главных аспектов постмодернизма – эстетического. Выявлено, что постмодернизм – это особое пространство в художественно-эстетической культуре последней трети XX – начала XXI в., характеризующееся всепроникающим иронизмом по отношению как к классической традиции, так и к современным поискам в области арт-практик и эстетической теории. Для него характерны произвольное перемешивание культурных кодов и текстов всех времён и народов на принципах деконструкции и шизоанализа, пародийная игра всеми смыслами культуры. Показано, что постмодернизм взрывает изнутри традиционные представления о целостности, стройности, законченности эстетических систем, их норм и критериев. Он принципиально асистематичен и эклектичен. Дистанцируясь от классической антично-винкельмановской, гегелевско-кантовской западноевропейской эстетики, постмодернизм не вступает с ней в конфликт, но стремится вовлечь её в свою орбиту на новой теоретической основе, связанной с утверждением плюралистической эстетической парадигмы, ведущей к расшатыванию и внутренней трансформации категориальной системы и понятийного аппарата классической эстетики. В ракурсе постмодернизма как художественно-эстетического феномена проанализированы основные принципы организации художественного текста: деконструкция, интертекстуальность, симуляционность, шизоанализ, ризоматика, иронизм. Показано, как постмодернистская модификация эстетического опыта реализуется в основных видах искусства: архитектуре, живописи, кинематографе, литературе, театре, музыке и др. Специальное внимание уделено постмодернистским явлениям в русской культуре.

Ключевые слова: постмодернизм, эстетика, искусство, деконструкция, интертекстуальность, симуляционность, ризоматика, шизоанализ, иронизм, игра

Постмодернизм (англ. – *postmodernism*, франц. – *postmodernisme*) – особое пространство в художественно-эстетической культуре последней трети XX – начала XXI в., характеризующееся всепроникающим иронизмом по отношению как к классической традиции, так и к современным поискам в области арт-практик и эстетической теории, произвольным перемешиванием культурных кодов и текстов всех времён и народов на принципах деконструкции и шизоанализа, пародийно-иронической игрой всеми смыслами культуры.

Постмодернизм как художественно-эстетический феномен

Постмодернизм – направление неклассической эстетики и искусства последней трети XX – начала XXI в., эклектически сочетающее в ироническом ключе элементы классических и современных эстетических теорий и художественных стилей. Постмодернизм взрывает изнутри традиционные представления о целостности, стройности, законченности эстетических систем, их норм и критериев. Его каноном становится отсутствие канона. Постмодернизм принципиально асистематичен и эклектичен. Дистанцируясь от классической антично-винкельмановской, гегелевско-кантовской западноевропейской эстетики, постмодернизм не вступает с ней в конфликт, но стремится вовлечь её в свою орбиту на новой теоретической основе, связанной с утверждением плюралистической эстетической парадигмы, ведущей к расшатыванию и внутренней трансформации категориальной системы и понятийного аппарата классической эстетики. Специфика постмодернистской эстетики связана с неклассической трактовкой классических традиций. Авангардистской установке на новизну противостоит здесь стремление включить в современное искусство весь опыт мировой художественной культуры путём её ироничного цитирования. Рефлексия по поводу концепции мира как хаоса в эстетике модернизма выливается в опыт игрового освоения этого хаоса, превращения его в среду обитания человека культуры. Модернистской установке на диссонанс, дисгармонию в музыке; нефигуративность, асимметрию в живописи; абсурд, безобразное в литературе, театре, кинематографе противостоит в постмодернизме установка на возврат к красоте как к реальности, повествовательности, сюжету, мелодии, гармонии.

Постмодернизм – метисная параэстетика, своеобразная мутация модернизма, заменившая модернистскую форму, намерение, проект, иерархию постмодернистской антиформой, игрой, случайностью, анархией. Его характерные черты – превращение эстетического объекта в пустую оболочку путём имитации контрастных художественных стилей (стилевого синкретизма), доминирующим среди которых является гиперреализм; интертекстуальность, языковая игра, цитатность как метод художественного творчества; неопределённость, культ неясностей, ошибок, пропусков; фрагментарность и принцип монтажа; иронизм, пародийность, деканонизация традиционных эстетических ценностей, аксиологический плюрализм; телесность, поверхностно-чувственное отношение к миру; гедонизм, вытесняющий категорию трагического из эстетической сферы; смешение жанров, высокого и низкого, высокой и массовой культуры; театрализация современной культуры; репродуктивность, серийность и ретрансляционность, ориентированные на массовую культуру, потребительскую эстетику, новейшие технологические средства массовых коммуникаций. Принципиальный эклектизм постмодернизма чреват эстетической вторичностью, поверхностностью, утратой целостности, аутентичности и художественной автономности артефактов, эмоциональной спонтанности и ценностных критериев творчества. В эстетической установке постмодернизма сочетаются цинизм и нотка «ретро», связанная с ностальгией по утраченной гармонии и красоте мира искусства.

Постмодернизм в эстетике является частью широкого культурного течения, в чью орбиту в последние пять десятилетий попадают философия, искусство, наука. Постмодернистское умонастроение несёт на себе печать разочарования в идеалах и ценностях Возрождения и Просвещения с их верой в прогресс, торжество разума, безграничность человеческих возможностей. Общим для различных национальных вариантов постмодернизма можно считать его отождествление с именем эпохи «усталой», «энтропийной» культуры, отмеченной эсхатологическими настроениями, эстетическими мутациями, диффузией больших стилей, эклектическим смешением художественных языков. Тоска по истории, выражающаяся в том числе и в эстетическом отношении к ней, смещает центр интересов с темы «эстетика и политика» на проблему «эстетика и история». Прошлое просвечивает в постмодернистских произведениях сквозь наслоившиеся стереотипы о нём, понять которые позволяет метаязык, анализирующий и интерпретирующий язык искусства как самоценность.

Термин «постмодернизм» возник в период Первой мировой войны в работе Р. Панвица «Кризис европейской культуры» (1914). В 1934 г. в своей книге «Антология испанской и латиноамериканской поэзии» литературовед Ф. де Онис применяет его для обозначения реакции на модернизм. Однако в эстетике термин этот не приживается. В 1947 г.

А. Тойнби в книге «Изучение истории» придаёт ему культурологический смысл: постмодернизм символизирует конец западного господства в религии и культуре. В статье Л. Фидлера «Пересекайте границы, засыпайте рвы» (1969) специфика постмодернизма усматривается в культурном сдвиге, стирающем границы между элитарным и массовым искусством в духе плюралистической художественно-эстетической парадигмы. Американский теолог Х. Кокс в своих работах начала 70-х гг., посвящённых проблемам религии в Латинской Америке, широко пользуется понятием «постмодернистская теология». Ведущие западные политологи (Ю. Хабермас, З. Бауман, Д. Белл) трактуют его как культурный итог неоконсерватизма, символ постиндустриального общества, внешний симптом глубинных трансформаций социума, выразившийся в тотальном конформизме, идеях «конца истории» (Ф. Фукуяма), эстетическом эклектизме. В политической культуре постмодернизм означает развитие различных форм постутопической политической мысли. В философии – торжество постметафизики, пострационализма, постэмпиризма. В этике – постгуманизм постпуританского мира, нравственную амбивалентность личности. Представители точных наук трактуют постмодернизм как стиль постнеклассического научного мышления. Психологи видят в нём симптом панического состояния общества, эсхатологической тоски индивида. Искусствоведы рассматривают постмодернизм как новый художественный стиль, отличающийся от неоавангарда возвратом к установке на эстетическое удовольствие.

Популярность термин «постмодернизм» обрёл благодаря Ч. Дженксу. В книге «Язык архитектуры постмодернизма» (1977) он отмечал, что хотя само это слово и применялось в американской литературной критике 60–70-х гг. для обозначения ультрамодернистских литературных экспериментов, автор придал ему принципиально иной смысл. Постмодернизм означал отход от экстремизма и нигилизма неоавангарда, частичный возврат к традициям, акцент на коммуникативной роли архитектуры.

Проблема генезиса и периодизации постмодернизма носит дискуссионный характер. Существует тенденция отнесения к нему всех тех художественно-эстетических явлений далёкого прошлого, в которых так или иначе проявляется стремление к эклектизму, цитатности, скрытым заимствованиям. Постмодернизм как таковой заявляет о себе в США в конце 50-х гг. XX в. Его непосредственный предшественник – художественный стиль середины 50-х гг. с его интересом к нетрадиционным материалам (пластику, алюминию, стеклу, керамике), к дизайну, индустриальному стилю, эстетике повседневности, к серийному производству артефактов. Постмодернизм в своём развитии проходит четыре фазы. Первая – «Авангардистский постмодернизм» 60-х гг. – отличается неприятием устоявшегося к тому времени деления искусства на элитарное и массовое и выдвиганием идеи их диффузии. Молодежная

контркультура (хиппи, рок, фолк, постминимализм, поп- и феминистская субкультуры) позиционируется как ещё более авангардная, чем сам авангард. Но всё более отчётливо просматривается постмодернистская доминанта – поп-артовский возврат к фигуративности, иронический синтез прошлого и настоящего, высокого и низкого в искусстве, популистские тенденции, установка на амальгамность эстетических вкусов, линия на освобождение инстинктов, создание нового эдема секса, телесности, «рая немедленно». Этот период характеризовался также технократическим оптимизмом, упованием на новые технологии – видео, компьютеры, информатику. Кроме того, активизировались процессы синтеза искусств – музыки, танца, театра, литературы, кино, видео в массовых карнавализованных действиях. Однако при всей своей агрессивности в художественной практике, в теоретическом отношении постмодернизм 60-х гг. остаётся достаточно односторонним и инфантильным, лишённым целостности, а главное – позитивного прогноза культурной жизни.

Вторая фаза постмодернистской эстетики – «неоконсервативный постмодернизм» – связана с его распространением в Европе в 70-е гг. Она отражает влияние идей неоконсерватизма на эстетику постмодернизма. На смену протесту и критике предшественников в контркультуре «новых левых» пришло самоутверждение «новых правых» на почве консервации культурных традиций прошлого путём их эклектического сочетания. В результате возникла ситуация эстетического равновесия между традициями и инновациями, экспериментом и кичем, реализмом и абстракцией. Её отличительными особенностями являются плюрализм, эклектизм и иронизм, стремление к новой фигуративности, орнаментализму и аллегоризму. Возникают такие жанры постмодернистского искусства, как историческая картина, пейзаж, натюрморт. Приёмы нео-, фото- и гиперреализма переосмысливаются как звенья реалистической традиции и используются прежде всего для интерпретации прошлого. Ироническое сочетание реалистических, аллегорических, символических принципов в картинах Р. Китая, Р. Эста позволяет им обратиться к вневременным сюжетам, вечным темам и при этом остро высветить их аномальное состояние в современном мире. Начинается формирование культуры постмодернизма.

Третья фаза развития постмодернизма – «постмодернистский модернизм», – начавшаяся в конце 70-х гг., ассоциируется со временем его зрелости. Теоретический лидер этого периода – Ж. Деррида. Вехи этого этапа – завершение процесса «снятия» достижений модернизма постмодернизмом; распространение постмодернизма в странах Восточной Европы и в России, возникновение его политизированной разновидности – соц-арта; решительный поворот в сторону миноритарных культур – феминистской, экологической и т. д. Эти линии развития, продлившиеся и в XXI в., свидетельствуют о расширении проблематики

постмодернистской эстетики, вписывающей вопросы стиля в широкий контекст культуры. Постмодернизм, приобретающий всё большую респектабельность в глазах специалистов и широкой публики, тяготеет к эпичности, монументальности, содержательной самоидентификации. Интерес к классической античности стимулирует поиски гармонии, совершенства, симметрии в художественной жизни тех лет. Вместе с тем невозможность возврата к философской основе античного мироощущения – метафизике космоса, гармонии сфер – накладывает на основные эстетические категории печать оксюморона: гармония мыслится лишь как дисгармоничная, симметрия – как асимметричная, пропорции – диспропорциональные и т. д. Красота диссонансов как постмодернистская эстетическая норма, соответствующая плюрализму вкусов и культур, способствует самоутверждению художественного фристайла как основного содержательного и формообразующего признака данного этапа. Претендуя на новое эстетическое качество как эффект смеси памяти и неологизмов в культуре, художественная практика постмодернизма лишь в наиболее значительных образцах соответствует заявленному новому ключу, отнюдь не оправдывая лжеклассической помпезности своей массовой продукции, тенденций всеобщей шоуизации художественной культуры.

Современная, четвёртая фаза эволюции постмодернизма – «цифровой постмодернизм» XXI в. – готовит почву для нового этапа в развитии эстетической теории и художественной практики – *виртуалистики* и постепенно уступает ей место.

Основные принципы постмодернизма

Философско-эстетической основой постмодернизма являются идеи французских постструктуралистов и постфрейдистов о деконструкции (Ж. Деррида), языке бессознательного (Ж. Лакан), симуляционности (Ж. Бодрийяр), шизоанализе и ризоматике (Ж. Делёз, Ф. Гваттари), телесности (Ж.-Л. Нанси), концепции иронизма итальянского семиотика У. Эко, американского неопрагматика Р. Рорти.

Деконструкция

Деконструкция (франц. – *déconstruction*) – философское понятие, предложенное М. Хайдеггером, введённое в научный оборот Ж. Лаканом и теоретически обоснованное Ж. Деррида. Деконструктивизм Деррида стал ведущим философско-эстетическим принципом постмодернизма. Его отличие от многообразных вариантов критики классической философии заключается в том, что это не критика, не анализ и не метод, но художественная транскрипция философии на основе данных

гуманитарных наук, искусства и эстетики, метафорическая этимология философских понятий; структурный психоанализ философского языка, симультанная деструкция и реконструкция, разборка и сборка. Не являясь отрицанием или разрушением, деконструкция означает выяснение меры самостоятельности языка по отношению к своему мыслительному содержанию; это подобие телефонного «да», означающего лишь «алло». Деконструкция связана с процедурой расслоения, разборки, разложения лингвистических, логоцентрических, фоноцентрических структур и их реконструкцией, рекомпозицией ради постижения того, как была сконструирована некая целостность: «Движение деконструкции не сводится к негативным деструктивным формам, которые ему наивно приписывают... Деконструкция изобретательна, или её не существует. Она не ограничивается методическими процедурами, но прокладывает путь, движется вперёд и отмечает вехи. Её письмо не просто результативно, оно производит новые правила и условности ради будущих достижений, не довольствуясь теоретической уверенностью в простой оппозиции результат – констатация. Ход деконструкции ведёт к утверждению грядущего события, рождению изобретения. Ради этого необходимо разрушить традиционный статус изобретения, концептуальные и институциональные структуры. Лишь так возможно вновь изобрести будущее» [13, р. 33, 35]. Каждое событие деконструкции единично. Его отличительные черты – неопределённость, нерешаемость, интерес к маргинальному, локальному, периферийному, сближающие деконструкцию с постмодернистским искусством. Характеризуя деконструкцию как весьма мягкую, невоинственную, Деррида видит её специфику в инаковости другого, отличного от техно-онто-антропо-теологического, взгляда на мир, не нуждающегося в легитимации, статусе, заказе, рынке искусства. Такой подход он считает особенно значимым для эстетической сферы, сопряжённой с изобретением художественного языка, жанров и стилей искусства. Деконструкция здесь означает подготовку к возникновению новой эстетики. В процессе деконструкции как бы повторяется путь строительства и разрушения Вавилонской башни, чей результат – новое расставание с универсальным художественным языком, смешение языков, жанров, стилей литературы, архитектуры, живописи, театра, кинематографа, разрушение границ между ними. Именно такие эклектические миксы легли в основу эстетики постмодернизма. Идеи деконструкции нашли наиболее явное воплощение в постмодернистских интерпретациях классики, связанных с волюнтаристским перемешиванием, купированием, пародированием системообразующих элементов оригинала, их наделением произвольными смыслами.

Теория деконструкции отвергает классическую гносеологическую парадигму репрезентации полноты смысла, «метафизики присутствия» в искусстве, перенося внимание на проблему дисконтинуальности, отсутствия первосмысла, трансцендентального означаемого. Концепция

несамотождественности текста, предполагающая его деструкцию и реконструкцию, разборку и сборку одновременно, намечает выход из лингвоцентризма в телесность, принимающую различные эстетические ракурсы – желания (Ж. Делёз, Ф. Гваттари), либидозных пульсаций (Ж. Лакан, Ж.-Ф. Лиотар), соблазна (Ж. Бодрийяр), отвращения (Ю. Кристева). Основные объекты деконструкции – знак, письмо, речь, текст, контекст, чтение, мимесис, метафора, бессознательное, виды и жанры искусства. Знак, согласно Деррида, не замещает вещь, но предшествует ей. Он произволен и немотивирован, институционально-конвенционален. Означаемого как материального объекта в этом смысле не существует, знак не связывает материальный мир вещей и идеальный мир слов, практику и теорию. Означающее может отсылать лишь к другому означающему, играющему, таким образом, роль означаемого. Исходя из этого, Деррида предполагает, что любой элемент художественного языка может быть свободно перенесён в другой исторический, социальный, политический, культурный, эстетический контекст либо процитирован вообще вне всякого контекста. Эти идеи легли в основу постмодернистской концепции интертекстуальности.

Интертекстуальность

Интертекстуальность означает особые диалогические отношения текстов, строящихся как мозаика цитаций, являющихся результатом впитывания и видоизменения других текстов, ориентации на контекст. Этот ключевой для постмодернизма термин впервые введён Ю. Кристевой в 1967 г. в статье «Бахтин, слово, диалог и роман», в которой она обратилась к работе М. Бахтина 1924 г. «Проблема содержания, материала и формы в словесном творчестве», где автором ставился вопрос о неизбежном диалоге любого писателя с современной и предшествующей литературой. Кристева выдвигает идею межтекстового диалога и – шире – полилога, множественности языков, новой полирациональности. Развивая мысль Р. Барта о том, что каждый текст является интертекстом, т. е. новой тканью, сотканной из старых цитат, Ж. Деррида расширяет значение понятия «интертекстуальность», связывая его с выходом за рамки текста произведения в запутанный лабиринт следов, рассеиваний, складок, царапин, приложений по аналогии, прививок, гибридных ассоциаций. Ж. Лакан предлагает образ языковой сети, окутывающей мир и превращающей его в ироничный текст: «Язык – это не совокупность почек и ростков, выбрасываемых каждой вещью. Слово – не головка спаржи, торчащая из вещи. Язык – это сеть, покрывающая совокупность вещей, действительность в целом. Он вписывает реальность в план символического» [14, р. 288]. В искусстве постмодернизма идеи интертекстуальности стимулируют принцип калейдоскопической игровой цитатности, центонности, всеобъемлющей свободной комби-

наторики художественных приёмов любых эпох и народов. Цитатное мышление ассоциирует интертекстуальность с палимпсестом: Ж. Жетт рассматривает художественный текст как написанный поверх других проступающих сквозь него текстов, М. Риффатер – как наслоение и переплетение различных текстов. Эхо текстов, предшествующих данному, квалифицируется У. Эко как интертекстуальный диалог. Его адресат – идеальный, образцовый потенциальный читатель, чьи знания и ассоциативные способности превращают его в обладателя интертекстуальной энциклопедии. Концепция интертекстуальности отторгает идеи метанарратива. В своей книге «Состояние постмодерна. Доклад о знании» [15] Ж.-Ф. Лиотар, одним из первых поставивший проблему корреляции постмодернизма и постнеклассической науки, связал постмодернизм в эстетике с языковыми играми, вытеснившими «великие рассказы» об истине, свободе, справедливости. Признаком постмодернистской ситуации он считал отсутствие как традиционной легитимации знания, так и универсального повествовательного метаязыка. Совокупность трактовок интертекстуальности лежит в основе постмодернистского видения мира как бескрайнего текста, глобального интертекста. На ней строится концепция культурного плюрализма, полифонии культур.

Симуляционность

Симуляционность – понятие эстетики постмодернизма, означающее замену реальности самодостаточной манипуляцией знаками, означающими без означаемого. Симуляционность заменяет в постмодернизме миметичность искусства, подменяет действительность её муляжем, эрзацем, гипертрофированной телесностью, правдоподобным подобием, пустой формой – видимостью, вытеснившей художественный образ и занявшей его место. Симуляционность подчёркивает амбивалентность постмодернистских артефактов, соответствует их игровой природе как иронической «копии тени». Одно из ключевых понятий эстетики постмодернизма – *симулякр*, восходящий к латинскому *simulacrum* – образ, изображение, копия, подобие. В постмодернизме это копия, у которой никогда не было оригинала, самореференциальный знак, не соотносимый с реальностью в принципе. В такой интерпретации симулякр фигурирует у Ж. Бодрийера, Ж. Делёза, Ж. Деррида, Ф. Джеймисона, П. Клоссовски и др. Симулякр – знак отсутствующей действительности, правдоподобное подобие, лишённое подлинника, поверхностный, гиперреалистический объект, за которым не стоит какая-либо реальность. Это пустая, ложная форма, полая оболочка, пустая скорлупа, артефакт, основанный лишь на собственной реальности. Ж. Бодрийер определяет его как псевдовещь, «сублимацию содержания в форму» [4, р. 65], замещающую «агонизирующую реальность» её видимостью, «знаковой про-

рвой» посредством симуляции, выдающей отсутствие за присутствие, стирающей различия между реальным и воображаемым, когда «надежды для смысла больше нет» [5, р. 236]. Если фундамент классической эстетики как философии прекрасного составляют образность, отображение реальности, глубинная подлинность, внутренняя трансцендентность, иерархия ценностей, максимум их качественных различий, субъект как источник творческого воображения, то постмодернизм как эстетика симулякра отличается внешней «сделанностью», поверхностным конструированием непрозрачного, самоочевидного артефакта, лишённого отражательной функции; количественными критериями оценки; антииерархичностью. В его центре – избыток вторичного, а не уникальность оригинального. Образность связана с реальным, порождающим воображаемое, симулякр же утрачивает связь с реальностью. Симулякры провоцируют дизайнизацию искусства, выводя на первый план его вторичные функции, связанные с созданием определённой вещной среды, культурной ауры. Переходным звеном между реальным объектом и симулякром является кич как бедное значениями клише, стереотип, псевдовещь. Основой классического искусства служит единство вещь-образ, в массовой культуре же из псевдовещи вырастает кич, в постмодернизме – избыточный, «ожиревший» симулякр. Перенасыщение, удвоение объекта, экстаз полноты уводят эстетику постмодернизма по ту сторону принципа реальности. «Ожирение» объекта свидетельствует не о насыщении, но об отсутствии пределов потребления. Симуляционность гипертрофирует гедонистическое, игровое начало искусства. Веер эстетических эмоций, чувств, восприятия, вкуса закрывается, оставляя на виду лишь нарциссическое созерцание, лишённое онтологической дистанции, потребление потребления [см.: 6], тотальный соблазн, когда всё – соблазн, и нет ничего, кроме соблазна [см.: 3], провоцирующего создание симулякром симулякром, гирлянд симулякром в искусстве постмодернизма.

Шизоанализ

Шизоанализ – постструктуралистский метод эстетических исследований, являющийся в постмодернизме альтернативой психоанализу и структурализму. Его создатели – Ж. Делёз и Ф. Гваттари. В своём программном двухтомном труде «Капитализм и шизофрения» (1972–1980) они определяют принципиальное отличие шизоанализа от психоанализа: шизоанализ исследует нефигуративное и несимволическое бессознательное, чисто абстрактный образ в том смысле, в каком говорят об абстрактной живописи; он является теоретическим итогом леворадикального молодежного протеста конца 1960-х гг., нанесшего удар не только по капитализму, но и по его духовному плоду – психоанализу. Задача шизоанализа – исследовать «шизофреническое, а

не эдиповское; не фигуративное вместо вообразяемого; реальное, а не символическое; машинное, а не структурное; молекулярное, микроскопическое, микрологическое, а не коренное или стадное; продуктивное, а не выразительное» [9, p. 130]. Устоявшийся стереотип западного интеллигента, пассивного пациента психоаналитика, заменяется моделью активной личности – «прогуливающегося шизофреника», или «шизо»: не только реально или потенциально психически больного человека, но контестанта, тотально отвергающего социум и живущего по законам «желающего производства» – ребёнка, дикаря, ясновидящего, революционера, художника. Его прототипы – персонажи С. Беккета, А. Арто, Ф. Кафки, воплощающие модель человека – «желающей машины», «позвоночно-машинного животного». Бессознательная машинная реализация их желаний противопоставляется концепции бессознательного З. Фрейда и Ж. Лакана.

Искусство определяется в шизоанализе как желаящая художественная машина, производящая фантазмы. Её конфигурация и особенности работы меняются применительно к тому или иному виду искусства – литературе, живописи, музыке, театру, кинематографу. «Литературные машины» – это звенья единой машины желания, высвобождающие революционную силу текста, огни, готовящие общий взрыв шизофрении: «Литература – совсем как шизофрения: процесс, а не цель, производство, а не выражение» [9, p. 158–159]. Воплощением шизолитературы выступает творчество А. Арто, реализующего идеальную модель писателя-шизофреника, «Арто-Шизо». В живописи ту же модель представляет В. Ван Гог: предназначение живописи – декодирование желаний. Театральное искусство мыслится как «миноритарное»: человек театра – не драматург, не актёр и не режиссёр, но хирург, оператор, который делает операции, ампутации, «вычитая» из классических пьес главное действующее лицо (Гамлета) и давая развиться второстепенным персонажам (Меркуцио за счёт Ромео). Именно хирургическая точность такого рода экспериментов свидетельствует об эффективности театральной желаящей машины, квалификации её оператора, воздействующего на зрителя помимо текста и традиционного действия в нетрадиционном «театре без спектакля» А. Арто, Р. Уилсона, Е. Гротовского, К. Бене, «Ливинг-театра». Наиболее восприимчив к безумию и чёрному юмору кинематограф. Кинематографист похож на паука, дергающего за ниточки сюжета, меняющего планы, чем провоцируется ответная реакция зрителей – шизофренический смех, который вызывают комедии. В двухтомнике «Кино» [8] Делёз задаётся целью создания не истории, но таксимии кино – классификации кинематографических образов и знаков, предлагая концепцию кинематографа как единство двух реальностей – физической («образ-движение») и психической («образ-время»). Образ-время эмансипируется, постепенно освобождаясь от реальности, знаменуя собой разрыв связи человека с миром. Метафора, метонимия,

внутренний монолог оказываются не востребуемыми, их место занимают фальсификации, симуляции, лже-персонажи, ориентация либо на невыразимое, нерешаемое, несоразмерное, несоединимое, невозможное, либо на гипертрофированную телесность. Искусство трактуется в шизоанализе как единый континуум, который может принимать различные формы – театральные, фильмические, музыкальные, объединённые единым принципом: они подчиняются скорости бессознательного шизоотока, являются её вариациями.

Ризоматика

Ризоматика (от фр. *rhizome* – корневище, клубень) – метод исследований в эстетике постмодернизма, отвергающий классические принципы структурности и линейности в искусстве и его изучении. Заявлен и разработан Ж. Делёзом и Ф. Гваттари в книге «Ризома. Введение» (1976). Авторы различают два типа культур, сосуществующих в последней трети XX века, – «древесную» культуру и «культуру корневища» (ризома). Первый тип культуры тяготеет к классическим образцам, вдохновляется принципом мимесиса. Искусство здесь подражает природе, отражает мир, является его графической записью, калькой, фотографией. Символом этого искусства может служить дерево, являющее собой образ мира. Воплощением «древесного» художественного мира служит книга. С помощью книги мировой хаос превращается в эстетический космос. «Древесный» тип культуры ещё не изжил себя, но у него нет будущего, полагают Делёз и Гваттари. «Древесное» искусство кажется им пресным по сравнению с иным типом культуры, устремлённым в будущее, – «культурой корневища», лишённой центра и единого кода-«Генерала» и в силу этого обладающей повышенной креативной мобильностью и вариативностью. Её воплощением является постмодернистское искусство. Если мир – хаос, то книга станет не космосом, а пульсирующим хаосмосом, не деревом, но корневищем. Книга-корневище реализует принципиально новый тип полиморфных, нестабильных эстетических связей. Все её точки будут сопряжены между собой, но связи эти бесструктурны, множественны, запутанны, они то и дело неожиданно обрываются. Книга эта будет не калькой, а картой мира, в ней исчезнет смысловой центр. «Генеалогическое древо» бальзаковского романа рухнет перед антигенеалогией идеальной книги будущего, всё содержание которой можно уместить на одной странице.

Воплощением нелинейного типа эстетических связей, присущих «культуре корневища», выступают у Делёза и Гваттари симбиозы, образуемые проникновением вируса или алкоголя в человеческий организм, осы – в плоть орхидеи, непостижимая множественность жизни муравейника. По этому же принципу, бессистемно врастая друг в друга, должны сочетаться книга и жизнь. Отношения между искусством и жизнью ан-

тииерархичны, непараллельны, бесструктурны, неточны, беспорядочны. Воплощением беспорядка корневища в архитектуре и градостроительстве является Амстердам с его каналами. Однако в целом западная культура продолжает тяготеть к древесному типу, тогда как искусство Востока с его орнаментальностью уже являет образ корневища. Сами термины «Восток» и «Запад» наполняются у Делёза и Гваттари новым содержанием. Противопоставляя «корневищную» культуру (битники, андеграунд и т. д.) «древесной» (литература), они полагают, что в США «Восток» («культура корневища» коренного населения – индейцев) расположен на Западе страны, точнее – на «диком западе».

