

ISSN 2072-0726 (Online)

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

**ЭЛЕКТРОННЫЙ НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ
2020. Том 6. № 2**

**PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY
SCIENTIFIC WEB JOURNAL
2020. T. 6. № 2**

Редакционная коллегия

А.А. Гусейнов (Москва), Р.Г. Апресян (Москва),
М.С. Киселёва (Москва), В.А. Подорога (Москва),
С.А. Смирнов (Новосибирск), 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. Мюррей (Бостон), В.А. Подорога (Москва), Г.М. Пономарева (Москва),
Н.Н. Ростова (Москва), М. Соболева (Клагенфурт), С.А. Смирнов (Новосибирск),
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 Э.М. Спирина

Редакция

Технический секретарь

кандидат филос. наук Е.А. Рахмановская

Переводчики

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

Корректор

И.А. Мальцева

Компьютерная вёрстка

Е.А. Морозова

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.

Журнал включен в: Российский индекс научного цитирования (РИНЦ); КиберЛенинка

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

Тел.: +7 (495) 697-89-96

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),
Sergei Smirnov (Novosibirsk), 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 Mikeslina (Moscow),
Leslie A. Murey (Boston), Valery Podoroga (Moscow), Galina Ponomareva (Moscow),
Natalya Rostova (Moscow), Maya Soboleva (Klagenfurt), Sergei Smirnov (Novosibirsk),
Madina Tlostanova (Moscow), Aleksey Fatenkov (Nizhny Novgorod),
Sergey Horujy (Moscow), Alexander Chumakov (Moscow),
Ariunaa Shajinbat (Ulan Bator)

Editor in Chief

Elvira Spirova – DSc in Philosophy

Editorial Staff

Journal Secretary

Ekaterina Rakhmanovskaya – PhD in Philosophy

Translators

Nataliya Krotovskaya, Valentina Kulagina-Yartseva, Elena Rudneva

Corrector

Irina Maltseva

Desktop Publishing

Elena Morozova

Founder: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

Frequency: 2 times per year 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

Abstracting and Indexing: Russian Science Citation Index; CyberLeninka

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

Tel.: +7 (495) 697-89-96

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

Website: www.iphjournal.ru

СОДЕРЖАНИЕ

СЛОВО ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

<u>Павел Гуревич</u> . «Высвечивание» человека: экзистенциальный психоанализ Медарда Босса.....	6
--	---

КУЛЬТУРНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

<i>Уильям Поулетт</i> . Батай и левый полюс сакрального (пер. с англ. <i>Наталии Стороженко</i>).....	25
---	----

ПОЛИТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

<i>Ирена Вдовина</i> . Поль Рикёр о совместном бытии людей (по страницам книги “Paul Ricoeur. Politique, économie et société. <i>Écrits et conférences 4</i> ” (Paris, 2019)).....	47
--	----

ИСТОРИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

<i>Виктор Маслов</i> . К дискуссии о роли Маннергейма в войне с СССР.....	62
<i>Пётр Симуш</i> . Отечественная ключимость военного времени: как освящена вечностью?.....	71

ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЫ

<i>Леандер Шольц</i> . Смерть как эстетический эксперимент (пер. с нем. <i>Анатолия Липова</i>).....	88
--	----

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК

<i>Анатолий Черняев</i> . Флоровский Георгий Васильевич.....	105
<i>Александр Столяров</i> . Хрисипп из Сол.....	127

КНИЖНЫЙ ДИСКУРС

<i>Эльвира Спинова</i> . Что такое русская философия сегодня? (Об антологии «Русская философия в XXI веке»).....	157
---	-----

IN MEMORIAM

Подорога Валерий Александрович.....	165
Хоружий Сергей Сергеевич.....	167

CONTENTS

FROM THE EDITOR-IN-CHIEF

<u>Pavel Gurevich</u> . “Highlighting” of the Human Being: an Existential Psychoanalysis of Medard Boss.....	6
---	---

CULTURAL ANTHROPOLOGY

<i>William Pawlett</i> . Bataille and the Left Pole of Sacred.....	25
--	----

POLITICAL ANTHROPOLOGY

<i>Irena Vdovina</i> . Paul Ricoeur about Co-existence of the People (through the pages of the book “Paul Ricoeur. Politique, économie et société. <i>Écrits et conférences 4</i> ” (Paris, 2019)).....	47
---	----

HISTORICAL ANTHROPOLOGY

<i>Viktor Maslov</i> . On the Discussion of Mannerheim’s Role in the War with the USSR.....	62
<i>Petr Simush</i> . National Wartime Usefulness: How is it Sanctified by Eternity?.....	71

HUMAN EXISTENTIALS

<i>Leander Scholz</i> . Death as an Aesthetic Experiment.....	88
---	----

ENCYCLOPEDIA SEARCH

<i>Anatoly Chernyaev</i> . Georges Florovsky.....	105
<i>Alexander Stoliarov</i> . Chrysippus of Soli.....	127

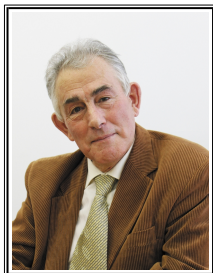
BOOKISH DISCOURS

<i>Elvira Spirova</i> . What is Russian Philosophy Today? (About the Anthology “Russian Philosophy in the XXI Century”).....	157
---	-----

IN MEMORIAM

In memoriam of Valery Podoroga.....	165
In memoriam of Sergey Horujy.....	167

СЛОВО ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА



Павел ГУРЕВИЧ

Доктор философских наук, доктор филологических наук,
профессор.

«ВЫСВЕЧИВАНИЕ» ЧЕЛОВЕКА: ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ПСИХОАНАЛИЗ МЕДАРДА БОССА¹

В статье даётся развёрнутое представление об экзистенциальном психоанализе швейцарского философа и психолога Медарда Босса. Опираясь на фундаментальную онтологию М. Хайдеггера, М. Босс критикует психодинамические теории человеческой психики и обращается к анализу проблемы человеческой природы. Человека, с точки зрения Босса, можно понять только как человека в мире (бытие-в-мире). Благодаря человеческому существованию бытие может проявить себя как таковое. В этом и состоит предназначение человека.

Базовой экзистенциальной категорией у М. Босса становится понятие «открытости». Открытость экзистенции позволяет в своей распахнутости узнать других людей и ответить на их собственный призыв к нам. Экзистенция при этом характеризуется Боссом как совместная, соучастная, наделённая «присутствием», представляющая собой ансамбль возможностей. М. Босс определяет человеческую экзистенцию через

¹ Данная статья была ранее опубликована как отдельная глава в книге П.С. Гуревича "Психоанализ. Т. 2: Современная глубинная психология" (М.: Юрайт, 2017). Настоящая публикация является отчасти переработанным и дополненным её текстом, подготовленным к изданию Э.М. Спириной.

экзистенциалы пространственности, темпоральности, телесности, событийности в совместном мире, настроенности, историчности и смертности. Реализация экзистенции, по Боссу, возможна только в свободном выборе, которым человек наделён изначально, но который он может утратить в процессе социализации. Блокировка открытости и свободы приводит человека к невротизации и болезни.

В статье также анализируется сущность психотерапевтического подхода М. Босса, опирающегося на стремление понять человека через «высвечивание» и открытость. Показано противостояние экзистенциального анализа классической психоаналитической традиции.

Ключевые слова: экзистенциальный психоанализ, человеческая природа, экзистенция, открытость, присутствие, экзистенциалы, подлинность бытия, телесность, соучастность, историчность

Сокрытость и высвечивание человека

Медард Босс родился 4 октября 1903 г. в Сент-Галлене, Швейцария. В детстве он мечтал стать художником, однако этой его мечте не суждено было осуществиться из-за противодействия отца, не любившего «безденежные» профессии. Босс, впрочем, на отца не слишком обиделся и поехал в Вену изучать медицину. В Вене, уже невзирая на возражения отца, он, будучи студентом, прошёл годичный курс психоанализа у З. Фрейда. Это событие он считал одним из самых значимых в своей жизни. Интересно отметить тот факт, что за анализ Боссу приходилось рассчитываться деньгами, предназначенными на еду, поэтому Фрейду пришлось часть денег Боссу возвращать, чтобы тот не умер с голоду.

После Вены в 1928 г. Босс вернулся в Швейцарию, где получил степень доктора медицины в Цюрихском университете. В это же время он учится психоанализу у Ханса Бен-Эшенбурга и медицине у Эугена Блейлера, ассистентом которого он работает в течение четырёх лет. Затем два года Босс проходит психоаналитическую подготовку в Лондоне и Германии у таких известных аналитиков, как Эрнст Джонс, Карен Хорни, Отто Фенихель и Вильгельм Райх. В Германии, кроме того, он работает вместе с Куртом Гольдштейном. В конце 1930-х гг. Босс знакомится с проживающим неподалёку от его дома Юнгом, семинары которого он будет посещать в течение 10 лет. По возвращении в Цюрих в 33-летнем возрасте он приступает к практике в качестве ортодоксального психоаналитика. Будучи восхищённым терапевтическим методом Фрейда, он тем не менее остаётся крайне неудовлетворён теоретическими основами психоанализа.

После встречи с Хайдеггером у Босса просыпается творческое вдохновение, и он пишет сразу несколько книг, которые позволяют утвердить особый вариант дазайн-анализа: «Значение и содержание сексуальных перверсий» (1949); «Введение в психосоматическую медицину» (1954); «Анализ сновидений» (1953); «Психоанализ и Dasein анализ» (1957).

В 1956 и 1958 гг., предварительно изучив хинди в институте Юнга, Босс совершает две полугодовые поездки в Индию. В 1971 г. выходит главный труд Босса «Основания медицины», в котором он скрупулёзно раскрывает соотношение медицины и психологии. Через четыре года появляется последняя систематическая работа Босса «Вчера я видел сон». В этом труде он прибегает к особому толкованию сновидений. Значительное внимание при этом он уделяет сходству и различию состояний сна и бодрствования.

Сам Босс считал, что горизонты мысли Хайдеггера оказались столь необъятными, что он не всегда имел возможность следовать за своим учителем. Фундаментальная онтология Хайдеггера оказывается фундаментом, на котором Босс выстраивает собственную концепцию. С этой позиции он приступает к критике психодинамических теорий человеческой психики – Фрейда, Райха, Хорни, Юнга, Салливена. Босс обращается к проблеме человеческой природы, полагая, что она не получила адекватного раскрытия у названных авторов.

Предложенные ими концепции не позволяют постичь сущность психотерапевтического процесса. Приходится заново осмысливать такие вопросы, как сущность человеческой психики и специфика человеческих отношений. Проблема состоит в том, чтобы понять, как человек вообще может быть.

М. Босс предлагает отказаться от ранее принятых в психоанализе сформулированных конструкций и предвзятых интерпретаций психики в её норме и патологии. К примеру, Босс не отвергает принятого положения о том, что в работе с пациентом нужно получить как можно больше клинической информации. Однако следует изменить характер вопрошания. Важно ответить не на вопрос: «Почему?», а на вопрос «Почему бы нет?». Предвзятость прежнего классического подхода Босс усматривает в том, что психоаналитики заведомо начинают оперировать такими понятиями, как «личность», «сознание», «психика». А это в свою очередь рождает определённую заданность человеческого поведения и принудительность к тому, как должен воспринимать пациент своё отношение к миру. Неожиданный, казалось бы, подход к человеку состоит в том, что тот способен существовать только в спектре отношений к другим объектам и другим людям, включённым в его мир. В качестве экзистенциальной категории у М. Босса выступает понятие «открытость». Только через призму этого понятия можно судить о том, здоров пациент или нуждается в терапии. Человеку при этом нельзя не осознавать, что что-то есть и что-то может быть.

Пациент может руководствоваться в своей жизни простым и стереотипным восприятием внутреннего и внешнего мира. Но он способен также высвечивать присутствие того, что может произойти. В жизни важно не только оценивать вещи и людей в пространственно-временном измерении. Есть также возможность мгновенного и почти интуитивного схватывания сущности других людей, которые в своём бытии-в-мире не изолированы от других вещей, что также присуще и мне самому.

Человечество можно уподобить сиянию, которое рождается из множества лучей, выражающих каждого отдельного человека. Человек же в этом отношении является не чем иным, как духовной светлостью. Наша неотделимость от других людей выражается в понятии *Mitwelt*. Открытость экзистенции позволяет в своей распахнутости узнать других людей и ответить на их собственный призыв к нам.

Но как можно понять это высвечивание человека? У Хайдеггера есть указание на «сокрытость», а выход из этой темноты и является высвечиванием. Когда человек обнаруживает способность к защите, он одновременно высвечивает значимые стороны своей жизни. Невротик или психотик потому и являются объектами психопатологии, что их выбор жизненных проектов реализуется в темноте. Они по определению лишены высветления.

Эти метафоры позволяют Боссу разъяснить мысль о том, что экзистенция не является закрытой, она является совместной. Аналитик постоянно сталкивается с тем, что пациенты слишком напряжены, пытаются держать под усиленным контролем события своей жизни. Не бойтесь вручить бразды правления своей судьбе. Только высвечивание позволяет привести к пониманию. Но оно вовсе не складывается из потока информации. Подобно тому как свет вспыхивает в темноте, так и человек переживает некую вспышку, которая озаряет его жизнь. При этом речь в данном случае идёт не о мыслительных процессах, а о чём-то более важном. Иногда мы говорим о близком человеке: «Он меня понимает». Это высокая степень доверия и признанности. Оценивая способность человека понимать другого, мы, по сути дела, позволяем ему быть в согласии с внутренними потенциями, смыслами и даже сущностью человека.

М. Босс предупреждает от упрощённой трактовки открытости. Её нельзя уподобить пустой комнате, куда вносят новые столы и шкафы. Здесь важна не только селекция, но и ответственность в выборе. Человека можно понять только как человека в мире (бытие-в-мире). Он постоянно не только встречается с другими людьми, но обнаруживает определённую способность к общению, к пониманию, к взаимодействию. Подобно тому как феноменолог отказывается от расхожей теоретической позиции, чтобы не затемнить своё сознание, так и аналитик стремится отказаться от предвзятости и позволить бытию самому проявить себя. Именно в этом и состоит человеческое предназначение. Бытие может проявиться как таковое именно благодаря человеческому существованию.