Ризоматика ориентирована на радикальные изменения постмодернистского плана в эстетике и искусстве. Согласно Делёзу и Гваттари, эстетика утратит черты научной дисциплины и займётся бессистемной ризоматикой «культуры корневища». Искусство будет не означать и изображать, а картографировать. Изменится содержание категории «прекрасное». Красивым будет считаться лишь бесконечный шизопоток, беспорядок корневища. Литература утвердится в своей «машинности» и распадётся на жанры-машины: «военная машина» (Клейст), «бюрократическая машина» (Кафка) и т. д. Грядёт не смерть книги, но рождение нового типа чтения: главным для читателя станет не понимать содержание книги, но пользоваться ею как механизмом, экспериментировать с ней. «Культура корневища» станет для читателя своего рода «шведским столом»: каждый будет брать с книги-тарелки всё, что захочет. Само корневище можно представить себе как «тысячу тарелок». В книге «Тысяча тарелок» [10] Делёз и Гваттари развивают мысль о том, что само письмо циркулярно, писатель круговыми движениями как бы переходит от тарелки к тарелке; читатель же пробует изготовленные им блюда, но главное для него – не их вкус, а послевкусие: основная черта эстетического восприятия – герменевтическая множественность интерпретаций.

Делёз и Гваттари – авторы своеобразного манифеста эстетики постмодернизма, написанного в стиле граффити и лозунгов майско-июньских событий 1968 г. во Франции: «Будьте корневищем, а не деревом, никогда не сажайте! Не сейте, срывайте! Будьте не едиными, но множественными! Рисуйте линии, а не точки! Скорость превращает точку в линию! Торопитесь, даже стоя на месте! Линия удачи, линия бедра, линия бегства. Не будите в себе Генерала! Делайте карты, а не фотографии и рисунки! Будьте розовой пантерой, пусть ваша любовь будет похожа на осу и орхидею, кошку и павиана» [12, p. 73–74].

В своей книге «Что такое философия?» [11] Делёз и Гваттари подчёркивают, что общей основой постмодернизма в науке, философии, искусстве являются единицы хаосмоса – «хаосмы», приобретающие форму научных принципов, философских понятий, художественных аффектов. Только современные тенденции эстетизации философии дают ей

шанс на выживание в конфронтации с более сильными конкурентами – физикой, биологией, информатикой. Эстетика и естественные науки, по их мнению, обладают несравненно большим революционным потенциалом, «шизофреническим зарядом», чем философия, идеология, политика. Их преимущество – в экспериментальном характере, новаторстве свободного поиска. Образуя автономные эстетические ансамбли, постмодернистское искусство, как и наука, «вытекает» из капиталистической системы. Два беглеца – искусство и наука – оставляют за собой следы, позитивные, творческие линии бегства, указывающие путь глобального освобождения. Именно на искусство и науку Делёз и Гваттари возлагают все надежды, видя в их творческом потенциале возможности «тотальной шизофренизации» жизни.

Иронизм

В отличие от иронии как выявления смысла через его противоположность, скрытой насмешки, генетически связанной с комическим, иронизм – сугубо постмодернистский игровой приём самоироничного отстранения, двойного кодирования, метаязыковой игры, отмеченный в эстетике постмодернизма налётом цинизма. Иронизм отвергает серьёзность, драматизм и самоуглубленность высокого модернизма с его установкой на «гибель всерьёз» (Л. Арагон). Значительное влияние на становление этой эстетической паракатегории оказали взгляды У. Эко, сформулировавшего своё постмодернистское кредо в заметках на полях романа «Имя розы» [2]. Он обратил внимание на возможность возрождения сюжета под видом цитирования других сюжетов, их иронического переосмысления, сочетания проблемности и занимательности. Считая постмодернизм не фиксированным хронологическим явлением, но определённым духовным состоянием, подходом к работе, Эко видит в нём ответ авангарду, разрушавшему и деформировавшему прошлое. Разрушая образ, авангард дошёл до абстракции, чистого, разорванного или сожжённого холста; в архитектуре требования минимализма привели к садовому забору, дому-коробке, параллелепипеду; в литературе – к разрушению дискурса до крайней степени (коллажи У. Бэрроуза), ведущего к немоте, белой странице; в музыке – к атональному шуму, а затем к абсолютной тишине (Д. Кейдж). Концептуальное искусство – метаязык авангарда, обозначающий пределы его развития.

Постмодернистский ответ авангарду заключается в признании невозможности уничтожить прошлое и приглашении к его ироничному переосмыслению. Постмодернистская позиция напоминает Эко положение человека, влюблённого в очень образованную женщину. «Он понимает, что не может сказать ей “Люблю тебя безумно”, потому что понимает (а она понимает, что он понимает), что подобные фразы – прерогатива Лиала. Однако выход есть. Он должен сказать: “По выражению

Лиала – люблю тебя безумно». При этом он избегает деланной простоты и прямо показывает ей, что не имеет возможности говорить по-простому; и тем не менее он доводит до её сведения то, что собирается довести, – то есть что он любит её, но что его любовь живёт в эпоху утраченной простоты. Если женщина готова играть в ту же игру, она поймёт, что объяснение в любви осталось объяснением в любви. Ни одному из собеседников простота не даётся, оба выдерживают натиск прошлого, натиск всего до-них-сказанного, от которого уже никуда не денешься, оба сознательно и охотно вступают в игру иронии... И всё-таки им удалось ещё раз поговорить о любви» [2, с. 461]. При этом Эко различает интерпретацию и «чрезмерную интерпретацию», предостерегает против ничем не контролируемого потока прочтений, издержек деконструкционизма: герменевтическая тайна рискует оказаться пустой. Символом культуры и мироздания Эко считает лабиринт. Он видит специфику постмодернистской модели в отсутствии понятия центра, периферии, границ, входа и выхода из лабиринта, принципиальной асимметричности. Это не противоречит реабилитации фавулы, действия, возврату в искусство фигуративности, нарративности, критериев эстетического наслаждения и развлекательности, ориентации на массовое восприятие. Творческие перекомбинации стереотипов коллективного эстетического сознания позволяют не только создать самоценный фантастический мир постмодернизма, но и осмыслить пути предшествовавшего развития культуры, создавая почву для её обновления. В этом плане сама символика названия романа У. Эко «Имя розы» – пустого имени погибшего цветка, говорящего о способности языка описывать исчезнувшие и несуществующие вещи, – может быть истолкована как свидетельство неиссякающих потенций языка искусства, срачивающего прошлое, настоящее и будущее художественной культуры.

Концепция иронизма получила оригинальное развитие в неопрагматизме Р. Рорти. В его прагматистско-герменевтическом текстуализме идеи деструкции классической философии и эстетики вылились в позицию ирониста – автономного творческого существа, созидającego себя благодаря случайности, а не открывающего готовые истины, чуждого каким бы то ни было абсолютам. Реализуясь в «вездесущем языке», самообраз человека как своего рода текста кристаллизуется в процессе общения, где философии, эстетике и искусству принадлежат прежде всего коммуникативные функции, подчинённые интерпретационным потребностям воспринимающего [16]. Критикуя универсализм Канта, Рорти подчёркивает случайность убеждений и желаний либерального ирониста, отсутствие порядка, заданного языкового алгоритма. Случайность языка свидетельствует о реализации творческой свободы, а не продвижении к истине. Общий поворот от теории к нарративу, литературному описанию и переописанию жизни привёл к универсальному иронизму постметафизической культуры постмодернизма, в которой

критерием служат не факты, но многообразные артефакты: случайно всё – язык, совесть, самость; оригинален не сам человек, но его тезаурус; жизнь – это фантазия, сплетающая сеть языковых отношений. Иронист подвергает непрестанному радикальному сомнению «конечный словарь» личности – набор унаследованных слов для оправдания своих действий, убеждений, жизни. Его характеризуют неукоренённость, релятивизм. Нет ничего более противоположного иронизму, чем здравый смысл: для ирониста ничто не обладает внутренней природой, реальным содержанием. С точки зрения иронизма философия – своего рода литературный жанр, литературная критика, литературное мастерство терминологического переключения гештальтов, свидетельствующее лишь об устарелости языка, а не ложности высказываний. Её задача – интертекстуальная критика культуры, а не реальности. Если платоновско-кантовский канон исходил из устойчивости, целостности мироздания, наличия мудрости и любви к ней, метафоры «вертикального» взгляда сверху вниз, то иронизм предлагает панорамный, отстранённый взгляд на прошлое вдоль горизонтальной оси.

Иронизм – не метод, платформа или рациональное объяснение мира, но стремление к автономии, а не солидарности. Иронисты сами создают вкус и суждения вкуса о себе по принципу «так я хотел»; их беспокоит прежде всего самооценка; философия для них – скорее служанка, чем госпожа. Конечный продукт иронизма – приватное фантазирование, ассоциативные игры.

Постмодернистская модификация эстетического опыта

Реализация принципов постмодернизма привела к модификации основных категорий классической эстетики. Постмодернистский взгляд на прекрасное как сплав чувственного, концептуального и нравственного обусловлен как его интеллектуализацией, ориентацией на красоту ассонансов и асимметрии, дисгармоничную целостность второго порядка, так и неогедонистической доминантой, сопряжённой с идеями текстового удовольствия, телесности, новой фигуративности в искусстве. Пристальный интерес к безобразному выливается в его постепенное «приручение» посредством эстетизации, ведущей к размыванию его отличительных признаков. Возвышенное замещается удивительным, трагическое – парадоксальным. Центральное место занимает комическое в его иронической ипостаси: иронизм является смыслообразующим принципом мозаичного постмодернистского искусства. Постмодернизму в эстетике присуща онтологическая трактовка искусства, отличающаяся от классической своей открытостью, нацеленностью на непознаваемое, неопределённое, разрушением системы символических противополож-

ностей, дистанцированием от бинарных оппозиций реальное – воображаемое, оригинальное – вторичное, старое – новое, естественное – искусственное, внешнее – внутреннее, поверхностное – глубинное, мужское – женское, индивидуальное – коллективное, часть – целое, Восток – Запад, присутствие – отсутствие, субъект – объект. Субъект как центр системы представлений и источник творчества рассеивается, его место занимают бессознательные языковые структуры, анонимные потоки либидо, машинность желającego производства. Утверждается понимание искусства как единого бесконечного текста, созданного совокупным творцом. Происходит отказ от европоцентризма и этноцентризма, перенос интереса на проблематику, специфичную для эстетики стран Востока, Полинезии и Океании, отчасти Африки и Латинской Америки. Сознательный эклектизм питает гипертрофированную избыточность художественных средств и приёмов постмодернистского искусства, его поливалентность. Постмодернистские принципы философского маргинализма, открытости, описательности, безоценочности привели к дестабилизации классической системы эстетических ценностей. Внимание к проблемам эстетики повседневности и потребительской эстетики, вопросам эстетизации жизни, окружающей среды, которые ранее считались периферийными, трансформировали критерии эстетических оценок ряда феноменов культуры и искусства (кича, кэмп и т. д.). Антитезы высокое – массовое искусство, научное – обыденное сознание не воспринимаются эстетикой постмодернизма как актуальные. Постмодернистские эксперименты стимулировали стирание граней между традиционными видами и жанрами искусства, появление их многообразных миксов. Усовершенствование и доступность технических средств воспроизводства, развитие компьютерной техники и информатики подвергли сомнению оригинальность творчества, «чистоту» искусства как индивидуального акта созидания, привели к его «дизайнизации». Постмодернизм свидетельствует как об издержках переходного этапа в развитии культуры, связанных прежде всего с эклектизмом, вторичностью художественных приёмов и принципов, так и о присущем ему возвращении в эстетику и искусство языка эстетического чувства, красоты как реальности, контекста мировой культуры и повседневной жизни.

Наиболее известными исследователями постмодернизма являются И. Ильин, В. Курицын, Н. Маньковская, В. Подорога, М. Рыклин, М. Эпштейн, А. Якимович, Б. Ямпольский (Россия), М. Мажейко (Белоруссия), Ж. Бодрийяр (Франция), Дж. Ваттимо (Италия), В. Велш, Х. Кюнг, Д. Кампер, Б. Гройс (Германия), Д. Барт, В. Джеймс, Ч. Дженкс, Р. Рорти, А. Хайсен, И. Хассан (США), А. Крокер, Д. Кук (Канада), М. Роз (Австралия), М. Шульц (Чили). К принципиальным критикам постмодернизма принадлежат А. Солженицын, Ф. Джеймисон, Ю. Хабермас.

Постмодернизм в искусстве

Эстетическая специфика постмодернизма в различных видах и жанрах искусства связана с неклассической трактовкой классических традиций далёкого и близкого прошлого, их свободным сочетанием с ультрасовременной художественной чувствительностью и техникой, гипертрофией игрового характера искусства, его развлекательностью. Основным содержательным и формообразующим признаком постмодернизма в искусстве является полистилистика (художественный фристайл). Поливалентная поэтика постмодернизма накладывает на эстетические понятия печать оксюморона: гармония мыслится лишь как дисгармоничная, симметрия – как асимметричная, пропорции – диспропорциональные и т. д. В этом ключе интерпретируются основные эстетические категории и понятия – прекрасное, возвышенное, творчество, произведение, ансамбль, содержание, сюжет, эстетическое наслаждение – отвергавшиеся неоавангардом как «буржуазные». Постмодернизму присущи стилистический плюрализм, программный эклектизм, ориентация на запросы массовой культуры, что чревато компилятивностью, вторичностью, гибридность его продукции. Тяга к эпичности, монументальности нередко оборачивается псевдоклассической претенциозностью.

Постмодернистский диалог с историей культуры сопряжён с возрождением интереса к проблемам гуманизма в искусстве, тенденциями его антропоморфизации, что выражается в возврате к фигуративности, пристальном внимании к содержательным моментам творчества, его эмоционально-эмпатическим аспектам. Человек вернулся в искусство постмодернизма, хотя и занял в нём не центральное, а периферийное положение. Декоративность и орнаментальность акцентируют изобразительно-выразительное начало в искусстве постмодернизма, утверждающее себя в споре с абстрактно-концептуалистскими тенденциями предшествующего периода. На первый план в поэтике постмодернизма выдвигаются такие художественные приёмы, как парадокс, оксюморон, эллипс. Интернационализация художественных подходов сменяется отчётливым регионализмом, локальностью эстетических поисков, тесно связанных с национальным, местным, городским, экологическим контекстом.

Постмодернизм в искусстве во многом обязан своим возникновением развитию новейших технических средств массовых коммуникаций – телевидению, видеотехнике, информатике, компьютерной технике. Появившись прежде всего как культура визуальная, постмодернизм в живописи, архитектуре, кинематографе, театре сосредоточился не на отражении, но на моделировании действительности путём экспериментирования с искусственной реальностью – видеоклипами, компьютерными играми, диснеевскими аттракционами. Эти принципы работы со

«второй действительностью», теми знаками культуры, которые покрыли мир панцирем слов, постепенно просочились и в другие сферы, захватив в свою орбиту музыку, балет, литературу. Особенности постмодернизма своеобразно преломляются в различных видах и жанрах искусства.

Живопись

В живописи, включённой в ауру постмодернизма, выделяется ряд основных направлений: метафизическое, повествовательное, аллегорическое, реалистическое, сентименталистское.

Метафизические тенденции отмечены ностальгией по золотым векам Античности и Ренессанса, утраченному единству западной культуры. Меланхолическое ощущение «присутствия отсутствия» ушедшей культуры побуждает таких художников, как Бэлтус, Гилспи, Мариани, Фиуме насыщать свои полотна загадочной символикой. Вневременной мифологизм, нарочитая гладкопись, фиктивность, сюрреалистическая мелодраматизация мифологических сюжетов отличают творчество К. Мариани. Его работа «Рука заменяет интеллект» представляет собой квинтэссенцию «двойной живописи»: два персонажа этой картины, символизирующие прошлое и настоящее, увлечённо разрисовывают друг друга, образуя своими позами иллюзию художественного зазеркалья, двоящейся исторической жизни культуры.

Энигматически-экспрессионистская ветвь этого течения представлена трансавангардистами М. Морли, Р. Бэрни, Г. Гарустом, С. Коксом и др. Эти художники создают сновидческие экспрессионистско-гиперреалистические коллажи, в которых, как в перевёрнутом бинокле, возникают гротескные архетипы бегства в природу («Без названия» К. Ле Брена), сексуально-мистического экстаза («Экстаз: Святая Агнесса» С. Кокса), борьбы христианства с язычеством («Борцы» Г. Гаруста).

Для повествовательного (нарративного) течения характерны этическая направленность, повышенный интерес к фигуративности. Театрализация мира искусства здесь противопоставлена его драматизации. Э. Лэсли, Ж. Бил, Д. Хокни, Р. Китай напряжённо размышляют о соотношении искусства и морали в предлагаемых обстоятельствах этического релятивизма. Используя в своём творчестве некоторые приёмы натуралистического и реалистического искусства, они вместе с тем дистанцируются от реализма как творческого метода, ассоциируемого с дидактизмом, иллюстративностью, пропагандистской направленностью. Основные темы, волнующие нарративистов, – насилие, война, проза повседневной жизни и её экзистенциальные тайны. Доминирующие приёмы – фото- и гиперреализм в сочетании с приёмами поп-арта, минимализма и абстракционизма. Современные образы жизни и смерти Христа (Э. Лэсли), маньеристско-джинсовые аллегории человеческих страстей (Ж. Бил), плюралистическое видение ситуаций с разных

точек зрения – мужской, женской, негритянской и т. п. (Ж. Валерио), художественный анализ стадий насилия (М. Мазур), «ползучего фашизма» и войны (Р. Китай) носят притчевый характер. Пассивность, бессилие, тоскливое ожидание художника, неспособного противостоять насилию, оттеняются агрессивно-паническим эротизмом, садомазохистскими стереотипами поведения персонажей (Ж. Мак Гэрэл, В. Крозье, Д. Сал, Э. Фишл).

Аллегорический постмодернизм – искусство субъективных исторических аллюзий, облекающее современные реалии в исторические одежды. Постмодернистские аллегории апеллируют не столько к центральным классическим архетипам, сколько к их неброским аксессуарам, создающим в своей совокупности сюрреалистически-загадочную атмосферу этого течения живописи. Идея плюралистической интерпретации аллюзий в контексте современной культуры доминирует в работах С. Робертса, В. Сивитико, Л. Перри, М. Ирлбэчера и др. В картинах последнего «В саду», «Сцена на пикнике» аллегорический эффект возникает из контраста вневременного, стилизованного под старину пейзажа и современных поз и манер персонажей. Ироническое включение современных аксессуаров типа одноразовых бумажных стаканчиков, символизирующих загрязнение окружающей среды, или приёмов каратэ, которыми дамы обороняются от своих кавалеров, разрушает идиллию, трансформируя её в аллгорию потребительства. Прошлое выступает в аллегорической живописи в качестве идеала, с позиций которого ведётся критика настоящего. Эмблемой этого течения могла бы служить «Стоящая фигура» М. Костаниса – греческая туника, окутывающая пустоту. Исчезнувшие гуманистические идеалы прошлого, чья полая оболочка вызывает лишь чувства фрустрации и ностальгии – ещё одна ипостась постмодернистской идеи симулякра, присутствия отсутствия, означающего без означаемого.

Внутренней полемичностью отличается постмодернистский «реализм», стремящийся синтезировать реалистические и натуралистические традиции прошлого с приёмами искусства «новой реальности». Многообразие подходов к этой задаче позволяет условно разделить исследующих её теоретиков и практиков постмодернизма на приверженцев архетипического реализма, фотореализма и так называемого навязчивого реализма.

Архетипический реализм (Л. Фрэнд, П. Рилстэйн) провоцирует зрителя, добываясь посредством фотосдвига, отбора деталей создания телесных знаков основных психологических состояний, экзистенциальных ситуаций. Ироническим отчуждением отмечены фотореалистические опыты Р. Эста и Ж. де Эндриа. Манекеноподобные обнажённые фигуры Эндриа («Сидящая брюнетка на пьедестале», «Сидящие мужчина и женщина»), воспроизводящие роденовские позы, – своего рода кичевые антигерои, пародирующие примитивных идолов коммерческой реклам-

ной красоты. Их цветущая плоть контрастирует с внутренней пустотой моделей, находящихся в антипигмалионовских отношениях со своим создателем («Автопортрет со скульптурой»). «Навязчивый реализм» сочетает традиционную натуралистическую технику с современными кино-, фото-, видеоприёмами воздействия на зрителя (М. Леонард, Б. Джонсон, С. Холи).

Сентименталистский постмодернизм оппонирует вышеназванным направлениям, являясь диссидентским крылом постмодернизма в живописи. Ироническое начало приглушено в нём ради поисков позитивной модели современного искусства. Перспективы развития искусства связываются с его экологизацией, толкуемой в неоутопическом ключе как антитеза постапокалипсису техногенной цивилизации. Постсентименталистов привлекает сопоставление героического в человеке и возвышенного в природе, человеческого и бестиального. Вневременные сцены борьбы охотника и дикого зверя не предполагают развязки, символизируя современное понимание роли человека не как царя, но части природы. Персонажи пасторалей П. Шермули, Э. Эрайка, М. Эндрюса, Б. Джекина, Р. Шэффера, М. Эндрежевика – апофеоз созерцательного покоя и чувственности, эскейпизма, «зелёной мечты» постхиппи.

В постмодернистской живописи вещьность объекта дополняется его концептуальным измерением. Плюралистическая концепция живописи выражается как в претензиях на стереоскопичность творческого видения, так и в привилегированной роли интерпространства – того поля напряжения между картиной и зрителем, в котором рождается множественность интерпретаций.

Архитектура

Постмодернистская архитектура отличается повышенным вниманием к визуальному контексту произведения. Постмодернизм ввёл в архитектуру новые доминанты – пространственно-урбанистическое мышление, регионализм, экологизм, дизайн. Обращение к архитектурным стилям прошлого, многообразию и эклектичное сочетание материалов, полихромность, антропоморфные мотивы трансформировали язык архитектуры, превратив её в яркое, забавное, понятное публичное искусство. Стремление вписать новые здания и ансамбли в сложившуюся городскую среду, примирить эстетику и технику, преодолеть издержки функционализма, вернув в архитектуру декоративность, принимает оригинальные формы в различных её направлениях – фундаменталистском, ренессансном, урбанистическом, эклектическом.

Фундаменталисты унаследовали простые, строгие формы модернистской архитектуры – куб, конус, четырёхугольник, треугольник, а также её излюбленные материалы – сталь, дерево, стекло. Вместе с тем традиция эта получила новую, ироническую окраску. Для таких фун-

даменталистов, как К. Пелли, Э. Плэтер-Зайберк, Ф. Монта, М. Бота, М. Мэк, Т. Вотнэб и др., характерно эклектическое сочетание конструктивизма и маньеризма, чёткой пространственной логики и архаической помпезности архитектурных деталей. Тяга к парадоксальным гибридам круглого и квадратного, открытого и закрытого, величественного и миниатюрного, цветовым и фактурным контрастам создаёт игровое пространство, смягчающее монотонность функционализма.

Цель создателей ренессансного течения К. Мура, А. Гринберга, К. Терри, Р. Стерна и др. – не копирование либо подражание, но трансформация традиционных архитектурных форм и их адаптация к новым градостроительным целям. Материализуя воображаемый музей культуры, они руководствуются принципом «не функция, но фикция», стремясь к эмоциональной театрализации городской жизни. «Площадь Италии» К. Мура в Нью-Орлеане – архитектурная метафора освоения итальянцами Нового Света. Создающая иронический контраст с окружающей городской средой площадь, похожая на бутафорский торт, – ремейк дорического, коринфского, тосканского, ионического ордеров, пламенеющего барокко и ар-деко, поп-артовский коллаж мрамора с неоном. Задуманная как место игр и развлечений, «Площадь Италии» с барочным фонтаном в форме сапога в центре – символ постмодернистской ностальгии по большому стилю, местному колориту и вместе с тем их пародийного осмеяния.

Такого рода опыты дали пищу критикам постмодернизма в архитектуре, видящим его основные недостатки в кичевой, копиистской «ксе-рокности», диснейлендовской вульгаризации культурного наследия. Контрдоводом самих постмодернистов стала концепция иронической ломки культурных стереотипов и прагматической адаптации классических форм к современным профессиональным задачам. Быстроте, дешевизне и скуке «макдональдсовской» застройки был противопоставлен имидж архитектуры как особого мира, воплощающего в себе волю к искусству и бессмертию.

Специфика урбанистического направления заключается в установке на гуманизацию среды обитания большинства населения, смягчение конфликта между техникой и гуманитарной культурой, в попытке синтеза вычурных архитектурных форм индивидуальной застройки и рациональных, демократических градостроительных принципов. Обращаясь к идеям Ш. Фурье, Р. Бофилл и И. Стайлинг тяготеют к созданию современных фалангстеров, совмещающая классические формы с индустриальными клише массового производства. Однако попытки эти лишь изредка увенчиваются успехом, зачастую ограничиваясь лишь декоративным оживлением утвердившегося стиля хай-тек.

Для эклектического течения архитектуры постмодернизма характерно стремление соединить массовость с поэтичностью, абстрактность с изобразительностью. А. Изозаки, Ч. Дженкс, Р. Вентури, Г. Ву, Г. Голейн

и др. создают дома-послания, рассчитанные на интерпретацию архитектурных знаков. Знаковая архитектура возвращает дому фасад, парадный вход, нередко придавая ему с помощью скульптуры и орнамента антропоморфный смысл. Индивидуальные коллажи знаков могут рассказать о путешествиях хозяина дома, его профессии, привычках и т. д. («Тематический дом» Ч. Дженкса в Лондоне). При этом употребление нетрадиционных материалов (флаг из алебастра, дерево из металла, ломающие привычные клише) придаёт посланию иронический смысл. Повышенное внимание к цвету, форме, материалу, роли скульптуры, живописи, компьютерной графики в архитектурных решениях, их знаково-символическому смыслу, а также градостроительные поиски сочетания традиций и инноваций, локального и массового, естественного и искусственного, выразительного и изобразительного в городской среде при всей своей неоднозначности утверждают статус архитектуры постмодернизма как искусства, чья специфика несводима к утилитарно-прагматическим функциям. Постмодернизм в архитектуре нашёл оригинальное развитие в разных странах – архитектурном деконструкционизме и индустриальной археологии в США, новой архитектуре во Франции, неолиберти в Италии, хай-теке в Англии и т. д. В эстетическом отношении многообразные постмодернистские варианты объединены установкой на коммуникативность архитектуры, образующей своеобразный театр памяти, где каждый знак вызывает культурно-исторические реминисценции. Подчёркнутая нефункциональность многих формальных решений, их цитатность, фигуративность – свидетельство неагрессивного возврата к тем эстетическим ценностям прошлого, которые с позиций функционализма отвергались Ле Корбюзье и другими архитекторами-модернистами.

Кино

Постмодернистский бум ускорил естественное течение процесса синтеза искусств, что особенно ощутимо в кинематографе и театре. Живописные и архитектурные принципы постмодернизма в сочетании с эстетикой видеоклипов, агрессивной телерекламы, компьютерных игр, электронного монтажа решительно изменили киностилистику, что повлекло за собой резкий сдвиг в аудиовизуальной структуре массового восприятия. Возникнув на стыке американского шоу-бизнеса и европейского киноавангарда, киноязык постмодернизма сочетает в себе черты коммерческого суперзрелища и авторского кино. Его предтечи – футурологические триллеры С. Спилберга и Дж. Лукаса, шоковые приёмы Р. Поланского, Д. Джармуша, Д. Линча, маньеризм и живописное барокко Ф. Феллини, М. Феррери, Л. Висконти, позднего П. Пазолини, мифологизированный историзм В. Вендерса, Р.-В. Фасбиндера, цвето-музыкальная энергия Б. Фосса, агрессивный эротизм С. Кубрика, культурологические комиксы К. Рассела, которых объединяли яркая зре-

личность, иронизм, двойной интерпретационный код, позволяющий свободно манипулировать элементами киноязыка в диапазоне от классики до кича: игра с кичем, осознанное инкрустирование его элементов в художественную ткань превращают его в одну из ироничных фигур постмодернистского стиля. Концептуальную оформленность приобрели у Ж.-Л. Годара, Д. Джармена, П. Гринуэя, К. Тарантино, З. Рыбчинского постмодернистский цитатный принцип, коллаж киноряда и литературного текста, игровых и анимационных приёмов, особая роль титров, заставок, авторского комментария, звуковых эффектов и контрастного музыкального сопровождения, «посторонних» звуков, отстранённого взгляда кинокамеры. Естественность вхождения человека, обременённого всем грузом проблем конца XX века, в мистерию средневекового «Сада» (Джармен) или на ступени эйзенштейновской «Лестницы» (Рыбчинский), его личностное приобщение к мировому культурному и религиозному опыту в «Книгах Просперо» и «Чемоданах Тульса Люпера» (Гринуэй) создали особый эмоциональный контекст нетрадиционного приобщения к миру традиционных художественных ценностей.

Постмодернизм в кино отличается жанровыми миксами, стиранием граней между авторским и жанровым кинематографом. В духе присущей постмодернизму «дисгармоничной гармонии» в нём переплетаются высокое и низкое, духовное и физиологичное, возвышающее и шокирующее, прекрасное и безобразное. Постмодернистский кинематограф активно включает в свой арсенал такие формы актуального искусства, как инсталляции, перформансы, акции, объекты, видео-арт, видеоигры. Попытки синтеза классики и неклассики в духе иронической постмодернистской игры выливаются в создания заснятых на киноплёнку перформансов, «повествовательных скульптур» («Кремастер» и «Преодолевая границы» М. Барни). Широко используются приёмы шоковой эстетики и абсурдизма. Кинематографическому постмодернизму присуща полижанровость – синтезирование черт драмы, трагикомедии, мелодрамы, детектива, триллера; цитатность, избыточность изобразительных приёмов (полиэкранный экран, анимация, кинодокументалистика, компьютерная графика). В нём используются средства выражения телевидения, Интернета (компьютерные окна, шлейфы от предыдущих кадров, серии интертекстуальных двойных экспозиций и просвечивающих наложений, дополненная реальность, эффект перелистывания и другие дигитальные приёмы, достигнутые путём компьютерных спецэффектов – морфинга, композитинга). Находит место приём «театр в кино», нацеленный на ироничное остранение происходящего на киноэкране («Анна Каренина» Д. Райта), сознательную архаизацию киноязыка («Гольциус и Пеликанья компания» П. Гринуэя). Постмодернистские эксперименты выходят в XXI в. за рамки традиционного кинематографа в сферу посткино (термин П. Гринуэя, означающий внедрение в кинематограф новейших цифровых технологий, мультимедиа).

Театр

Основной приём постмодернизма в театре – деконструкция, активно применяемая при интерпретации классических пьес. Их структурные элементы произвольно перетасовываются, тексты купируются либо дополняются чужеродными вставками. «Актуализация» классики осуществляется как внешними средствами – путём переодевания персонажей в современные одежды, переноса времени и места действия в приближённые к современности пространственно-временные контексты, политических аллюзий («Дядя Ваня» в режиссуре Ю. Бутусова), так и изнутри – посредством переакцентирования внимания с центральных на второстепенные персонажи («Розенкранц и Гильденстерн мертвы» Т. Стоппарда, «Макбетовская сюита ужаса» К. Бене). Происходит пародийно-ироническое изменение смысловых акцентов, характера и речевых особенностей действующих лиц, вплоть до использования обценной лексики, намёков на их якобы нетрадиционную ориентацию. Результатом такого осовременивания являются многообразные симулякры театральной классики («Синяя птица». Трилогия: Путешествие. Ночь. Блаженство» Б. Юхананова, «Счастье» А. Могуچهго). Акцент в театре постмодернизма делается на жестокости, насилии, телесности и физиологизме, «эстетике безобразного», шоке и эпатаже («Оргия толерантности» Я. Фабра, «Отморозки» К. Серебренникова).

В постмодернистском театре активно используются приёмы кино, анимации, видео, телевидения, фотографии, компьютерной графики, мультимедиа с целью придать действию объём, стереоскопичность: показать закулисы, сверхкрупные планы актёров, подробности интимных сцен, перенести действие в неожиданное место («Мастер и Маргарита» Ф. Касторфа, «Кармен. Исход», «Федра. Золотой колос» А. Жолдака). Встречается и приём «ТВ в театре» («Гамлет/Коллаж» Р. Лепаж). Существенную роль играют аудиовизуальные эффекты, способные резко изменить атмосферу и тональность театрального действия.

Характерные черты театрального постмодернизма – сочетание театра представления и театра переживания, готической композиции и иероглифических приёмов, ассоциативность сценических образов, игра со знаками культуры, синхронное многослойное прочтение различных интерпретаций классики, соединение разнородных художественных ходов («Сказки Пушкина» Р. Уилсона, построенные на контрастном сочетании пушкинского текста и доходящих до гротеска барочных форм его визуализации, сюрреально-абсурдистской стилистике).

Танец

Для постмодернистского танца характерна сосредоточенность на природе танца как синтеза духовного и телесного, естественного и искусственного, прошлого и настоящего. Полемизируя с эстетикой авангарда, постмодернизм возвращает в балет эмоциональность, психологизм, усложнённый метафоризм, «очеловечивает» героя. Это подчёркивается включением в балетное действие элементов театральной игры, хэппенингов, танцевальных соло и дуэтов, построенных по принципу крупных планов и стоп-кадров в кино. Игровое, импровизационное начало акцентирует концептуальную разомкнутость, открытость хореографии, её свободный ассоциативный характер. Основные черты постмодернистского танцевального стиля – цитатно-пародийное соединение элементов свободного танца, джаз-балета, танца модерн, драмбалета, пантомимы, акробатики, мюзик-холла, народного танца и балетной классики, их исполнение без музыкального сопровождения либо в сочетании с сольным и хоровым пением, речитативом, «уличными» звуками, смешение бытовой и игровой стихии. С этим связаны принципиальный отказ от фронтальности и центричности, перенос внимания на спонтанность, импровизационность; акцент на жесте, позе, мимике, динамике движения как основных элементах танцевального языка; принцип обнажения физических усилий, узаконивания внетанцевальных поз и жестов с помощью таких характерных приёмов, как падения, перегибы, взлёты; интерес к энергетической природе танца, психосоматическим состояниям радости, гнева, телесной истерии; эффект спресованно-разреженного танца, достигаемый контрапунктом плавного музыкального течения и рваной ритмопластики, вязкой, плавной, широкой линии движения и мелкой, дробной, крупнокадровой жестикуляции; соединение архаической и суперсложной техники (бега по кругу и ритмопластического симфонизма, сквозных лейтинтонаций), танцевальных и спортивных движений. Характерная особенность танцевального постмодернизма – внедрение в него «готовой реальности», вырванной из жизни, через жест, ритуал, хэппенинг. Танец в постмодернизме космополитичен: он вбирает в себя элементы танцевального искусства Востока (индийский классический танец бхаратнатьям, современный японский танец буто), приёмы ритмопластического фольклора американских индейцев, афрокарибскую танцевальную технику. Мозаическое сочетание ремейков йоговской медитации и античной телесной фактурности, классических па и полиритмизма рэгтайма, хай-лайфа, джайва, суинта, брейка, фламенко, кантри-данса – танца и музыки разных культур, эпох, социальных слоёв – создают мир постмодернистского «абсолютного танца».

Создатели различных направлений постмодернистского танца – С. Пэкстон, Т. Браун, П. Ширайши, А. Эйли в США; П. Бауш и С. Вальц в Германии; Р. Шопино, А. Прельжокаж во Франции; А. де Кеерсмакер

в Бельгии; Р. Коэн в Англии; А. Сигалова, Г. Абрамов, О. Бавдилович в России. Ими были переосмыслены элементы модернистской танцевальной лексики М. Бежара, Д. Кранко, М. Грэхем, неоклассической – Д. Баланчина, С. Лифаря, И. Килиана, драмбалетно-симфонистской – Д. Ноймайера, Р. Пети – признанных лидеров хореографии, не чуждых постмодернистским экспериментам в собственном творчестве.

В лоне постмодернистского танца возник такой специфический жанр, как танцтеатр. П. Бауш создавала психиатрически точные симулякры человеческих аффектов, неврозов, психозов, фобий, строя эстетику своего тотального театра на бытовых позах, нетрадиционных данных танцовщиков, воплощающих в себе внешность и пластику «человека с улицы». В своем постмодернистском антибалете Бауш противопоставляет представлениям о балете как романтическом воплощении красоты тела, грации движений именно некрасивое и даже уродливое, грубое, бесстыдное; в её танцтеатре есть место пению, декламации, дансантиности, драмбалетной фабуле и даже иронично модернизированным театральным ампула героя-любовника, резонёра, субретки, страдающей героини и т. д. «Безумие считать, что в танце должна существовать какая-то норма, на которой построен классический балет, а всё остальное – это не танец. Танец может жить в любых формах. Главное – это точность пластического выражения мысли, эмоции. И дело, здесь, конечно, не в технике классического танца, а в жесте, выражающем сущность происходящего с человеком» [1, с. 1]. В танцевальных экспериментах С. Вальц медитативность, психоделика, сновидческое, галлюцинаторное в духе восточных психопрактик и немецкого экспрессионизма соседствуют с наполненными юмором и иронией акробатическими сценками в сопровождении «уличных» шумов, воплей, скрежета. Её танцевально-пластические перформансы нацелены на выявление скрытых выразительных возможностей тела, полную телесную и психологическую раскрепощённость, гиперреалистическое укрупнение элементов танца. Они построены на парадоксальных столкновениях несоединимого, сочетаниях несочетаемого: естественное и искусственное, сакральное и профанное, взрывы эйфории и приступы меланхолии образуют присущую постмодернизму дисгармоничную гармонию. Вальц обращается к непривычным для танцевальной стихии материалам и фактурам – мужчины и женщины танцуют на высоких каблуках на гравии то на фоне городских пространств, то в музее, то прямо на улице. В танцтеатре Ж. Наджа возникает образ инобытия, другого, потустороннего мира, где все законы и соотношения земной жизни (физические, психологические и др.) вывернуты наизнанку. Его танцовщики совершают головокружительные трюки, создающие эффект левитации. Используя различные аспекты боди-арта и кинетического искусства, Надж добивается эффектов самостоятельной жизни различных частей человеческого тела, его гротескной деформации. Здесь нет пуантов, выворотности, элевации,

баллона, фуэте и других балетных па; отдельные движения и позы скорее дисгармоничны, но они складываются в гармоническое целое. Для «оркестровки танцовщика» А. Прельжокажа свойственно восприятие тела как инструмента, обладающего собственной музыкой. Чувственная раскрепощённость, гротескность, хаотичность, сближение с бытовой пластикой создают имидж постмодернистского танца как квинтэссенции полилога культур. Ироническая ритуальность балетного постмодернизма связана с его «посланием» публике. Принципы удовольствия, радости, человеческих контактов со зрителями легли в основу концепции постмодернистского танца как «живого спектакля», исходящей из идеи танца как образа жизни (А. Эйли, М. Танака). В XXI в. танцевальный постмодернизм активно использует мультимедийные приёмы: в спектаклях У. МакГрегора фигурируют как танцовщики, так и их виртуальные компьютерные двойники; у К. Уилдена танец сочетается с анимацией и компьютерными спецэффектами.

Музыка

Ряд общих черт, присущих постмодернистскому искусству, находит своеобразное выражение в музыке. Постмодернизм в музыке тяготеет к переосмыслению традиций на основе их свободных комбинаций, реинтерпретации творческого наследия, коллажности и цитатности. Рубежом между модернизмом и постмодернизмом стало творчество Д. Кейджа, чьи «4 минуты 33 секунды» тишины обозначили эстетические пределы неоавангарда. Дистанцируясь от абстрактного концептуализма, аскетизма, интонационного, ритмического, фактурного отбора, сериальности музыкального авангарда, постмодернизм ориентируется на мелодизм, тональность, «новую простоту», отдавая приоритет мастерству композитора как подлинного автора произведения. Сериальность здесь проецируется на ладовую диатонику, особое значение придаётся драматургии композиционного монтажа, статике центрального притяжения.

В произведениях К. Штокхаузена, П. Булеза, Э. Картера, Д. Крамба, М. Фелдмана, Ф. Гласса, Ж. Крайзи, Ш. Ива, Г. Лигети, Л. Ноно, С. Райха свободно сочетаются принципы и приёмы европейской классики с элементами поп-, рок-, народной, а также неевропейской музыки. Важную роль при этом играет визуальный момент – световые эффекты, одежда, пластика, поведение исполнителей, их речь. Ключевыми для музыкальной эстетики постмодернизма являются проблемы звукового синтеза, гетерофонии, алеаторики, импровизационности, удовольствия, коммуникативности, открытости композиции. П. Булез видит специфику постмодернистского подхода в переносе внимания с традиционной звуковысотности западноевропейской музыки на проблему интеграции тембра и музыкального объекта. Эволюция творчества Булеза от

додекофонно-сериального метода к алеаторике, импровизационному прорыву в «музыку свободного измерения» [7, р. 141] свидетельствует об усилении в музыкальной эстетике постмодернизма тем и мотивов, связанных с игровым и гедонистическими началами в творчестве, свободой выбора, множественностью интерпретаций. К. Штокхаузен обращает особое внимание на введение в музыку вербальной партитуры, а также тишины, игры не-звуком, снимающей оппозицию «звук – пауза», что подчёркивает спонтанность, открытость, незавершённость композиции. Микроинтервалика, дробление музыкального высказывания, процессуальное развёртывание и драматургия произведения находятся в центре эстетических интересов Л. Ноно. Он уделяет особое внимание проблемам коммуникации, контактов с аудиторией, популярности серьёзной музыки. С. Райх выдвигает идеи антидогматического сочетания сериальности и атональности с гармоничностью и ритмичностью африканской, яванской и южноамериканской музыки. Одна из сквозных тем его творчества – цикличность времени, его вечное возвращение. Эkleктизм «Эклектического контрапункта» для гитары и магнитофонной ленты, «Музыки пишущей машинки», сопровождаемой показом видеофильмов о взаимоотношениях мусульман и евреев, «Разных поездов», где на музыкальный ряд накладывается шум поезда и ведущихся в нём разговоров пассажиров, свидетельствует о поисках оригинальных путей синтеза искусств в «Новом музыкальном театре» Райха, широко использующем технические новшества.

Оборотной стороной стремления постмодернизма в музыке расширить и демократизировать современный музыкальный этос являются элементы популизма и развлекательности.

Литература

Постмодернизм в литературе связан с идеей неограниченных комбинаторных возможностей языковой игры. Сочетая приёмы интеллектуальной прозы с сюжетной развлекательностью, восполняющей дефицит «радости текста», удовольствия от чтения, постмодернизм реабилитировал нарративность посредством цитатности, интертекстуальности, выразившихся в многообразных имитациях, стилизациях литературных предшественников, иронических коллажах традиционных приёмов письма. В литературу постмодернизма вернулся субъект – герой, лирический герой, персонажи и т. д., существенно отличающиеся от своих прообразов в классической, а также модернистской литературе неопределённостью, маргинальностью статуса, инаковостью, андрогинностью, этическим плюрализмом.

Модернистский распад рационального, стабильного «Я» подготовил почву для гетерогенного субъекта постмодернизма. Темы жизненной энергии и энтропии, вампиризма и донорства, экзистенциального

лабиринта и хаоса, авантюрных приключений меньшинств, приверженных альтернативным стилям жизни, составили канву стилизованных биографий и автобиографий, где тема памяти, обратимости времени стала приоритетной. Фабульность, занимательность этих сюжетов, адресованных широкому читателю, свидетельствовала о новой попытке сближения искусства и повседневной жизни путём создания своего рода «общей эстетики», примиряющей классику, авангард и масскульт, интеллектуализм и гедонизм на уровне обыденного сознания. Вместе с тем эклектические литературные симулякры нередко обладали двойным дном, скрывающим под кичевой упаковкой эстетический энциклопедизм и виртуозность, рассчитанные на искушённого знатока искусства.

Признанные предтечи литературного постмодернизма – Д. Джойс, У. Фолкнер, Г. Гессе, Р. Музиль, Х.Л. Борхес, Г. Миллер. Сохранив на разных континентах и в разных странах мира свои локальные, региональные признаки, постмодернизм в литературе воспринял многие приёмы латиноамериканского магического реализма, скандинавской неоготики и т. д. В своей совокупности его национальные черты и составляют тот специфический конгломерат, который позволяет говорить о постмодернизме как особом эстетическом феномене.

Утвердившись в США в творчестве Э. Уайльда, Г. Гэсса, Р. Сакеника, Р. Федермана, М. Эппла, Д. Вартлема, С. Элкина и др., постмодернистские принципы сочетания пользы и удовольствия в процессе создания и восприятия текстов, способствующие новому наполнению литературы, истощённой модернистскими экспериментами, получили специфическое преломление в Латинской Америке и Канаде. Магический реализм Г. Гарсиа Маркеса, Х.Л. Борхеса, Х. Кортасара, М. Льюсы, К. Фуэнтеса дал мощный импульс развитию творчества таких латиноамериканских постмодернистов, как К. Белли, Г. Кабрера, Х. Санчес, С. Элизондо, М. Пуиг. Особенностью их литературного кредо явилась ориентация на реконструкцию мира, окрашенная идеями политического протеста. Социальная направленность, в целом не характерная для эстетики постмодернизма, стала важным условием реконструкции чтения, идейного воздействия на широкую аудиторию. Критический подтекст явился питательной почвой и для канадского постмодернизма, отторгавшего тенденции американизации национальной культуры в пользу латиноамериканских влияний. Постмодернистский колорит книг Х. Акена, Л. Коэна, Т. Файндли, Р. Вайбе выразился прежде всего в атмосфере неопределённости, шаткости, таинственности, приверженности детективной интриге, разрешающейся самоотжествлением лирического героя с жертвой (индейцем, животным), спасающейся от своих преследователей благодаря близости к миру природы.

Если теоретической основой американского постмодернизма стали эстетические взгляды Д. Барта, Р. Рорти, М. Маклюэна, Г. Гулда, то в Европе параллельные процессы в литературе развивались на пост-

структуралистской основе. Для французского постмодернизма характерно обращение к проблемам гуманизма. Переосмысливая теоретический антигуманизм структуралистской эстетики, художественный опыт театра абсурда и нового романа, М. Уэльбек, Ф. Бекбедер, Ж. Эшоно, Ж.-П. Туссен и др. писатели создают иронический мир обратимого времени, где реабилитированный субъект утверждает правомерность альтернативного стиля жизни во всех его ипостасях – от интимной до политической, ссылаясь на архетипы садизма, донжуанизма и т. д. Центр интересов смещается с вопросов лингвистики на проблемы философии и биологии. Бум биографического жанра, обращение к творческому опыту М. Юрсенар, М. Дюрас, П. Морана, М. Турнье, Ж. Перека, которых новое поколение литераторов считает предтечами постмодернизма, возрождает и усиливает свойственную французской эстетике в целом тенденцию эстетизации повседневной жизни. Сплав старых и новых эстетических ценностей, плюрализм художественных вкусов, многообразие видов эстетической деятельности становятся ориентирами гуманизма будущего, на пути к которому человек и окружающие его вещи вновь обретают чёткие очертания, далёкие, впрочем, от жизнеподобия.

Отличительной особенностью постмодернистской литературы в Англии является возврат к комизму Г. Филдинга, Л. Стерна, Ч. Диккенса, диалог с реалистической литературой прошлого на основе переосмысления традиций и патриархальных условностей островной жизни. Если «Женщина французского лейтенанта» Д. Фаулза знаменует собой рождение английской постмодернистской литературы, то «Деньги» М. Эмиса, «Лэнэрк» Э. Грея, «Ночи в цирке» А. Картера, «Стыд» С. Рушди, «Одержимость островом» Т. Мо, «Чёрный принц» А. Мёрдок, «Смуглая леди» Э. Бёрджесса, пьесы Т. Стоппарда свидетельствуют об укреплении её тенденций. Сложная связь с культурным и историческим прошлым выражается в стилизациях, пародиях, противопоставлении провинциальной комичности лондонскому патрицианству и дендизму, столь свойственным английскому модернизму.

Произведения итальянских писателей-постмодернистов объединены собирательным термином «молодая литература». В ней различаются течения, объединяющие последователей И. Кальвино, У. Эко и современных американских писателей-постмодернистов. К школе Кальвино принадлежат А. де Карло, Д. дель Гвидичи и другие «наблюдатели». Они известны как создатели видимой, зрительной литературы, активно прибегающей к приёмам фотографии и кинематографа, использующей компьютерную технику для производства своего рода литературных видеоклипов. Профилирующая проблематика – пути гуманизации науки, гармонизации отношений между человеком и техникой. Последователи Эко известны как «рассказчики», создающие бестселлеры, нравящиеся публике. Опираясь на традиции готической литературы, Г. Манфреды,

А. Элкан, П. Берботто, Ф. Дюранти, Л. Манчинелли, Р. Вакка тяготеют к магической трактовке культуры прошлого, обыгрывают детективные мотивы поиска старых картин, дневников, выдвигая идею весёлого, карнавализованного возвращения прошлого, обретающего вторую молодость. «Собиратели» С. Венни, А. Вузи, П. Тонделли в своих романах-баснях и антидетективах пародируют американизированную массовую культуру, подчёркивая плодотворность диалога между современной цивилизацией и культурой прошлого.

Значительной спецификой отличаются постмодернистские тенденции в испанской литературе. Здесь не произошло разрыва с модернистской эстетикой, леворадикальным эстетическим бунтарством. Писатели Х. Гойтисоло и Х. Бене, драматурги А. Састре и Х. Рибаль, поэт Х. Валенте посвящают своё творчество ревизии прошлого, его критически-ироническому антинормативному, антиавторитарному переосмыслению.

Восприятие литературного постмодернизма как импортированного американского черенка, привитого к европейскому модернизму, характерно для скандинавской эстетики. В Норвегии и Дании постмодернизм ассоциируется с литературной алхимией, позволяющей растворять, перемешивать и анализировать историю в поисках философского камня, становящейся самоцелью. Поиски эти знаменуются отказом от каких бы то ни было эстетических табу, нормативности, иерархичности. Их воплощением в норвежской литературе становятся открытые, незаконченные субъективные саги С. Ловейд, И. Кьярстада, Т. Шьервена, Т. Брингсверда, О. Санде, где тема экзистенциального лабиринта прошлонастоящего спроецирована на сиюминутные кичевые реалии. Идея полифонии культур, мифов, языков близка датским литераторам. В. Ширбик пишет свои романы на смеси датского, французского, немецкого, английского, испанского языков и их диалектов, включая в них цитаты из Гераклита, Ницше, древних восточных философов. Г. Кролл стремится расширить рамки чтения, монтируя, подобно архитектору-постмодернисту, пронумерованные короткие текстовые блоки с фрагментами рекламы, графики, порнопродукции. Размышляя о границах текста, К. Нутбум сосредоточен на проблемах неопределённости и энтропии, в «Рассказчике» Х. Мюлиха пародируется традиционный семейный роман, Л. Феррон обыгрывает стилистику цирка и мюзикхолла; «Тайны коровы» Ж. Вогелар – пародия на энциклопедизм, где корова – аллегория глупости.

Оперирование литературными кодами предшественников как средством художественного моделирования характерно и для немецкоязычной литературы. Постмодернистские ориентации наиболее отчётливо прослеживаются в творчестве П. Хандке, П. Зюскинда, К. Рансмайра, Р. Шнайдера. «Парфюмер. История одного убийцы» П. Зюскинда – квинтэссенция различных типов прогулок по европейскому культурно-философскому пространству-времени.

При всём многообразии постмодернистскую литературу объединяет перенос внимания с этической и эпистемологической проблематики, типичной для модернизма, на онтологический статус текста как посредника между писателем и читателями. Каждый текст в этой связи трактуется как особый жанр, свидетельствующий о персональном характере творческого контакта с аудиторией. Под влиянием принципов литературного постмодернизма сформировалась постмодернистская школа художественного перевода, чья специфика заключается в свободном, игровом, ироничном отношении к переводимому тексту, его произвольных трансформациях, создании фантазийных словесных конструкторов, мозаики неологизмов. Творческие статусы переводчика и автора оригинального текста при этом уравниваются.

Эстетика русского постмодернизма

Специфика русского постмодернизма, возникшего не «после модернизма», но «после соцреализма», связана с близостью к авангардистскому андеграунду предшествующего периода, политизированностью, литературоцентризмом, антинормативностью (стёб), шоковой эстетикой («чернуха», «порнуха»), контрфактичностью, мистификаторством (легитимация воображаемых дискурсов в искусстве и искусствознании, фантазийные конструкторы «пропущенных» в России художественно-эстетических течений – сюрреализма, экзистенциализма и т. д.), ремейками больших стилей (русское барокко, классицизм, авангард и т. д.), новым эстетизмом и рядом других черт.

В русском литературном постмодернизме выделяется ряд основных течений. Первое наследует соц-арту как пародийной рифме к соцреализму, своего рода предпостмодернизму с его тенденциозностью, политической озабоченностью, эстетической фрондой, ритуалом двойничества, деконструирующим механизм советского мифа. Его наиболее характерные черты – бунт против нормы и пафос обличения, перенос акцента с традиционной для русской культуры духовности на телесность. Литература становится «телесной» и «нелитературной». Антинормативность как принцип, обнимающий все сферы – от морали до языка, выливается в шоковую эстетику, центральными категориями которой становятся безобразия, зло, насилие. Зло превращается в своеобразную литературную доминанту («Русские цветы зла» Вик. Ерофеева), эстетическое сопрягается с безобразным вместо прекрасного («маразматическая проза» Е. Радова). Тотальная десакрализация выводит на авансцену пародийный симулякр «сверхчеловека» – взбесившегося «маленького человека», циника, хама, хулигана и жертвы одновременно – неблагородного героя. Его сдвинутость может обернуться безумием, юродством, травестией, побуждающими подменить психологизм психопатологией; другое её вы-

ражение – подчеркнутый натурализм, ненормативная лексика, стёб. Протест растворяется в тотальной деструкции, перманентной маниакальной агрессивности. Персонажи становятся элементами концентрированного «события насилия», «фазы насилия» («Эрон» А. Королева). Подобная тенденция прослеживается в творчестве Э. Лимонова, Вик. Ерофеева, И. Яркевича, Е. Радова, В. Нарбиковой, некоторых произведениях В. Пьецуха.

Другая линия характеризуется стремлением сосредоточиться на чистой игре, стилизации, превратить пародию в абсурд. Происходит отказ от традиции в пользу многовариантности истины либо её отсутствия; пафос обличения иронически переосмысливается, возмущение переплавляется в ностальгию, критический сентиментализм. Созерцательная позиция наблюдателя рождает новый эстетизм (С. Соколов): диалог с хаосом превращается во внутренний диалог хаосов свободы и насилия. Подобные тенденции преобладают в концептуализме (Д. Пригов, Т. Кибиров, Л. Рубинштейн, В. Сорокин и др.), конкретизме (И. Холин, Г. Сапгир), метаметаморфизме (А. Еременко, И. Жданов и др.), психоделизме (Ю. Кисина).

Ещё одна тенденция – «необарочная интенсивная проза». Она характеризуется стилистикой повторений, избытка (гипертрофия телесности, вещности), фрагментарностью (акцент на деталях), ремифологизацией (культивирование авторского мифа, мифологических последствий повседневных действий). К эстетизму, эзотеризму «необарокко» тяготеют В. Шаров, А. Лёвкин, В. Золотуха и др. Отличительные черты их прозы – предметность, телесность, подробность, замедленность, медитативность, неопределённость, анонимность повествования, пристальный интерес к дословесному опыту, поэтическая концентрация текста. Позиция наблюдателя здесь – скептически-эпикурейская. В данном русле экспериментируют А. Лёвкин, А. Драгомощенко, И. Клев, Ш. Абдуллаев, Г. Ермошина, Ю. Кокошко, С. Львовский.

Оригинальный вектор русского постмодернизма – транссентиментализм. Его характерные особенности – новая искренность и аутентичность, новый гуманизм, новый утопизм, синтез лиризма и цитатности («вторичная первичность», деконструкции и конструирования, сочетание интереса к прошлому с открытостью будущему), деидеологизированное отношение к культурному наследию. Наиболее репрезентативный пример – творчество Е. Гришковца.

Чертой, объединяющей вышеназванные направления, является тяготение к созданию «единого русского текста», некоей ризомы – квинт-эссенции национальной идеи. Многообразные компендиумы, перечни, «суммы», каталоги каталогов вызывают к жизни видимость интертекстуальности – сознательное графоманство. Исповедальность русской прозы сочетается с приёмами потока сознания, автоматического письма, нового романа, анонимного бормотания, деконструкции повествования (роман Д. Галковского «Бесконечный тупик»).

Особенности русского постмодернизма выпукло проявляются в кинематографе. Восприняв общие для постмодернизма в кино принципы – демонстративный «новый эклектизм», смешение высоких и низких жанров, подлинных и мнимых цитат, перемонтаж, многосюжетность по принципу полифонического романа, «анонимность» фильма и т. д., отечественные кинематографисты развили такие приёмы создания «нереальной реальности», как «розовая чернуха» (И. Дыховичный), визуальный стёб (И. и Г. Алейниковы, Е. Юфит, М. Пежемский, Л. Боброва, А. Баширов), развёрнутая киноведческая цитата (О. Ковалов, С. Дебижев), пародирование научно-популярных фильмов (Е. Юфит), «кино в кино» (А. Балабанов), «транскино» (И. Охлобыстин), глюкреализм (И. Макаров), постмодернистский ремейк собственного творчества (А. Кончаловский).

Русскому постмодернизму присущ отечественный вариант деконструкции – контрфактичность, тенденция легитимации воображаемых дискурсов, псевдобιοграфичность, уравнивание в статусе искусства и художественной критики, выливающиеся в попытки создания фантазийной метакультуры. Варианты создания новой мифологии сочетаются с откровенно коммерческой, масскультовской тенденцией сращения постмодернистских экспериментов с развлекательностью, сюжетностью, жёсткой жанровостью. Вдохновленный примером К. Тарантино, отечественный постмодернизм всё чаще претендует на статус «прелестной макулатуры», лёгкого и умного «криминального чтения».