У М. Босса кроме термина «открытость» есть ещё понятие «присутствие». Ничего в мире не может случиться без нашего присутствия. Но это соучастие может оказаться формальным. Представим себе, скажем, современные ток-шоу. Их фигуранты кричат, яростно доказывают свою правоту. Но при этом никто никого не слышит и даже не пытается понять. Формальное присутствие выражает в данном случае, скорее, мыслительное и эмоциональное отсутствие. Истинное присутствие предполагает предельную ориентированность на другого, готовность к диалогу с ним. Такой тип общения описан М. Бубером.

Однажды известного гештальт-терапевта Ф. Пёрлза спросили, почему ему удаются столь внушительные результаты в его терапевтической активности. И он ответил: «У меня есть глаза, уши, и я не боюсь». В отношении того, что аналитик обязан в силу своей профессии внимательно слушать и проявлять предельную заинтересованность к тем обстоятельствам жизни, в которые его посвящают, это более или менее понятно. Но что означает «не бояться»? Это можно объяснить так: терапевт обязан взять на себя полную ответственность за то, что может произойти в ходе сеанса. Уклончивость, осторожность – плохие советчики в терапевтической работе.

В гуманистической психологии, в частности у А. Маслоу, о возможности говорят, имея в виду определённую, ещё не реализованную потенцию, заложенную в самой исходной ситуации. М. Босс иначе трактует это понятие. Он трактует возможность не просто как нереализованную потенцию. Босс говорит о необычайной вариативности того, что может произойти. Неожиданные ситуации столь же реальны, как и то, что мыслится как наиболее вероятное. Возможности заложены в самой структуре человеческого существования. Сама экзистенция есть не что иное, как ансамбль возможностей. Мы сами отвечаем за свой выбор. Однако это вовсе не призыв к авантюрам, поспешным и непродуманным решениям.

Мы сами несём ответственность за свой выбор. Даже если речь идёт о реальных ситуациях, осуществить их, что называется, разом невозможно. Выбор последовательности реализуемого также сопряжён с ответственностью. Свобода человека в том и обнаруживается, что людям свойственно видеть свои возможности. В конечном счёте реальна каждая возможность, однако не следует доверяться таким расхожим словам, как «актуализировать», «реализовать», поскольку в них содержится соблазн, что некоторые из проектов обладают большей реальностью или злободневностью. Вот почему психоаналитик имеет право в своей работе на определённую провокативность. «Почему бы нет?» – вовсе не означает призыва к лёгкости решений. Напротив, он позволяет напрямую встретиться с неожиданным выбором.

Свобода в своём бытии предполагает ответы на два выбора: с кем вступать в диалог и каким образом это реализовать. Без свободы никакая реализация экзистенции невозможна. В самом деле, если бы поведение человека предполагало определённую запрограммированность, то не было бы пространства для чувства вины, не удалось бы говорить о том, с чем мы встретились – со здоровьем или с патологией? В этом смысле пришлось бы вести речь и о терапевтическом освобождении. Осуществить выбор – это, вообще говоря, обязанность человека. Иначе невозможно исполнить свою экзистенцию. Но ведь и в классическом психоанализе речь идёт о том, чтобы освободить пациента от невротической несвободы. Скажем, носитель определённой психологической структуры словно приговорён к тому, чтобы быть заложником невроза и постоянно поступать именно так, как это обусловлено его характером. Но М. Босс ставит вопрос

гораздо радикальнее. Он исходит из того, что человек по определению обладает свободой. Но почему он оказывается вдруг ограниченным и закрепощённым созданием?

Ответы можно найти в характере современной социализации. С ранних лет ребёнок знает о всяких табу и находится под гнётом родительского программирования: «Делай, как я». Но дело не только в воспитании или формировании сверх-Я. Есть множество путей к добровольной несвободе. Цель терапии – возродить в душе пациента утраченную свободу. Невроз или болезнь можно рассматривать как обнаружение определённой блокировки изначальной открытости и свободы.

Экзистенция и экзистенциалы

Человеческая экзистенция конституируется экзистенциалами. Это необходимые черты человеческого существования, раскрывающие его внутреннее состояние. Вот они в перечислении М. Босса:

1. пространственность;
2. темпоральность;
3. телесность;
4. событийность в совместном мире (бытие-в-мире);
5. настроенность;
6. историчность (историческая память);
7. смертность (бытие-к-смерти).

Босс убеждён в том, что все экзистенциалы исконны и истинны в равной степени. Любой конкретный феномен человеческого существования может быть рассмотрен в качестве экзистенциала. Поэтому не следует размещать их в какой-либо иерархии. Именно их неразъёмность обеспечивает подлинность человеческого существования. Благодаря единству экзистенциалов мы способны оценивать всё, что встречается на нашем жизненном пути.

Пространство можно понимать лишь в физическом плане как расстояние между объектами. Тогда уместно видеть в пространстве что-то вроде космического контейнера. Такая трактовка пространства, возможно, годится для математического и геометрического представления. Неживые существа закрыты к восприятию своего собственного присутствия, а также присутствия других существ. Но применительно к человеку можно говорить также и о мыслимом, воображаемом пространстве. Оно обладает определённой значимостью для человека и имеет субъективный, психологический смысл. М. Босс писал: «Моё пространство и пространство моего друга коренным образом отличаются от пространства неживых вещей. Пространство между мной и дорожным знаком или между мной и моим другом есть *открытость*. И как открытость оно свободно и ясно. Дорожный знак может никогда не появиться перед нами. Кто-нибудь может взять и воздвигнуть стену между нами и знаком. Однако уже для того, чтобы

идея стены в пространстве была ему понятна и осознавалась им, он должен предварительно понять пространство именно как открытость» (перевод автора статьи, курсив оригинала. – П.Г.) [20, р. 87–88].

Люди способны вызвать в своём воображении различные пространственные смыслы. Так, известный астрофизик, говоря о неизмеримости Вселенной, подчёркивал, что надо обладать воображением специалиста, чтобы представить себе эти необъятные просторы. Мы также способны к визуализации и можем вызвать образы таких пространственных объектов, которых на самом деле не существует.

Простая привычка смотреть на часы, по мнению М. Босса, не приближает нас к пониманию природы времени. Любые рассуждения о времени и его измерения возможны только в том случае, если время уже дано. Первая фундаментальная характеристика времени – его значимость. Анна Ахматова называет ужасом то состояние, которое было однажды наречено «бегом времени». Но время обладает ещё одной характеристикой – это способность предоставлять данные. Мы говорим «во время оно», «сейчас», в «далёком прошлом». Это означает, что мы получаем некие сведения, которые имеют ценность и могут быть использованы.

Время может иметь прерывистый характер, но оно же имеет значение определённой целостности. Шутливое выражение: «Я буду любить тебя вечно, и только когда закончится эта вечность, я уйду к другой женщине». Эта характеристика времени называется у Босса протяжённостью. Наконец, время имеет публичный характер. Когда мы говорим: «Ну всё, повеселились, теперь давайте работать», – это означает, что слово «теперь» не требует особых согласований. Оно и так понятно, потому что «теперь» носит публичный характер. Оно не укоренено в единичном человеческом существе.

Для Вселенной время есть всегда, но человек может сослаться на то, что у него нет времени. Но в то же время «иметь время» не означает, что мы располагаем, владеем им. Скорее, оно владеет нами.

Тело является способом человеческого существования. Но тело не ограничено тем, что находится под кожей. Босс определяет телесность как сферу исполнения человеческого существования. Тело служит своеобразным индикатором отношения к миру. Его невозможно рассматривать только в чисто физическом, химическом плане. Босс иллюстрирует это своеобразным примером. Мало что можно понять в картинах Пикассо, если измерить только размеры картин или провести анализ красок. Формальные биологические показатели не раскрывают сущности тела. Парадокс состоит в том, что человек полнее осознаёт себя человеком как раз тогда, когда перестаёт чувствовать свою физическую телесность. В то же время, если человек забыл о своём теле, он не перестаёт быть телесным.

Если изучать человеческое тело как физический объект, то его пределы ограничены кожей. Но мы постоянно находим определённые отношения с тем, что находится за границами нашего тела. Это вовсе не означает,

что мы всегда находимся вне нашего физического тела. Наше тело постоянно выходит за собственные пределы. У. Джеймс обратил внимание на то, что уже одежда является в психологическом смысле частью нашей телесности. Мода простирает тело к потенциальным способам бытия. Босс подчёркивает, что границы моего тела совпадают с границами моей открытости миру. Отношения к миру меняются, и это обязывает нас иначе воспринимать телесные феномены.

Если нам рассказывают о казни какого-то человека, мы невольно съеживаемся, возможно, даже невольно принимаем позу жертвы. Человеческая телесность феноменологически вторична. Например, бушмен говорит своим внукам: «Я вижу, ваш отец возвращается с охоты. Он несёт на плечах убитое животное». Глаз не видит фигуру отца в его пространственной отдалённости. Но способность бушмена к визионерству позволяет восстановить картину. Мой глаз вряд ли может разглядеть то, что случится через год, но зрение человека способно «увидеть» эту реальность.

Человек никогда не существует одиноко, без других людей. А Робинзон Крузо, а отшельник, покинувший общество людей? Но парадокс состоит в том, что само одиночество невозможно без определённой соучастности других людей. «Совместность» Робинзона Крузо обнаружилась прежде всего в его одиноком существовании по тем же представлениям, которые он имел до того, как попал на остров. Именно в силу нашей фундаментальной событийности, совместности мы способны мгновенно понимать друг друга.

По коридору университета идёт, обнявшись, парочка – юноша и девушка. Мы воспринимаем эту пару как союз влюблённых. Нам это внятно не только потому, что мы способны к эмпатии и чужая любовь вызывает у нас определённые чувства. Мы понимаем происходящее не только поэтому. Важнее другое: мы – существо одного и того же вида. Происходящее понятно нам именно в силу своей открытости. Мы нередко понимаем друг друга мгновенно, без всякого сочувствия или сострадания именно по этой причине. Осознание человеческого существования как событийности в совместном мире позволяет нам иначе относиться к экстраординарным способностям, пиковым состояниям. Пушкинские строчки: «Есть упоение в бою, / И бездны мрачной на краю...» – вовсе не являются свидетельством какого-то единичного, никому более не знакомого состояния.

Соучастность человеческого существования обнаруживается и в том, что мы не можем не считаться с тем, как мы относимся к другому человеку, к человечеству в целом. Воздействуя на другого человека, я одновременно воздействую и на себя. Требование категорического императива: «Не делай ничего другому, что ты не хочешь, чтобы сделали тебе».

Открытость человека миру не является постоянной величиной. Она может расширяться или сужаться. Настроенность – весьма существенный экзистенциал. Когда мы проводили исследование в двух женских палатах, то обнаружили, что там, где женщины готовятся к материнству, в разговорах

господствуют идиллические сюжеты. В палате, где женщины ждали аборта, беседы носили характер ожидания скверного, страшного или даже кошмарного. Способ пребывания в мире всегда окрашен тем или иным настроением. Настроенность не следует рассматривать только как результат событий жизненной судьбы или сегодняшней конъюнктуры. Этими состояниями мы располагаем как изначально открытыми возможностями. То, что обычно называется эмоциями, чувствами или даже аффектами, – это реальные способы, в которых наша открытость может оказаться обуженной, нарушенной или даже закрытой.

Есть определение любви как чувства, которое выражает определённую настроенность. Понятно какую. Она возвещает возможность бытия-вместе, открывает такие возможности, которые не могут получить реализацию при одиночестве. Чтобы зачать ребенка, нужно участие двух родителей. Радостная ясность, которая сопровождает любовь, позволяет влюблённому видеть мир в другом свете, и каждая вещь открывается другим смыслом. Детская коляска, квалифицируемая как обычная вещь, теперь, в состоянии влюблённости, наполняется радостью предвкушаемого материнства или отцовства.

Точно так же можно говорить и о другом базовом состоянии – тревожности. Оно характеризуется как открытостью, так и ограниченностью. Мать переживает за своих детей, за их судьбу. Разрушение совместного бытия с ребёнком означает крушение её собственного бытия. Печаль как эмоциональное состояние способно вызвать в душе человека мысль о конечности человеческой жизни вообще. Печаль сопровождает крушение святынь, ценностных ориентиров. «Печален я: со мною друга нет...» (Пушкин). Печаль способна вызвать субъективное стремление удержать утрачиваемый объект, сохранить его: «Я вас любил: любовь ещё, быть может...».

Гнев и ненависть

Гнев и ненависть ограничивают возможности человека. Известный французский философ Андре Глюксманн показывает, что гнев не новость для человеческого существования [8]. Мы помним испепеляющее безумие Медеи, вакханалии зверства, продемонстрированные античными тиранами, беспощадный лик восточного деспотизма. Но почему философы так мало внимания уделили этой человеческой страсти? Не ищите это слово среди ключевых понятий у Аристотеля или Канта. «Злорадство», «невоздержанность», «ярость», «исступление» – пожалуйста. Но только не «ненависть». Не вчитывайтесь в сочинения философских антропологов. Есть и другие обозначения, но нет данной страсти. Не ройтесь в этических словарях. В качестве провозвестника «философии ненависти» можно назвать, пожалуй, только римского философа Сенеку.

А. Глюксманн – блестящий публицист. Его философское эссе меньше всего напоминает научный трактат. Нет в его книге стройного продвижения от проблемы к проблеме. Экспрессионистские мазки. Сгустки мысли. Журналистские зарисовки. Кружение вокруг философской цитаты. Но в целом литургически последовательная феноменология ненависти. «То жгучая и грубая, то скрытая и ледяная, неустанная ненависть неотступно преследует мир. Её упорный и упрямый призрак крушит частные отношения и публичные дела. При каждом её появлении мы делаем вид, будто с луны свалились» [8, с. 9].

Казалось бы, мы пережили чудовищные войны, убийственные революции, геноцид. Чему удивляться? Но воля к разрушению становится историческим фактом, который обязывает к философской и теологической рефлексии. Современный читатель сразу выразит недоумение: что тут особенного, так было всегда. Разве толпы в Древнем Риме не рукоплескали, когда гладиаторы убивали друг друга? Не доставляло ли язычникам неизъяснимое блаженство, когда первых христиан, завёрнутых в промасленные ткани, превращали в пылающие факелы? Человеческая жизнь редко в истории представляла собой особую ценность.

Кровная месть метит жертвы. Ещё живых, дышащих засыпают землёй. Пленников бросают в пламя. По сигналу хана неудобным переламывают позвоночник. Потом – кошмарное изобретение – гильотина. Окровавленная голова вызывает восторженный рёв толпы. Изошрённые пытки в подвалах. Фабрики смерти. Убийство, поставленное на поток. Цивилизованное зверство, не имеющее аналогов в истории.