Издания: *Эко У.* Имя розы. М., 1989; *Курицын В.* Книга о постмодернизме. Екатеринбург, 1992; *Ямпольский М.* Память Тиресия. Интертекстуальность и кинематограф. М., 1993; *Подорога В.* Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. М., 1995; *Ильин И.* Постструктурализм, деконструктивизм, постмодернизм. М., 1996; *Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст.* М., 1996; *Козловски П.* Культура постмодерна. М., 1997; *Липовецкий М.* Русский постмодернизм (Очерки исторической поэтики). Пермь, 1997; *Ильин В.* Постмодернизм от истоков до конца столетия. Эволюция научного мифа. М., 1998; *Постмодернисты о посткультуре.* Интервью с современными писателями и критиками. 2-е изд. М., 1998; *Чижан А.* Пространство постмодернизма. М., 1998; *Дианова В.М.* Постмодернистская философия искусства: истоки и современность. СПб., 1999; *Курицын В.* Русский литературный постмодернизм. М., 2000; *Скоропанова И.С.* Русская постмодернистская литература: новая философия, новый язык. Минск, 2000; *Постмодернизм. Энциклопедия.* Минск, 2001; *Лексикон нонклассики. Художественно-эстетическая культура XX века.* М., 2003; *Кристева Ю.* Избранные труды: Разрушение поэтики. М., 2004; *Роганова И.С.* Немецкая литература конца XX века и актуализация постмодернистской парадигмы. М., 2007; *Бычков В.В., Маньковская Н.Б., Иванов В.В.* Триалог. Живая эстетика и современная философия искусства. М., 2012; *Арсланов В.Г.* Сущее и ничто. Постмодернизм и «Tertium datur» русской культуры XX века. 2-е изд. СПб., 2015; *Маньковская Н.Б.* Феномен постмодернизма. Художественно-эстетический ракурс. М.; СПб., 2009, 2-е изд. – 2016; *Бычков В.В., Маньковская Н.Б., Иванов В.В.* Триалог 2. Искусство в контексте эстетического опыта. Кн. 1, 2. М., 2017; *Hassan I.* The Dismemberment of Orpheus. Toward a Postmodern Literature. N. Y., 1971; *Deleuze G., Guattari F.* Capitalisme et schizophrénie. L'Anti-Oeudipe. P., 1972; *Jencks C.* The Language of

Postmodern Architecture. L., 1977; *Deleuze G., Guattari F.* Rhizome. Introduction. P., 1976. P. 73–74; *Baudrillard J.* De la séduction. P., 1979; *Lyotard J.-F.* La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir. P., 1979; *Deleuze G., Guattari F.* Mille Plateaux. P., 1980; *Baudrillard J.* Simulacres et simulation. P., 1981; *Habermas J.* Modernity. An Unfinished Project // The Anti-Aesthetics. Essays on Postmodern Culture. Port Townsend and Wash., 1986; *Huysen A.* After the Great Divide. Modernism, Mass Culture, Postmodernism. Bloom. and Indian., 1986; *Torres F.* Déjà vu. Post et néo-modernisme: Le retour du passé. P., 1986; *Derrida J.* Psychée. Invention de l'autre. P., 1987; *Kroker A., Cook D.* The Postmodern Scene. Excremental Culture and Hyper-Aesthetics. Montreal, 1987; *Rorty R.* Contingence, Irony and Solidarity. Cambr., Mass., 1989; The Subject in Postmodernism. Vol. 1, 2. Ljubljana, 1989–90; *Connor S.* Postmodern Culture. An Introduction to the Theories of the Contemporary. Cambr., Mass., 1990; *Birringer I.* Theatre, Theory, Postmodernism. Bloomington, Indianapolis, 1991; *Deleuze G., Guattari F.* Qu'est-ce que la philosophie? P., 1991; The Horizon of Postmodernity. Poznan, 1995; *Shneidman N.* Russian Literature, 1988–1994. The End of the Era. Toronto, Buffalo, London, 1995; *Anderson P.* Les origines de la postmodernité. P., 2010; *Kaesbohrer B.* Sprechenden Raume: ästhetisches Begreifen von Bühnenbildern der Postmoderne: eine kunstpädagogische Betrachtung. München, 2010; Illisibles lieux et enjeux modernes et postmodernes: actes du colloque international de Tunis, 7–10 mars 2012 / Ed. Hédia Abdelkefi H. and oth. Tunis, 2012; *Benedetti Puncelles J.* Estética postmoderna en la música venezolana. Caracas, 2012; *Domann A.* Postmoderne und Musik: eine Diskursanalyse. Freiburg, 2012; *Gloag K.* Postmodernism in music. Cambridge; N. Y., 2012; *Hiebert T.* In praise of nonsense: aesthetics, uncertainty, and postmodern identity. Montreal; Ithaca, 2012; *Nogueira I.* Teoria da arte no século XX: modernismo, vanguarda, neovanguarda, pós-modernismo. Coimbra, 2012; *Simić Z.* Uliks i post-postmoderna: filozofija egzistencije nestajućeg subjekta. Beograd, 2012; *Daniel C.* Beyond the aesthetic and the anti-aesthetic / Ed. J. Elkins, H. Montgomery. Pennsylvania, 2013; *Lee P.M.* New games: Postmodernism after contemporary art. N. Y., 2013; *Nicolau F.* Estetica inumana: de la postmodernism la Facebook. Bucuresti, 2013; *Skowroński K.P.* Beyond aesthetics and politics: philosophical and axiological studies on the avant-garde, pragmatism, and postmodernism. Amsterdam, 2013; Avanguardia si experiment: de la estetica negativa la cultura postmoderna. Bucuresti, 2014; *Herwitz D., Banes S., Altieri C.* Postmodernism // Encyclopedia of aesthetics / Ed. Kelly M. Second ed. N. Y.; Oxford, 2014. T. 5. P. 255–269; *Constable C.* Postmodernism and film: rethinking Hollywood's aesthetics. L.; N. Y., 2015; *Ottmann K.* Genius decision: the extraordinary and the postmodern condition. Thompson, Conn. 2015; Postmodern literature and race / Ed. L. Len Platt, S. Upstone. N. Y., 2015; *Preusser H.-P.* Pathische Aesthetik: Ludwig Klages und die Urgeschichte der Postmoderne. Heidelberg, 2015; From modernism to postmodernism: between universal and local / Ed. K. Bogunović Hočevar, G. Pompe, N. Sukljan. Frankfurt am Main, 2016; Japanese aesthetics and (post)modernism: a dialogue between artists and thinkers from the east and west / Ed. B. Penas-Ibáñez, A. Akiko Manabe. Bern; N. Y., 2016; *Kramer J.D.* Postmodern music, postmodern listening. N. Y., 2016; *Pansy D.* Emotional life of postmodern film: affect theory's other. N. Y.; L., 2016; Zwischen Bearbeitung und Recycling: zur Situation der neuen Musik, im Kontext der postmodernen Diskussion über Kunst und Aesthetik der Kunst / Ed. D. Torkewitz, E. Haas. Wien, 2016; Metamodernism: historicity, affect and depth after post-modernism / Ed. R. Akker, A. Alison Gibbons, T. Timotheus Vermeulen. L.; N. Y., 2017; *Serafini L.* Etica dell'estetica: narcisismo dell'io e apertura agli altri nel pensiero postmoderno // Macerata: Quodlibet, aprile 2017; *Marchetti G.* Citing China: politics, postmodernism, and world cinema. Honolulu, 2018.

Список литературы

1. Фолкванг в Москве. Танец из Северной Рейн-Вестфалии. ФРГ. М., 1993.
2. Эко У. Имя розы. М.: Книжная палата, 1989. 486 с.
3. *Baudrillard J.* De la séduction. Paris: Galilée, 1979. 270 p.
4. *Baudrillard J.* Le système des objets. Paris: Gallimard, 1982. 288 p.
5. *Baudrillard J.* Simulacres et simulation. Paris: Galilée, 1981. 236 p.
6. *Baudrillard J.* The Ecstasy of Communication // Foster H. (ed.) *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*, Port Townsend. WA: Bay Press, 1983. P. 126–134.
7. *Boulez P.* Points et raperes. Paris: Bourgeois Éditions du Seuil, 1981. 573 p.
8. *Deleuze G.* Cinéma 1. L'image-mouvement. Cinéma 2. L'image-temps. Paris: Les Éditions de Minuit, 1983. 298 p.
9. *Deleuze G., Guattari F.* Capitalisme et schizophrénie. T. 1: L'anti-Oedipe. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972. 470 p.
10. *Deleuze G., Guattari F.* Mille plateaux: Capitalisme et schizophrénie. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980. 645 p.
11. *Deleuze G., Guattari F.* Qu'est-ce que la philosophie? Paris: Les Éditions de Minuit, 1991. 206 p.
12. *Deleuze G., Guattari F.* Rhizome. Introduction. Paris: Les Éditions de Minuit, 1976. 74 p.
13. *Derrida J.* Psychée: Invention de l'autre. Paris: Galilée, 1987. 651 p.
14. *Lacan J.* Le séminaire de Jacques Lacan. Livre I. Les écrits techniques de Freud. Paris: Éditions du Seuil, 1975. 315 p.
15. *Lyotard J.-F.* La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir. Paris, 1979. 109 p.
16. *Rorty R.* Contingence, Irony and Solidarity. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. 220 p.

ENCYCLOPEDIC SEARCH

Nadezda MANKOVSKAYA

DSc in Philosophy, Professor,
Chief Researcher. RAS Institute of Philosophy,
Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation;
e-mail: mankovskaya.nadia@yandex.ru

POSTMODERNISM IN AESTHETICS

The essay features an analysis of one of the principal aspects of postmodernism: aesthetic. It defines postmodernism as a particular area in the artistic-aesthetic culture of the last third of the 20th and the beginning of the 21st century, whose main trait is pervasive irony towards both the classical tradition and contemporary explorations in the areas of art practices and aesthetic theory. Postmodernism's most characteristic traits are arbitrary mixing of cultural codes and texts of all times and nations based on the principles of deconstruction and schizoanalysis, as well as parodying play with all cultural meanings. The essay demonstrates that postmodernism internally undermines traditional views of wholeness, harmony, and completeness of aesthetic systems, their norms and criteria. Postmodernism's main principle is asystematicity and eclecticism. It distances itself from classic Western European (ancient, Winckelmannian, Hegelian-Kantian) aesthetics; however, without clashing with it, postmodernism attempts to pull it into its own orbit using a new theoretical foundation, which features a pluralistic aesthetic paradigm that leads to a loosening and internal transformation of the categorial system and conceptual apparatus of classic aesthetics. The essay analyzes all major principles of organization of artistic text in light of postmodernism as an artistic-aesthetic phenomenon: deconstruction, intertextuality, simulation, schizoanalysis, rhizomatics, irony. It shows that a postmodern modification of aesthetic experience is realized in the principal artistic media: architecture, painting, cinema, literature, theater, music, etc. It pays special attention to postmodern tendencies in Russian culture.

Keywords: postmodernism, aesthetics, art, deconstruction, intertextuality, simulation, rhizomatics, schizoanalysis, irony, play

References

1. Baudrillard, J. "The Ecstasy of Communication", in: H. Foster (ed.), *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture, Port Townsend*. WA: Bay Press, 1983, pp. 126–134.
2. Baudrillard, J. *De la séduction*. Paris: Galilée, 1979. 270 pp.
3. Baudrillard, J. *Le système des objets*. Paris: Gallimard, 1982. 288 pp.
4. Baudrillard, J. *Simulacres et simulation*. Paris: Galilée, 1981. 236 pp.
5. Boulez, P. *Points et râteaux*. Paris: Bourgois Éditions du Seuil, 1981. 573 pp.
6. Deleuze, G. *Cinéma 1. L'image-mouvement. Cinéma 2. L'image-temps*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1983. 298 pp.
7. Deleuze, G. & Guattari, F. *Capitalisme et schizophrénie. T. 1: L'anti-Oedipe*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972. 470 pp.
8. Deleuze, G. & Guattari, F. *Mille plateaux: Capitalisme et schizophrénie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980. 645 pp.
9. Deleuze, G. & Guattari, F. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Les Éditions de Minuit, 1991. 206 pp.
10. Deleuze, G. & Guattari, F. *Rhizome. Introduction*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1976. 74 pp.
11. Derrida, J. *Psychée: Invention de l'autre*. Paris: Galilée, 1987. 651 pp.
12. Eco, U. *Imya rozy* [Name of the Rose]. Moscow: Knizhnaya palata Publ., 1989. 486 pp. (In Russian)
13. *Folkvang v Moskve. Tanets iz Severnoi Rein-Vestfalii. FRG* [Folkvang in Moscow. Dance from North Rhine-Westphalia. FRG]. Moscow, 1993. (In Russian)
14. Lacan, J. *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre I. Les écrits techniques de Freud*. Paris: Éditions du Seuil, 1975. 315 pp.
15. Lyotard, J.-F. *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Paris, 1979. 109 pp.
16. Rorty, R. *Contingence, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. 220 pp.

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК



Игорь ДЖОХАДЗЕ

Кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник, руководитель сектора современной западной философии.

Институт философии РАН.

109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;

e-mail: joe99@mail.ru

ПРАГМАТИЗМ

Американский прагматизм за свою полуторавековую историю претерпел ряд трансформаций. Основы движения были заложены Ч.С. Пирсом в 1870-е гг., но лишь в начале XX в. благодаря У. Джеймсу и Дж. Дьюи прагматизм получил известность, а затем и признание в профессиональном философском сообществе. Вскоре, однако, он оказался вытеснен с авансцены академической жизни неопозитивизмом и лингвистической философией, «экспортированными» в США из Европы. В университетской среде закрепилось суждение о прагматизме как о философии «мягкой» и несистемной, без твёрдого теоретического ядра и методологии. Попытки отдельных энтузиастов адаптировать прагматизм к интеллектуальным запросам читающей публики играли лишь на руку критикам Джеймса и Дьюи, вели к дискредитации их идей. На этом фоне в 1956 г. выходит книга М. Уайта «**Toward Reunion in Philosophy**» с критикой «эпистемологического формализма» и призывом к «восстановлению единства в философии» – новому синтезу позитивизма и этически ориентированного прагматизма. Эта программа была отчасти реализована в концепциях У. Куайна и У. Селларса. Наряду с идеями Пирса, заново открытого в середине прошлого века, их философия стала одним из источников неопрагматизма Р. Рорти, Х. Патнэма, Р. Брэндома и др. С прагматизмом в различных его вариантах и сочетаниях с другими философскими направлениями многие исследователи философии США связывают перспективы её развития в ближайшие десятилетия.

Ключевые слова: прагматизм, «Метафизический клуб», максима Пирса, фаллибилизм, сомнение, верование, радикальный эмпиризм, истина, проблематическая ситуация, инференциализм

Прагматизм (от греч. *pragma* – дело, действие) – течение американской философии, рассматривающее человеческое мышление, научное и философское познание как формы деятельности, направленные на достижение практического результата. Основные идеи прагматизма были высказаны американским философом, логиком и естествоиспытателем Ч.С. Пирсом в 1860–70-х гг., но лишь в начале XX в. благодаря работам У. Джеймса, а позднее Дж. Дьюи он получил известность и признание в философском сообществе, оказав сильнейшее влияние на духовную жизнь страны. Помимо США прагматизм имел сторонников в Великобритании (Ф.К.С. Шиллер, В. Уэлби), Италии (Дж. Папини, М. Кальдерони, Дж. Преццолини), Франции (Э. Леруа), Германии (Г. Файхингер), Испании (Э. д’Орс), Чехии (К. Чапек), Китае (Ху Ши), Уругвае (К. Вас Феррейра) и других странах.

Рождение прагматизма связано с деятельностью «Метафизического клуба», созданного в Гарварде по инициативе Ч.С. Пирса (1872). Обвинив всю прежнюю философию в идеализме и отрыве от жизни, Пирс и его единомышленники, в шутку называвшие себя «метафизиками», выдвинули программу «реконструкции» в философии и университетском образовании. Философия, утверждали они, должна быть не размышлением о первых началах бытия и познания, чем она считалась со времён Платона и Аристотеля, но общим методом решения экзистенциальных проблем (*the problems of living*). Мышление – средство приспособления человека к природной и социальной среде; идеи, гипотезы, теории – суть инструменты и планы действий. Этот натуралистически-бихевиористский подход составил фундамент гносеологии и этики прагматизма.

Документальных свидетельств о «Метафизическом клубе» немного. Его членами были молодые интеллектуалы, друзья и коллеги Пирса Ч. Райт, О. Холмс мл., Ф. Эббот, Дж. Фиск, У. Джеймс и др. «Метафизики» встречались нерегулярно, записей не вели. Обсуждали идеи Ч. Дарвина, Дж. С. Милля, А. Бэна и французских позитивистов. В 1875 г., после отъезда Пирса в Европу и смерти Ч. Райта, клуб фактически перестал существовать.

Решающее значение для развития прагматизма имели две публикации Ч.С. Пирса в журнале «*Popular Science Monthly*» – статьи «Закрепление верования» (1877) и «Как сделать наши идеи ясными» (1878). Согласно Пирсу, разумное мышление и поведение человека определяется совокупностью устойчивых верований (*beliefs*), которые приобретаются в жизненном опыте. Состояние, противоположное верованию, – сомнение – вызывает нежелательную заминку в действии. Целью исследования является устранение этой заминки (переход от сомнения к вере). Пирс выделяет четыре способа «закрепления верования»: метод упорства (слепой и непоколебимой приверженности индивида раз навсегда избранным взглядам), метод авторитета (навязывания определённого образа мысли какой-то инстанцией или лицом, пользующимся дове-

рием), метод априори (принятия «согласных с разумом» положений в качестве метафизических предпосылок) и метод науки (эмпирических наблюдений, анализа, выдвижения и экспериментальной проверки гипотез). Научный метод самый надёжный, так как он не оставляет простора для индивидуального произвола и учитывает «реалии» (reals) – «внешние постоянные факторы, на которые наше мышление не имеет никакого влияния» [4, V, 384]. С точки зрения Пирса, познание начинается не с картезианского универсального сомнения (такой исходный скептицизм является «самообманом», ведь нам не дано избавиться от фактически имеющихся у нас предрассудков и поведенческих установок, *habits of action*). Действительное сомнение всегда конкретно, ситуативно. Оно ставит исследователя перед определённой проблемой, для решения которой выдвигается гипотеза, нуждающаяся в последующей проверке. Возможность интуиции (чувственной или интеллектуальной) как невыводного и беспредпосылочного знания Пирс решительно отвергает, равно как и способность мышления, не опосредованного знаками: «всякая мысль интерпретируется другой мыслью... и существует в знаках» [4, V, 253]. Истину Пирс определяет как «верование, которому суждено получить окончательное согласие тех, кто занят исследованием» (*the limit theory of truth*). Подчёркивая социальный характер истины, которая выступает «регулятивной идеей» в познании, он указывает на неизбежную погрешимость и неокончателность научных теорий и объяснений (принцип «фаллибилизма»): «Попытайтесь верифицировать любой закон природы, и вы обнаружите, что чем более точны ваши наблюдения, тем определённое будут они показывать беспорядочные отклонения от закона» [4, VI, 46]. Значение понятий, которыми оперирует наука, по мнению Пирса, целиком исчерпывается последствиями их применения. «Максиму прагматизма» Пирс формулирует так: «Рассмотрим, какие следствия практического характера могут производиться, как мы полагаем, объектом нашего понятия; знание (*conception*) обо всех этих следствиях будет нашим полным знанием об объекте» [4, V, 402].

Вышедшая в 1907 г. книга ученика и последователя Ч.С. Пирса У. Джеймса «Прагматизм: новое название для некоторых старых методов мышления» (в рус. пер. 1910) сыграла важную роль в развитии прагматизма. В основе философского противостояния метафизиков-идеалистов («людей принципов») и эмпириков-материалистов («людей фактов») Джеймс усматривал различие двух психологических типов – «мягкого» и «жёсткого» темпераментов. Как метод «улаживания философских споров» прагматизм представляет собой *via media* – «средний, примиряющий путь философии» между интеллектуализмом и сенсуализмом. Исходным для Джеймса является понятие опыта, охватывающее всё, что составляет актуальное содержание человеческой жизни: предметы и их отношения, физические и ментальные состояния, идеи и

верования. Сама реальность в конечном счёте отождествляется с опытом, «потоком жизни». Какие-либо внеопытные (сверхэмпирические) источники знания Джеймс отвергает – поэтому он называет свой эмпиризм «радикальным». Такой радикализм позволяет ему преодолеть картезианскую дихотомию субъективного и объективного. По мнению Джеймса, задаваться вопросом, что в нашем чувственном восприятии и познании «даётся» объективно, а что «прибавляется» нами самими, столь же бессмысленно, как рассуждать о том, какая нога важнее для человека – левая или правая. «Образует ли река свои берега или же, наоборот, берега образуют реку? Ходит ли человек больше правой ногой или левой? Точно так же невозможно отделить в развитии нашего познания объективный (real) фактор от фактора субъективного (human)» [10, p. 250–251]. Джеймс принимает определение истины как «соответствия с действительностью», однако «соответствие» не означает у него репрезентирования объективной реальности. Познание – не пассивное отражение (репрезентация), а активный процесс производства знания и его практического использования. «Благодаря нашему разуму реальность получает своё завершение... Целью человеческого мышления, его действительным назначением (the use) является... изменение мира» [9, p. 448]. **Всякая идея, которая помогает нам оперировать (теоретически или практически) с известной реальностью и целесообразно воздействовать на неё, в достаточной мере ей «соответствует», убеждён Джеймс.** Истина – лишь родовое название для всех видов рабочих ценностей в опыте, «удобное (expedient) в образе нашего мышления», «то, во что нам было бы лучше верить». Подчёркивая, что истинными в указанном смысле могут быть не только научные утверждения и гипотезы, но и религиозные положения, Джеймс говорил о «полезности» (в пер. П. Юшкевича «стоимости») Бога – “the worth of a God” [10, p. 97]. Такая интерпретация прагматизма не встретила понимания у Пирса, который вскоре отказался от термина «прагматизм» и назвал свою философскую концепцию «прагматицизмом».

В разработке «инструменталистской» теории экспериментально-логического исследования Дж. Дьюи целиком опирается на идеи Ч.С. Пирса и У. Джеймса. «Сомнение», которое у Пирса носило в значительной степени субъективный характер, трансформируется у Дьюи в «проблематическую» (экзистенциально неопределённую) ситуацию, а понятие «верование» с его психологическими и, возможно, релятивистскими коннотациями заменяется термином «обоснованное утверждение» (warranted assertion). «Исследование производит экзистенциальное преобразование и реконструкцию материала опыта... с целью превращения неопределённой проблематической ситуации в определённую, твёрдо решённую» [5, p. 159]. **Идеи полезны, когда они обоснованы (warranted) – «подходят» к некоторой проблематической ситуации, как ключ подходит к замку или инструмент к материалу, помогая**

решить задачу. Удовлетворение, доставляемое решением, не есть личное удовлетворение индивида (как обычно толкуют прагматическую теорию её противники), но конгруэнтность требованиям и аспектам самой проблемы. Это различие между сомнением и сомнительностью, желаемым и желательным, ценимым и ценным принципиально важно для Дьюи: оно служит ему защитой от обвинений в субъективизме [6, р. 343–344]. В исследовании Дьюи выделяет пять «логических этапов», или ступеней: 1) осознание затруднения; 2) определение проблемы, прояснение её содержания и границ; 3) выдвигание гипотезы или проекта решения; 4) критическое рассмотрение гипотезы; 5) эксперимент. Знанием «в собственном смысле» наука, по мнению Дьюи, становится, «только став прикладной». В прославлении чистого знания, философского или научного, он усматривает «желание убежать от действительности». Истинная чистота разума и познания – «это исключительно моральный вопрос, вопрос честности, беспристрастности и широты устремлений, отражающихся как на ходе исследования, так и на характере коммуникации» [8, р. 175]. Не будучи эмотивистом, Дьюи тем не менее отвергал кантианский «миф» об универсальной и транскультурной морали. Каждая «моральная ситуация», говорил он, уникальна и «имеет своё незаменимое благо» [7, р. 163]. Общие положения этики, как и науки, суть гипотезы, отражающие результаты опыта и задающие направление действиям. Моральные истины, следовательно, должны устанавливаться с использованием логических средств и инструментария, применяемых в научном исследовании. Проблема этической объективности, по мнению Дьюи, восходит к вопросу о том, возможно ли со стороны моральных суждений «разумное руководство нашим поведением в жизни». Объективны те принципы, нормы и ценности, которые отвечают данному критерию. Социально-философские и этические воззрения Дьюи оказали влияние на прагматический натурализм С. Хука и интеракционизм Дж.Г. Мида.

Заметный вклад в развитие и популяризацию прагматизма внёс англичанин Ф.К.С. Шиллер, с 1929 г. – проф. университета Лос-Анджелеса. Выступив с критикой позитивистской философии за «научное абстрагирование от субъекта», Шиллер разработал собственный вариант прагматизма, который назвал «гуманизмом». В основе его лежит представление о человеке как «мере всего сущего» (тезис «прагматиста *avant la lettre*» Протагора), выдвигаемое прагматизмом против «древнего предрассудка», согласно которому «может быть только одна-единственная универсальная истина, одинаковая для всех» [23, р. 182]. Теории, как научные, так и философские, создаются «для употребления» и потому должны преследовать не метафизические, а практические цели, считает Шиллер. Объективной реальности, независимой от субъекта, не существует. «Реальный мир – это *наш* мир, измеримый *нашими* мерами» [23, р. 182]. Единственным надёжным критерием истины объяв-

ляется полезность идеи (её «благие» последствия): «Истина всегда есть... благо в силу самого своего генезиса» [22, р. 187]. При жизни Шиллер, которого Б. Рассел называл «одним из трёх основателей прагматизма» (наряду с У. Джеймсом и Дж. Дьюи), пользовался известностью, однако после смерти был почти забыт.

К середине 1940-х гг. прагматизм оказался вытеснен с авансцены академической жизни США неопозитивизмом, впоследствии – философией логического и лингвистического анализа. В университетской среде закрепилось суждение о прагматизме (особенно в джеймсовской вариации) как о философии «мягкой» и несистемной, без твёрдого теоретического ядра и методологии. Попытки отдельных энтузиастов (И. Эдмана, Х. Калена и др.) реанимировать прагматизм, адаптировать его к интеллектуальным запросам массовой публики только играли на руку критикам У. Джеймса и Дж. Дьюи, вели к дискредитации их идей и к подрыву престижа прагматизма в научном сообществе.

Однако в 1960–70-е гг. на фоне «кризиса идентичности» в профессиональной философии США [19, р. 60–71] наметилось возрождение интереса к национальной философской традиции. Активизировалась работа по переизданию классиков: многотомные собрания сочинений Дж. Дьюи (The Collected Works of John Dewey. 37 vols. Carbondale, 1972–1985) и У. Джеймса (The Works of William James. 17 vols. Camb. (Mass.), 1975–1988) финансировались правительством США и Национальным Фондом гуманитарных наук. В 1965 г. появился журнал «Transactions of the Ch. S. Peirce Society», с которым сотрудничали С. Розенталь, Дж. Макдермотт, Р. Слипел, Дж. Смит, С. Хаак и др. Созданное в 1974 г. Общество по продвижению американской философии (Society for the Advancement of American Philosophy) ставило **главной задачей** популяризацию прагматизма.

В 1956 г. вышла в свет книга М. Уайта “Toward Reunion in Philosophy” с критикой «эпистемологического формализма» и призывом к «восстановлению единства в философии» – новому синтезу позитивизма и этически ориентированного прагматизма. Онтология, логика и этика внутренне связаны, полагал Уайт, а дихотомия фактов и ценностей (**fact/value dichotomy**) является ложной. Анализ фактуальных высказываний показывает наличие в них этической компоненты. Вывод Уайта: постэмпирическая философия «должна пойти дальше ортодоксального логического позитивизма, аналитического платонизма и прагматизма, опираясь на то, что можно извлечь из рефлексии об этическом рассуждении» [25, р. 20]. **Эта программа была отчасти реализована в концепциях** У. Куайна, У. Селларса и Н. Гудмена.

У. Куайн в статье «Две догмы эмпиризма» (1951) выдвинул прагматистские аргументы против дихотомии синтетических и аналитических высказываний (т. е. предложений, имеющих эмпирическое содержание, и предложений, истинных «в силу значения и независимо от фактов»),

а также догмы редукционизма (убеждения в том, что каждое значимое высказывание эквивалентно некоторой конструкции из терминов, указывающих на непосредственный опыт). Источник этих эмпиристских догм Куайн усматривает в ошибочной установке неопозитивистов, исследовавших предложения изолированно, отвлекаясь от их роли в контексте языковой системы или концептуальной схемы. Верификации должны подлежать не отдельные элементы теории, а вся теория как система взаимосвязанных предложений (холистический тезис Дюгема – Куайна). Словарь (терминологический инструментарий) естественных наук, по мнению Куайна, не имеет никаких эпистемологических преимуществ перед словарями религии, мифологии или литературы; его применение оправдано лишь прагматически. Объекты физики как «неустраняемые постулируемые сущности» (irreducible posits) сравнимы с богами или мифологическими героями. «Они различаются только по степени, а не по природе. Оба вида сущностей входят в нашу концепцию только в качестве культурных постулатов. Миф о физических объектах эпистемологически лучше большинства других тем, что он доказал большую эффективность как инструмент для разработки управляемой структуры в потоке опыта» [15, р. 44].

Вслед за У. Куайном с критикой позитивистского редукционизма выступил У. Селларс («Эмпиризм и философия сознания», 1956). Его тезис гласит: не существует знания, которое не было бы логически детерминировано предшествующими знаниями. Согласно наивному эмпиризму, фундаментом и отправной точкой познания служат первичные данные ощущений – невербальные «эпизоды» и ментальные состояния, имеющие невыводной характер. Чувственная данность как таковая (например, зрительное восприятие красного треугольника или зелёного круга) объявляется предельным основанием когнитивного опыта и анализа. Однако, возражает Селларс, без предварительного формулирования понятий и освоения языка невозможно даже установить, что определённый объект есть «красный» или «зелёный», «треугольник» или «круг». Восприятия становятся «данными», только будучи интерпретированы в некоторой языковой и концептуальной системе, обучение которой является необходимой предпосылкой наблюдения. Реальность сама по себе, вне пропозициональных структур, нам недоступна. Непосредственно данное – миф [24, р. 85–88]. **Философия Селларса стала одним из источников «лингвистического прагматизма»** второй половины XX в. – начала XXI в.

Этот новейший этап развития прагматизма (с 1980-х гг.) связан с творчеством Р. Рорти, Х. Патнэма, Р. Брэндома и ряда других авторов. Рорти выступил с критикой «фундаментализма» (foundationalism), под которым он понимал характерное для долингвистической философии убеждение в том, что все явления, в том числе духовные, имеют под собой какие-то метафизические основания. С точки зрения Рорти, таких оснований («первых начал») не существует. Истина – пустое понятие,

«комплимент», которым мы награждаем гипотезы и идеи, помогающие нам «справляться» с реальностью и взаимодействовать с другими людьми. «Обоснование знания не есть вопрос об особом отношении между идеями (или словами) и объектами, но исключительно дело разговора, социальной практики» [21, р. 170]. Разница между «необходимыми» и «случайными» истинами соответствует разнице в степени лёгкости, с которой находятся возражения тем или иным утверждениям, выдвигаемым в ходе разговора. Результатом исследования поэтому оказывается знание коллективное, а не объективное – знание, основанное на взаимном доверии и согласии собеседников [19, р. 166]. Рорти называет такой подход социоэтноцентристским и противопоставляет его фундаментализму Декарта, Локка, Рассела и неопозитивистов. Переломным моментом в истории американского прагматизма Рорти считает «лингвистический поворот» 1950-х гг. Современные прагматисты, поясняет он, «говорят о языке, а не сознании, разуме или опыте» [17, р. 95] – это одно из главных отличий «нового» прагматизма от «старого». По мнению Рорти, опыта, который не был бы опосредован языком, не существует; «люди – воплощённые словари» [16, р. 88]; «язык вездесущ» [19, р. xxxv]. Под «сомнительной ситуацией» он понимает «момент неопределённости», когда «неясно, каким словарем описания лучше воспользоваться» [18, р. 43]; вместо «опыта», ключевого концепта раннего прагматизма, он вводит понятие «дискурса» [20, р. 20]. Однако, поскольку Рорти не отрицает существования мира, каузально независимого от человеческого сознания, его нельзя считать антиреалистом (метафизическим) или идеалистом (лингвистическим).