У А. Глюксманна – другие иллюстрации. Число их множится от главы к главе. И в один ряд попадают и жертвы, и мстители. Любое возмездие вызывает аплодисменты. Ненависть, разумеется, не добродетель. Но как выйти из круга заклатья? Как в праведном гневе не обеспечить ещё один виток эскалации ненависти? Ответа в книге нет.

А. Глюксманн изобличает всякое проявление ненависти. Он предостерегает, вразумляет, разъясняет. «Зверь, полный бешенства, жестокая скотина, роль ненависти в чистом виде с её традиционными блестящими лохмотьями, зверством, исполняет для нас волк, раскладывая на прилавке полный её арсенал. Ненависть обвиняет, не зная. Ненависть судит, не выслушав. Ненависть выносит приговор по своему желанию. Она ничего не уважает, думает, что противостоит мировому заговору. В конце концов, закованная в латы своей мстительности, она рассекает все узлы произвольным и самовластным ударом зуба. Ненавижу, следовательно, существу» [8, с. 12].

Но попробуем ответить на вопрос: является ли ненависть врождённым антропологическим свойством человека или эта раковая опухоль – результат мучительных и неразрешимых проблем XXI в.? А. Глюксманн прежде всего хотел бы создать некую версию антропологической природы человека. Он стремится перетолковать известные нам мифологические и литературные сюжеты, чтобы приковать внимание к феномену разрушительного в человеке.

Разумеется, по словам Босса, ненависть – это своеобразное бытие-к-смерти. Несомненно, она сама вскармливает питающий её гнев. Нет желания оспорить, что ненависть питается разрушением любви, не подчиняясь ей, она царствует через внушаемый ею ужас.

Историчность как экзистенциал

Далее Босс раскрывает историчность как экзистенциал. Человек всегда существует в традиции, в истории. Это глубинная человеческая потребность. Именно мемориальная практика или, говоря словами М. Босса, историчность отличает человека от других существ вообще. Человеческая экзистенция исторична. Об этом свидетельствует и сама клиническая история, не говоря уже о жизненной истории в целом. Сам факт биографичности позволяет расширить экзистенцию человека от рождения до смерти. Да и сама смерть принадлежит человеку, поскольку она принадлежит самой жизни. Недаром древние говорили, что понять, как прожил человек свою жизнь, можно, только если сам человек уже на смертном одре. Смерть – неотвратимый предел человеческой экзистенции. Когда наступает кончина, экзистенция как телесное бытие-в-мире завершается. Разрушаются и прекращают существовать и неживые объекты. Но никто не умирает так, как это случается с человеком. В отличие от других созданий, человек знает о своей смертности. Возможно, животное тоже догадывается о том, что наступает конец. Однако сам факт знания о смерти вызвал к жизни, по словам А. Шопенгауэра, такой феномен, как философия. Смертность можно считать одной из самых существенных черт человеческой экзистенции.

Но данное знание о смерти тем не менее не освобождает человека от этой участи. У него нет выбора. Само существование человека определяется этим постоянным отношением к смерти. Эту реальность Хайдеггер назвал бытием-к-смерти. Однако отношение к этой истине, к этой предельности земного существования может оказаться различным. Один из распространённых способов переживания грядущей смерти – бегство от неё. Человек старается не думать о ней, создавать о ней самые превратные образы. Отношение к смерти может сопровождаться страхом, при этом сама кончина является в качестве экзистенциального инстинкта страха пустоты. Совершенно очевидно, что после смерти экзистенция не может существовать в тех же измерениях, что и прежде. Но и думать о смерти как о тотальном уничтожении, аннигиляции нет оснований. Не исключена возможность существования в других формах бытия, которые незримы для обычных смертных. Босс также не исключает, что умершая экзистенция может неясным способом присутствовать в реальном человеческом бытии.

Босс показывает, как по-разному люди относятся к смерти в её канун. Порой пожилые люди уходят из этого мира с чувством исполненного

долга. Но чаще можно увидеть панику, полную деморализацию тех, кто не обращал внимания на собственную экзистенцию, не реализовал своих возможностей.

Готовность к смерти, трезвое осознание конечности человеческой жизни существенным образом определяет и самоё жизнь. Человек может освободиться от ложных представлений о жизни, от рутины и убогости собственного бытия.

Движение к новой психологии

М. Босс наметил несколько векторов, на основании которых может реализоваться движение к новой психологии.

Первый вектор – движение от понимания тела в качестве физического организма к идее телесности. Напомним, что телесность, по Боссу, распространяется практически на всю человеческую действительность, пронизывает ментальную и эмоциональную жизнь человека и начисто исключает дуализм души и тела.

Второй вектор – от понятия психики к человеческому бытию-в-мире. Основная идея Босса заключается в том, чтобы, наконец, отказаться от традиционного представления психики в виде некоей изолированной капсулы с некоторыми ментальными и аффективными свойствами. Окончательно разрубить гордиев узел соотношения физического и психического единственно возможным для Босса путём – рассматривать психические феномены как проявления человеческой открытости миру и бытия-в-мире.

Третий вектор – движение от концепта сознания к фундаментальной открытости человеческого существования. В противоположность Фрейду Босс утверждает, что на самом деле нет никакой структуры сознания. В концепции Босса, так же как Хайдеггера и их древнегреческих коллег, понятие «эго» отсутствует вообще. Субъектом, если можно так выразиться, становится само бытие. В этом смысле сознание есть феномен открытости человека феноменам, которые ему встречаются (открываются).

Четвёртый вектор – от психического бессознательного к фундаментальной сокрытости. Данный вектор очень близок к тому, который обсуждался ранее. В этом смысле то, что, по Фрейду, было бессознательным, выступает закрытым (сокрытым) для принимающего пространства открытости, каковым, по Боссу, и является человек. Оно просто исчезает из человеческого мира.

Пятый вектор – от понятия влечения к человеческой возможности специфическим образом относиться к окружающему миру. Босс подробно разбирает само понятие «влечение», его исторические корни, этиологию и демонстрирует изначальную механистичность этого понятия. Вначале понятие «влечение» использовалось в гидравлике, затем в органической

химии. Из истории становится понятным, откуда берёт истоки гомеостатическая модель психики у Фрейда. Критикуя явную ограниченность и несостоятельность этой модели, Босс предлагает акцентировать внимание на специфике нашего отношения к феноменам окружающего мира и к самому миру в целом. Именно в этой специфике, в нашей особой настроенности на мир заключена сущность тех явлений, которые традиционно принято называть влечениями.

Шестой вектор – от психических инстанций (агентов) к экзистенциальному пониманию человеческих способов поведения. Под психическими инстанциями подразумеваются прежде всего *Я*, *Оно* и *Сверх-Я* Фрейда, потому что Босс противопоставляет себя в первую очередь Фрейду. Пафос Босса заключается в основном в том, что в феноменах той человеческой реальности, которую принято называть психической, действует не тот или иной агент (*Я*, *Оно* и *Сверх-Я*), а действует само Бытие, выражая себя в специфических для каждого конкретного человека формах его поведения. Поэтому и путь к пониманию конкретного человеческого поведения лежит через понимание его мира и его специфического отношения к своему миру, к вещам, которые ему в этом мире встречаются.

Седьмой вектор – от эмпатии к постижению того, как люди непосредственно понимают друг друга. Босс говорит о том, что понимание между людьми происходит мгновенно, и для того чтобы оно произошло, не нужно никакого специального вчувствования. Понимание людьми друг друга есть изначальное условие их бытия и связано с их открытостью по отношению друг к другу. На то, как люди понимают друг друга, оказывают влияние их настроенность в каждый конкретный момент времени, а также преобладающий характер их настроенности в целом.

Последний, *восьмой, вектор* – от психических причин и психодинамики к пониманию мотивационных контекстов. Босс отвергает каузальное объяснение человеческого поведения и даёт его объяснение (в терминах Босса вернее было бы сказать – высвечивание) через смысловые контексты отношения человека к возможностям своего бытия-в-мире. Способность постигать значение и смысл встречающихся (открывающихся) феноменов – исключительная прерогатива человека, радикально отличающая его бытие от бытия других существ. Сама психодинамика как таковая для Босса невозможна, как невозможна базовая – для любой психодинамики – структурная модель психики. Понимание человеческой мотивации для Босса лежит в измерении значимости того, что для нас важно в мире. Из разной значимости разных вещей складываются определённые мотивационные контексты, через которые только и возможно понимание направленности и смысла человеческого поведения. Любая психологическая теория, пишет Босс, которая переводит мотив и мотивационный контекст в психодинамику и каузальные связи, нарушает само основание человеческого бытия [20, р. 127–128].

Нет необходимости рассматривать М. Босса как противника З. Фрейда. Напротив, М. Босс с восторгом писал о практических основах классического психоанализа. Расхождение с Фрейдом касалось только теоретических аспектов, которые не вызвали восхищения у М. Босса. В своих воспоминаниях М. Босс также призывает в союзники М. Хайдеггера, который после того, как получил определённое представление о сути психоанализа, вроде бы недоумевал, неужели такой интеллигентный и образованный человек, как Фрейд, мог выстраивать какие-то причудливые предположения о различии психики мужчины и женщины. С некоторым, возможно, преувеличением М. Босс даже подчёркивает, что Хайдеггеру становилось дурно, когда его знакомили с теоретическими выводами Фрейда.

Психотерапевтическая практика

Но собственно и психотерапевтическая практика Фрейда вызвала ряд едких замечаний Босса. Он иронизировал по поводу длительных разглагольствований, которые, по его мнению, сопровождают сеансы и могут вызвать некий «невроз психоанализа». Вместе с тем удивительно, что при таком отношении к классической психотерапии сам Босс не отказался от кушетки, сохранил метод свободных ассоциаций. Но надо сказать и о принципиальном различии в практической работе Фрейда и Босса. Врач и пациент в психоанализе всё-таки остаются в разных сферах. Пациент является объектом исследования, которое проводит аналитик. В технике Босса аналитик и пациент рассматриваются как некое гештальтное целое. В результате процесс освобождения касается не только пациента, он существенно затрагивает и самого аналитика.

По существу даэзин-анализ также проявляет интерес к жизненной истории, к символике сна, к свободным ассоциациям, которые возникают у пациента. Но толкование клинического случая отличается. Приверженцы М. Босса стараются зафиксировать структуры психики пациента, выявить экзистенциалы. Сам речевой материал обладает для Босса неоспоримой ценностью. Но вот использование такого защитного механизма, как перенос, имеет свои особенности. Босс считает, что характер отношений с аналитиком выходит за рамки самого сеанса. Здесь обнаруживается нечто большее, а именно кристаллизация отношений пациента с близкими ему людьми. В то же время этому механизму придаётся меньшее значение. Он используется в основном только по ситуации. Нет у сторонников Босса и своеобразной гипертрофированной тенденции – во что бы то ни стало преодолеть сопротивление пациента. Наоборот, в обозначении тех жизненных проектов, которые возникают у пациента, аналитик обнаруживает ценный материал.

Надо сказать, что сам механизм сопротивления трактуется у М. Босса не как отступление от терапии, а как нежелание разглядеть потенциал соб-

ственного бытия. В классическом психоанализе завершением терапии оказывается устранение симптома болезненности. Но для Босса это далеко не финал. Центр тяжести падает на постижение пациентом смысла своего человеческого бытия. Иначе трактуется и феномен вины. Для классического психоанализа это чувство возникает у пациента в результате действия супер-эго. Как только исчезает ощущение виновности, можно говорить о том, что пациент избавлен от страданий. Однако М. Хайдеггер и М. Босс считают, что это чувство (виновности) так же неотделимо от человеческого существования, как, скажем, страх или тревога. Именно поэтому ликвидация данного состояния невозможна. Вина, согласно Хайдеггеру, это зов бытия. Стало быть, через вину можно высветлить внутренний мир человека во всей его полноте. Главная цель анализа М. Босса – достижение свободы и открытости.

Но ведь Фрейд тоже добивался от пациентов предельной искренности, свободы и истины. Разве это не перекликается с экзистенциальной терапией? Очевидно, нет, поскольку трактовка свободы через либидо никак не укладывается в русло экзистенциального психоанализа. Да, двигался, можно сказать, в том же направлении. Поэтому его технику можно считать тем же экзистенциальным психоанализом, но при условии, что будет признана недостаточная отрефлексированность фрейдовской позиции.

Босс подчёркивает, что экзистенциальный анализ предполагает использование различных философских, научных, психологических и психотерапевтических ходов мысли. В фундаменте психотерапевтического подхода М. Босса – стремление понять и осмыслить человека как свет и открытость. Такой философско-антропологической напряжённости в трудах Фрейда нет. В экзистенциальном психоанализе проступает забота о развитии растений, животных и людей. В этом направлении реализуется и забота. Классический психоаналитик нередко соотносит предъявленную ему клиническую историю с тем, что уже встречалось в его практике. Экзистенциальный аналитик избегает готовых рецептов, но игнорирует различные факторы, которые обуславливают человеческую психику. Духовные обнаружения Фрейд интерпретирует в духе инфантильно-либидозной фиксации. Однако такая узкая трактовка не подходит для экзистенциальной практики. Отношение к божественности является вообще важным фактором, определяющим судьбу человека. Босс считал, что фундаментальная возможность исцеления пациента может быть реализована только в адекватном бытии-вместе терапевта и пациента в психотерапевтической ситуации, через которое мы можем вернуть пациенту его утраченное подлинное Я.

В классическом психоанализе аналитик ставит диагноз и сам определяет пути лечения. Для сторонников М. Босса такая позиция оценивается как авторитарная. В терапии М. Босса главное внимание уделяется диалогу. Участники сеанса при встрече «высвечивают друг друга». Но здесь не следует допускать примитивного представления, согласно которому аналитик ничем

не отличается от пациента. Их взаимодействие свидетельствует о целостности, а не о равнозначности двух субъектов, вступивших на путь терапии.

Говоря об экзистенциальной терапии, разумеется, невозможно обойти тему сексуальных перверсий. Фрейд не раз подчёркивал, что всевластие любви особенно впечатляюще обнаруживается именно в отклонениях. Но Босс не разделяет концепцию Фрейда, который рассматривает перверсии как результат сбоя психосексуального развития. По Боссу, здесь нужно искать некую смесь страха, вины и отвращения. Он ведёт речь об узости, ригидности и сопротивляемости психического мира тех, кто отказался от гетеросексуальных отношений. Здесь точка зрения М. Босса всё же не соотносится со многими современными представлениями об этих отклонениях. Он изо всех сил старается показать ущербность этих перверсий. Но сегодня общество проявляет терпимость к гомосексуализму или лесбиянству, не пытается во что бы то ни стало вернуть заблудших на «правильный путь».

Внутри экзистенциального психоанализа, разумеется, можно проследить и внутреннюю полемику и сходные мотивы. Но каждый исследователь являет собой значительную и продуктивную фигуру.

Список литературы

1. *Алейник Р.* Фундаментальная онтология как антропология // *Философская антропология*. 2015. Т. 1. № 1. С. 135–149. URL: <https://pa.iph.ras.ru/article/view/1085/806> (дата обращения: 18.06.2017).
2. *Бинсвангер Л.* Бытие-в-мире. Введение в экзистенциальную психиатрию. М.: КСИ+; СПб.: Ювента, 1999. 299 с.
3. *Босс М.* Недавние размышления о даэин-анализе // *Московский психотерапевтический журнал*. 2009. № 2 (61). С. 147–167.
4. *Бубер М.* Я и Ты / Послесл. П.С. Гуревича. М.: Высшая школа, 1993. 173 с.
5. *Власова О.А.* Феноменологическая психиатрия и экзистенциальный анализ: история, мысли, проблемы. М.: Территория будущего, 2010. 640 с.
6. *Власова О.А.* Экзистенциальная аналитика и экзистенциальный анализ: Хайдеггер – Бинсвангер – Босс // *Топос*. 2007. № 3 (17). С. 61–74.
7. *Глюксманн А.* Философия ненависти. М.: АСТ: Транзиткнига, 2006. 288 с.
8. *Гуревич П.С.* Психоанализ: в 2 т. Т. 2. Современная глубинная психология. М.: Юрайт, 2013. 564 с.
9. *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1: Общее введение в чистую феноменологию. М.: Академический проект, 2009. 489 с.
10. *Da-sein-анализ в философии и психологии / Под ред. Г.М. Кучинского, А.А. Михайлова.* Мн.: Европейский гуманитарный университет, 2001. 204 с.
11. *Делёз Ж.* Критика и клиника / Пер. с франц. О.Е. Волчек и С.Л. Фокина. СПб.: Machina, 2002. 240 с.
12. *Кузнецов Л.В.* Психоанализ второй ступени. Кн. 2: Идеология индивидуума. М.: Росткнига, 1999. 237 с.
13. *Кузьмина Т.А.* Нельзя, потому что нельзя // *О праве лгать / Сост. и ред. Р.Г. Апресян.* М.: РОССПЭН, 2011. С. 365–381.

14. *Левчук Л.Т.* Психоанализ: от бессознательного к «усталости от сознания». Киев: Выща шк.: Изд-во при Киев. гос. ун-те, 1989. 181 с.
15. *Леонтьев Д.А.* Экзистенциальный подход в современной психологии личности // Вопросы психологии. 2016. № 3. С. 3–15.
16. *Летуновский В.В.* Сравнительный анализ методологических оснований вариантов экзистенциального анализа Л. Бинсвангера и М. Босса // Понимание как фактор личностного развития. Кемерово: Графика, 2002. С. 28–39.
17. *Сартр Ж.-П.* Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм / Пер. В. Бибахина // Проблема человека в западной философии: переводы / Сост. и послесл. П.С. Гуревича; общ. ред. Ю.Н. Попова. М.: Прогресс, 1988. С. 207–228.
18. *Хайдеггер М.* Бытие и время. Харьков: Фолио, 2003. 503 с.
19. *Boss M.* Existential Foundations of Medicine and Psychology. L.; N.Y.: Aronson, 1979. 303 p.
20. *Boss M., Condrau G.* Existential Analysis // Psychoanalytic Techniques / Ed. B.B. Wolman. N.Y., 1967. P. 443–470.

FROM THE EDITOR-IN-CHIEF

Pavel GUREVICH

DSc in Philosophy, DSc in Philology, Professor.

“HIGHLIGHTING” OF THE HUMAN BEING: AN EXISTENTIAL PSYCHOANALYSIS OF MEDARD BOSS

The article gives a detailed view of the existential psychoanalysis of Swiss philosopher and psychologist Medard Boss. Based on the fundamental ontology of M. Heidegger, M. Boss criticizes the psychodynamic theories of the human psyche and turns to the analysis of the problem of human nature. A person, from Boss's point of view, can only be understood as a person in the world (being-in-the-world). Through human existence, being can manifest itself as such. This is the destination of man.

The basic existential category of M. Boss is the concept of “openness”. The openness of existence allows us to get to know other people and respond to their own call to us. Existence is characterized by the Boss as joint, complicit, endowed with “presence”, which is an ensemble of possibilities. M. Boss defines human existence through the existentials of spatiality, temporality, corporeality, eventfulness in the shared world, mood, historicity, and mortality. The realization of existence, according to Boss, is possible only in the free choice that a person is initially endowed with, but which he may lose in the process of socialization. Blocking openness and freedom leads a person to neuroticism and illness.

The article also analyzes the essence of the psychotherapeutic approach of M. Boss, which is based on the desire to understand a person through “highlighting” and openness. The article shows the opposition of existential analysis of the classical psychoanalytic tradition.

Keywords: existential psychoanalysis, human nature, existence, openness, presence, existentials, authenticity of being, corporeality, participation, historicity

References

1. Aleynik, R. “Fundamental'naya ontologiya kak antropologiya” [Fundamental Ontology as Anthropology], *Filosofskaya antropologiya*, 2015, T. 1, No. 1, pp. 135–149 [https://pa.iph.ras.ru/article/view/1085/806, accessed on 18.06.2017]. (In Russian)
2. Binswanger, L. *Bytie-v-mire. Vvedenie v ehkzistentzial'nuyu psikiatriyu* [Being-in-the-world. Introduction to Existential Psychiatry]. Moscow: KSI+ Publ., 1999. 299 pp. (In Russian)
3. Boss, M. “Nedavnie razmyshleniya o dazein-analize” [Recent Reflections on Dasein-analysis], *Moskovskii psikhoterapevticheskii zhurnal*, 2009, No. 2 (61), pp. 147–167. (In Russian)

4. Boss, M. *Existential Foundations of Medicine and Psychology*. L., N.Y.: Aronson, 1979. 303 pp.
5. Boss, M. & Condrau, G. "Existential Analysis", *Psychoanalytic Techniques*, ed. B.B. Wolman. N.Y., 1967, pp. 443–470.
6. Buber, M. *Ya i Ty* [I and Thou]. Moscow: Vysshaya shkola Publ., 1993. 173 pp. (In Russian)
7. *Dasein-analiz v filosofii i psikhologii* [Dasein-analysis in Philosophy and Psychology], eds. G.M. Kuchinsky & A.A. Mikhailov. Minsk: European University for the Humanities Publ., 2001. 204 pp. (In Russian)
8. Deleuze, G. *Kritika i klinika* [Criticism and Clinical], trans. O.E. Volchek & S.L. Fokin. St. Petersburg: Machina Publ., 2002. 240 pp. (In Russian)
9. Glucksman, A. *Filosofiya nenavisti* [The Philosophy of Hate]. Moscow: AST Publ., 2006. 288 pp. (In Russian)
10. Gurevich, P.S. *Psikhoanaliz* [Psychoanalysis], Vol. 2. Moscow: Yurait Publ., 2013. 564 pp. (In Russian)
11. Heidegger, M. *Bytie i vremya* [Being and Time]. Kharkov: Folio Publ., 2003. 503 pp. (In Russian)
12. Husserl, E. *Idei k chistoi fenomenologii i fenomenologicheskoi filosofii* [Ideas to Pure Phenomenology and to Phenomenological Philosophy], Vol. 1. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2009. 489 pp. (In Russian)
13. Kuzmina, T.A. "Nel'zya, potomu chto nel'zya" [You Can't, Because You Can't], *O prave l'gat'* [The Right to Lie], ed. R.G. Apressyan. Moscow: ROSSPEHN Publ., 2011, pp. 365–381. (In Russian)
14. Kuznetsov, L.V. *Psikhoanaliz vtoroi stupeni* [Second-stage Psychoanalysis], Vol. 2. Moscow: Rostkniga Publ., 1999. 237 pp. (In Russian)
15. Leontiev, D.A. "Ehkzistentsial'nyi podkhod v sovremennoi psikhologii lichnosti" [The Existential Approach in Contemporary Psychology of Personality], *Voprosy psikhologii*, 2016, No. 3, pp. 3–15. (In Russian)
16. Letunovskii, V.V. "Sravnitel'nyi analiz metodologicheskikh osnovanii variantov ehkzistentsial'nogo analiza L. Binsvanger i M. Bossa" [Comparative Analysis of the Methodological Foundations of Existential Analysis Options by L. Binswanger and M. Boss], *Ponimanie kak faktor lichnostnogo razvitiya* [Understanding as a Factor of Personal Development]. Kemerovo: Grafika Publ., 2002, pp. 28–39. (In Russian)
17. Levchuk, L.T. *Psikhoanaliz: ot bessoznatel'nogo k «ustalosti ot soznaniya»* [Psychoanalysis: from the Unconscious to "Consciousness Fatigue"]. Kiev: Vyshcha shkola Publ., 1989. 181 pp. (In Russian)
18. Sartre, J.-P. "Pervichnoe otnoshenie k drugomu: lyubov', yazyk, mazokhizm" [Primary Relationship to the Other: Love, Language, Masochism], trans. V. Bibikhin, *Problema cheloveka v zapadnoi filosofii* [The Human Problem in Western Philosophy], ed. Yu.N. Popov. Moscow: Progress Publ., 1988, pp. 207–228. (In Russian)
19. Vlasova, O.A. "Ehkzistentsial'naya analitika i ehkzistentsial'nyi analiz: Khaidegger – Binsvanger – Boss" [Existential Analytics and Existential Analysis: Heidegger – Binswanger – Boss], *Topos*, 2007, No. 3 (17), pp. 61–74. (In Russian)
20. Vlasova, O.A. *Fenomenologicheskaya psikiatriya i ehkzistentsial'nyi analiz: istoriya, mysliteli, problemy* [Phenomenological Psychiatry and Existential Analysis: History, Thinkers, Problems]. Moscow: Territoriya budushchego Publ., 2010. 640 pp. (In Russian)

КУЛЬТУРНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ



Уильям ПОУЛЕТТ

Доктор социологии, доцент.
Университет Вулверхэмптона (Великобритания).
Wolverhampton, West Midlands, England, MV1 1SB;
e-mail: enquiries@wlv.ac.uk



Наталья СТОРОЖЕНКО
(перевод)

Аспирант сектора истории антропологических учений.
Институт философии РАН.
109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;
e-mail: storozhenko@yandex.ru

БАТАЙ И ЛЕВЫЙ ПОЛЮС САКРАЛЬНОГО¹

В статье исследуются определения левого и правого полюсов сакрального Жоржа Батая, анализируется их сложность и неоднозначное понятие контекстов дуальности и бинарности, через призму которых эти полюса часто рассматриваются. В частности, анализируются ключевые факторы, оказывающие влияние на мысль Батая о священном, формируется критика ошибочного вектора трактовки данного понятия современными философами. На основе оспаривания бинарной оппозиции профанного и сакрального, а также выявления изменчивых и случайных движений между чистым и нечистым сакральным и между сакральным и профанным

¹ Перевод выполнен по изданию: *Powlett W. Bataille and the left pole of sacred // Georges Bataille and contemporary thought / Ed. Will Stronge. London: Bloomsbury Publishing, 2017. P. 51–72.*

доказывается актуальность и ещё не до конца исчерпанный, несмотря на обширные исследования, проведённые в данной области, философский потенциал учения Батая в отношении современных культурно-социологических исследований религии и философской антропологии.

Ключевые слова: сакральное, профанное, левый полюс, правый полюс, религия, притяжение, отталкивание, дуальность, бинарность, оппозиция

Священные вещи образуются в результате утраты.
Ж. Батай [10, p. 119]

Сакральное провозглашает новую возможность: это прыжок в неизвестное, с животностью в качестве его импульса... сила движения, подавление которой увеличилось в десять раз, вовлекла жизнь в более богатый мир.

Ж. Батай [7, p. 93]

Человек испытывает своего рода бессильный ужас перед сакральным. Этот ужас неоднозначен. Несомненно, то, что является сакральным, привлекает и обладает несравненной ценностью, но в то же время оно кажется головокружительно опасным для понятного и профанного мира, где человечество создало свою привилегированную область.

Ж. Батай [9, p. 36]

Введение

В данной статье рассматривается понятие Батая о нечистом «левом полюсе» сакрального (*sacré impur, sacré néfaste*) и, в частности, напряжённость, присущая сакральному между его чистым и нечистым измерениями.

В первом разделе статьи прослеживается развитие понятия левого полюса сакрального в творчестве Батая, где основное внимание уделяется темам амбивалентности и отношениям с табу, ужасом и смертью, которые являются центральными для левого полюса сакрального. Я рассматриваю ключевые факторы, оказывающие влияние на мысль Батая о священном, и частично оспариваю критику его позиции. Во втором разделе статьи исследуются отношения между правым и левым полюсами, или зарядами, сакрального через темы смерти и скорби, а также рассматриваются с более широкой перспективы современной философской мысли² процессы сакральности и профанности.

² Поскольку термин «полюса» кажется слишком пространственным, предполагающим относительно закреплённые местоположения, я отдаю предпочтение левому и правому «зарядам» сакрального. Однако там, где я прямо ссылаюсь на исследование Батая о левом сакральном, я сохраняю термин «левый полюс».

Батай разделяет взгляды Дюркгейма, а также его ученика Роберта Герца (рано ушедшего из жизни в период Первой мировой войны), высказывающая теоретическое предположение о том, что сакральное – это дуальная, внутренне разделённая или амбивалентная категория. Таким образом, сакральное содержит динамичную, по своей сути неустойчивую «контагиозную» силу, которая вращается вокруг его правого и левого полюсов, или зарядов.

Левый и правый полюса сакрального, посредством напряжения между ними, отделены от области профанного, мира повседневных вещей, в особенности от объектов, ассоциирующихся с трудом, производством и экономическим обменом. Движения и отношения между левым и правым полюсами обсуждались во французской социологии [13; 15; 21; 28; 32] и будут рассмотрены в следующем разделе.