Х. Патнэм, главный оппонент Р. Рорти из круга мыслителей, называющих себя прагматистами, отвергает его релятивистскую версию прагматизма, настаивая на несводимости истины к соглашению, а объективности – к «солидарности». По мнению Патнэма, релятивизм неизбежно ведёт к солипсизму, но если традиционный метафизический солипсизм акцентирует индивидуальное «Я», современные культур-релятивисты оперируют категорией «Мы» [12, р. 71–76]. Такая позиция, убеждён Патнэм, в корне противоречит фаллибилистской установке прагматизма – готовности критически пересматривать общепринятые идеи и «аксиомы» опыта. Однако фаллибилизм «не означает необходимости сомневаться во всём и сразу, а предполагает решимость подвергнуть сомнению любое суждение или верование при наличии достаточных оснований» [11, р. 21]. Сомнения нуждаются в обосновании (justification) ничуть не меньше, чем убеждения. Можно быть, следовательно, фаллибилистом и антискептиком одновременно; осознание этого Патнэм считает «главной интуицией» прагматизма [14, р. 152].

Широкое обсуждение в философском сообществе в 2000-е гг. вызвала концепция Р. Брэндома, его «аналитический прагматизм» (иначе «инференциализм»). В центре внимания Брэндома – проблема соотно-

шения семантики и прагматики, «знания что» и «знания как». Что человек видит (содержание его представлений-репрезентаций), зависит от того, как он смотрит на мир (нормативных социально-лингвистических практик). Квинтэссенцию дискурсивной рациональности, по Брэндому, составляет деятельность, которую он называет «игрой в обмен доводами» (the game of giving and asking for reasons). Играть в доводы – значит что-то высказывать, утверждать или отрицать. Пропозиционально содержательные высказывания образуют класс речевых актов, функционирующих как заключения или посылки в выводах: «понятие утверждения (asserting) и понятие вывода (inferring) существенно связаны» [2, p. 111]. Участие в языковой игре требует понимания смысла высказываний и терминов – их нормативной валидности, роли и места в сети инференциальных связей (выражение «это красное» несовместимо с выражением «это зелёное»; «красное» означает «имеет цвет», следовательно, предшествует выводному «покрашено» и т. д.). Дискурсивная практика, которая «узаконивает» использование слов и их сочетаний в каком-то определённом значении, принципиально не редуцируема к индивидуальному опыту, отмечает Брэндом. Доводы (reasons) запрашиваются (у кого-то кем-то) и предъявляются (кем-то кому-то). Это игра, в которую невозможно играть в одиночку (ср. с представлением Ч.С. Пирса о научном исследовании как коллективном предприятии, аргументацией Л. Витгенштейна против «приватного языка» и социоэтноцентризм Р. Рорти). Проанализировав различные направления и концепции прагматизма (от Ч.С. Пирса и У. Джеймса до Х. Прайса и Ю. Хабермаса), Брэндом составил их детальную классификацию, выделив «натуралистический», «рационалистический», «семантический», «лингвистический», «историцистский», «инструментальный» прагматизмы [3, p. 56–82].

Сочинения Р. Рорти, его полемика с Х. Патнэмом и Р. Брэндом имели значительный резонанс, что стимулировало интерес к «новому» прагматизму, в том числе за пределами США. В 2005 г. было создано Международное прагматистское общество, в 2012 г. – Европейская ассоциация прагматизма. С 2000 г. проводятся регулярные Центрально-европейские прагматистские форумы (CEPF). Издаются журналы “Contemporary Pragmatism”, “European Journal of Pragmatism and American Philosophy”, “Pragmatism Today” (электронный) и др. Как направление философии прагматизм представлен сегодня концепциями Н. Решера («прагматический идеализм»), Дж. Марголиса («конструктивистский прагматизм»), С. Розенталь («спекулятивный прагматизм»), Х. Прайса («экспрессивизм»), К. Уэста («профетический» прагматизм), Ф. Китчера («прагматический натурализм»), С. Малуа («риторический прагматизм»), С. Хаак («фаундгерентизм»), Р. Шустермана («сомаэстетический» прагматизм), Р.К. Невилла («палеопрагматизм»), К. Купмана («транзиционный» прагматизм) и др. С прагматизмом в различных

его вариантах и в синтезе с аналитической философией многие современные исследователи связывают перспективы развития американской философии в ближайшие десятилетия.

Издания: Эбер М. Прагматизм. СПб.: Слово, 1911; Мельвиль Ю. Ч. Пирс и прагматизм. М.: Изд-во МГУ, 1968; Юлина Н. Проблема метафизики в американской философии XX века. М.: Наука, 1978; Она же. Философская мысль в США. XX век. М.: Канон+, 2010; Джохадзе И. Неопрагматизм Р. Рорти. М.: УРСС, 2001; Он же. Прагматический реализм Х. Патнэма. М.: Канон+, 2013; Он же. Аналитический прагматизм Р. Брэндома. М.: ИФРАН, 2015; Moore E. C. American Pragmatism: Peirce, James and Dewey. N.Y.: Columbia University Press, 1961; Morris C. The Pragmatic Movement in American Philosophy. N.Y.: George Braziller, 1970; Thayer H. S. Meaning and Action: A Study of American Pragmatism. N.Y.: Bobbs-Merrill, 1973; Smith J. E. Purpose and Thought: The Meaning of Pragmatism. New Haven: Yale University press, 1978; Menand L. The Metaphysical Club. N.Y.: Farrar, Straus, and Giroux, 2001; Mounce H. O. The Two Pragmatisms: From Peirce to Rorty. L.: Routledge, 1997; Pragmatism: 3 vols. / Ed. A. Malachowski. L.: Sage, 2004; McDermid D. The Varieties of Pragmatism. L.; N.Y.: Continuum, 2006; Pragmatism, Old and New: Selected Writings / Ed. S. Haack. Amherst: Prometheus Books, 2006; The Revival of Pragmatism / Ed. M. Dickstein. Durham: Duke University Press, 1998; New Pragmatists / Ed. C. Misak. Oxf.: Clarendon Press, 2007; Margolis J. Pragmatism's Advantage. Stanford: Stanford University Press, 2010; Bacon M. Pragmatism. Oxf.: Polity Press, 2012; Hookway C. The Pragmatic Maxim: Essays on Peirce and Pragmatism. Oxf.: Oxford University Press, 2012; Kitcher P. Preludes to Pragmatism: Towards a Reconstruction of Philosophy. Oxf.: Oxford University Press, 2012; The Cambridge Companion to Pragmatism / Ed. A. Malachowski. Camb. (Mass.): Cambridge University Press, 2013; Slater M. Pragmatism and the Philosophy of Religion. Camb. (Mass.): Cambridge University Press, 2014; Whitehead D. William James, Pragmatism, and American Culture. Bloomington: Indiana University Press, 2015; The Bloomsbury Companion to Pragmatism / Ed. S. Pihlström. L.; N.Y.: Bloomsbury Academic, 2015; Misak C. Cambridge Pragmatism: From Peirce and James to Ramsey and Wittgenstein. Oxf.: Oxford University Press, 2016; Rescher N. Pragmatism: The Restoration of Its Scientific Roots. L.: Routledge, 2017; Putnam H., Putnam R. A. Pragmatism as a Way of Life. Camb. (Mass.): Harvard University Press, 2017; Pragmatism and the European Traditions / Ed. M. Baghramian and S. Marchetti. L.: Routledge, 2018.

Список литературы

1. Джемс У. Прагматизм: новое название для некоторых старых методов мышления / Пер. с англ. П. Юшкевича. СПб.: Шиповник, 1910. 244 с.
2. Bandom R. Between Saying and Doing: Towards an Analytic Pragmatism. Oxf.: Oxford University Press, 2008. 288 p.
3. Bandom R. Perspectives on Pragmatism: Classical, Recent, and Contemporary. Camb. (Mass.): Harvard University Press, 2011. 256 p.
4. Collected Papers of Ch. S. Peirce / Ed. Ch. Hartshorne, P. Weiss (vols. I–VI) and A. Burks (vols. VII–VIII). Camb. (Mass.): Harvard University Press, 1931–1935, 1958.
5. Dewey J. Logic: The Theory of Inquiry. N.Y.: SUNY Press, 1938. 546 p.
6. Dewey J. Problems of Men. N.Y.: Philosophical Library, 1946. 424 p.
7. Dewey J. Reconstruction in Philosophy. Boston: Beacon Press, 1957. 222 p.

8. Dewey J. *The Public and Its Problems*. Denver: Swallow Press, 1954. 224 p.
9. James W. Interview in "The New York Times" // *The Writings of William James: A Comprehensive Edition* / Ed. J. McDermott. N.Y.: Random House, 1967. P. 448–449.
10. James W. *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*. N.Y.: Longmans, Green and Co., 1907. 308 p.
11. Putnam H. *Pragmatism: An Open Question*. Oxf.: Blackwell, 1995. 120 p.
12. Putnam H. *Renewing Philosophy*. Camb. (Mass.): Harvard University Press, 1992. 234 p.
13. Putnam H. Reply to Michael Dummett // *The Philosophy of Hilary Putnam* / Ed. R. Auxier, D. Anderson, L.E. Hahn. Chicago: Open Court, 2015. P. 437–450.
14. Putnam H. *Words and Life*. Camb. (Mass.): Harvard University Press, 1994. 531 p.
15. Quine W.V.O. *From a Logical Point of View*. Camb. (Mass.): Harvard University Press, 1953. 184 p.
16. Rorty R. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. 201 p.
17. Rorty R. *Philosophy and Social Hope*. Harmondsworth: Penguin Books, 1999. 288 p.
18. Rorty R. Comments on Sleeper and Edel // *Transactions of the Charles S. Peirce Society*. 1985. Vol. 21. № 1. P. 40–48.
19. Rorty R. *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982. 237 p.
20. Rorty R. From Philosophy to Postphilosophy // *Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself: Interviews with Richard Rorty* / Ed. E. Mendieta. Stanford: Stanford University Press, 2006. P. 18–27.
21. Rorty R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979. 401 p.
22. Schiller F.C.S. *Must Philosophers Disagree? And Other Essays in Popular Philosophy*. L.: Macmillan, 1934. 359 p.
23. Schiller F.C.S. *Our Human Truths*. N.Y.: Columbia University Press, 1939. 371 p.
24. Sellars W. *Empiricism and the Philosophy of Mind* / An introduction by R. Rorty; a study guide by R. Brandom. Boston: Harvard University Press, 1997. 192 p.
25. White M. *Toward Reunion in Philosophy*. Camb. (Mass.): Harvard University Press, 1956. 308 p.

ENCYCLOPEDIC SEARCH

Igor DZHOKHADZE

Ph.D. in Philosophy, Leading Research Fellow,
Acting Head of the Department of Contemporary Western Philosophy.
RAS Institute of Philosophy, Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian
Federation;
e-mail: joe99@mail.ru

PRAGMATISM

American pragmatism has undergone numerous transformations through 150 years of its history. Founded by Ch. S. Pierce in the 1870s, it gained recognition as a philosophical movement only three decades later due to W. James and J. Dewey. During 1930–40s pragmatism was gradually replaced on the American scene by logical empiricism and linguistic philosophy, “exported” from Europe. Among academic philosophers, Deweyan and Jamesian pragmatism was viewed as excessively “tender-minded” – fuzzy, unsystematic, without a firm theoretical core and methodology. Some champions of pragmatic approach tried to popularize the ideas of paleopragmatists by simplifying them for mass consumption. Such efforts did little to bolster the prestige of the tradition among American intellectuals, and even worse, vastly spoiled its image and reputation. Under these circumstances appeared M. White’s book “Toward Reunion in Philosophy” (1956) with a sharp criticism of “epistemological formalism” and an outline of a new philosophical synthesis of positivism and ethically oriented pragmatism. This program was partly realized in the doctrines of W. Quine and W. Sellars. Along with the ideas of Pierce, rediscovered in the mid-20th century, Quine’s and Sellars’s philosophy became one of the sources of contemporary neo-pragmatism (R. Rorty, H. Putnam, R. Brandom, etc.). Many scholars associate the perspectives of American philosophy in foreseeable future with pragmatism in its various incarnations and combinations with other philosophical approaches.

Keywords: pragmatism, The Metaphysical Club, Peirce’s maxim, fallibilism, doubt, belief, radical empiricism, truth, problematic situation, inferentialism

References

1. Brandom, R. *Between Saying and Doing: Towards an Analytic Pragmatism*. Oxf.: Oxford University Press, 2008. 288 pp.
2. Brandom, R. *Perspectives on Pragmatism: Classical, Recent, and Contemporary*. Camb. (Mass.): Harvard University Press, 2011. 256 pp.
3. Collected Papers of Ch. S. Peirce / Ed. Ch. Hartshorne, P. Weiss (vols. I–VI) and A. Burks (vols. VII–VIII). Camb. (Mass.): Harvard University Press, 1931–1935, 1958.
4. Dewey, J. *Logic: The Theory of Inquiry*. N.Y.: SUNY Press, 1938. 546 pp.
5. Dewey, J. *Problems of Men*. N.Y.: Philosophical Library, 1946. 424 pp.
6. Dewey, J. *Reconstruction in Philosophy*. Boston: Beacon Press, 1957. 222 pp.
7. Dewey, J. *The Public and Its Problems*. Denver: Swallow Press, 1954. 224 pp.
8. James, W. “Interview in «The New York Times»”, *The Writings of William James: A Comprehensive Edition*, ed. J. McDermott. N.Y.: Random House, 1967, pp. 448–449.
9. James, W. *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*. N.Y.: Longmans, Green and Co., 1907. 308 pp.
10. James, W. *Pragmatizm: novoe nazvanie dlya nekotorykh starykh metodov myshleniya* [Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking], trans. P. Yushkevich. St. Petersburg: Shipovnik Publ., 1910. 244 pp. (In Russian)
11. Putnam, H. *Pragmatism: An Open Question*. Oxf.: Blackwell, 1995. 120 pp.
12. Putnam, H. *Renewing Philosophy*. Camb. (Mass.): Harvard University Press, 1992. 234 pp.
13. Putnam, H. “Reply to Michael Dummett”, *The Philosophy of Hilary Putnam*, ed. R. Auxier, D. Anderson, L.E. Hahn. Chicago: Open Court, 2015, pp. 437–450.
14. Putnam, H. *Words and Life*. Camb. (Mass.): Harvard University Press, 1994. 531 pp.
15. Quine, W.V.O. *From a Logical Point of View*. Camb. (Mass.): Harvard University Press, 1953. 184 pp.
16. Rorty, R. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. 201 pp.
17. Rorty, R. *Philosophy and Social Hope*. Harmondsworth: Penguin Books, 1999. 288 pp.
18. Rorty, R. “Comments on Sleeper and Edel”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 1985, vol. 21, No. 1, pp. 40–48.
19. Rorty, R. “From Philosophy to Postphilosophy”, *Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself: Interviews with Richard Rorty*, ed. E. Mendieta. Stanford: Stanford University Press, 2006, pp. 18–27.
20. Rorty, R. *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982. 237 pp.
21. Rorty, R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979. 401 pp.
22. Schiller, F.C.S. *Must Philosophers Disagree? And Other Essays in Popular Philosophy*. L.: Macmillan, 1934. 359 pp.
23. Schiller, F.C.S. *Our Human Truths*. N.Y.: Columbia University Press, 1939. 371 pp.
24. Sellars, W. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Boston: Harvard University Press, 1997. 192 pp.
25. White, M. *Toward Reunion in Philosophy*. Camb. (Mass.): Harvard University Press, 1956. 308 pp.

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК



Григорий КАНАРШ

Кандидат политических наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН.

109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;

e-mail: grigkanarsh@yandex.ru

СПРАВЕДЛИВОСТЬ

Статья посвящена анализу категории справедливости – центральной для социальной и политической философии и этики. Исследуется генезис данной категории в истории политической мысли, а также рассматриваются основные современные концепции справедливости. Показано, что на сегодняшний момент в мире существует широкий дискурс справедливости в отношении различных проблем общественной и политической жизни – на первый план выходят такие понятия, как межкультурная, глобальная и экологическая справедливость. Тем не менее в основе современных дискуссий – подходы к осмыслению справедливости, которые генетически восходят к двум базовым традициям – античной (антично-средневековой) и новоевропейской. Первая связывает справедливость с понятием блага, вторая – с понятием права. Исследованы значения данной категории в философии крупнейших мыслителей Античности и Нового времени. Изучены ключевые концепции справедливости в современной политической философии (как правовые, так и телеологические). С точки зрения автора статьи, наиболее удовлетворительный ответ о современном содержании понятия «справедливость» дают функционалистские концепции человеческого блага (А. Сен, М. Нуссбаум).

Ключевые слова: справедливость, право, благо, дискурс справедливости, политические ценности, либерализм, коммунитаризм, перфекционизм, социальная справедливость, глобальная справедливость

Справедливость – важнейшая категория социальной и политической философии и этики. В политике и социальной философии справедливость – правильное соотношение базисных политических ценностей свободы и блага, свободы и равенства. Вопрос о справедливом общественном устройстве – центральный и для Античности, и для политической мысли эпохи модерна, и для современной политической философии. Классическое определение справедливости принадлежит Аристотелю: «...справедливость, как кажется, есть равенство, и так оно и есть, но только не для всех, а для равных; и неравенство также представляется справедливостью, и так оно и есть на самом деле, но опять-таки не для всех, а лишь для неравных» [3, с. 459]. В «Политике» Аристотель также представил идею смешанного правления как наиболее приемлемого с практической точки зрения, сочетающего в себе черты трёх правильных форм государственного устройства – монархии, аристократии и политии. Античное представление о справедливости как общем благе и иерархическом устройстве социума определённым образом трансформировалось в Средние века и просуществовало вплоть до Нового времени.

В XVI–XVII вв. формируется принципиально новое понимание справедливости в рамках договорной традиции. У её истоков – английские мыслители Т. Гоббс и Дж. Локк. В «Левиафане» Гоббс утверждает в противоположность Аристотелю, что люди от природы равны. Он также вводит понятие естественного состояния, неизвестное Античности. При этом, как полагает Гоббс, «вопрос о том, кто является лучшим человеком, не имеет места в естественном состоянии, где... все люди равны. Существующее в настоящее время неравенство было введено гражданскими законами» [6, с. 107]. Таким образом, Гоббс стоит у истоков новоевропейской и современной либеральной теории справедливости, с её приоритетом равенства, защиты индивидуальных прав, идеей договорного характера общества и т. д.

Начало современных дискуссий о справедливости связано с выходом знаменитой книги американского философа Джона Ролза «Теория справедливости» (1971) [21]. Эта работа была направлена в первую очередь против господствующих на тот момент (вторая половина XX в.) концепций утилитаризма и меритократии. Подвергая убедительной критике эти концепции, Ролз предлагает достаточно радикальный проект переустройства общества на началах эгалитаризма, сохраняя при этом все те достижения, которые уже существовали в западном обществе (это касается прежде всего индивидуальной свободы и честного равенства возможностей). В целом концепция Ролза получила название «справедливость как честность», поскольку именно традиционная для американской (и шире – протестантской) культуры идея честности была положена в её основу.

Книга Ролза спровоцировала широкую дискуссию на Западе о содержании и принципах справедливости. 1970-е гг. – время дискуссий по вопросам собственно социальной (распределительной) справедливости. В 1974 г. выходит не менее известная книга коллеги Ролза по Гарвардскому университету Роберта Нозика «Анархия, государство и утопия» [14]. В книге представлена критика концепции Ролза с позиций либертарианского понимания справедливости (справедливость как пространство честного обмена товарами и услугами, но не как достижение равенства результатов). 1980-е гг. – дискуссия между либералами и коммунистами по вопросу о праве и благе [2; 5; 7; 9; 10]. С точки зрения либералов, первичен принцип индивидуальных прав, с точки зрения коммунистов – благо сообщества, так как только оно гарантирует благосостояние каждого индивида. Подчёркивается роль гражданских (социальных) связей, гражданской идентичности, роли добродетелей и т. д. Происходит возрождение идей классической антично-средневековой традиции. 1990-е гг. – в центре проблемы мультикультурализма и теории этнокультурной (или межкультурной) справедливости [7; 19]. Главным становится вопрос о том, как либеральное политическое общество должно относиться к присутствию различных этнокультурных групп в рамках единого национального сообщества. Широкие дискуссии о проблеме мультикультурализма на Западе ведутся до сих пор. Здесь же – дискуссии о правах меньшинств с нетрадиционной сексуальной ориентацией, проблемы гендерного равенства и др. В целом наблюдается большая ориентация западного общества на нужды и права меньшинств. С 1990-х гг. также в центре политических дискуссий – проблема глобальной (интернациональной) справедливости, вызванной нарастающими противоречиями между Севером и Югом в связи с процессами глобализации [1; 17]. Сегодня ключевая тема научных и политических дискуссий – проблема экологической справедливости, экологических прав, т. е. прав людей на сохранение благоприятной окружающей среды, проблема прав животных и др. [17; 30].

Таким образом, сегодня существует широкий дискурс справедливости как на Западе, так и в незападных странах (американские, европейские, китайские, индийские философы) по ключевым проблемам развития современного социума. В определённой степени к этому дискурсу (хотя и в значительно меньшей степени) подключается и Россия (существует много отечественных философов и политологов, посвятивших свои труды проблеме справедливости). В то же время ключевой проблемой для России, в отличие от Запада, остается проблема социальной (распределительной) справедливости, и шире – поиски морально-политических оснований собственного проекта общественного устройства [7].

Несмотря на всё многообразие концепций и широту проблемного поля справедливости, можно выделить две базовые традиции в осмыслении этой категории – антично-средневековую и новоевропейскую.

Первая связывает справедливость с понятием блага, вторая – с понятием права. Правовая традиция оставалась господствующей вплоть до последней трети XX в., однако сегодня серьёзную конкуренцию ей представляют концепции, основанные на том или ином понимании человеческого блага. Представляется важным проследить логику трансформации данной этической категории, начиная с Античности.

Основные фигуры в античном понимании справедливости – Платон, Аристотель и Цицерон. Платон – первый европейский мыслитель, создавший целостную концепцию политической справедливости (трактат «Государство»). Аристотель продолжает линию Платона, но даёт принципиально иное понимание справедливости. Именно Аристотелево понимание станет основополагающим для европейской традиции. Цицерон в этом контексте важен тем, что намечает принципиально иную линию в осмыслении справедливости, по сравнению с её полисной трактовкой. С одной стороны, он является (как и Платон с Аристотелем) выразителем интересов полиса, но с другой – выступает с гуманистических, общечеловеческих позиций, наследуя римским стоикам. Таким образом, Цицерон выступает как теоретик космополитической справедливости.

Основой трактовки справедливости в греческой Античности является специфическая культура с присущим ей полисным мышлением. Особенность этого мышления заключается в том, что полис понимается как условие благой человеческой жизни, жизни в соответствии с добродетелью. Это обуславливает особое отношение греков к политике как к искусству обустройства жизни в полисе. Не случайно вопрос о наилучшем правлении – центральный для греческой Античности. Греческой мысли присущи также такие черты, как натурализм и космологизм [25, с. 10–11]. Индивид «вписан» в бытие полиса, а полис «вписан» в бытие космоса. Согласно античным представлениям, каждой вещи соответствуют некие природные образцы. Так, если космос устроен иерархически, следовательно, бытие человека также должно следовать правильной (справедливой) иерархии. Все вещи должны быть расположены в определённом порядке, образующем естественную гармонию мироздания. Иными словами, существует структурное подобие космоса, полиса и психофизической конституции человека.

Решение проблемы справедливости, которое предлагается Платоном и Аристотелем, можно назвать «идеалистическим» и «реалистическим» соответственно. В основе взглядов Платона – его антропологические и космологические воззрения. Тройственная структура универсума (мир идей, душа мира и мир чувственно воспринимаемых вещей) проецируется на структуру человеческой души (разумное, яростное и вожделеющее начала) и обуславливает соответствующую структуру и функциональное разделение внутри полиса (соответствующие сословия философов, стражей, ремесленников и земледельцев). Справедли-

вость, по Платону, должна заключаться в чёткой специализации каждого из сословий и установлении строгой иерархии. Таким образом, справедливость – это установление надлежащих отношений господства [15]. Фактически Платон приходит к утопической идее кастового общества, где разумное меньшинство правит неразумным большинством. Важнейшее значение в создании подобного проекта – идеалистический строй души самого Платона, для которого абстрактная схема, концепция оказывается важнее реалий жизни. В этом отношении ученик Платона Аристотель идёт другим путём, стремясь создать действующую, практически годную модель справедливости. В этом видится реалистический (материалистический) – противоположный Платонову – строй души Аристотеля.

Сутью Аристотелева понимания справедливости является то, что оно всегда носит контекстуальный характер. Если Платон, исходя из присущего ему морального абсолютизма, однозначно отдаёт право на власть наиболее добродетельным гражданам, то согласно Аристотелю ни традиционные права большинства (основная часть гражданского населения полиса), ни права добродетельного меньшинства (аристократии) не могут выступать в качестве единственного основания для политического господства. Решение всегда должно носить контекстуальный характер. Если же мы решаем проблему только на основании одного принципа – равенства или неравенства, – то в итоге это приведёт к гражданским войнам, что и показывает пример неправильных политических режимов (демократии и олигархии). Поэтому сущность справедливости состоит в том, чтобы воздавать равным равное, а неравным – неравное [3, с. 459]. Этот принцип составляет самую сердцевину этико-политических воззрений Аристотеля.

Таким образом, решение проблемы справедливости в греческой мысли включает в себя четыре основных момента: 1) идея о том, что равенство всегда является относительным (пропорциональность равенства); 2) приоритетом во всех общественных делах обладают лучшие – аристократия; 3) решение сложных вопросов достигается на основе практического рассуждения (фронезис), принимающего во внимание интересы всех основных сторон, как и благо общественного целого; 4) наиболее приемлемой признаётся смешанная форма правления, включающая в себя элементы монархии, аристократии и политики (власти большинства) [4; 29].

Следующая ключевая фигура Античности – Цицерон. С одной стороны, он продолжает линию «полисной» справедливости, с другой – намечает новую, правовую, гуманистическую традицию, связанную с эллинистической эпохой в жизни античного мира и особенностями римской политической и культурной традиции. Вслед за греческими философами Цицерон различает позитивное и естественное право, отдавая безусловный приоритет последнему [27]. Из факта же

наличия естественного права выводятся два важнейших следствия: 1) наличие метафизической связи между людьми, с одной стороны, и между людьми и богами – с другой (т. е. наличие Универсума, имеющего моральную природу); 2) наличие этического и правового равенства, фундирующего эти отношения. В целом же морально-политическая философия Цицерона может быть понята как своего рода переходный этап между политической этикой Античности (греческой и римской), в основе которой – концепция блага, и правовой доктриной эпохи модерна, основанной на принципах гуманизма, универсализма, эгалитаризма.

Принципиально иное осмысление проблемы справедливости может быть понята в контексте парадигмальных сдвигов в политическом мышлении в период перехода от Средневековья к Новому времени. Античная и средневековая концепция политического, в центре которой – особым образом сконструированное сообщество (античный полис или христианская община), сменяется иной, центрированной уже не на сообществе, а на индивиде. Индивидуальное бытие отныне мыслится как предшествующее бытию политическому. Средневековые корпорации теперь рассматриваются не как носители блага, но как препятствие на пути реализации индивидуальной свободы. Таким образом, на смену космоцентризму Античности и Средневековья приходит антропоцентризм, происходит смещение от антично-средневековой «этики обязанностей» к «этике прав» [29, с. 278]. Впервые в рамках договорной традиции утверждается конвенциональная трактовка справедливости: она начинает пониматься как предмет соглашения между свободными и равными индивидами по поводу взаимного признания прав. У истоков новоевропейской традиции стоят два ключевых мыслителя – Т. Гоббс и Дж. Локк.

Согласно Гоббсу, выход из естественного состояния, характеризующего им как «война всех против всех», состоит во взаимном отчуждении прав в пользу суверена. В то же время часть прав, относящихся прежде всего к фундаментальному праву на жизнь, сохраняет своё значение и в общественном состоянии. К числу таких прав относятся: управление своим телом, пользование воздухом, водой, движением, дорогами для передвижения и другими аналогичными правами. Сущностной характеристикой этих прав является то, что они неотчуждаемы, а гарантом их незыблемости выступает суверен, который наделён неограниченной властью над жизнью и смертью своих подданных. Таким образом, справедливость, согласно Гоббсу, – это патримониальная справедливость (неограниченное господство одного лица), в соответствии с которой все подданные равны не в свободе, а в бесправии [6, с. 127]. Парадокс же заключается в том, что подобная трактовка справедливости у Гоббса проистекает из его первоначальных либеральных посылок – из стремления защитить естественные и неотчуждаемые

права индивида, и самое главное из них – право на жизнь. И что очень важно – у Гоббса впервые понятие блага заменяется понятием права, которого не знала классика [26, с. 26].

Существо локковской позиции в том, что естественная свобода сохраняется и внутри общественного состояния, но разумно ограничивается при этом властью сообщества, опирающейся на право и Закон. Главная задача политического сообщества, согласно Локку, – защита фундаментального права человека на собственность, которая включает права на жизнь, свободу и имущество (последнее также рассматривается в качестве неотчуждаемого и составляет часть личности человека). Такая трактовка справедливости несовместима с патримониализмом – единственно приемлемым становится правление не человека, но Закона [11].

В целом базовые представления о политической справедливости в классическом либерализме включают следующие положения: 1) в основе концепции справедливости – понятие права, а не блага. Права индивида определяются как естественные (т. е. данные природой и неотчуждаемые), а государство призвано обеспечить защиту этих прав); 2) с таким пониманием прав связана и трактовка равенства – как равенства всех людей перед Богом, фундаментальное равенство их природы; 3) такое представление о равенстве (эгалитаризм) исключает возможность господства одних людей над другими на основании неких качественных характеристик (как это было в Античности); 4) наилучшей формой правления является правовое конституционное государство, а народ выступает единственным источником всякого позитивного права.