Утверждение о том, что сакральное характеризуется амбивалентностью, состоящей как из «чистых» благих веяний, так и «нечистых», злонамеренных энергий, имеет определённое интеллектуальное наследие. Понятие амбивалентности или полярности сакрального появляется в социальной антропологии конца XIX в. и в научных работах о фольклоре; оно подробно рассматривается в «Лекциях по религии семитов» (1898) Уильяма Робертсона-Смита и в произведении Дюркгейма «Элементарные формы религиозной жизни» (1912). Несмотря на это, понятие нечистоты или левого сакрального было обделено вниманием на протяжении последних лет. В частности, представление о том, что сакральное содержит в себе чувство ужаса, горя и несдерживаемого насилия, является неприглядным и потенциально спорным в культурном отношении. Таким образом, есть как интеллектуальные, так и политические причины для пренебрежения или отрицания левого полюса сакрального. Теории и методологии настоящего времени предпочитают подчёркивать «различие», «гибридность» и «позитивность» социальных явлений; негативность, насилие и деструктивность запрещены или замалчиваются во многих направлениях современной мысли, как справедливо отмечает Нойс [26]. Более того, мыслители, работающие с допущениями «различия» и «гибридности», продолжают объединять радикальную дуальность – обнаруженную в работах Дюркгейма, Мосса, Батая и других – с мышлением в терминах бинарных оппозиций [12; 17; 22; 26]. Неспособность отличать дуальность от бинарной оппозиции широко распространена, и для авторов, которые отвергают работы Батая о священном и религии, такая неспособность отчасти является непониманием интеллектуальной генеалогии понятия сакрального Батая.

Например, писатели, занимающиеся культурной социологией или социологией религии, предполагают, что рассмотрение сакрального в терминах левого и правого или чистого и нечистого полюсов является упрощённым, бинарным, а также в некотором роде «мистическим» и, более того, что оно не может объяснить многообразие религиозной практики в мультикультурную и мультимедийную эпоху [2; 22]. Понятия «различия»

и «гибридности» перекликаются с неолиберализмом и его «соучастником» социальным либерализмом. «Различие» и «гибридность» приравнивают радикальную инаковость к коммерчески востребованным «отличиям», что может быть использовано в качестве доказательства культурной «толерантности». Представление о том, что религия может быть чем-то большим, чем просто «культурой» – предпочтительно доступной для всех на глобализованном духовном рынке, – может скрывать в себе принцип нечистоты, контагиозности и деструктивности, который не исчезнет просто так, что совершенно недопустимо для западного либерального понятия толерантности.

Я убеждён, что ни различия между сакральным и профанным, ни деления между левым и правым полюсами не являются бинарными, и в том, что труды Батая о священном выявляют изменчивые и случайные движения между чистым и нечистым сакральным и между сакральным и профанным. В самом деле, Батай противостоит силе сакрального и религиозных чувств такими способами, какими это не могут сделать современные культурно-социологические исследования религии. В мире после «11 сентября», где сила религиозных чувств и взаимодействие священного с ужасом и жертвенным насилием – измерением нечистого, левого полюса сакрального – очень заметны, «культурная» концепция сакрального в некоторых направлениях современной мысли начинает выглядеть незрелой и сбивающей с толку.

К мысли Батая о сакральном уже давно относятся с подозрением, особенно это касается тех авторов, которые имеют сильную идеологическую связь с либеральными, леволиберальными, а также марксистскими парадигмами. Так, Жан-Поль Сартр в 1940-х бросил вызов подходу Батая к религии и «внутреннему опыту» сакрального [8; 29]. Неконкретные и необоснованные предположения о том, что Батай понимает сакральное как нечто реакционное, возможно, даже причастное фашизму или, по крайней мере, несовместимое с прогрессивным левым мышлением, продолжают циркулировать: обвинение в фашизме было успешно опровергнуто [3; 17; 25; 28; 31; 33]. Дело в том, что идеи Батая не совместимы с левым либерализмом или марксистским экономическим детерминизмом, однако было бы грубейшим заблуждением предполагать, что его размышления о сакральном в какой-то степени фашистские.

Действительно, как мы увидим ниже, аспекты нечистого левого полюса сакрального были подменены монархическими, капиталистическими и фашистскими понятиями суверенности как условия их существования. Другими словами, левый полюс сакрального бросает вызов монархическим и фашистским социальным структурам [10].

Развитие понятия левого полюса сакрального Батая

Очевидно столкнувшись с природой сакрального посредством травматического жизненного опыта, в частности смерти отца, которого он оставил, кончины матери в 1930 и его возлюбленной Лауры (Колет Пеньо) в 1938, Батай разработал своё понимание сакрального, взаимодействуя с широким кругом интеллектуальных источников. Особенно важно влияние «Элементарных форм религиозной жизни» Эмиля Дюркгейма (1955 [1912]) и «Очерк о даре» (1990 [1924–1925]) Марселя Мосса.

Следуя Дюркгейму и Моссу, Батай понимает сакральное как силу растраты, потерь и излишеств, в отличие от области профанного, которая характеризуется трезвостью, трудом и длительностью. Он также следует дюркгеймовской школе, рассматривая отношения между сакральным и профанным как динамический процесс чередования: радикального отрицания и интенсивного утверждения. Для Дюркгейма сакральное и профанное не противоположности, а, скорее, два мира, которые должны быть отделены друг от друга: «...два мира, не имеющих ничего общего» [15, р. 36].

Дюркгейм ясно понимает, что сакральное двойственно и что оно включает нечистые или злостные силы, которые должны быть «отделены» или запрещены, так же, как и «святые» или добрые аспекты сакрального. Безусловно, «в религиозном переживании действительно есть определённый ужас, особенно когда оно очень интенсивно; и страх, внушаемый злыми силами не лишён определённого благоговейного качества... нечистая вещь или злая сила часто становятся святой вещью или покровительствующей божественной силой, или наоборот – без изменения природы, а просто через изменение внешних обстоятельств» [15, р. 414].

Итак, сакральное может освящать, очищать и искуплять, а также загрязнять, осквернять и уничтожать. Более того, «чистота может загрязнять, тогда как нечистота иногда освящать» [15, р. 415]. Менструальная кровь является одним из примеров Дюркгейма (также обсуждается Батаем) [6] нечистой и запрещённой субстанции, которая при определённых условиях обладает способностью очищать и исцелять, – т.е. нечистое сакральное может использоваться как оружие против болезни и осквернения, так же как иногда быть причиной этого самого осквернения. Здесь нет закона непротиворечия или бинарных оппозиций, но есть богатое и сложное переплетение амбивалентности, чередования и дуальности.

Поскольку для Дюркгейма сакральные вещи – это, по сути, то, что «отделено», нельзя сказать, что они находятся в «оппозиции», ещё в меньшей степени то, что они находятся в бинарной оппозиции по отношению к чему-то внешнему для них [15]. Определение сакрального как «отделённого» часто теряется или искажается в современных культурологических и социологических исследованиях³. Сакральное не просто радикально

³ Подход дюркгеймовской школы существенно отличается от других авторитетных описаний природы сакрального и религиозного опыта, относящихся к аналогичному периоду, таких

иное по отношению к профанному, но радикально иное по отношению к себе и внутри себя – другими словами, оно фундаментально амбивалентно. Батай следует Дюркгейму в этом важном пункте, хотя он никоим образом не принимает все аспекты дюркгеймовской мысли и метода [5; 9]. Поэтому, даже если сакральное рассматривается Робертом Герцем [19] и другими как разделённое на два полюса, где левый полюс влечёт за собой отвращение, нечистоту и недоброжелательность, а правый – притяжение, чистоту и доброжелательность, для Батая это остаётся перспективой из профанного мира. Батай утверждает, что внутри области сакрального каждый объект имеет радикально нестабильные левый и правый заряды.

На философа также сильно повлияли этнографические исследования, проведённые его друзьями Мишелем Лейрисом и Альфредом Метро, которые работали в рамках дюркгеймовской точки зрения. Работа Метро «Вуду на Гаити», которая повлияла на «Эротизм» Батая, описывает публичное унижение практикующих Вуду, причинённое колониальными державами для того, чтобы лишить их священного духа⁴ [24]. Например, Мамбам, верховным жрицам, брили головы и насмехались, когда им не удавалось призвать своих духов, чтобы противостоять этому унижению [24]. Это пример осквернения, приходящий из-за границ религиозной системы, форма

как «Разновидности религиозного опыта» Уильяма Джеймса (ориг. 1902), «Идея Святости» Рудольфа Отто (ориг. 1917), «Священное и мирское» Мирча Илиаде (ориг. 1957). В этих исследованиях используется психологический подход, направленный на понимание чувств, связанных с религией и священным. Каждое исследование рассматривает уникальность священного и его ярко выраженное отличие от мирского или оппозицию ему. Не так давно в книге Линча «Священное в современном мире», неинтересном повествовании о сакральном, было заявлено отвержение слабости дюркгеймовской мысли, которую он считает (ошибочно) бинарным описанием священного и профанного. Автор также отвергает Батая, обвиняя его в мистицизме, и связывает представление Батая о священном с обобщёнными претензиями таких исследований Джеймса, Отто, Илиаде. В таком подходе сакральное сводится к «единственной» ценности: действительно сакральное сводится к правому полюсу, к тому, что обладает, символизирует, усиливает силу или авторитет. Сильная сторона подхода Батая в том, что он противостоит такому упрощению сакрального. Он не делает этого, определяя единую, центральную или универсальную форму священного, как утверждает Линч, – напротив, Батай исследует множественные, нестабильные, динамичные и даже недопустимые проявления сакрального в своих теоретических, художественных и автобиографических произведениях. Никакой другой мыслитель не стремится соединить научные исследования сакрального с «внутренним» переживанием сакрального в такой же степени, как Батай.

⁴ В своём увлекательном исследовании «Вуду на Гаити» [24] Альфред Метро утверждает, что синкретическая религия «Вуду» (собственно Vodou или Vodun) – слияние католицизма и африканских религий, практикуемых в Дагоме и Нигерии в конце XVII в., когда прибыли французские работоторговцы, – пережила колониальное насилие и подавление только для того, чтобы быть подорванной глобальным туризмом, поскольку была вынуждена стать коммерческим спектаклем. Это может быть названо окончательным осквернением или устранением, осквернение настолько тонкое, что предотвращает повторную сакрализацию, как бы поощряя практику Вуду. Учение Метро также предполагает, что левый полюс сакрального не должен рассматриваться как остаток или пережиток более ранних динамичных форм, но также может возникать как реакция на новые условия, в случае с Вуду – на колониальное давление в девятнадцатом и начале двадцатого столетия.

осквернения, предназначенная для устранения сакрального. Я возвращаюсь к этому процессу осквернения в последнем разделе⁵ [24].

Гораздо больше, чем кто-либо из тех, кто повлиял на его мысль, Батай подчёркивает абсолютное насилие сакрального в его радикальной дуальности или двойном отрицании профанного мира [6; 9; 10]. Согласно Батаю, сакральное прорывает или разрывает мирское и отстраняет его; оно обличает структуры и программы профанного мира – порядок, длительность и способность делать выводы – во «лжи». Хотя профанный мир, основанный на системе табу или запретов, отрицал природу и животный мир, в действительности отрицал «жизнь в миру», позволяя человеческой цивилизации развиваться [7; 9]. Отстраняя профанное, сакральное не оскверняет его, и это позволяет мирской жизни возвращаться с обновлённой, коллективной жизненной силой после завершения священных и жертвенных мероприятий. Таким образом, для Батая эта интенсивная, изменчивая сила священного представляет большую опасность для мирского: дело не только в том, что профанное может вторгаться в сакральное и быть причиной осквернения, но также в том, что сакральное может загрязнять профанное, создавая нестабильную сакрализацию, в некоторых случаях сродни магии [23].

Сфера профанного сама по себе является религиозной категорией, определяемой через священное, а не атеистической, светской или правовой. Батай описывает запреты сферы профанного как «шаг назад, без которого никто не смог бы прыгнуть далеко» [7, р. 43]. В «Проклятой доле: том II» Батай пишет: «...отрицание и возвращение... это двойное движение даже не включает в себя отдельных фаз» [7, р. 77]. Сакральное, таким образом, это насильственная сила двойного или дуального отрицания, сила насилия, однако та, которая предвещает возвращение профанного времени, предвещающего возвращение «священного мгновения» [10, р. 241]. Священное нарушает табу, присутствующие в профанном мире, и погружается в природу и животный мир как запрещающее или проклинающее, преобразовывая их в «чудесные» силы. Распространение священного показывает, что табу существует не только для защиты профанного мира, но и для того, чтобы дать сакральному умноженную силу насилия. Сакральное действительно так близко «к природе», как и к «культуре», но не в банальном современном смысле комплекса или гибрида «природа-культура». Скорее, «священное» – это «природа» или жизнь в её наибольшей интенсивности: запрещённая, неразрешённая и неизмеримо усиленная в своей

⁵ Можно выделить три различные формы осквернения: например, осквернение, которое возникает, когда сакральное – как общая категория – вступает в контакт с профанным; во-вторых, осквернение, являющееся результатом воздействия священного на силы вне религиозного сообщества и его самоопределяющихся ограничений – например, колониальное насилие, направленное на осквернение обрядов и символики тех, над кем оно стремится доминировать; и, в-третьих, осквернение/сакрализация как непостоянный эффект левого полюса сакрального, действующего на правый и против него. Я исследую эту третью форму, интерпретируя «Историю глаза Батая» в «Жорж Батай: сакральное и общество» [27].

желанности. Это не природа, поглощённая культурой, чтобы стать продуктивной, но природа скрытая, природа, ставшая чарующей и отталкивающей в динамизме, без ясных обозначений или аспектов, поскольку логический порядок может появляться только в сфере профанного. Трансгрессия не только восстанавливает на мгновение то, что было запрещено. Элементы запрета настолько фундаментальные, настолько «радикально отрицательные», что они не подчиняются религиозному коду, таким образом, человеческие экскременты даже не считаются табу, но просто «животными» [7, р. 53].

В этом отношении Батай отвергает гегелевскую диалектику, в частности гегелевское понимание «совершенной религии» христианства как чистого разума и истины, достигнутого через диалектическое отнесение к определённой категории всех других религиозных традиций [27]. Общий материалистический подход Батая стремится включить основы всех религиозных традиций, не навязывая им иерархию или телеологию, хотя иногда он будет называть христианство «наименее религиозной» из всех религий [4, р. 32]. «Истина» религии для Батая заключается в её способности отстранить необходимое, но удушающее отчуждение, усиленное профанным, чтобы растворить человеческое порабощение в рассуждениях и рациональных истинах, и погрузить существо в невыразимый экстаз и забвение. Страдание, ужас и смерть становятся трамплинами к экстатической трансформации. Однако Батай признаёт – и часто подчёркнуто – свой долг перед Гегелем [4; 30].