Очередной поворот в осмыслении понятия справедливости происходит в эпоху Просвещения. Как известно, Просвещение не просто продолжает проект модерна, но особым образом радикализирует его: целью становится не столько обеспечение индивидуальных прав, сколько тотальное освобождение индивида от всех предшествующих (и препятствующих ему обрести подлинную свободу) социальных обстоятельств. Любые учреждения, созданные людьми, согласно «идеологии» Просвещения, могут стать объектом рефлексии и дальнейших социальных преобразований. Так, Ж.-Ж. Руссо со свойственной ему парадоксальностью мышления довёл до логического завершения некоторые важные идеи, которые уже присутствовали в концепциях его непосредственных предшественников – Гоббса и Локка, но не были реализованы ими до конца [25, с. 191–192].

То, что осуществил в своей морально-политической философии Руссо, может быть названо разрывом между естественным и политическим порядком, естественной и политической справедливостью. Эта связь, характерная в целом для Античности и Средневековья, пускай и в ослабленном виде, всё же продолжала присутствовать в морально-политических доктринах Гоббса и Локка [29, с. 74]. Руссо пытается

решить не проблему безопасности (как Гоббс) и не проблему свободы (как Локк), но проблему независимости индивида [22]. Он задаётся вопросом: как возможно оставаться свободным в обществе, если в нём принимаются законы, обязательные для всех? Ответ Руссо парадоксален: единственный способ человеку сохранить свою свободу (приравниваемую к независимости) – это создать такую форму социальной организации, где подчинение всем означало бы одновременно неподчинение никому кроме самого себя. Такое возможно только при одном условии – если государство будет подчинено не воле одного лица и не воле большинства или воле всех, но общей воле как единственному выразителю суверенитета народа. А справедливость общей воли, согласно Руссо, наиболее зримо выявляет себя во всеобщем равенстве (включая гражданское, политическое и социальное), на которое она по самой своей природе направлена. Парадокс решения Руссо заключается в том, что в итоге мыслитель приходит к идее не свободного общества, а «тоталитарной демократии» [24], политического режима, мало совместимого с понятием индивидуальной свободы. Другой парадокс состоит в том, что индивидуализм Руссо поразительным образом трансформируется в коммунитаризм, что сближает его политическую философию с полисной традицией [25, с. 191].

Попыткой найти решение проблемы свободы, оставленной Руссо, в теоретическом плане явилась морально-политическая концепция немецкого философа Иммануила Канта. Кант, во многом реагируя на события Великой Французской революции, вдохновлённый идеями Руссо, попытался обосновать возможность индивидуальной свободы, которая одновременно не была бы разрушительной для политического сообщества. Центральная идея Канта – идея права, твёрдого правового порядка [8]. В результате главная особенность морально-политической доктрины Канта – правовой абсолютизм, абсолютное господство права над любыми соображениями блага, составляющими суть практической политики со времён Аристотеля. При этом сущность права философ видит в том, что оно, не отменяя человеческой свободы, формирует некие ограничения, которые блокируют возможность разрушительного проявления субъективной воли, создают препятствия её воздействию на других людей. В известном смысле благодаря праву устанавливается определённый баланс, гармоничное равновесие отдельных эгоистических волей, каждая из которых может свободно преследовать собственные цели, не нарушая при этом свободы других [13, с. 197]. В то же время Кант полагает, что право и правовой порядок не могут быть обеспечены без постоянного присутствия авторитарной власти в лице монарха. Это звучит в духе Гоббса: справедливость может быть обеспечена только в условиях патримониалистского правления, главный принцип которого – безграничная власть одного лица [13, с. 198–199].

Итак, концепция справедливости Канта выявляет всю глубину произошедших трансформаций: она заключается в том, что в классическом либерализме справедливость перестаёт быть в подлинном смысле слова этико-политической категорией и становится категорией политико-правовой, а принцип блага, на котором базировались антично-средневековые представления, заменяется принципом права. В этом контексте справедливость предполагает прежде всего общественное и государственное поддержание правового порядка со свойственным ему формальным равенством, главенством закона, суверенитетом народа. При этом свойственная Античности и Средневековью забота об общем благе как некой над-индивидуальной, метафизической сущности практически полностью утрачивается, сохраняясь лишь в некоторой степени в вопросах внешней безопасности. Такая трактовка справедливости остаётся доминирующей в современном политическом дискурсе, однако сегодня ей противопоставляются значимые теоретические альтернативы, представленные различными концепциями человеческого блага.

Как отмечалось, в центре современных дискуссий о справедливости – концепция «справедливости как честности» Ролза, но ближе всего к классическому либерализму не она, а концепция коллеги Ролза по Гарвардскому университету и его оппонента Нозика [14]. Нозик является ярким представителем направления современной мысли, которое обозначается как либертарианство и в теоретическом плане восходит к идеям Локка. Главной заботой Нозика является тема прав и их обеспечения, унаследованная от Локка и Канта. При этом существенно, что индивидуальные права у Нозика носят абсолютный характер и не могут быть нарушены ради достижения какой-либо значимой социальной цели. Эти права есть благо в себе и являются основанием морального мышления. В этом пункте Нозик занимает единую с Ролзом позицию против утилитаризма [2, с. 160]. Четыре социально-философских постулата, на которые опирается теория Нозика: 1) идея естественной свободы и независимости индивида; 2) концепция естественных прав; 3) идеи анархического порядка и минимального государства; 4) экономический характер отношений людей в сообществе.

Краеугольный камень теории Нозика – естественная свобода и независимость индивида. Этому естественному положению человека соответствует состояние естественной анархии, в которой и только в которой возможна реализация первоначальных прав. Однако, будучи прагматичными, индивиды в теории Нозика не готовы долго терпеть неудобства анархического состояния (аналогично тому, как это происходит у Локка) и, следовательно, создают сообщество и государство (но не договорным путём), в рамках которого они свободно могут заниматься экономической деятельностью. Следовательно, справедливость в этом первоначальном общественном состоянии – правильность организации свободных обменов между людьми.

В своей теории Нозик различает минимальное и ультраминимальное государство. Ультраминимальное государство – то, которое предоставляет защиту только тем, кто платит ему (является его клиентом). Минимальное же государство – то, которое равно обеспечивает защиту всем, находящимся на его территории. С точки зрения Нозика, именно минимальное государство является подлинно справедливым. Вместе с тем оно же является и в наибольшей мере морально оправданным, поскольку расширение функций государства за пределы защиты естественных прав должно рассматриваться как несправедливость. Всекие дистрибуции в рамках минимального государства, согласно Нозик, исключены. Таким образом, социальная справедливость – это не перераспределение, но совокупность правил, организующих пространство свободного обмена между людьми. В целом это – консервативная позиция, по мнению некоторых исследователей, не затрагивающая глубинных оснований экономической деятельности и регулирующая лишь то, что лежит на поверхности социальной жизни (формальная справедливость) [28, с. 277]. Согласно другим, такая позиция не может считаться подлинно моральной, поскольку по существу отражает ситуацию эгоизма собственников [18].

Принципиально иную позицию в отношении содержательного наполнения принципов социальной справедливости занимает Ролз [21]. В то же время есть немало общего, что связывает Ролза как левого либерала и Нозика как представителя либертарианства. Прежде всего, это связь справедливости с моральной идеей честности. Справедливость – это в первую очередь способ обхождения с людьми как с равными, т. е. честно, без какой-либо дискриминации и нарушения прав. И леволиберальные, и либертарианские теории настаивают именно на таком отношении. Однако само понимание честности или равного обращения понимается в этих двух направлениях мысли по-разному. Если для либертарианцев честность – это наличие честных процедурных условий, к каким бы результатам в итоге они ни приводили (это может быть высокая степень социального неравенства), то для левых либералов действие принципа честности распространяется дальше процедур – на сами результаты социально-экономической деятельности. Таким образом, для левых либералов принципиально важным оказывается не только традиционное равенство возможностей, но и равенство результатов.

Существо теории Ролза заключается в том, что он предлагает провести мысленный эксперимент – представить, что индивиды оказались за занавесом неведения, т. е. они лишены важнейшей информации о самих себе (не знают пола, возраста, происхождения, социального статуса и т. д.). Какая стратегия в отношении выбора первичных благ окажется наиболее приемлемой для таких людей? Как показывает Ролз, наиболее приемлемым вариантом действия в данной ситуации неведения стала бы стратегия «максимин», т. е. максимизация минимума для всех, поскольку

ку каждый в этой ситуации легко может себе представить, что именно он оказался в самой невыгодной позиции. Соответственно, рациональным для него является максимизация благ. Более конкретно Ролз формулирует три принципа справедливости, к которым в итоге должны прийти рационально действующие индивиды: 1) принцип наивысших максимальных свобод для всех; 2) принцип честного равенства возможностей; 3) принцип дифференциации (принцип различия). Считается, что в первых двух принципах Ролза нет ничего оригинального (это традиционные принципы либерального понимания справедливости), но третий принцип является оригинальным. В соответствии с этим принципом социальные блага должны распределяться так, чтобы это распределение служило выгоде наименее обеспеченных. Таким образом, Ролз отказывается от чисто эгалитарного подхода к справедливости и полагает, что социальные неравенства также являются морально оправданными, если они служат благосостоянию всех, а в особенности наименее обеспеченных. При всём этом Ролз остаётся мыслителем либеральной направленности, поскольку свобода для него, как и для Нозика (а также Локка и Канта), есть главнейшее. Поэтому справедливость, охраняющая свободу, для Ролза суть «первая добродетель общественных институтов» [21, с. 19].

Концепция Ролза многими мыслителями и социальными теоретиками рассматривается как своеобразный эталон справедливости, однако есть влиятельные направления в современной мысли, которые относятся к ней критически. Это прежде всего различные представители этики блага – как коммунитаристы, так и сторонники функционалистской теории блага или либерального перфекционизма. С точки зрения коммунитаристов, теория Ролза (как и теория Нозика) является индивидуалистической, а значит, искажает само понимание человеческого блага и справедливости, которые для коммунитаристов неразрывно связаны с сообществом. Представители же либерального перфекционизма критикуют теорию Ролза на том основании, что в ней справедливость сводится в основном к обладанию некими внешними (первичными) благами и речь не идёт о развитии человеческих качеств и достижении полноты существования. В определённой мере и коммунитаризм, и либеральный перфекционизм можно рассматривать как попытки создать значимую альтернативу либеральной теории справедливости, идущей от Локка и Канта.

Коммунитаристское мировоззрение характеризуют следующие черты: 1) человек есть не изолированный атом (как полагают либералы), а часть общественного целого, носитель социальной идентичности; 2) моральный перфекционизм, проистекающий из понимания блага в сообществе как преимущественно общего блага, которое необходимо поддерживать (и чему служат особые качества, воспитываемые в человеке, – добродетели); 3) в свою очередь, этика добродетели исключает концепцию нейтрального государства (на чём настаивают либералы),

поскольку правильное распределение ресурсов должно зависеть от понимания того, какая из конкурирующих концепций блага является наиболее адекватной задачам развития сообщества. Данная позиция (приоритет сообщества, концепция общего блага, этика добродетелей, соответствующая политика перераспределения) получила воплощение в текстах одного из наиболее ярких критиков «проекта Современности», философа Аласдера Макинтайра.

Согласно Макинтайру, общая моральная ситуация современных обществ представляет собой ситуацию глубокого морального упадка [12]. Это связано с тем, что в современном секуляризованном мире фактически оказались разрушенными различные морально-политические традиции, которые были характерны для досовременных обществ, следовательно, мораль в современных обществах перестала представлять собой нечто целостное, превратившись в набор разнородных, бессвязных этических максим. Эту противоречивость современного морального дискурса Макинтайр демонстрирует на примере сопоставления концепций справедливости Ролза и Нозика. Он показывает, что если основанием справедливости для Нозика являются права, то аналогичным основанием для Роулза выступают потребности – соответственно, моральный спор между двумя конкурирующими концепциями становится в принципе неразрешимым (поскольку они исходят из совершенно различных оснований) [12, с. 336–337]. Способом преодоления такого положения, считает Макинтайр, могло бы стать обращение к понятию заслуг, что, однако, приемлемо только в рамках сообщества, где все разделяют одинаковые ценности. Либеральное же общество – это не сообщество, а собрание чужаков, где обращение к понятию заслуг в принципе проблематично. Для того чтобы продемонстрировать значение этого морального критерия и его влияние на разрешение морально-политических коллизий, Макинтайр обращается к этико-политической концепции Аристотеля [31]. Аристотелевский полис в описании Макинтайра представляет собой иерархически организованное сообщество, где все социальные практики находятся в чётко упорядоченном положении относительно друг друга, а значимость заслуг определяется в зависимости от того, в рамках какой практики они достигаются. Наиболее ценными видами практик считаются политика и законодательство. В целом такая жёсткая иерархическая организация социального и политического пространства, согласно Макинтайру, должна продемонстрировать подлинно непротиворечивую работу практической рациональности. Однако теория Макинтайра являет собой образец «социальной утопии», поскольку воплотить данные принципы в жизнь можно лишь в замкнутых локальных сообществах [12, с. 341].

Наряду с коммунитаризмом влиятельную альтернативу ролзианскому пониманию справедливости представляют функционалистские теории человеческого блага двух современных авторов – Амартии Сена и

Марты Нуссбаум [23; 35]. В отличие от коммунитаризма, данные теории являются индивидуалистическими и по сути либеральными, однако то, что их отличает от ролзианского либерализма – наличие концепции человеческого блага, которая должна быть положена в основу идеи справедливости. Кроме того, эти концепции (прежде всего концепцию Нуссбаум) относят к одному из вариантов современного этического аристотелианства (наряду с концепцией Макинтайра) [20].

Центральное понятие функционалистской концепции – полноценное человеческое функционирование. В рамках этого подхода жизнь человека рассматривается как набор определённых значимых функций, осуществление которых и делает жизнь полноценной. Сами же возможности таких функций, их реализаций именуются функциональными возможностями человека (*human capabilities*). Нуссбаум в своих работах насчитывает десять основных человеческих возможностей: 1) способность прожить нормальную жизнь; 2) телесное здоровье; 3) телесная целостность; 4) чувства, воображение и мышление; 5) эмоции; 6) практический разум; 7) связь с другими людьми; 8) отношения с иными живыми существами; 9) способность к игре; 10) контроль над собственной экономической и политической средой. Самое же существенное отличие идей Нуссбаум от либеральной теории в духе Ролза заключается в том, что справедливость трактуется не в терминах приобретения определённого набора первичных благ, но рассматривается как необходимость развития базовых человеческих возможностей. То общество, где созданы условия для такого развития, будет обществом справедливым. Напротив, общество, где такие условия не создаются, является несправедливым [34, р. 229]. Иными словами, черпая вдохновение в некоторых положениях философии Аристотеля, а также у раннего Маркса, функционалистская концепция оказывается весьма близкой социал-демократическому пониманию справедливости, получившему воплощение, в частности, в политике скандинавских государств. Развёрнутое описание справедливой политики Нуссбаум даёт в статье «Аристотелианская социал-демократия» [32].

Ключевым понятием функционалистской теории является также понятие «качества жизни», которое, согласно Сену, измеряется путём сравнения различных «функциональных векторов» у разных людей. Последние, в свою очередь, складываются из некоторого множества отдельных человеческих функций. Чем больше базовых функций составляет тот или иной вектор человеческой жизни, тем выше качество жизни [16]. Таким образом, акцент на качестве жизни делает данную теорию перфекционистской по существу. В то же время это именно либеральный перфекционизм, поскольку развивать или не развивать те или иные функции (например, получать или не получать образование) – дело выбора конкретного индивида. Государство должно лишь предо-

ставить соответствующие условия для саморазвития. Основные положения данного подхода получили широкое признание в мире и стали основой многих докладов о развитии человеческого потенциала.

Из всех существующих в настоящий момент теорий справедливости (либертарианских, ролзианских, коммунитаристских) именно подход, основанный на понятии человеческих возможностей, является наиболее плодотворным. Его преимущества прежде всего в том, что, оставаясь либеральным и индивидуалистическим по существу (что соответствует тенденциям развития современных обществ), он в то же время опирается на сильную концепцию человеческого блага. Таким образом, такой подход позволяет избежать тех недостатков, которые традиционно присущи либеральным теориям. Следовательно, справедливость в её современном понимании можно определить как нормативное требование развития важнейших человеческих возможностей, которые определяют полноценное функционирование каждого человеческого существа. А обязанность государства в этом контексте заключается в предоставлении возможностей для такого развития (и саморазвития) индивида. Эта концепция представляет интерес не только на уровне отдельных стран, но и для решения проблемы глобальной справедливости, которая вышла сегодня на первый план в мировых дискуссиях [1; 17]. Эскиз концепции справедливости, основанной на понятии функциональных возможностей человека, представлен Нуссбаум в одной из её работ и является значимой альтернативой, в частности, подходу к глобальной справедливости Ролза [33].

Список литературы

1. *Аитова Г.Ш.* Новое в понимании справедливости в эпоху глобализации: социально-философский анализ: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М.: ИФ РАН, 2011. 34 с.
2. *Алексеева Т.А.* Современные политические теории. М.: РОССПЭН, 2000. 342 с.
3. *Аристотель.* Политика // *Аристотель.* Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 375–644.
4. *Бенетон Ф.* Введение в политическую науку / Пер. с фр. М.М. Федоровой. М.: Весь Мир, 2002. 367 с.
5. *Бёрлин И., Дворкин Р., Ролз Дж. и др.* Современный либерализм. М.: Дом интеллектуальной книги; Прогресс-Традиция, 1998. 248 с.
6. *Гоббс Т.* Левиафан / Пер. с англ. А. Гутермана. М.: Мысль, 2001. 478 с.
7. *Канарш Г.Ю.* Социальная справедливость: философские концепции и российская ситуация. М.: Изд-во Мос. гуманит. ун-та, 2011. 234 с.
8. *Кант И.* Соч.: в 4 т. на нем. и рус. яз. Т. 1: Трактаты и статьи (1784–1796). М.: Изд. фирма АО «Ками», 1993. 586 с.
9. *Кашников Б.Н.* Либеральная теория справедливости и политическая практика России. Великий Новгород: НовГУ им. Ярослава Мудрого, 2004. 260 с.

10. *Кимлика У.* Современная политическая философия: введение / Пер. с англ. С. Моисеева. М.: Изд. дом Гос. ун-та – Высшей школы экономики, 2010. 588 с.
11. *Локк Дж.* Два трактата о правлении / Пер. с англ.; ред. и сост., автор вступ. статьи и примеч. А.Л. Субботин. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. 400 с.
12. *Макинтайр А.* После добродетели: Исследования теории морали / Пер. с англ. В.В. Целищева. М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. 381 с.
13. *Новгородцев П.И.* Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. СПб.: Алетейя, 2000. 355 с.
14. *Нозик Р.* Анархия, государство и утопия / Пер. с англ. Б. Пинскера; под ред. Ю. Кузнецова и А. Куряева. М.: ИРИСЭН, 2008. 422 с.
15. *Платон.* Государство / Пер. А.Н. Егунова. СПб.: Наука, 2005. 570 с.
16. *Подузов А.А.* Философия уровня жизни. Очерк современных представлений // Научные труды: Институт народнохозяйственного прогнозирования РАН. М.: МАКС Пресс, 2008. С. 72–95.
17. *Прокофьев А.В.* Воздавать каждому должное... Введение в теорию справедливости. М.: Альфа-М, 2013. 512 с.
18. *Прокофьев А.В.* Социальная справедливость: нормативное содержание и история становления понятия. URL: <https://iphras.ru/page30194324.htm> (дата обращения: 23.03.2018).
19. *Прокофьев А.В.* Справедливость и ответственность: социально-этические проблемы в философии морали. Тула: Изд-во Тул. гос. пед. ун-та им. Л.Н. Толстого, 2006. 277 с.
20. *Прокофьев А.В.* Человеческая природа и социальная справедливость в современном этическом аристотелианстве // Этическая мысль. 2001. Вып. 2. С. 41–64.
21. *Ролз Дж.* Теория справедливости / Пер. и науч. ред. В.В. Целищев. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1995. 534 с.
22. *Руссо Ж.-Ж.* Об общественном договоре. Трактаты / Пер. с фр. А.Д. Хаютина и В.С. Алексеева-Попова. М.: КАНОН-пресс-Ц, 1998. 414 с.
23. *Сен А.* Развитие как свобода / Под ред. Р.М. Нуреева. М.: Новое изд-во, 2004. 430 с.
24. *Талмон Дж.* Истоки тоталитарной демократии // Политическая наука. 1999. № 2. С. 70–89.
25. *Федорова М.М.* Классическая политическая философия. М.: Весь мир, 2001. 219 с.
26. *Федорова М.М.* Модернизм и антимодернизм во французской политической мысли XIX века. М.: ИФ РАН, 1997. 185 с.
27. *Цицерон Марк Туллий.* Диалоги: О государстве; О законах / Пер. с лат. и комментарии В.О. Горенштейна; отв. ред. С.Л. Утченко. М.: Наука, Ладомир, 1994. 222 с.
28. *Шамилёва Р.К.* Либеральная концепция справедливости: миф или реальность? // Социально-гуманитарные знания. 2005. № 6. С. 265–274.
29. *Штраус Л.* Введение в политическую философию / Пер. с англ. М. Фетисова. М.: Праксис, Логос, 2000. 363 с.

30. *Dworkin R.* Justice for Hedgehogs. Cambridge-London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011. 528 p.

31. *MacIntyre A.* Whose Justice? Which Rationality? London: Duckworth, 1988. 410 p.

32. *Nussbaum M.* Aristotelian Social Democracy // Liberalism and the Good / R.B. Douglass et al. (eds.). N.Y.: Routledge, 1990. P. 203–252.

33. *Nussbaum M.* Beyond the social contract: capabilities and global justice // The Political Philosophy of Cosmopolitanism / G. Brock & H. Brighouse (eds.) Cambridge: Cambridge University Press, 2005. P. 196–218.

34. *Nussbaum M.C.* Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism // Political Theory. 1992. Vol. 20. P. 202–246.

35. *Nussbaum M.C.* Women and Human Development: The Capabilities Approach (The Seeley Lectures). N.Y.: Cambridge University Press, 2000. 334 p.

ENCYCLOPEDIC SEARCH

Grigory KANARSH

PhD in Political Sciences, Senior Researcher,
RAS Institute of Philosophy,
Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation;
e-mail: grigkanarsh@yandex.ru

JUSTICE

The article is devoted to the analysis of the category of justice – central to social and political philosophy and ethics. The genesis of this category in the history of political thought is studied, and the basic modern concepts of justice are considered. At present there is a wide discourse of justice in relation to various problems of social and political life in the world – such concepts as intercultural, global and environmental justice come to the fore. Nevertheless, the basis of modern discussions are approaches to understanding justice, which genetically date back to the two basic traditions, ancient (antique-medieval) and new European. The first relates justice to the concept of good, the second – to the concept of law. The article investigates importance of this category in the philosophy of the greatest thinkers of Antiquity and Modern times. It studies the key concepts of justice in modern political philosophy (both legal and teleological). From the point of view of the author, the most satisfactory answer about the modern content of the concept of “justice” is given by the functionalist conceptions of the human good (A. Sen, M. Nussbaum).

Keywords: justice, law, good, discourse of justice, political values, liberalism, communitarianism, perfectionism, social justice, global justice

References

1. Aitova, G. *Novoe v ponimanii spravedlivosti v epokhu globalizatsii: sotsial'no-filosofskii analiz* [A New Understanding of Justice in the Era of Globalization: Socio-Philosophical Analysis], Abstract of the Candidate's Thesis. Moscow: IF RAN Publ., 2011. 34 pp. (In Russian)
2. Alekseeva, T. *Sovremennye politicheskie teorii* [Modern Political Theories]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2000. 342 pp. (In Russian)

3. Aristotle. "Politika" [Politics], in: Aristotle, *Sochineniya* [Selected Works], Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1983, pp. 375–644. (In Russian)
4. Benetton, Ph. *Vvedenie v politicheskuyu nauku* [Introduction to Political Science], trans. M. Fedorova. Moscow: Ves' Mir Publ., 2002. 367 pp. (In Russian)
5. Berlin, I., Dworkin, R. & Rawls, J. et al. *Sovremennyyi liberalizm* [Modern Liberalism]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 1998. 248 pp. (In Russian)
6. Cicero, M. T. *Dialogi: O gosudarstve; O zakonakh* [Dialogs: On the Commonwealth. On the Laws], trans. V. Gorenshtein. Moscow: Lodomir Publ., 1994. 222 pp. (In Russian)
7. Dworkin, R. *Justice for Hedgehogs*. Cambridge-London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011. 528 pp.
8. Fedorova, M. *Klassicheskaya politicheskaya filosofiya* [Classical Political Philosophy]. Moscow: Ves' Mir Publ., 2001. 219 pp. (In Russian)
9. Fedorova, M. *Modernizm i antimodernizm vo frantsuzskoi politicheskoi mysli XIX veka* [Modernism and Antimodernism in French Political Thought of the XIX Century]. Moscow: IF RAN Publ., 1997. 185 pp. (In Russian)
10. Hobbes, Thomas. *Leviafan* [Leviathan], trans. A. Guterman. Moscow: Mysl' Publ., 2001. 478 pp. (In Russian)
11. Kanarsh, G. *Sotsial'naya spravedlivost': filosofskie kontseptsii i rossiiskaya situatsiya* [Social Justice: Philosophical Concepts and the Russian Situation]. Moscow: Moscow Humanitarian University Publ., 2011. 234 pp. (In Russian)
12. Kant, I. *Sochineniya* [Selected Works], Vol. 1: *Traktaty i stat'i (1784–1796)* [Treatises and Articles (1784–1796)]. Moscow: AO "Kami" Publ., 1993. 586 pp. (In Russian)
13. Kashnikov, B. *Liberal'naya teoriya spravedlivosti i politicheskaya praktika Rossii* [The Liberal Theory of Justice and Political Practice in Russia]. Veliky Novgorod: Novgorod State Yaroslav The Wise University Publ., 2004. 260 pp. (In Russian)
14. Kymlicka, W. *Sovremennaya politicheskaya filosofiya: vvedenie* [Contemporary Political Philosophy: an Introduction], trans. S. Moiseev. Moscow: Higher School of Economics Publ., 2010. 588 pp. (In Russian)
15. Locke, J. *Dva traktata o pravlenii* [Two Treatises of Government], ed. A. Subbotin. Moscow: Kanon+ Publ., 2009. 400 pp. (In Russian)
16. MacIntyre, A. *Posle dobrodeteli: Issledovaniya teorii morali* [After Virtue: A Study in Moral Theory], trans. V. Tselishchev. Moscow: Akademicheskii Proekt Publ.; Ekaterinburg: Delovaya kniga Publ., 2000. 381 pp. (In Russian)
17. MacIntyre, A. *Whose Justice? Which Rationality?* London: Duckworth, 1988. 410 pp.
18. Novgorodtsev, P. *Kant i Gegel' v ikh ucheniyakh o prave i gosudarstve* [Kant and Hegel in their Teachings on Law and State]. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2000. 355 pp. (In Russian)
19. Nozick, R. *Anarkhiya, gosudarstvo i utopiya* [Anarchy, State and Utopia], trans. B. Pinsker. Moscow: IRISEN Publ., 2008. 422 pp. (In Russian)
20. Nussbaum, M. "Aristotelian Social Democracy", *Liberalism and the Good*, eds. R.B. Douglass et al. N.Y.: Routledge, 1990, pp. 203–252.
21. Nussbaum, M. "Beyond the social contract: capabilities and global justice", *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*, eds. G. Brock & H. Brighouse. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, pp. 196–218.

22. Nussbaum, M.C. "Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism", *Political Theory*, 1992, vol. 20, pp. 202–246.
23. Nussbaum, M.C. *Women and Human Development: The Capabilities Approach (The Seeley Lectures)*. N.Y.: Cambridge University Press, 2000. 334 pp.
24. Plato. *Gosudarstvo* [Republic], trans. A. Egunov. St. Petersburg: Nauka Publ., 2005. 570 pp. (In Russian)
25. Poduzov, A. "Filosofiya urovnya zhizni. Ocherk sovremennykh predstavlenii" [Philosophy of Living Standards. Essay of Modern Views], *Nauchnye trudy: Institut narodnokhozyaistvennogo prognozirovaniya RAN* [Scientific Works: Institute of National economic Forecasting of RAS]. Moscow: MAKS Press Publ., 2008, pp. 72–95. (In Russian)
26. Prokofyev, A. "Chelovecheskaya priroda i sotsial'naya spravedlivost' v sovremennom eticheskom aristotelianstve" [Human Nature and Social Justice in Contemporary Ethical Aristotelianism], *Eticheskaya mysl'*, 2001, No. 2, pp. 41–64. (In Russian)
27. Prokofyev, A. *Sotsial'naya spravedlivost': normativnoe sodержanie i istoriya stanovleniya ponyatiya* [Social Justice: Normative Content and History of the Concept Formation]. [<https://iphras.ru/page30194324.htm>, accessed on 23.03.2018]. (In Russian)
28. Prokofyev, A. *Spravedlivost' i otvetstvennost': sotsial'no-eticheskie problemy v filosofii morali* [Justice and Responsibility: Social and Ethical Problems in Moral Philosophy]. Tula: Tula State Lev Tolstoy University Publ., 2006. 277 pp. (In Russian)
29. Prokofyev, A. *Vozdavat' kazhdomu dolzhnoe... Vvedenie v teoriyu spravedlivosti* [To Pay Tribute to Everyone ... Introduction to the Theory of Justice]. Moscow: Al'fa-M Publ., 2013. 512 pp. (In Russian)
30. Rawls, J. *Teoriya spravedlivosti* [Theory of Justice], trans. V. Tselishchev. Novosibirsk: Novosibirsk University Publ., 1995. 534 pp. (In Russian)
31. Rousseau, J.-J. *Ob obshchestvennom dogovore. Traktaty* [The Social contract. Treatises], trans. A. Khayutin & V. Alekseev-Popov. Moscow: KANON-press-Ts Publ., 1998. 414 pp. (In Russian)
32. Sen, A. *Razvitie kak svoboda* [Development as Freedom], ed. R. Nureev. Moscow: Novoe Publ., 2004. 430 pp. (In Russian)
33. Shamileva, R. "Liberal'naya kontseptsiya spravedlivosti: mif ili real'nost'?" [Liberal Conception of Justice: Myth or Reality?], *Sotsial'no-gumanitarnye znaniya*, 2005, No. 6, pp. 265–274. (In Russian)
34. Strauss, L. *Vvedenie v politicheskuyu filosofiyu* [Introduction to Political Philosophy], trans. M. Fetisov. Moscow: Praksis Publ., 2000. 363 pp. (In Russian)
35. Talmon, J. "Istoki totalitarnoi demokrati" [The Origins of Totalitarian Democracy], *Politicheskaya nauka*, 1999, No. 2, pp. 70–89. (In Russian)

КНИЖНЫЙ ДИСКУРС



Павел ГУРЕВИЧ

Доктор философских наук, доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник.