Эссе Батая «Базовый материализм и гностицизм» играет важную роль в развитии его позиции в отношении сакрального, в особенности в несопоставимости сакрального с социальными или даже религиозными нормами и принципами⁶ [10].

Гностицизм, утверждает Батай, не устанавливает иерархии (тем более «оппозиций») добра и зла, возвышенного и низменного; он представляет мифологию подрывной деятельности, свержения и, таким образом, выражает «тошнотворный, недопустимый пессимизм»: это мир испорчен

⁶ Гностицизм – это религия, очень тесно связанная с христианством, тем не менее, согласно Батаю, это даёт гораздо больше свободы животности, подлости, чудовищности и злу – элементам, связанным с левым полюсом сакрального, – чем это делает христианство. В гностическом и манихейском религиозном дуализме сакральное и профанное понимаются как два мира, а не как противостояние в едином реальном или «объективном» мире. Представления о «реальном» мире происходят из мира профанного, и для Батая такие представления кажутся прочными и значимыми только при условии, что они не подвергаются воздействию сакрального. Понятия о «реальности» в определённом смысле просто неуместны или не имеют значения при рассмотрении священного мира. В гностицизме Батай находит возможность мыслить духовным путём; действительно, «низость» базового материализма раскрывается через связь с гностическим спиритизмом. Гностицизм для Батая является наиболее радикальным «ниспровержением идеала», он противопоставляет злу, беспорядку и чудовищности в качестве автономных сил, не подлежащих диалектическому отрицанию или разрешению, т.е. не просто как противоположные понятия добра, порядка и нормальности.

и должен быть отвергнут. Для Батая гностическая религия поддерживает его более широкое утверждение, что сакральное и религия не связаны со служением «социальным потребностям» – поддержанием порядка, власти и структуры. В этой позиции Батай отталкивается от Дюркгейма. В этой позиции Батай отталкивается от Дюркгейма. Для Дюркгейма нечистое сакральное является необходимым компонентом любого общества, потому что все общества будут страдать от потерь, неудач и возвратов (обратных движений). Общество должно символизировать и, таким образом, включать в себя угрозы, опасности и ужасы; оно должно знать, как справиться с этими бедствиями, и делает это, собирая людей вместе для интенсивных ритуалов исцеления и повторного утверждения [15, р. 403–406]. И всё же Батай раскрывает пространство между сакральным и обществом, в котором левый полюс играет решающую роль; правый же полюс сакрального освящает и узаконивает общественную власть. Сакральное – не только символический культ власти общества над индивидуумами, полагает Дюркгейм. Движение от левого к правому полюсу логически и временно предшествует возникновению «общества» и составляет его основу. Общество построено на стабилизирующих и притягательных силах правого полюса сакрального; левый заряд – это бесформенная энергия, которая сочится и роится под каменным фундаментом общественного порядка.

Большинство исследователей подчёркивают, что сакральное должно быть защищено от профанного [2; 16]. Для Батая же профанное должно быть защищено от сакрального, в особенности левый полюс сакрального. Профанное не может пережить контакт с левым полюсом сакрального: оно раскалывается и останавливается, обличается в качестве лжи и места лишения свободы. Правый полюс сакрального – иерархия, символы и архитектурное сооружение религии – ослабляется и разрушается осквернением. Тем не менее левый полюс сакрального переживает контакт с профанным, хотя он вполне может претерпеть трансформацию, например отождествление со злом, магией, грязью или низменным [4; 9; 10]. В современной мысли «однородная сфера» общества – его производительные и инструментальные возможности – отделяется от непосредственности сакрализации, а также, во всё большей степени, от понимания себя как профанного. Мир, в котором господствуют производительные и экономические ценности, не может обеспечить какие-либо основания для своего существования и поэтому должен выборочно опираться на священное, чтобы достичь некоторого подобия основы. При этом производительный однородный мир должен противостоять левому и правому полюсам священного. Превращение левых зарядов сакрального в правые заряды сакрального занимает центральное место в исследованиях Батая о священном, проводимых в Коллеже социологии.

Левый полюс сакрального и Коллеж социологии

Коллеж социологии был основан Жоржем Батаем, Роже Кайюа и Пьером Клоссовски с целью изучения сакрального как наиболее «активного», «то-тального» и жизненно важного выражения коллективной жизни. Они стремились развить «сакральную социологию», а не просто внести вклад в социологию религии, поскольку священное было задумано участниками Коллежа как сила, влияющая на бытие, субъективность и творчество на самых глубоких уровнях, а не как ограниченная тема и объект для запроса. Кроме того, сакральное было изучено не только для того, чтобы лучше понять его, но и для того, чтобы возродить его как силу современности, с Батаем в качестве ученика чародея и в качестве добровольной сакральной жертвы⁷. Именно левый полюс сакрального жизненно важен для этого возрождения.

По утверждению Батая, то, что отличает человеческие общества от общества животных, это «набор объектов, мест, убеждений, людей и практик, имеющих сакральный характер, и все они принадлежат одной группе, а не другой» [20, р. 106]. Таким образом, сакральное отмечает все аспекты жизни в данной группе, и в то же время является фантастически произвольным, поскольку другие группы порождают совершенно разные священные объекты и практики. Сакральное – это «ядро» или «порождающее ядро» общества; оно не просто отражает или символизирует основные ценности и убеждения конкретного общества, тем самым обеспечивая стабильность или сплочённость, но для Батая фактически создаёт и поддерживает условия, при которых можно сказать, что общество существует. Более точно, без чередующейся силы левого и правого зарядов общество, или коллективная жизнь, не могли бы продолжаться; это было бы так разрушено смертью, террором и похотью – распространением насилия, – что устойчивые структуры не развивались бы. Для Батая сакральное состоит не только из силы социального притяжения и связи, но и, что более важно, из силы отталкивания: «Социальное ядро фактически является табу, неприкасаемым и невыразимым... ранние человеческие существа были объединены отвращением, общим террором и непреодолимым ужасом, сосредотачиваясь именно на том, что являлось главной привлекательностью их союза» [20, р. 106].

«Священное ядро» общества – это не то же самое, что его основа. Основы общества – это основные табу или запреты, которые позволяют осуществляться труду и производству: на этих основах построено здание человеческой цивилизации. Хотя табу и запреты – это не просто блоки и барьеры против ужаса и смерти – они как двусторонние тропы, которые уводят людей от насилия в мирское время и приводят к буйству насилия во время «священного мгновения». Для Батая люди объединены ужасом,

⁷ Эта жертва не состоялась – никто из друзей Батая не пожелал совершить это действие.

а не чувством вины за первородное преступление – убийство «альфа-обезьяны», о котором говорится в «Тотеме и Табу» Фрейда (ориг. 1912), ужасом от самих себя, ужасом Вселенной, ужасом мира, которому они больше не принадлежат.

Стоит подчеркнуть, что «табу» в понимании Батая – это не просто обычное или нормативное предписание. Оно не просто защищает порядок, который требуется могущественным – королям и священникам, чтобы символизировать и узаконивать свою власть, но имеет особое отношение к ужасу смерти и контагиозности. Табу не заглушает ужас, но даёт ему место тишины. Например, табу на инцест не просто запрещает определённые типы сексуальных отношений внутри группы; скорее, оно обеспечивает циркуляцию «священных предметов», в данном случае – женщин. Семья, клан или племя дарит своих женщин в качестве подарков – в понимании Мосса – для того, чтобы, в свою очередь, принимать женщин не из своей группы. Батай настаивает: «Обмен, основанный на щедрости, более интенсивный, чем он был бы в немедленном удовлетворении» [7, с. 43]. Другими словами, табу на инцест усиливает эротизм и добавляет динамику чередования левого и правого полюсов; брачная ночь – это священная «оргия», в которой табу на инцест нарушается с помощью священного объекта, который перемещается извне группы внутрь, от законного к незаконному, от правого заряда к левому заряду.

Табу не подавляет то, что угрожает, страшит и ужасает, но отмечает место ужаса и обеспечивает канал через переживание ужаса посредством организованных ритуальных трансгрессий. «Ужас» в этом смысле не является определением в культурной системе классификаций, как предполагает Дуглас [14], но это то, что необходимо изгнать до того, как классификация станет возможна. Однако классификации могут действовать только в том случае, если изгнанному иногда разрешено возвращаться. В противном случае система классификаций стала бы навсегда и безнадежно уязвима для всего, что она вытеснила за пределы себя.

Но что является главным источником ужаса? Что запрещает табу? Для Батая основные табу касаются не секса и смерти, а, точнее, менструальной крови и вида разложения человеческого трупа: происхождения и судьбы человеческого воплощения. По словам Батая, «у нас нет большего отвращения, чем отвращение к тем неустойчивым, зловонным и тёплым веществам, в которых жизнь бродит незаметно, [они] заставляют наши сердца тонуть и выворачивают наши желудки» [7, р. 8]. Эти отвращения не обязательно являются предметом конкретных религиозных предписаний, но они являются основным источником постижения священного. Дело не в том, что эти бесформенные субстанции не могут и не должны быть видны, на самом деле их можно будет часто видеть, но на них нельзя смотреть равнодушно – они воплощают неуправляемое столкновение жизни и смерти, они внушают трепет, удивление, ужас, и для Батая они порождают коллективное существование: «Если человеческие отношения перестают переходить через этот средний термин, через ядро человеческой тишины, они

лишены своего человеческого характера. Я считаю, что для нас нет ничего важнее, чем то, что мы признаём, что мы связаны и клялись в том, что ужасает нас больше всего, в том, что вызывает наше самое сильное отвращение» [20, p. 106].

Сакральное, требуя как соблюдения, так и, в некоторых случаях, ритуального нарушения своих табу, создаёт и направляет интенсивную коллективную энергию, состоящую в насильственном и непредсказуемом чередовании притяжения и отталкивания: то, что внушает трепет и изумление, также вызывает ужас и «жуть». Эта коллективная энергия становится всё более интенсивной и изменчивой, потому что она не зависит исключительно от притяжения и ассоциации: притяжение сильнее, потому что оно реагирует на отталкивание, и отталкивание усиливается как сила, угрожающая притяжению, хотя неотделима от него.

Основная сила сакрального для Батая – это не его авторитет или защита, предлагаемая правым полюсом, а то, что оно приостанавливает установленный порядок повседневности и индивидуальности и погружает в отталкивающие силы смерти, крови и материи (заклѳенные в левый полюс), для того, чтобы обновить привлекательные силы жизни, плодородия и удовольствия. В конечном счѳе радость не может быть отделена от смерти, так же как плодородие не может быть отделено от материи [20].

Общества растут вокруг «центрального ядра... места, где левое сакральное превращается в правое сакральное, объект отталкивания в объект притяжения, а депрессия – в стимуляцию» [20, p. 122]. Таким образом, «центральное ядро» состоит в коллективном преобразовании ощущений страха, ужаса и отталкивания левого полюса сакрального – в структурированные, иерархические и положительные общественные чувства, связанные с правым полюсом. Похоже, это даёт левому полюсу логический приоритет: для того, чтобы сакральное могло превратить бедствие и страдание в радость и возвышение, вырвать жизнь из тисков смерти, его основа или ядро изначально заключается в левом полюсе, или заряде. Хотя левый заряд подразумевает немедленный переход к правому. Священное накапливает и усиливает ужас через сдерживающее действие табу, но делает это так хорошо, что внезапно превращает ужас и страдание в изобилие и радость.

Действительно, левый полюс сакрального – это то, что является «непосредственно табу», и это также то, что высвобождается, когда сила трансгрессии нарушает табу и мир, который окружает его. Общество не может выжить без стабилизирующего полюса сакрального, но оно не может заряжать энергией, вдохновлять или заряжать людей, составляющих общество, без действий левого полюса. В конечном счѳе мы могли бы сказать, что притяжение отталкивает, а отталкивание притягивает, точнее говоря, притяжение притягивает, привлекая и направляя силу отталкивания, его сила неизмеримо ускоряется динамикой чередования, казалось бы, волшебного превращения уныния и отчаяния в экстаз, забвение и трепет. Левый и правый полюс являются фундаментальной дуальностью или полярностью, подпитывающими и заряжающими друг друга. Тем не менее

левый и правый полюс также неразделимы – они не являются бинарными оппозициями, потому что каждый термин, оппозиции – например, женщина/мужчина, добро/зло, правда/ложь, правильно/неправильно – исходят из профанной сферы. Логические оппозиции и дискурсивные конструкции развиваются в профанном мире и не имеют значения в сфере сакрального. Сфера сакрального, разделённая, но заряженная левым и правым полюсами, неоднородна и радикально отличается от упорядоченных, системных оппозиций, которые структурируют профанную сферу общества.

Смерть, скорбь и левый полюс сакрального

Левый полюс сакрального может быть прочувствован, как полагает Батай, «через область угнетённой тишины, которая рассеивается вокруг мёртвых» [20, р. 118]. Однако полюса, или заряды, ни расплываются в стороны, ни застывают или сближаются в структуры или духовные сущности: «...вне области (сакрального) каждый объект имеет левую и правую стороны... стоит отметить, что в общем и целом правая и левая стороны данного объекта подвижны: они меняются в зависимости от ритуальных практик» [20, р. 101]. Например, даже самый «левый полюс» ужаса разлагающегося тела со временем, когда плоть отделится, потеряет свой деморализующий аспект, в конечном счёте получив место внутри «правого полюса» в качестве кости предка.

Траурные ритуалы являются главным примером действия левого полюса, или заряда, сакрального. Батай предлагает пример движения между правым и левым полюсами, который характерен для католицизма: сельская церковь, место случайных празднований свадеб и крещений, что одновременно является местом «торжественного отталкивания» с «силой привлекать трупы» [6, р. 118]. Тела умерших несут в себе огромную силу отталкивания священного, даже когда семья умершего собирается, чтобы подтвердить свою остающуюся силу в численности. Иными словами, похоронные обряды не могут сделать труп менее отталкивающим или ужасающим, и они не нацелены на это. Похоронный обряд состоит в привлечении семьи и членов клана в место, где отвращение противопоставляется отвращению, и через это противопоставление ужас смерти (который разделяет) превращается в силу, которая связывает и укрепляет. Рыдание на похоронах, настаивает Батай, случается потому, что происходит трансформация горя в радость: смерть раскрывает жизнь, и жизнь, когда раскрывается смертью, переживается как радость.