Институт философии Российской академии наук.

109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;

e-mail: gurevich@rambler.ru

И ТЕНИ СЛУШАЮТ НЕДВИЖНО...

Рецензия на коллективный труд «Символизм – новые ракурсы»

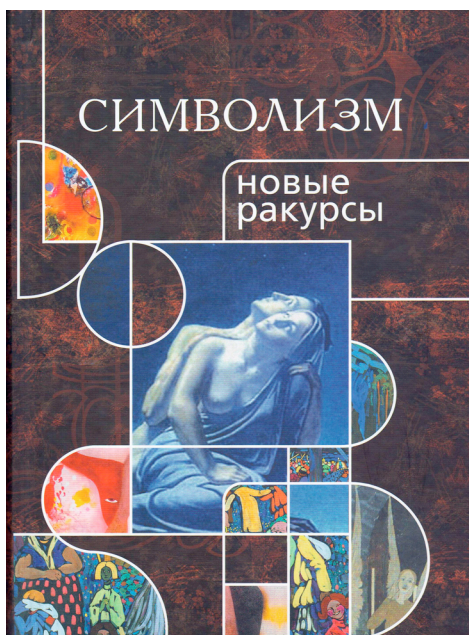
Пожалуй, рецензируемый коллективный труд «Символизм – новые ракурсы» под редакцией И.Е. Светлова [7], **не имеет аналогов в отечественной литературе**. Он не только воссоздаёт историю живописи символистов во многих, подчас неожиданных, ракурсах. В этом отношении он безоговорочно энциклопедичен. Анализируются не только национальные школы и течения. Делается внушительная заявка на воссоздание универсальной картины символической вселенной. В создании книги участвовали крупные специалисты, уникальные эксперты. Авторы стремились избежать узкого профессионализма. Они показали творчество крупнейших мастеров живописи в тесной связи с историей, философией, психологией. Реконструируется уникальная панорама европейского символического искусства. В начале минувшего столетия К. Ясперс отметил, что по сравнению с прежними историческими эпохами наше время исключительно бедно символами. В больших количествах символы появляются только в снах, фантазиях наяву, а также в психопатических состояниях. Время внесло существенные коррективы в рассуждения известного философа. Символ вырвался на культурный простор, получил неповторимое выражение. Даже психопатические видения обрели художественную ценность. Творческая деятельность символистов получила глубокое признание.

Человек во все времена жил в символах. Они составляют доминирующую реальность человека. Поскольку такое существование в символах принадлежит к фундаментальным структурам человеческой жизни, возникает стремление охватить символы во всём их своеобразии, в их накоплении, анализе, сопоставительном

изучении. Мы уже не можем подойти к символам как к чуждым, экзотическим формам, которые хотя и недоступны нашему пониманию до конца, но позволяют увидеть в них уникальный мир символической правды. В этом случае мы получаем в наше распоряжение обширный мир постоянно движущихся образов, в которых представлена правда первообразов. Следовательно, мы должны предпринять поиск базовых элементов – этих неизменных, вечных элементов осознания действительности человеком. В итоге систематика символов предстаёт не в виде классификации удивительных, странных или почему-либо заслуживающих особого внимания фантазий, а в виде фундаментальной схемы или плана, отражающего общечеловеческую правду. Разработка возможного символического содержания означает открытие того пространства, в пределах которого человек может субстанциально стать самим собой; а с другой стороны, будучи лишена символов, застыть в пустоте. Созерцая субъективные зрительные образы, воплощённые в искусстве, мы не можем не испытывать удивления при виде возникающих из ничего фигур, пейзажей, людей. Не обнаруживая понятных связей и видя лишь беспорядочные скопления неосмысленных подчас обрывков, мы говорим о случайных конфигурациях. Но потребность в осмысленном понимании постоянно подталкивает нас к поиску закономерностей или взаимосвязей.

Ключевые слова: символ, символизм, фантазия, виртуальный, искусство, образ, человек, мифопоэтика, природа, красота

В наши дни физики и астрономы возвещают о том, что нет оснований считать нашу Вселенную единственной. Мы живём во множестве миров. Реальность перекрывается виртуальностью, нас покори-



рила чума фантазий (Сл. Жижек), хлынул поток образов, призраков, архетипов и фантазмов. Колонизация земного виртуальным наращивает свою мощь. «Специфика, вносимая виртуализацией, – отмечает С.С. Хоружий, – очень велика» [10, с. 16]. Но она же, по мнению философа, способна доставить единую концептуальную базу для всего комплекса специфических черт новейшей эпохи... [10, с. 16].

Символ – не только пароль, приглашение к разгадке потаённого. Он связывает миры, обеспечивает их вселенскую перекличку («И звезда с звездой говорит...»). Рецензируемая книга «Символизм – новые ракурсы» посвящена

символизму. Зарождение этого художественного явления в различных западноевропейских культурах несёт в себе неповторимые особенности. Французский символизм рождён в полемике с натурализмом в искусстве. Английский вариант не ограничился художественным размежеванием. Он устранился не только от бытописательства и реалистических литературных традиций. Он отверг и философию позитивизма, уйдя от прагматизма в житейской повседневности. Немецкий символизм совместил натурализм с импрессионизмом.

Мы листаем прекрасную книгу с великолепными иллюстрациями, вновь осмысливаем различные символические явления, знакомые оттенки и течения. Что означает в таком случае «новые ракурсы»? Идёт ли речь о самых новейших событиях символизма? Предлагается ли иная оптика для осмысления уже знакомых сюжетов? Или, возможно, выстраивается другая канва для соединения разнородных феноменов? Судя по всему, составитель и авторы не стремились к предельной новизне. Однако старались не оставить в тени творческие искания, многогранность знакомых образов, разглядеть причудливые фантазии глазами представителей разных поколений.

Автор аннотации, составитель И.Е. Светлов пишет: «Это книга о поэтическом воображении и исторической памяти художника-символиста, его способности понять неповторимость человеческой личности. Это широкая панорама национальных вариантов искусства символизма, увиденная учёными разных поколений, в которой наряду с корифеями живописи находят место новые имена и искания, новые образы мира и мысли о вечности, новое ощущение космизма и лирики природы. Это размышления о связях символизма с другими художественными направлениями XIX и XX веков, свидетельствующими о его творческой мобильности» [7, с. 4].

Символизм в книге характеризуется как исторический, поэтический, философский феномен. При всей отключённости от жизненной бытовой ряби символизм не выпадает из истории. Облака, изображённые Ш. Гироном, не просто пейзажная зарисовка, а образ человеческого состояния: плавающие в светлых облаках человеческие фигурки, оттеняющие суровые очертания отдалённых видений. Так можно было увидеть облака в минувшие столетия. Но этот поэтический язык несёт в себе философский заряд. Образы, созданные символистами, не привязаны к дотошной подлинности, они открывают новые миры, заставляют взглянуть в неизвестные причудливые картины. Но этот колорит видений, картин, ассоциаций невольно сопряжён с изломанным, трагическим ликом самого человека.

Новые ракурсы символизма заставляют задуматься о неожиданности творческих решений. «Вместе со знатоком архитектуры Ириной Замятиной пытаемся понять, почему строения европейских вокзалов на рубеже XIX–XX веков так ошеломляюще похожи на средневековые хра-

мы. Как неожиданность воспринимаем размышления литературоведа Марины Ариас-Вихиль о том, почему завоевавший театральную сцену Европы аналитикой человеческих конфликтов Август Стриндберг, стал автором включённых ныне в экспозицию Лувра символических морских пейзажей с бурными эскападами волн. Знакомясь с книгами и статьями нашего известного полониста Ларисы Тананаевой, анализируем, как уживаются у краковского живописца Яцека Мальчевского аллюзии на рыцарские характеры и тонкая символика родной природы. Стремимся вникнуть в символический строй парков модерна, обозначенных в исследованиях Ольги Давыдовой» [7, с. 11].

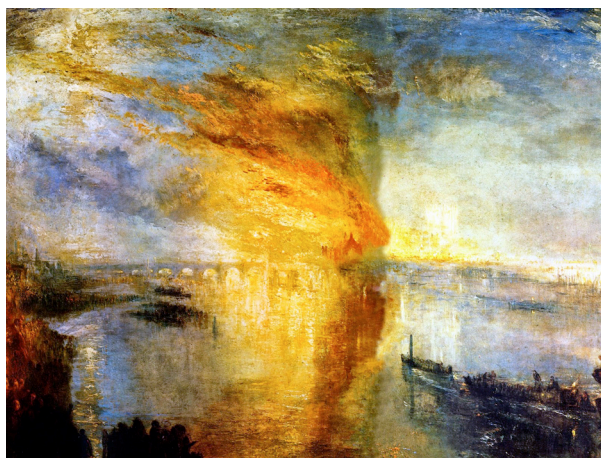
Искусство – зона спонтанного, произвольного вдохновения. Художник творит образы, которые трудно поддаются объяснению. Ведь в каждом произведении отражено субъективное видение объекта. С. Жижек заметил: чтобы сохранять свою значимость, фантазия должна оставаться незамеченной, имплицитной [4]. Это означает, что должна оставаться дистанция между определенной символической структурой, которую поддерживает фантазия, и она должна выступать в роли врождённого неповиновения. Этот существенный разрыв между явной, «эксплицитной» символической структурой и её иллюзорной основой можно обнаружить в любом произведении искусства.

Создатель художественного произведения вдохновлён индивидуальной мыслью. Он располагает собственными аргументами и доказательствами, которые оплодотворили его фантазию. В этом смысле любое произведение неповторимо, обладает уникальной особенностью. Означает ли это, что рефлексия по поводу искусства сводится к бесконечной регистрации неповторимых находок? Это действительно так. Но можно взглянуть на общую ситуацию иначе. И.Е. Светлов отмечает, что «время от времени нарастает необходимость фронтальных исследований, рассчитанных на объединение усилий многих и многих учёных вокруг какой-то одной темы. Возникающие в этом случае решительное изменение пропорций материала, обнаружение новых связей, продуктивные пробы параллелей и альтернатив – позволяют изменить ещё недавно нерушимые суждения и взгляды» [7, с. 12].

Разумеется, речь не идёт об унификации художественных обнаружений, о попытке «обобщающего» анализа, о нахождении несокрушимых образцов и стандартов. Однако изучение символического арсенала помогает разглядеть некоторые общие тенденции. Они касаются, в частности, пространственных смещений и преобразования роли художественных центров. Многообразие авторских решений и фантазий не отменяют попыток исторического описания творческих поворотов и новых ракурсов.

У. Тёрнер, один из провозвестников символизма, никогда не стремился к простому воспроизведению пейзажа. Природа, главный и постоянный герой художника, в его сознании всё чаще представляла не просто

как величавое зрелище. На её фоне разыгрывались исторические события. Тёрнер изобразил в стиле голландской марины современный сюжет. Тема картины – гибель пассажирского судна. При этом изображение бушующего моря занимает две трети полотна. Белёная ажурная пена образует огромный вал на поверхности моря. Это композиционное ядро полотна. В центре



Дж.М.У. Тёрнер. «Пожар в Лондонском парламенте, 16 октября 1834». 1835. Х., м. Музей искусств, Кливленд

вала – переполненная людьми лодка. Это единственный во всей композиции предмет, который сохраняет равновесие. На гребень вала справа взмывает парусник, который окончательно утратил устойчивость. Потерявшие управление гибнущие суда расположены слева и в глубине полотна. Сломаны их мачты, сорваны паруса, а палубы их залиты водой. «Переход Ганнибала через Альпы».

Ирина Мишачева разглядела в творчестве Тёрнера интерес к древней мифопоэтике. Образ огня вдохновил в своё время русского философа М.О. Гершензона при изучении творчества Гераклита и Пушкина. Характеризуя философию греческого философа, Гершензон писал: «Всё сущее есть изменение огня – всё образуется от погасания огня. Итак, в целом мир, как огонь или движение, един, но по силе движения огня он представляет бесконечный ряд нисходящих степеней, от максимального движения или сильнейшего жара до сравнительной неподвижности или остылости. Мир не данность, а процесс. Но чистое движение не может быть воспринято органами чувств: подлинная жизнь мира – та беспрестанная, невещественная деятельность, то вечное становление – совершается за пределами нашего опыта» [3, с. 214].

Образу огня посвятила свою статью «Иносказание в пейзаже: старый и новый символизм в поэтике стихий У. Тёрнера. Огонь» Ирина Мишачева. Она отмечает, что безвозвратно ушло то время, когда к концу XIX в. многим казалось, что символика Средневековья и Возрождения диктовалась мировоззрением эпохи. Теперь очевидно, что в мифопоэтической картине многих древних народов, в фольклорных текстах отражена дуальная природа стихии Огня. И. Мишачева касается творчества У. Тёрнера. Ему открылась новая грань стихии огня в октябрьскую ночь 1834 года, когда в Лондоне загорелось здание парламента. Великолепно воссоздана стихия огня И. Мишачевой: «Более

трети композиции “Пожара...” из Филадельфии занимает лёгкое и чистое пламя. Дымный столп отодвинут чуть вперёд и вправо, отделяя высоко взметнувшийся огонь от сумеречного ночного неба. Пламя озаряет Темзу, захватывая часть моста, твердыня которого противопоставлена бесформенной и прекрасной стихии. Эскизно, но вполне убедительно изображена взволнованная толпа, очерчивающая нижнюю границу характерного тёрнеровского “светового эллипса”. Ещё более обобщённо намечены сливающиеся с собственными тенями тёмные силуэты лодок на Темзе. Стаффажные фигурки уже не производят впечатления “актёров на сцене” (как у Верне, Волера и Райта); людская масса оказывается частью изменчивого и чреватого вспышками энергии мира» [7, с. 47].

И.Е. Светлов задаётся вопросом: что стимулировало будущих символистов, что означало для них соприкосновение с импрессионизмом, опытом таких международных центров, как Мюнхен, Париж? Символизм и импрессионизм зародились во Франции на рубеже XIX–XX веков. Прежде чем говорить о различиях этих двух направлений, нужно отметить, что оба они имеют одну основу. Это связано с тем, что символизм, появившийся на несколько лет позже, зародился благодаря именно импрессионизму и соответственно получил по наследству от него некоторые черты. Известно, что на одной из первых выставок высокомерный критик брезгливо обозвал художников «импрессионистами». Художники бросили вызов и приняли это название. В итоге оно потеряло негативный оттенок. Очень логично, что импрессионизм получил широкое распространение именно в живописи. Хотя идеи импрессионизма проникли в музыку и литературу, чаще под этим словом всё равно подразумевают только художников. Символизм же в этом смысле пошёл дальше.

О том, как произошло скрещение весьма далёких друг от друга живописи Англии XIX в. и Италии XV в., убедительно рассказано в статье Полины Толмачевой [7, с. 68–92]. Она отмечает, что движение прерафаэлитов как программное воплощение диалога возвышенной гармонии и меркантилизма стало кульминацией сложившегося в английской культуре «мифа Италии». Символизм получил большое распространение как в живописи, так и в литературе. Особенностью направления стала некоторая отрешённость искусства от реальной жизни. Приверженцы направления в своём сознании старались разделить два мира: «мир идей» и реальность, т. е. «мир вещей». Ещё до символистов в искусстве применялись различные художественные образы. Но все они имели больше аллегорический характер. Это значит, что, например, читатель, внимательно изучая произведение, мог легко понять, что именно скрывается за конкретным образом. Символисты же старались уйти от прямого объяснения.

Фёдор Сологуб, один из основателей направления, очень кратко и ёмко высказался по поводу значения символа: «Символ – это окно в бесконечность». Такая концепция намёков и недосказанности больше свойственна поэзии. И в действительности музыканты, писатели, художники, нарекавшие себя символистами, старались пронизывать свои работы поэтичностью и загадками. Человек, старающийся понять эти произведения, мог найти огромное количество трактовок, каждая из которых имела право на существование.

Любое, даже самое гармоничное произведение искусства всегда в первую очередь фрагментарно. В нём словно чего-то недостаёт. Об этом свидетельствует, например, парадокс безрукой Венеры Милосской. Её увечье не кажется недостатком. Порой пытались даже «восполнить» недостающий фрагмент. Венера держала то копье, то факел, то иногда зеркало. Однако это «снижало» эстетическую ценность произведения. Искусство фрагментарно, даже если оно является органическим целым.

В книге ставится вопрос о переоценке творчества прерафаэлитов. «Есть основания, – пишет И.Е. Светлов, – причислить прерафаэлитов к пионерам историзма, но непросто составить творческий баланс этой интеграции, воспринять её символистский резонанс как прорыв, честно отделив смелость и оригинальность обобщений от уступок викторианскому мещанству и усреднённой европейской моде. С другой стороны, поразительные концепционные озарения лидеров этого направления (“Офелия” Миллеса и “Блаженная Беатриче” Россетти) не раз соединялись с доморощенностью и корявостью их стиля. Возможно, именно поэтическая наивность и порой несуразность манеры письма итальянских примитивов делало их искусство в глазах прерафаэлитов союзником в борьбе против чрезмерной зарифмованности академизма» [7, с. 16].

Как известно, художники-прерафаэлиты (от лат. *prae* – вперёд и имени «Рафаэль») – это представители направления в английской поэзии и живописи середины XIX века, образовавшегося для борьбы с устоявшимися академическими традициями, условностями и подражательством классическим образцам. Основные представители «Братства прерафаэ-



Э.К. Бёрн-Джонс. «Vesper. Вечерняя звезда». 1872. Частная коллекция

литов» – Уильям Холмен Хант (1827–1910), Данте Габриэль Россетти (1828–1882) и Джон Эверетт Милле (1829–1896) – считали заслуживающей восхищения живопись художников раннего Возрождения, творивших до Рафаэля. Достойными подражания прерафаэлиты считали Перуджино, Фра Анджелико и Джованни Беллини.

В середине XIX века академическая школа в английской живописи была ведущей. В развитом индустриальном обществе высокий уровень техники исполнения воспринимался как залог качества. Поэтому работы учеников академии были вполне успешными и востребованными английским обществом. Но стабильность английской живописи уже переросла в закостенелость, увязая в условностях и повторениях. И летние выставки Королевской Академии художеств с каждым годом становились всё более и более предсказуемыми. Королевская академия художеств сохраняла традиции академизма и с большой осторожностью и скептицизмом относилась к нововведениям. Художники-прерафаэлиты напротив не хотели изображать природу и людей отвлечённо красивыми, они стремились передать их правдиво и просто, считая, что единственный способ предотвратить деградацию английской живописи – это возврат к простоте и искренности искусства раннего Возрождения.

Если смотреть на творчество прерафаэлитов поверхностно, то первое, что представляется нам при их упоминании, это трагические фигуры рыжеволосых женщин, воплощающих образы известных литературных героинь. Но истинным источником для Братства прерафаэлитов был бунт против эстетических условностей и стремление правдиво и точно изображать действительность.

Работы прерафаэлитов наполнены духовной символикой, отсылающей нас к идеалам рыцарства, христианским добродетелям и подвигам. На фоне морального упадка, царившего в Англии в середине XIX века, эти картины выглядели идиллически. Но именно рыцарские сюжеты и образы, по мнению художников Братства, должны были преодолеть упадок и решить социальные проблемы Англии.

Как уже отмечалось, рецензируемая книга не чужда философской рефлексии. С этой точки зрения привлекает внимание статья Анны Флорковской «Религиозное, эстетическое и общественное в России рубежа XIX–XX веков» [7, с. 93–112]. Автор характеризует эпоху символизма и модерна как время интенсивного духовного поиска, время кризисов и новых открывающихся перспектив.

«В культурном пространстве символизма, – пишет Анна Флорковская, – особое место занимает религиозное искусство. Как направление оно осознаётся в 1900-е годы, обособляясь от искусства церковного. Мы знаем, что в Ренессансе произошло разделение искусства на светское и церковное, и вот теперь искусство церковное и светское, синтезируясь,

порождают искусство религиозное. В этом есть момент объединения двух ветвей искусства, и момент выделения религиозного искусства из церковного» [7, с. 93].

Тема человека всегда оставалась значимой для христианского искусства. «Человек – главное и любимое творение Бога. Забота о нём составляет основную задачу божественных деяний и помыслов. Ради спасения и вечного блаженства и человек устремляется (в познании, почитании и служении) к Богу. Опираясь на божественное внимание к своей персоне, человек и сам стал пристальнее всматриваться в себя» [2, с. 21].

Но как философское постижение человека соотносится с символом? Проблема символа связана с религиозным миропониманием. Определение символа как инструмента в диалоге человеческого и божественного оформилось в первые века христианства в патристике и византийском богословии. Чем была вызвана потребность в религиозном искусстве? Причины сходны с появлением символизма. Художники и философы стремились пересмотреть основания жизни, обратиться к мистической духовной традиции. Религиозные вопросы становятся одним из стержней, несущих конструкцию интеллектуальной и духовной жизни России последних лет десятилетия XIX в. и первого десятилетия XX в. [см.: 1].

Особенность рецензируемого труда в бережном отношении ко всем течениям и оттенкам символизма. «Понимание европейского символизма как широкого разлета его национальных вариантов – один из основных ракурсов нашего исследования, – пишет И.Е. Светлов. – Континентальный охват и соответствующая дифференциация позволяют выйти за пределы сложившегося круга обозрения, обратить взгляд на сравнительно малоизученные национальные конфигурации, по-иному, выстроить творческую иерархию центров» [7, с. 19]. К примеру, Наталья Штольдер посвящает свою статью швейцарской живописи [7, с. 162–185]. По её убеждению, до недавнего времени вопрос о характере, особенностях, персоналиях швейцарского изобразительного символизма не ставился в отечественном искусствознании. Этот феномен, по мнению автора статьи, является важной частью общей картины европейского искусства рубежа XIX–XX веков со своими оригинальными особенностями, удивительными произведениями и мастерами. Автор статьи считает, что швейцарский символизм со своими сложными «замесами» представляет собой особое комплексное исследование, проецирующее будущее современное искусство XX–XXI веков, которое, как можно заметить, и в новых формах проникнуто идеей интернационализма.

Трагическое искусство Мунка всегда привлекало внимание не только художественной элиты. Автор статьи о его творчестве Ксения Некрасова стремится представить живописца в диапазоне влияния его созданий [7, с. 197–210]. Норвежский учёный Арне Эттум назвал произведения Э. Мунка «личностным символизмом». Тем самым он подчеркнул интроспективность искусства Мунка. Эттум особо выделяет стремле-

ние художника выразить собственные эмоции через символы и образы, обладающие не столько универсальным характером, сколько занимающие некое место в его личной иконографии.

Особое значение в творчестве Э. Мунка приобретают 90-е годы. Именно в это десятилетие он создаёт произведения, в которых тема страдания, одиночества приобретает подчёркнуто мрачную окраску. Безрадостным, глухим к чужому несчастью представляется художнику мир, который он воплощает в веренице символических образов. Пластический язык Мунка приобретает крайнюю напряжённость. Большое значение художник придаёт ритмической структуре гравюры или картины: резкому звучанию линий, силуэтов, пятен. Формальные приёмы, которые использует Мунк, вытекают из особенностей его мировосприятия, подчёркнуто трагического и эмоционально обнажённого. Особую экспрессию образу придаёт повышенно эмоциональное звучание цвета. В литографии «Смерть в комнате больного» реальные предметы, фигуры людей превращаются в контрастные пятна чёрного и белого, пространство комнаты едва обозначено распределением резких силуэтов застывших фигур, лица уподобляются скорбным маскам, символизирующим человеческое горе. Мунк выводит изображённую сцену за рамки частного события. Полностью исчезает индивидуальная характеристика персонажей. Скорбь, которая ощущается в фигурах и лицах, становится здесь символом безысходной трагедии. Помимо этой литографии существует ряд других работ – живописных и графических вариантов той же темы, в которых прослеживаются изменения художественных приёмов.

Ксения Некрасова подчёркивает, что если взаимопроникновения искусства Э. Мунка и западноевропейских символистов достаточно широко освещены в литературе, то художественные взаимосвязи мастера с его скандинавскими коллегами, имеющие в своей основе иные культурные и национальные акценты, раскрываются в большей степени со стороны литературных взаимопроникновений либо личностных взаимопроникновений [7, с. 198]. В Норвегии, где родился Мунк на стыке веков, символизм становился тогда популярным. Ксения Некрасова стремится охарактеризовать особые вехи взаимодействия Эдварда Мунка и скандинавских художников, в своём творчестве близких к символизму. Вывод исследования доказателен: Мунк открыл для себя символизм в период расцвета этого направления, когда его программа была уже сформирована. В дальнейшем пользуясь мотивами и приёмами символизма, а также других направлений и мастеров, он выстраивает свой уникальный художественный стиль, который, в свою очередь, нашёл отклик у других деятелей искусства.

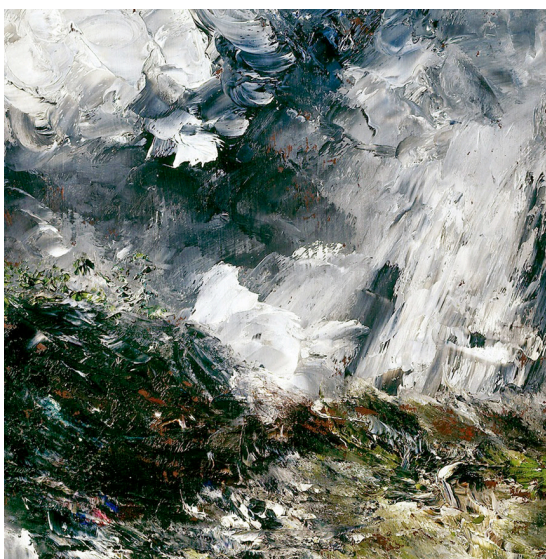
В искусстве возможны поразительные сближенья, неожиданные союзы разных видов искусства. Это относится к шведу Августу Стриндбергу. Сложно оспаривать утверждение, что на протяжении XIX столетия, когда повесть (как жанр) процветала, – кто-то может сказать,

утверждалась как принципиальная форма литературного выражения, драма – форма, которая в прошлом дала нам афинских трагиков, Шекспира, Кальдерона и де Вега, Расина, Корнеля и Мольера, вошла в застой; и только с появлением в конце столетия Ибсена, Стриндберга и Чехова она возродилась вновь. Театральная Европа была поражена на рубеже веков аналитическим психологизмом А. Стриндберга. Но этот человек оказался заметным и как творец романтических пейзажей.

Марина Ариас-Вихиль сопроводила свою статью об этом человеке выразительным заголовком: «Пейзажи души Августа Стриндберга: конвульсивная красота» [7, с. 211–223]. На самом деле А. Стриндберг был известен как писатель, как основоположник современной шведской литературы и театра. Но как живописец он тоже радикален. По мнению автора статьи, пейзажи Швеции кисти Стриндберга стали отражением и метафорой эмоциональных состояний его души. Одним из проявлений этого более глубокого осознания действительности и воздействия на неё является отношение Стриндберга к оккультизму.

Оккультизмом называются передаваемые по традициям ненаучные воззрения на мир. Он предполагает, что миру чувственному, миру явлений противостоит особый сверхчувственный мир – это свойственно также и религии и вообще идеалистическим мировоззрениям. Но оккультизм дальше предполагает, что на мир чувственный можно влиять через сверхчувственный мир, чем оккультизм отличается от науки, которая предполагает влиять на него, изучая его же законы; от религии оккультизм отличается только количественно, от мистики же – своим желанием практически влиять на мир явлений, в то время как мистика, погружаясь в сверхчувственную атмосферу, забывает мир явлений. История доказывает, что оккультизм сосуществует с самым могучим умственным прогрессом. Так он расцветал в XVI и XVII вв., так он ярко вспыхнул в конце XVIII в., и так он просуществовал в XIX в., особенно ярко развившись в конце его.

М. Ариас-Вихиль проникновенно анализирует творчество А. Стриндберга. Она пишет: «Его разнообразные композиции волн, скал и неба в различных цветовых палитрах передают настроения художника и могут быть интерпретированы как его автопортреты.



А. Стриндберг. «Ночь ревности». 1893. Х., м.

Человеческие фигуры отсутствуют в его пейзажах, при этом он гениально передаёт чувство одиночества и изолированности человека в обществе и природе, порой переходящее в мрачный пессимизм. Символические пейзажи души художника представляют интерес как моментальные снимки его психических состояний и конфликтов, отразившихся также и в его литературных произведениях» [7, с. 211].

Составитель и ответственный редактор сборника «Символизм – новые ракурсы» отмечает, что в качестве плодотворной тенденции можно назвать расширение географии символизма. Он размышляет: «Какие структурные ходы, какую группировку материала целесообразно использовать кроме привычного для географии зонирования, чтобы острее увидеть общеевропейские закономерности? Само собой ни в коей мере не потеряла значение аналитика символизма в его национальных границах. Между тем общеевропейский масштаб исследования открывает такие параллели, такие возможности сравнения, которые позволят обнаружить немало неизвестного, внесут коррективы в привычный набор имён и тенденций. Возможно, и изменится масштаб: возникнут творческие конфигурации, которые изменят европейскую панораму символизма» [7, с. 25].