Если, на языке современных терапевтов, табу на смерть могло бы быть преодолено и мы все могли бы научиться «принимать» смерть и утрату, сила отрицания и, наоборот, сила притяжения уменьшились бы с потерей силы или жизнеспособности социальной группы. Утверждать, что смерть – это «естественная» часть жизни, – значит относить жизнь к смерти. Действительно, несмотря на частые протесты со стороны представителей

консультационных и терапевтических индустрий, что нам всё ещё нужно работать над тем, чтобы «сломать» табу на смерть, такое мышление уже привело к ослаблению социальных связей до опасно низкого уровня и в формировании восприятия того, что смерть бессмысленна. Если смерть считается бессмысленной, отсутствие смысла должно отразиться на том, что теперь понимается как бинарное сопровождение жизни, т.е. на бессмысленной жизни. Тем не менее даже сегодня не присутствовать на похоронах близкого родственника остаётся почти табу в понимании Батая – это почти немислимо, унижительно для человека, который отказывается участвовать в коллективном самовыражении и производит «порчу», которую невозможно устранить.

Действие священного в рассмотрении Батая не сводится ни к таким лицам, как священники, ни к системам верований, институтам или ритуальным практикам; энергии левого полюса могут быть стабилизированы временно только через действия правого полюса сакрального. Центральное ядро общества мобильно и рассредоточено; для функционирования ему не нужны национальное государство и геополитические границы. Тем не менее Батай ясен, сакральное в том смысле, в котором он его теоретизируют, ослабевает.

Пока организованные и санкционированные государством религии имеют тенденцию ослаблять, осваивать или, для Батая, «предавать» действия левого полюса сакрального, это остаётся заметным в христианстве, например в открытых ранах Христа (устранённых большинством протестантских сект, но очевидных в католицизме) и в бесспорно божественной, хотя и нечистой фигуре Сатаны. В религиях, иногда рассматриваемых как политеистические, есть боги разрушения, раздора и смерти; индуистская Богиня Кали обсуждается Батаем в Документах [11, р. 55]. Кали, означающая «чёрная», как утверждает Батай, богиня «ужаса, разрушения, ночи и хаоса... холеры, кладбищ, воров и проституток». Она привлекает кровавые жертвоприношения: козы в Калькутте, Буйволы в Непале, и, что важно для понимания Батаем сакрального, ещё в начале XIX века (согласно источнику Батая, Сильвену Леви) «два мужчины высокого ранга всё ещё приносились в жертву каждые 12 лет: их напивали, их головы отрезали и струя крови направлялась на идолов» [1, р. 55]. Какая бы ни была достоверность антропологических описаний, фигура Кали поддерживает утверждение Батая, затрагивающее свободную власть сакрального насилия – насилия, которое ни перед чем не останавливается, которое не признаёт границ. Кали часто изображена танцующей на трупе своего мужа Шивы: согласно легенде, Кали атаковала и уничтожила гиганта, обезглавив его. Восходя к состоянию бешеной экзальтации, подпитываясь кровью гиганта, она не распознаёт приближающегося к ней мужа и в восторженном победном танце затаптывает его насмерть. Кали может рассматриваться как богиня левого полюса сакрального – в своём восторге она случайно убивает великого Бога Шиву: правый полюс победы и празднования неожиданно сменяется левым полюсом хаоса и смерти. Шива – Бог создания

и разрушения, великого и жестокого уравнивания космологических сил; Кали не заинтересована в уравнивании сил, она имеет дело с чистым разрушением, защищая только самых падших и униженных.

Такое безудержное сакральное насилие имеет огромную силу ужасать, вдохновлять и объединять верующих. Однако непостоянная и неограниченная природа таких опытов, даже если ими делятся косвенно, опасна для сильных мира сего. Правители городов-государств стремились сузить и сконцентрировать такие изменчивые энергии для достижения конструктивного баланса между сакральным и профанным, между неоднородным и однородным, и они достигали этого избранием постоянного духовенства. Этот социальный авторитет в дальнейшем приводит к сужению священного до единой высшей сущности, Бога теологии и философии, который, по Батаю, «представляет собой наиболее глубокую интродекцию структуры, характерной для однородности, в гетерогенное существование» [10, р. 153]. «Левый полюс отбрасывается или изгоняется, демонизируется и, наконец, проецируется в область профанного» [4, р. 121]. Область профанного разделяется на мирское и презренное или нечистое: экскременты, нагноения и все признаки смерти. Однако даже в условиях гиперсовременности сфера профанного никогда не становится полностью мирской и обыденной. Значение смерти как в профанном, так и сакральном мире является ключом к тому, чтобы следовать аргументу Батая о природе жертвоприношения. Для Батая профанный мир зависит от длительности, от введения линейного времени: «В основе мира вещей лежит длительность: никакая вещь не имеет отдельного существования, не имеет значения, если не постулируется последующее время, ввиду чего она конституируется как объект... Будущее время составляет мир до такой степени, что смерти больше нет места в нём» [9, р. 46].

Таким образом, ошибочно думать, что религия построена на отрицании «реальности» смерти. Скорее, предполагает Батай, «реальность» – как система, ограничивающая человеческий опыт, – не может принять, что жизнь – это не вещь и что это не вещь именно из-за смерти. Действительно, в «реальности» нет места жизни и смерти, а только длительность и вещьность, которые подавляют жизнь и смерть: «Настоящий порядок не столько отвергает отрицание жизни, сколько отвергает утверждение интимной жизни, безмерное насилие которой представляет опасность для стабильности вещей, утверждение, которое полностью проявляется в смерти» [9, р. 46]. Нельзя сказать, что жизнь, в значении Батая, является собственностью индивидуума; только существование, пленённое длительностью, может быть понято как собственность или как капитал. Тем не менее система «реальности» «не может предотвратить исчезновение жизни в смерти, чтобы раскрыть невидимое сияние жизни, которая не есть вещь» [9, р. 47]. Таким образом, смерть не является конечной точкой «жизни», частью, которую следует «принять» как естественную часть «жизненного пути», как это было бы сказано в консультативном диалоге. Смерть – это не завершение последней фазы жизни; это партнёр жизни, это то, что

делает жизнь жизнью. Жертвоприношение – это резко обострённый, драматический момент, когда «невидимый блеск» жизни проявляется через смерть.

Модернизм и трансформация левого полюса сакрального

Батай ясно понимает, что религия как социальный институт, посвящённый излишества, – институт, позволяющий расходовать, поглощать и изгонять избыточную энергию и изобилие (проклятая доля), – ослаблен служением структуре. Религиозная преданность, от траура до поста и до праздника, требует огромного количества физической и эмоциональной энергии от прихожан. Священники и шаманы часто вынуждены изнурять себя выполнением священных ритуалов или поститься почти до смертельного исхода. Жертвоприношение и пиршество представляют собой холокост растра и потери: животные, а иногда и люди, которые могли обеспечить годы продуктивной службы, приносятся в жертву для зрелищных и ужасающих моментов. Даже в своих установленных, цивилизованных формах религия создаёт пространство, разрушающее мирское существование, приводя прихожан в страдания и ужас, бесконтрольно сменяясь радостью и экстазом. Неоднородная и изменчивая сила левого полюса сакрального сопротивляется превращению установленной религии в инструмент «индивидуального утешения» и «социальной сплочённости», и по этой причине Батай проводит параллель между левым полюсом сакрального и радикальной левой политикой [20, p. 122].

Тем не менее он также ясно понимает, что религия всегда стремилась «регулировать», а не просто «удовлетворять», и проклятая доля направляется на благо священства и на основание социальных иерархий. Со временем религии вызывают глубокое разделение внутри области сакрального, разделяя её на высший мир (небесный и божественный) и низший мир (демонический, мир разложения); теперь такое разделение неизбежно приводит к возрастающей однородности всего высшего мира. Бог быстро и почти полностью теряет свои устрашающие свойства, он появляется в виде разлагающегося трупа, чтобы стать на последней стадии деградации (вырождения) простым (отцовским) символом универсальной однородности [10, p. 96]. Все основные «мировые религии» захвачены этой «прогрессивной однородностью». Религии как социальные и государственные институты построены вокруг систем запрета, обеспечивают только «частичную свободу» [10, p. 96]. То есть религиозные системы только частично признают (а также используют) то, что Батай понимает в качестве коллективной человеческой потребности в насильственных расходах и разрушительных обновлениях. Со временем концы левого и крайнего полюсов, или зарядов, – самый отталкивающий и самый притягательный –

сокращаются, а интенсивность движений между ними снижается до безжизненной, сублимированной или символической системы верований. Интенсивность общего влечения, радости и экстатического веселья может обернуться такой угрозой для религиозных и государственных органов, как накал страданий, страха и скорби: и те, и другие препятствуют процессам производства и длительности, от которых зависит профанный мир. В капиталистической современности траур, как правило, сводится к посещению похорон, понимаемых как «психологическая» возможность скорбеть и «пережить это»; брак – к мирским отношениям, часто узаконивающим гендерную эксплуатацию, а религия – к практикам и антуражу правого полюса.

В своём эссе 1929 г. «Язык цветов», впервые опубликованном в «Документах», Батай определяет зло как «движение от высокого к низкому» [10, р. 13]. Батай не просто прославляет низкое, низ или зло, но настаивает на отношениях и движении между высоким и низким, божественным и дьявольским. Даже «отвергнутый» левый полюс – как злые, неусвояемые или жалкие элементы сферы сакрального – подвижный и контагиозный. Поскольку левый полюс ограничен с тем, что всё больше отождествляется с мирским, соответственно, правый полюс ограничен тем, что отделён от левого полюса⁸. Зло для Батая – это выродившийся, покинутый или изгнанный левый полюс сакрального – не противоположность Добра, а то, что мешает упорядоченному противостоянию Добра и Зла, на котором основано Добро.

Для Батая понятие упорядоченного различия между сакральным и профанным берёт своё начало в профанной сфере общества, не в сакральной. Это различие, проводимое профанной сферой общества, чтобы защитить и сохранить его от разрушительного воздействия сакрального, которое «могло бы разрушить его» [7, р. 214]. Мирское выдерживает только благодаря возведению этой границы, без которой труд, порядок, обмен и длительность (т.е. цивилизация) невозможны. Хотя сакральное как основная категория нуждается в защите от профанного, похоже, что левому полюсу сакрального такая защита не нужна. Левый полюс не нуждается в границах и не соблюдает их, так как существует посредством контагиозности. Поскольку сакральное внутренне дуальное, даже если символы правого полюса сакрального оскверняются контактом с профанным, левый полюс священного вспыхивает нечистотой – «сфера низшего сопротивляется всем попыткам присвоения» [10, р. 96], – он особенно близок к загрязнению и осквернению, с богохульством и непристойностью. Однако, с общей материалистической точки зрения Батая, необходимо противостоять

⁸ Батай развивает процесс, с помощью которого христианство отождествляет левый полюс сакрального с профанной сферой, архетипически через изгнание Сатаны из Рая на Землю [4, р. 117–128]. Батай не уточняет, очевиден ли аналогичный процесс осквернения левого полюса в других религиозных традициях. Агамбен в своём недавнем исследовании осквернения совершенно прав, утверждая, что современность теряет способность осквернения, так же как она теряет способность сакрализовать – двойственность неразделима [1].

таким разделением, как левое и правое, даже если знания, которые такие подходы поддерживают, признаются и ценятся. Выглядит так, что подход Батая отличается тем, что в конечном итоге отказывается отдавать предпочтение одному полюсу или понятию над другим. Попытка мыслить и то и другое вместе – это задача, которую Батай считает «тем, что труднее всего понять, но в то же время – это самая знакомая вещь» [7, p. 111]. Действительно, Батай обычно пишет о сакральном, не делая различий между левым и правым полюсами.

Общий материалистический подход Батая, конечно, преследует своей целью гораздо большее, чем историческая схема сдвигов в отношениях сакрального и профанного⁹. Для Батая абстракция – всегда враг. В рамках общей материалистической перспективы разделительная линия между левым и правым полюсами, между чистотой и нечистотой, также является соединением, пространством, где левый и правый полюс утверждаются: когда произносятся и записываются святые слова, они падают пустыми и бессмысленными в вакуум или тишину левого полюса; поскольку левый полюс горит и поглощает, он даёт единственно возможное вдохновение для возведения правильного полюса. Отношения между полюсами, или зарядами, сакрального не диалектические: они дуальные, обратимые и ненакапливаемые. Заряды левого и правого полюсов чередуются, и в толковании Батая расход или (*dérence*) трата происходят не в движении между полюсами, а в сфере священного в целом. Сакральное состоит из этих движущихся зарядов, в этих взрывах накопленной энергии.

Заключительные комментарии

Работы Батая о сакральном бросают вызов «культурной» концепции религии, которая доминирует в мышлении современной социологии, а также в религиозоведческих и культурных исследованиях. Представление о левом полюсе сакрального очень важно для решения этой задачи и для понимания Батаем религии, общества и политической власти.

Для Батая всё священное состоит из растрат и потерь; они прокляты; у каждого есть как левый, так и правый заряд. Сакральное понимается как дуальное и амбивалентное, а не как единое, бинарное или монистическое: сакральное не является противоположностью профанного, но является тем, что сбивает с толку, взрывает и разрушает упорядоченное противопоставление сакрального и профанного, на котором основано профанное.

⁹ Даже когда Батай занимался социологическими исследованиями религии, он использовал гегельянскую/кожевскую феноменологию смерти. Без феноменологического воплощения пережитого противостояния со смертью, приближаясь к смерти, насколько это возможно в жизни, через опыт конфликта, «раздирания» и противостояния, социальные научные исследования Мосса, Фрейда и других не смогли бы воспламенить мыслителя или заставить его противостоять своему существу и остались бы разрозненными блоками знаний.

Следует отдать должное хаосу. Табу существуют не только для того, чтобы защитить профанный мир, но и для того, чтобы дать сакральному умноженную силу насилия. Несмотря на это, все известные, или изученные, общества «предают» сакральное, в понимании Батая. Сакральное никогда не было свободным от компромиссов со сферой профанного; левый полюс никогда не был полностью освобождён от правого. Общество и его социальные институты терпят крах, так же как политика и сообщество терпят крах.