Символизм, как и всякое творческое явление, чужд застылости, мертвящей канонизации. А.А. Золотов размышляет о том, что для целостного восприятия и истолкования современной художественной ситуации не обойтись без попыток расширительного толкования понятия «символизм». «Ощущение непосредственного присутствия в нашей сегодняшней жизни мощно влияющего символистского начала, представления о символизме не только как о стилевом явлении определённого времени, но, в ещё больше степени, как о духовной наполненности самой художественной субстанции, способной перенестись ещё и в иное, последующее, время, и там обрести в разных областях творчества своих художников, – поистине спасение для искусства! Звучит, может быть, странно, высоко, однако правдиво, на наш взгляд, характеризует реальное художественное Время» [7, с. 544–545].

А.А. Золотов предлагает ввести понятие «неосимволизма». Он обстоятельно анализирует творчество Д.Д. Жилинского. По мнению академика, это явление особого рода, особого живописного и звукового содержания, культурного контекста, особого функционального предназначения и совершенно индивидуального стиля – притягивающе узнаваемого, ассоциативно устремляющего к заоблачным художественным откровениям иных эпох.

В современном неосимволизме используется как стилизация, так и деформация отдельных сторон массовой культуры. Ещё задолго до появления психоанализа художники-символисты, опираясь на мифологии и собственную склонность к мистификации реальности, создавали поразительные миры. Используя формальный язык знаков, эмблем, иносказаний, символизм в своей содержательной составляющей

эволюционизировал от сакрально этических смыслов к эстетическим, психологическим и социальным ассоциациям. Одновременно неосимволизм – это более разнородное и поликультурное явление по сравнению с «классическим» символизмом XIX в., несущее на себе индивидуалистические мотивы, отражающие личностную самобытность современного художника.

Список литературы

1. *Бонецкая Н.К.* Дух Серебряного века. (Феноменология эпохи.) М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. 720 с.
2. *Бычков В.В.* Византийская эстетика. Исторический ракурс. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. 768 с.
3. *Гершензон М.О.* Гольфстрем // *Гершензон М.О.* Избранное. Мудрость Пушкина. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015. С. 139–156.
4. *Жижек С.* Чума фантазий. Харьков: Гуманитарный центр, 2012. 388 с.
5. *Лангер С.* Философия в новом ключе. Исследование символики разума, ритуала и искусства. М.: Республика, 2000. 287 с.
6. *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии / Отв. ред., подготовка текста А.А. Тахо-Годи. М.: Академический проект, 2013. 847 с.
7. Символизм – новые ракурсы. Колл. тр. / Сост. и отв. ред. И.Е. Светлов. М.: Межинститутская группа «Европейский символизм и модерн»; Канон+ РООИ «Реабилитация», 2017. 640 с., ил.
8. Символизм в России / Авт.-сост.: В. Круглов и др. СПб.: ГРМ; Palace Edition, 1996. 456 с.
9. *Спирова Э.М.* Философско-антропологическое содержание символа. М.: Канон+, 2012. 336 с.
10. *Хоружий С.С.* Социум и синергия: колонизация интерфейса. Казань: Казанский инновационный университет им. В.Г. Тимирязова (ИЭУП), 2016. 452 с.

BOOKISH DISCOURS

Pavel GUREVICH

DSc in Philosophy, DSc in Philology, Professor,
Chief Researcher at the Department of the History of Anthropological Doctrines.
RAS Institute of Philosophy, Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian
Federation;
e-mail: gurevich@rambler.ru

AND THE SHADOWS LISTEN MOTIONLESS...

Review of collective work “Symbolism – New Perspectives”

Perhaps, the peer-reviewed collective work «Symbolism – New Perspectives” edited by I.E. Svetlov [7], has no analogues in Russian literature. It not only reconstructs the history of the painting of the symbolists in many, sometimes unexpected, angles. In this respect, it is unconditionally encyclopedic. Not only national schools and trends are analyzed. An impressive application is made to recreate the universal picture of the symbolic universe. The major experts, unique professionals involved in the creation of the book. The authors sought to avoid the narrow professionalism. They showed creativity of the largest masters of painting in close connection with history, philosophy, psychology. A unique panorama of European symbolic art is being reconstructed. At the beginning of the last century, K. Jaspers noted that compared to previous historical epochs, our time is extremely poor in symbols. In quantity, the symbols appear only in dreams, fantasies in reality, as well as in psychopathic states. Time has made significant adjustments to the reasoning of the famous philosopher. The symbol broke out into the cultural space and obtained a unique expression. Even psychopathic visions have acquired artistic value. The creative activity of the symbolists has received deep recognition.

Man at all times lived in symbols. They are the dominant reality of man. Since such existence in symbols belongs to the fundamental structures of human life, there is a desire to grasp symbols in all their originality, in their accumulation, analysis, comparative study. We can no longer approach to the symbols as alien, exotic forms, which, although not available to our understanding until the end, allow us to see in them the unique world of symbolic truth. In this case, we have at our disposal a vast world of constantly moving images, which

represented the truth of the prototypes. Therefore, we must search for the basic elements – these unchanging, eternal elements of human awareness of reality. As a result, the systematics of symbols does not appear in the form of a classification of amazing, strange or for some reason worthy of special attention fantasies, but in the form of a fundamental scheme or plan that reflects the universal truth. The development of possible symbolic content means the opening of a space within which a person can become himself; on the other hand, being deprived of symbols, it can freeze in the void. Contemplating the subjective visual images embodied in art, we cannot be surprised at the sight of emerging from nothing figures, landscapes, people. Without revealing clear connections and seeing only random clusters of sometimes unconscious fragments, we are talking about random configurations. But the need for meaningful understanding is constantly pushing us to search for patterns or relationships.

Keywords: symbolism, symbolism, fantasy, virtual, art, image, person, mythopoetics, nature, beauty

References

1. Bonetskaya, N. *Dukh Serebryanogo veka. (Fenomenologiya epokhi.)* [The Spirit of the Silver Age (Phenomenology of the era)] Moscow, St. Petersburg: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2016. 720 pp. (In Russian)
2. Bychkov, V. *Vizantiiskaya estetika. Istoricheskii rakurs* [Byzantine Aesthetics. Historical Perspective]. Moscow, St. Petersburg: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2017. 768 pp. (In Russian)
3. Gershenson, M. “Golfstrem” [Gulf Stream], in: M. Gershenson, *Izbrannoe. Mudrost’ Pushkina* [Selected Works. The Wisdom Of Pushkin]. Moscow, St. Petersburg: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2015, pp. 139–156. (In Russian)
4. Horujy, S. *Sotsium i Sinergiya: kolonizatsiya interfeisa* [Society and Synergy: the Colonisation of the Interface]. Kazan’: Kazan Innovative University named after V.G. Timiryasov (IEML) Publ., 2016. 452 pp. (In Russian)
5. Langer, S. *Filosofiya v novom klyuche. Issledovanie simvoliki razuma, rituala i iskusstva* [Philosophy in a New Way. The Study of Symbolism of Reason, Rite and Art]. Moscow: Respublika Publ., 2000. 287 pp. (In Russian)
6. Losev, A. *Ocherki antichnogo simvolizma i mifologii* [Essays on Ancient Symbolism and Mythology]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2013. 847 pp. (In Russian)
7. *Simvolizm – novye rakursy* [Symbolism – New Perspectives], ed. I. Svetlov. Moscow: Kanon+ Publ., 2017. 640 pp. (In Russian)
8. *Simvolizm v Rossii* [Symbolism in Russia], ed. V. Kruglov. St. Petersburg: GRM Publ., Palace Edition Publ., 1996. 456 pp. (In Russian)
9. Spirova, E. *Filosofsko-antropologicheskoe sodержanie simvola* [Philosophical and Anthropological Content of the Symbol]. Moscow: Kanon+ Publ., 2012. 336 pp. (In Russian)
10. Žižek, S. *Chuma fantazii* [Plague of Fantasies]. Kharkiv: Gumanitarnyi tsentr Publ., 2012. 388 pp. (In Russian)

ОТЗВУКИ СОБЫТИЙ

IV научная видеоконференция «Человек как существо природное, социальное, экзистенциальное: “болевы́е точки” философской антропологии»

Москва–Нижний Новгород, 5 июня 2018 г.

5 июня 2018 г. прошла IV ежегодная научная видеоконференция, организованная сектором истории антропологических учений Института философии РАН (г. Москва) и факультетом социальных наук Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского (г. Нижний Новгород), на которой обсуждались актуальные проблемы философской антропологии.

Открыли конференцию профессор **Павел Семёнович Гуревич** и д. филос. н. **Эльвира Маратовна Спирина**, выступившие с совместным докладом «**Актуальность и прогнозы апофатики**». Они отметили, что слово «апофатика» имеет давнюю традицию. Оно выражает когнитивный принцип, позволяющий подойти к изучению процессов природы через отрицание. В этом случае любое теоретическое открытие не рассматривается как исчерпывающее. Его необходимо скорее трактовать как знак потаённого, как указание на возможные глубины новых проблем. Принцип отрицания в данном случае служит предостережением от простого первоначального толкования темы. Именно так понимал это слово Дионисий Ареопагит. Он утверждал, что есть два пути Богопознания: первый путь предполагает познание Бога через положительные определения («Всемогущий», «Вездесущий», «Благой»), второй путь – отрицание всех предикатов как неточных или ложных. Чтобы получить истинный образ Бога, нужно, полагают апофатики, отбросить все ответы, которые претендуют на познание Бога. В результате мыслители получают ответ на вопрос «Что Бог не есть?». На этом пути проступает истинный образ Бога. Зародившись в богословии, апофатика проникла в сферу науки, толкования Вселенной, подлинного образа человека. Многие исследователи называют апофатику основным методом науки XXI века.

В выступлении «**Антропологическая вертикаль революции: власть характеров над амбициями и интересами**» д. филос. н. **Алексея Николаевича Фатенкова** были рассмотрены две сопрягающиеся предметные области: социальная революция в некоторых её существенных проявлениях и выделенные докладчиком антропологические, вернее, социально-антропологические типы в их особенности и роли в ситуации радикального преобразования общества.

Социально-антропологическая трагедия революции, по мнению А.Н. Фатенкова, заключается в том, что правда за людьми, пусть и не всеми, с обеих противоборствующих сторон. Экзистенциальная трагедия – в том, что сам ты можешь оказаться по любую сторону революционных баррикад. Не веря в длинные смыслы революции, в перспективы какого бы то ни было общественного строя разрешить фундаментальные (экзистенциальные) проблемы человека, Алексей Николаевич подчеркнул значимость коротких смыслов революции, связанных с устранением вопиющей социальной несправедливости.

На глубинном мировоззренческом уровне революция оправдывает возвышение здравого иррационализма и над фанатичным иррационализмом, и над циничным (в своей родовой тенденции) рационализмом. Сущность здравого иррационализма состоит в органичном переплетении отрешённой обречённости и непоколебимой уверенности в себе.

Антропологическая (с определённой долей социальной детерминации) типология, выстроенная докладчиком, включает три фигуры: человек с характером – человек с амбициями – человек с интересами. Последний – расчётливый до цинизма человек массы с нехваткой воли и упрямства. Человек с амбициями пытается возвыситься над массой, но её же средствами; дефицит воли он паллиативно замещает избытком упрямства. Человек с характером, подчиняя, возгоняет упрямство до уровня и чистоты воли; по отношению к себе и другим он действует вопреки тенденциям омассовления.

Очерченная типология была конкретизирована и проиллюстрирована указанием на исторические фигуры и литературные персонажи периода революционных событий в России. Сделан вывод: революция на подъёме, когда в её авангарде люди с характером; революция идёт на спад, когда характерные персоны замещаются амбициозными; от революции не остаётся и следа при социальном доминировании человека с интересом.

К. пед. н., профессор, ректор Института непрерывного профессионального образования **Сергей Васильевич Чернов** представил доклад на тему «**К вопросу об исследовании гениальности**», в котором обозначил методологические основания развития идеи гениальности, представил разработки проблемы гениальности, изучения этого явления в целостном синтетическом единстве. В докладе проводилась идея о том, что приотворение тайны человеческой гениальности является необходимым основанием для понимания природы и сущности человека и прежде всего в части духовных, трансцендентных, божественных начал человеческого бытия. Докладчик обосновал необходимость развития идеи гениальности в контексте богочеловеческой антропологии, где объектом является не природный человек, а человек духовный, онтологический, а предметом выступает человеческий дух в его связи с божественным началом. В свою очередь, разработка проблемы гениальности,

по мнению С.В. Чернова, предполагает необходимость содержательного синтеза философско-антропологического, культурно-исторического и психолого-феноменологического направлений в исследовании гениальности. На деятельностно-содержательно-смысловом уровне *образ личности гения* раскрывается посредством следующих трёх триад понятий: 1) *созидатель, мыслитель, художник*; 2) *первопроходец, первооткрыватель, первовидец*; 3) *исследователь, изобретатель, проповедник-учитель*. В докладе было актуализировано изучение явления гениальности для целей восстановления *целостного образа человека* в противовес постмодернистским тенденциям в философии, науке и культуре, порождающим фрагментарность представлений о человеке и разрывающим на лоскуты его целостный образ.

Затем прозвучал доклад д. филос. н., профессора кафедры философии ННГУ им. Н.И. Лобачевского **Владимира Александровича Кутырёва** «**В защиту человеческой духовности как права на грех, зло и преступление**». Определяющим свойством духовности человека, по мнению докладчика, является свободная воля в принятии решений. Её мера, с которой неразрывно связана способность к познанию и творчеству, исторически изменялась. Начиная с эпохи Просвещения можно говорить о культе Свободы.

Особенностью информационного этапа развития общества является отказ от свободы. Свободный выбор личности в пользу добра или зла заменяется технологическим контролем, исходящим из презумпции всеобщей виновности. В метро, «читая в сердцах», уже фиксируют эмоции пассажиров, а по программе «безопасный город» готовятся это делать везде. Непрерывное внешнее наблюдение означает конец приватности, тайны, других форм самостоятельной личной жизни. Демократия заменяется технократией. Данную проблему гениально предвидел/поставил Ф.М. Достоевский: «Я хотел бы такого общества, где могу сделать преступление, но не хочу, а не такого, когда я хочу его сделать, но не могу». На наших глазах создаётся общество второго типа, в результате чего «злое и преступное» у людей только заперто, как в тюрьме. Следующий ближайший этап их превращения в зомби – чтение мыслей. На передовом крае Hi-Hume идёт работа над созданием «превентивного права» и «индивидуальной морали» – предотвращением преступления или даже мелкого проступка до того, как они совершены. Сюда же можно отнести и «предиктивную медицину» – лечить болезни, которых нет, но генные инженеры готовы: 1) заранее их найти, 2) «улучшать человека». Человечество вступает в цифровое общество, когда Дж. Оруэлл и О. Хаксли отдыхают.

Как антропоконсерватор В.А. Кутырёв считает, что прогрессивному движению человечества к конвергенции с техникой надо пытаться противостоять, стремясь к коэволюции с ней. Наше положение безна-

дёжно, поэтому мы должны (с)делать всё, чтобы его изменить. Верить и действовать как свободное духовное существо – значит сохранить (хотя бы) достоинство человека. Да свершится чудо!

Выступление к. филос. н., научного сотрудника Института философии РАН **Ксении Владимировны Ворожихиной** было посвящено понятию «несчастливого сознания» в экзистенциальной философии Бенжамена Фондана. Фондан, испытав влияние Ф. Ницше, Ж. де Готье, Л. Шестова, Л. Леви-Брюля, даёт свою интерпретацию гегелевскому понятию. Несчастье сознания заключается в двойственности и расколотости, поскольку в нём уживаются два типа мышления – одно утверждающее жизнь, существование, стремление, упование, другое – отрицающее существование, создающее идеальные структуры. Реальность дана человеку и как экзистенция, и как размышление о ней, как бесконечная возможность и как знание. При этом ни знание, ни экзистенция не могут устранить друг друга. Фондан подчёркивает, что истина *этого* мира предстаёт как конфликт, как противоборство, как противоречие; реальность дана нам в невозможности осмыслить её. По мнению Фондана, рациональная (умозрительная) философия не способна выразить проблему индивидуального существования: она либо игнорирует вопрос о смысле человеческого страдания, волнующий человека больше других, либо утверждает его неустрашимость и неизбежность. Однако такая позиция расходится с нашими экзистенциальными чаяниями, с желанием человека искоренить страдание из бытия. Вместо того чтобы облегчать человеческие муки, рациональная философия объясняет, увековечивает и даже воспекает их. Поэтому философию необходимо переосмыслить. Первая и самая главная ошибка традиционной философии заключается в том, что она принесла в жертву человека, который хочет быть, человеку, который хочет знать. Во-вторых, философия отождествила понимание реальности с природой реальности самой по себе, представляя ее тем, что мы думаем о ней, а не тем, что она есть. Нужна философия, которая сможет иметь дело с реальностью самой по себе, – на смену традиционной философии должна прийти экзистенциальная философия, философия трагедии, которая у Фондана сближается с поэзией.

В своём докладе д. соц. н., профессор факультета социальных наук ННГУ им. Н.И. Лобачевского **Владимир Павлович Козырьков** обозначил три исторических типа свободы человека. Во-первых, это античная свобода как противоположность рабству, как «жить для себя» (Аристотель). Назначение раба – способствовать проявлению индивидуальности свободного человека; без рабства не было бы свободных. Во-вторых, средневековая свобода как свободная воля в противоположность покорности. Воля – концентрированное выражение способности человека к целенаправленному выстраиванию своей жизни с помощью духовных средств и личных усилий в соответствии с религиозными

истинами. В-третьих, свобода Возрождения как свободная индивидуальность в противоположность одномерной личности, не раскрывшей своего природного потенциала: биологического, социального и духовного. Основание свободы – отдельные атрибуты человека (творческая способность, разум, эмоции, общительность и др.) или человек в целом. В перспективе свобода стала рассматриваться как атрибут мира в целом, так как человек виделся результатом его развития: как способность любого явления, включая человека, проявить в полной мере в процессе развития свои свойства и качества. В современной культуре существуют все типы свободы, раскрытие взаимосвязи которых – одна из задач философии.

Младший научный сотрудник Института философии РАН **Екатерина Александровна Рахмановская** выступила с докладом «**Незавершённость человеческой природы как основа антропологии Ф. Ницше**». Она показала, что, выдвинув тезис о незавершённости человеческой природы, Ф. Ницше совершил радикальный переворот в понимании человека. Он представил его не высшим созданием, как то было свойственно классической традиции, а всего лишь болезненным, ослабленным существом, выпавшим из порядка природы. Конечно, об открытости человеческой природы говорили и до Ницше. Здесь стоит вспомнить различные мистические учения, знаменитую «Речь о достоинстве человека» Пико делла Мирандолы, где понимание открытости было пропитано гордостью за человека, признанием его превосходства над всеми живыми существами. Ницше, как показала Е.А. Рахмановская, кардинально пересматривает такой подход. В его версии незавершённость – это своего рода умаление человека, признание его слабости и несовершенства, открывшее в дальнейшем путь для развития апофатической (негативной) антропологии. Исключительное соединение неприкаянности, неустроенности человеческого существования с особым жизненным импульсом – волей к власти – создают в человеке беспрецедентное напряжение, накопление страстной энергии, оставляющее шанс на преобразование. На пути снятия этого мучительного напряжения возможны два полярных направления: предельная фрагментарность, превращение в человека-функцию, в «калек наизнанку», по выражению Ф. Ницше, или обретение целостности, максимальная актуализация личностного потенциала.

К. филос. н., преподаватель Приволжского исследовательского медицинского университета **Валерий Владимирович Беяров** в своём докладе показал, что в размышлениях М. Горького встречается пассаж, где существующей массе «людей» противопоставлен искомый «человек». Социалистический реализм грезил антропологическим переворотом. Чтобы заявлять о реальности нового человека, Горькому оказалось достаточно «увеличительного стекла» впечатляющих достижений промышленности. Предостерегая в 1917 году от поспешности, выказывае-

мой большевиками, писатель через десять лет сам оказался заложником спровоцированной ею аберрации. Одним из результатов его намерений стало то, что, исповедуя идею раскрепощённой личности, он фактически перешёл к публицистическому пафосу коллективистского убожества. Социалистический реализм – одна из выдающихся попыток освоения секуляризованного мира. В этом смысле он предстаёт явлением вполне европейским. Миф о божественном создании человека сменился мифом о самодостаточном существе, которое в логической перспективе окажется на деле не отзывчивым, а безразличным к другому. «Человек с большой буквы», отметил докладчик, даже не почувствует одиночества, он превзойдёт по части равнодушия всех божеств! Если боги создавались человеком по своему образу и подобию, то соцреализмом творился некто бесподобный.

Аспирантка Института философии РАН **Инна Олеговна Чугунова** представила доклад «**О диалектической противоположности гуманитарных понятий**». И.О. Чугунова исходила из того, что диалектическое рассмотрение понятий, связанных с человеком и его бытием, является глубоко эвристичным, но в сегодняшних гуманитарных науках остаётся недооценённым. Мир состоит из полярностей, и традиционная формальная логика описывает их в виде статичных противоречий. Диалектический подход считает такую картину метафизически-застывшей, рассудочно-мёртвой, не отражающей всей динамической сложности процессов бытия. Диалектика лежит в основе многих философских систем, но лишь в психоанализе она становится принципом понимания феноменологии душевного мира. Концепция амбивалентности чувств, которую развивал Фрейд и его последователи, обосновала неразрывность противоположных явлений: наслаждения и отвращения, любви и ненависти, сострадания и жестокости... Любой эмоциональный феномен обнаруживает изнанку в своей противоположности. Мир человеческих переживаний в свете этого взгляда предстаёт парадоксальным и объёмным, живым и текучим. И.О. Чугунова проиллюстрировала данные идеи с опорой на классический и современный психоанализ, его теорию и клиническую практику.

В докладе «**Рабы и хозяева: антропология селебрити в сетевую эпоху**» к. филос. н., ассистент кафедры философии ННГУ **Артём Маркович Фейгельман** показал, что фигура селебрити («звезды») занимает всё более заметное место в структурах современной массовой культуры. Развитие технологий, прежде всего интернета и социальных сетей, предоставляет непосредственный доступ поклонникам к жизненному миру селебрити. Они осознанно или неосознанно конструируют свою внешность, стиль жизни, стратегии поведения и потребления по образу и подобию своих кумиров. Всё это наделяет селебрити огромной властью, а также символическим капиталом, который легко монетизируется. Транснациональные корпорации нуждаются в селебрити для продвиже-

ния своих товаров и услуг не меньше, чем «звёзды» в деньгах и рекламных контрактах. Однако влияние селебрити не безгранично. Во-первых, каждый их шаг в публичной сфере находится под жёстким контролем со стороны общества: высказывания и действия, выходящие за пределы общепринятых норм и ценностей, могут стоить «звезде» потери репутации и даже карьеры. И, во-вторых, встроенность «звёзд» в структуры глобального капитализма делает их зависимыми от воли менеджеров, продюсеров и прочих корпоративных боссов. Другими словами, сохраняя господство над армией своих фанатов, селебрити остаются рабами породившей их социальной системы.

Автор доклада «**Человек в виртуальной реальности**» **Трифон Александрович Суетин**, младший научный сотрудник Института философии РАН, обращает внимание на достаточно популярную тему не только современной философской антропологии, но и многих других теоретических дисциплин. Т.А. Суетин полагает, что современного человека можно определить не только как природное, социальное и экзистенциальное существо, но и как существо виртуальное. Сегодня такие важнейшие грани человеческого бытия, как любовь, труд, игра и даже смерть, во многом смещены в виртуальное пространство. Окружающая человека реальность становится менее важной для человека, нежели реальный мир. Такой сдвиг в виртуальность не может остаться незамеченным для философской антропологии – человек всё больше «оцифровывается», а это, в свою очередь, меняет, трансформирует его, и порой не в лучшую сторону.

Соискатель факультета социальных наук ННГУ им. Н.И. Лобачевского **Дмитрий Анатольевич Скородумов** выступил с докладом «**Майстер Экхарт и Просвещение: внутренний человек и человек-машина**». Он отметил, что Майстер Экхарт для достижения совершенного состояния предлагает погружаться вглубь себя, к внутреннему человеку. Внутреннее становится источником подлинных интуиций и смыслов, которые могут преобразить человека, вдохнуть в него жизнь. Но для эпохи Просвещения это внутреннее – не что иное, как внутренние органы и жидкости, которые циркулируют в человеке. Для Ламетри достигнуть внутреннего человека – значит разрезать скальпелем человека внешнего. Подобное понимание человека сегодня нельзя отбросить (это было бы шагом назад), но следует признать его неполноту. Просвещение отвергает идеальное внутреннее по причине его непрогнозируемости, необобщаемости, чрезмерной сложности и индивидуальности. Внутреннее нельзя выразить с помощью определений и общих законов – каждый раз к нему нужно подходить особым образом. Работа с внутренним – это не технология, но скорее искусство или диалог. Это работа с языком своих внутренних образов и смыслов. Теорию обращения к внутреннему посредством отрешённости восстанавливает М. Хайдеггер, который противопоставляет понимающее мышление бездумному исчислению.

Калькуляция стандартизирует внутреннее в человеке, превращает его в машину. Понимающая мысль осторожно-вдумчиво-рискованно движется в пространстве внутреннего человека.

Аспирант Государственного академического университета гуманитарных наук **Алтафова Анелия Рафисовна** в докладе «**Насилие рациональности: философско-антропологический взгляд**» затронула тему кризиса европейской рациональности, к которой она обратилась в рамках исследования феномена человеческой деструктивности. Отталкиваясь от классификации насилия, предложенной Славоем Жижекком, она показала, что тема разрушительности человека выходит далеко за рамки проблемы его агрессивности. Наряду со зримыми формами социального зла существуют и незримые формы, к числу которых можно отнести диктат рациональности, расцвет которого в Европе начался в эпоху Просвещения с её культом разума и подавлением чувственности. Рациональное начало, упорядочивающее реальность, устанавливающее отношения долженствования и целесообразности, налагает на индивида оковы производительности, сводит жизнь человека к его социальной функции. Стремление же к освобождению от этих тесных оков приобретает в данном контексте негативные коннотации, расценивается как девиантное поведение. Так, к примеру, именно стремление к свободе от рациональности, согласно работам Жоржа Батая, лежит в основе садизма. Таким образом, Анелия Рафисовна показала, что индивидуальные проявления разрушительности зачастую являются симптомами болезни общества, представляющей наибольшую опасность.

В докладе аспиранта факультета социальных наук ННГУ **Александра Витальевича Саенко** «**Антропологический дискурс в философии научной, социально-реформаторской и поэтической: проблема Сартра**» очерчивается возможность отнесения Ж.-П. Сартра к одному из философских типов, выделенных Р. Рорти. Последний говорит о философах-учёных, таких как Гуссерль, философах-поэтах, таких как Хайдеггер, и философах-социальных реформаторах, таких как Дьюи. Сартра сложно однозначно вписать в эту типологию. В «Трансцендентности Эго» он склоняется к философско-научной стилистике. В «Бытии и ничто» создаёт концепты, которые порой носят характер продуктов философско-поэтической игры. Сартр может разово использовать сложные словесные конструкции, такие как «неверие-в-то-во-что-веришь», не заботясь об их строгом определении и не возвращаясь к ним в других контекстах. Подобные концепты играют роль складок, украшающих его философский текст. Наконец, Сартра можно отнести и к философам-социальным реформаторам. В работе «Что такое литература?» он пишет о неизбежной ангажированности автора. В общественно-политической жизни Сартр активно продвигает к реализации социалистические идеи. Схема Рорти, неплохо работающая

применительно к некоторым философам, в случае с Сартром, особенно в контексте его антропологии, не позволяет провести однозначно превалирующую идентификацию.

На конференции были затронуты острые экзистенциальные вопросы человеческого существования. Сквозной вновь прозвучала тема саморазрушения человека в современной культуре. Был проанализирован апофатический проект человека, осмыслены актуальные аспекты человеческой духовности, свободы, исследован феномен гениальности, охарактеризовано экзистенциальное самоощущение человека в современной культуре. Участники обсудили дискуссионные проблемы, связанные с диктатом рациональности в культуре и идеей раскрепощённой личности, обозначили тенденции развития современной философской антропологии и наметили вопросы для дальнейшего обсуждения.

ECHOES OF THE EVENTS

IV scientific videoconference «Man as a natural, social, existential creature: “sore spots” of philosophical anthropology»

Moscow–Nizhny Novgorod, June 5, 2018

On June 5, 2018, the IV annual scientific video conference was held, organized by the Department of the History of Anthropological Doctrines of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (Moscow) and the Faculty of Social Sciences of Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod, where topical issues of philosophical anthropology were discussed.

The conference touched upon the acute existential issues of human existence. The problem of self-destruction in modern culture was once again a cross-cutting theme. The apophatic project of the person was analyzed, the actual aspects of human spirituality and freedom were comprehended, the phenomenon of genius was investigated, the existential self-perception of the person in modern culture was characterized. The participants discussed the debatable topics related to the violence of rationality in culture and the idea of an emancipated person, designated the trends in the development of modern philosophical anthropology and outlined the issues for further discussions.

IN MEMORIAM



Редакция журнала «Философская антропология» скорбит в связи с кончиной доктора философских наук, профессора, главного научного сотрудника Института философии РАН **Веры Ильиничны Самохваловой**.

В.И. Самохвалова – известный философ, специалист в области эстетики и философии культуры, автор монографий «Язык искусства» (1982), «Человек в искусстве» (1987), «Традиционные японские искусства» (1989), «Красота против энтропии» (1990), «Человек и судьба мира» (2000), «Метафизика глобализации. От утопии к антиутопии» (2002), «Творчество: божественный дар; космический принцип; родовая идентичность человека» (2007), «Безобразное: размышления о природе, сущности и месте в мире» (2010).

Выражаем соболезнования родственникам и друзьям Веры Ильиничны.