Сегодня невыразимость и ужас маскируются смехом, (пост)иронической отстранённостью и невнимательностью, вызванной технологиями. Хотя священное, несомненно, самая мощная сила, известная человеческому обществу, сила, которую невозможно сдержать ни религиозными учреждениями, ни идеологическими или правовыми репрессиями, ни пустотой инфоразвлечения. Кто жертвует собой ради либеральной демократии? Ради науки и техники? Ради потребительских свобод?

Список литературы

1. *Agamben G.* Profanations / Trans. Jeff Fort. New York: Zone, 2007. 98 p.
2. *Alexander J.* Toward a Sociology of Evil: Getting beyond Modernist Common Sense about the Alternative to the “Good” // Re-thinking Evil – Contemporary Perspectives / Ed. M. Lara. Berkeley, CA: University of California Press, 2001, pp. 153–172.
3. *Arppe T.* Sorcerer’s Apprentices and the “Will to Figuration”: The Ambiguous Heritage of the College de Sociologie // Theory, Culture and Society. 2009. No. 26 (4). P. 117–145.
4. *Bataille G.* Erotism / Trans. Mary Dalwood. San Francisco: City Lights, 1986. 276 p.
5. *Bataille G.* Guilty / Trans. Stuart Kendall. Albany, N.Y.: State University of New York Press, 2011. 254 p.
6. *Bataille G.* The Accursed Share. Vol. I / Trans. Robert Hurley. New York: Zone Books, 1988. 197 p.
7. *Bataille G.* The Accursed Share: Vol. II, III / Trans. Robert Hurley. New York: Zone Books, 1991. 460 p.
8. *Bataille G.* The Unfinished System of Non-Knowledge / Ed. and trans. Stuart Kendall. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985. 168 p.
9. *Bataille G.* Theory of Religion / Trans. Robert Hurley. New York: Zone Books, 1989. 126 p.
10. *Bataille G.* Visions of Excess: Selected Writings 1927–1939 / Ed. and trans. A. Stoekl. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985. 302 p.
11. *Bataille G., Leiris M., Griaule M., Einstein C. & Desnos R.* Encyclopedia Acephalica / Trans. Iain White et al. London: Atlas, 1995. 176 p.
12. *Braidotti R.* The Posthuman. Cambridge: Polity, 2013. 180 p.
13. *Caillois R.* Man and the Sacred / Trans. Meyer Barash. Chicago: University of Illinois Press, 2001. 208 p.
14. *Douglas M.* Purity and Danger: An Analysis of the Concept of Pollution and Taboo. London: Routledge, 1966. 203 p.

15. *Durkheim E.* Elementary Forms of Religious Life / Trans. Karen Fields. New York: Free Press, 1995. 464 p.
16. *Eliade M.* The Sacred and the Profane: the Nature of Religion. New York: Harvest, 1959. 256 p.
17. *Habermas J.* The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures / Trans. Frederick Lawrence. Cambridge: Polity, 1987. 430 p.
18. *Hegel G.* Lectures on the Philosophy of Religion: The lectures of 1827 / Trans. P.C. Hodgson et al. Oxford: Oxford University Press, 2006. 723 p.
19. *Hertz R.* Death and the Right Hand / Trans. Rodney and Claudia Needham. London: Routledge, 1960. 176 p.
20. *Hollier D.* (ed.) The College of Sociology 1937–1939 / Trans. Betsy Wing. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988. 389 p.
21. *Hubert H. & Mauss M.* Sacrifice: its Nature and Function / Trans. W.D. Halls. Chicago: University of Chicago Press, 1964. 176 p.
22. *Lynch G.* The Sacred in the Modern World: A Cultural Sociological Approach. Oxford: Oxford University Press, 2012. 181 p.
23. *Mauss M. & Hubert H.* A general Theory of Magic / Trans. Robert Brain. London: Routledge, 1972. 148 p.
24. *Métraux A.* Voodoo in Haiti / Trans. Hugo Charteris. New York: Schocken, 1972. 400 p.
25. *Nehamas A.* The Attraction of Repulsion: The Deep and Ugly Thought of Georges Bataille // The New Republic. 1989. No. 201 (17). P. 31–36.
26. *Noys B.* The Persistence of the Negative. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010. 196 p.
27. *Pawlett W.* Georges Bataille: the sacred and society. London: Routledge, 2019. 178 p.
28. *Richman M.* Sacred Revolutions: Durkheim and the College de Sociologie. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002. 264 p.
29. *Sartre J.-P.* Situations 1. Paris: Gallimard, 1961. 464 p.
30. *Stoekl A.* (ed.) On Bataille. New Haven, CT: Yale University Press, 1990. 272 p.
31. *Surya M.* Georges Bataille: An Intellectual Biography. London: Verso, 2002. 608 p.
32. *Vernant J.-P.* Myth and Society in Ancient Greece / Trans. Janet Lloyd. New York: Zone, 1990. 280 p.
33. *Wolin R.* Left Fascism: Georges Bataille and the German Ideology // Constellations. 1996. No. 2 (3). P. 397–428.

CULTURAL ANTHROPOLOGY

William PAWLETT

Doctor of Social Science, Senior Lecturer.
University of Wolverhampton.
Wolverhampton, West Midlands, England, MV1 1SB;
e-mail: enquiries@wlv.ac.uk

BATAILLE AND THE LEFT POLE OF SACRED

This article examines the notions of left and right poles of Georges Bataille's sacredness and also analyses their complexity and ambiguous meaning of duality and binary's contexts through a prism they are usually viewed. Particularly, key factors that influence Bataille's thought of sacredness are being analysed, the criticism of wrong notion of sacredness interpretation by modern philosophers is being formed. Based on challenging positions of sacred and profane's binary opposition and also revealing volatile and random movements between pure and impure sacredness and between sacred and profane, Bataille's philosophy actuality is being proved. Despite wide researches held in this field Bataille's philosophy potential is still not fully revealed in relation to modern cultural and social researches of religion and philosophical anthropology.

Keywords: the sacred, the profane, left pole, right pole, religion, attraction, repulsion, duality, binary, opposition

References

1. Agamben, G. *Profanations*, trans. Jeff Fort. New York: Zone, 2007. 98 pp.
2. Alexander, J. "Toward a Sociology of Evil: Getting beyond Modernist Common Sense about the Alternative to the "Good"", *Re-thinking Evil – Contemporary Perspectives*, ed. M. Lara. Berkeley, CA: University of California Press, 2001, pp. 153–172.
3. Arppe, T. "Sorcerer's Apprentices and the "Will to Figuration": The Ambiguous Heritage of the College de Sociologie", *Theory, Culture and Society*, 2009, No. 26 (4), pp. 117–145.
4. Bataille, G. *Erotism*, trans. Mary Dalwood. San Francisco: City Lights, 1986. 276 pp.
5. Bataille, G. *Guilty*, trans. Stuart Kendall. Albany, N.Y.: State University of New York Press, 2011. 254 pp.
6. Bataille, G. *The Accursed Share*, Vol. I, trans. Robert Hurley. New York: Zone Books, 1988. 197 pp.
7. Bataille, G. *The Accursed Share*, Vol. II, III, trans. Robert Hurley. New York: Zone Books, 1991. 460 pp.
8. Bataille, G. *The Unfinished System of Non-Knowledge*, ed. and trans. Stuart Kendall. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985. 168 pp.

9. Bataille, G. *Theory of Religion*, trans. Robert Hurley. New York: Zone Books, 1989. 126 pp.
10. Bataille, G. *Visions of Excess: Selected Writings 1927–1939*, ed. and trans. A. Stoekl. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985. 302 pp.
11. Bataille, G., Leiris, M., Griaule, M., Einstein, C. & Desnos, R. *Encyclopedia Acephalica*, trans. Iain White et. al. London: Atlas, 1995. 176 pp.
12. Braidotti, R. *The Posthuman*. Cambridge: Polity, 2013. 180 pp.
13. Caillois, R. *Man and the Sacred*, trans. Meyer Barash. Chicago: University of Illinois Press, 2001. 208 pp.
14. Douglas, M. *Purity and Danger: An Analysis of the Concept of Pollution and Taboo*. London: Routledge, 1966. 203 pp.
15. Durkheim, E. *Elementary Forms of Religious Life*, trans. Karen Fields. New York: Free Press, 1995. 464 pp.
16. Eliade, M. *The Sacred and the Profane: the Nature of Religion*. New York: Harvest, 1959. 256 pp.
17. Habermas, J. *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, trans. Frederick Lawrence. Cambridge: Polity, 1987. 430 pp.
18. Hegel, G. *Lectures on the Philosophy of Religion: The lectures of 1827*, trans. P.C. Hodgson et al. Oxford: Oxford University Press, 2006. 723 pp.
19. Hertz, R. *Death and the Right Hand*, trans. Rodney and Claudia Needham. London: Routledge, 1960. 176 pp.
20. Hollier, D. (ed.) *The College of Sociology 1937–1939*, trans. Betsy Wing. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988. 389 pp.
21. Hubert, H. & Mauss, M. *Sacrifice: its Nature and Function*, trans. W.D. Halls. Chicago: University of Chicago Press, 1964. 176 pp.
22. Lynch, G. *The Sacred in the Modern World: A Cultural Sociological Approach*. Oxford: Oxford University Press, 2012. 181 pp.
23. Mauss, M. & Hubert, H. *A general Theory of Magic*, trans. Robert Brain. London: Routledge, 1972. 148 pp.
24. Métraux, A. *Voodoo in Haiti*, trans. Hugo Charteris. New York: Schocken, 1972. 400 pp.
25. Nehamas, A. “The Attraction of Repulsion: The Deep and Ugly Thought of Georges Bataille”, *The New Republic*, 1989, No. 201 (17), pp. 31–36.
26. Noys, B. *The Persistence of the Negative*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010. 196 pp.
27. Pawlett, W. *Georges Bataille: the sacred and society*. London: Routledge, 2019. 178 pp.
28. Richman, M. *Sacred Revolutions: Durkheim and the College de Sociologie*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002. 264 pp.
29. Sartre, J.-P. *Situations 1*. Paris: Gallimard, 1961. 464 pp.
30. Stoekl, A. (ed.) *On Bataille*. New Haven, CT: Yale University Press, 1990. 272 pp.
31. Surya, M. *Georges Bataille: An Intellectual Biography*. London: Verso, 2002. 608 pp.
32. Vernant, J.-P. *Myth and Society in Ancient Greece*, trans. Janet Lloyd. New York: Zone, 1990. 280 pp.
33. Wolin, R. “Left Fascism: Georges Bataille and the German Ideology”, *Constellations*, 1996, No. 2 (3), pp. 397–428.

ПОЛИТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ



Ирена ВДОВИНА

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

ПОЛЬ РИКЁР О СОВМЕСТНОМ БЫТИИ ЛЮДЕЙ (ПО СТРАНИЦАМ КНИГИ “PAUL RICOEUR. POLITIQUE, ÉCONOMIE ET SOCIÉTÉ. ÉCRITS ET CONFÉRENCES 4” (PARIS, 2019))

Проблема совместного бытия людей является одной из центральных тем исследований выдающегося философа современности Поля Рикёра (1913–2005). В ходе своего анализа он идёт от изучения означенной темы под углом зрения политики, власти, права, культуры, морали до рассмотрения таких вопросов, как взаимное признание людей, хрупкость человеческого существования и земной цивилизации в целом, терпимость, забота, справедливость, ответственность за будущее человечества, за саму идею человека. В ряде работ Рикёр на примере Европы высказывает свои соображения о возможном будущем земной цивилизации – о её новом этосе, преодолевающем структуры национальных государств, о сочетании на глобальном уровне их «идентичности» и «инаковости». В качестве моделей интеграции философ выдвигает перевод с одного языка на другой как своего рода *a priori* общения; обмен памятью как предварительное перемещение в иную культурную среду; прощение, исходящее из страданий других и поднимающее вопрос о тяжести долга.

Первоначально высказанные на философских конгрессах, симпозиумах, страницах журнальных статей, выделенные проблемы были фундаментально изучены мыслителем в трудах «История и истина» (1955), «Я-сам как другой» (1990), «Этика и ответственность» (1994), «Справедливое» (кн. 1, 2–1995, 2001), «Идеология и утопия» (1997), «Память, история, забвение» (2000), «Путь признания» (2004). Книга “Paul Ricoeur. Politique, économie et société. *Écrits et conférences 4*” (Paris, 2019) («Полю Рикёру. Политика, экономика и общество. *Рукописи и выступления 4*» (Париж, 2019)) адресована философам, культурологам, политологам, представителям других отраслей гуманитарного знания, а также читателям, интересующимся актуальными проблемами философии.

Ключевые слова: совместное бытие людей, политическое, мораль, этика, признание, терпимость, хрупкость, справедливость, память, прощение, дар

В год смерти выдающегося философа современности Поля Рикёра (1913–2005) его коллегами и единомышленниками была создана общественная организация, носящая имя философа, – «Фонд Рикёра», под руководством Издательского комитета которого в 2008 г. началось издание его рукописей, текстов выступлений, черновиков, архивных материалов. В 2008–2013 гг. вышло три книги «Рукописей и выступлений»: «Вокруг психоанализа» (2008), «Герменевтика» (2010), «Философская антропология» (2013) (см.: [2, с. 79–93]).

В 2019 г. опубликована четвертая книга – «Политика, экономика, общество». Представляя её, составитель Пьер-Оливье Монтей отмечает, что творчество Поля Рикёра редко изучается под углом зрения политической философии, и тут же добавляет, что вопрос о власти и «жизни-вместе» в обществе является постоянным предметом исследований философа. Здесь сразу же хотелось бы внести уточнения. Прежде всего это касается понятий «политика» и «политическое».

В современной политологической и политико-философской литературе выделяются следующие методологические подходы к определению существа политики: институциональная точка зрения, где политика представляет



собой деятельность государственных институтов; рассмотрение политики как борьбы за власть; понимание политики как согласования интересов в ходе производства и воспроизводства общества и др. Все они представляют собой научное определение политики [5, с. 274–275].

В то же время в политической мысли XX в. наряду с понятием «политика» обсуждается и разрабатывается понятие «политическое», являющееся предметом особой политико-философской рефлексии: в современных условиях универсальное и всеобщее основание социального и политического бытия человек ищет не вовне, а в самом себе и усматривает его в Разуме [6, с. 5]. П. Рикёр в целом разделяет такую позицию и разрабатывает её, однако основанием социального и политического бытия у него выступает не разум, а «жизнь во всей её полноте», включая конкретные отношения между людьми, в том числе и разумные [1]. Именно в таком ракурсе, думается, наиболее справедливо рассматривать представленный в книге материал.

Исследователи творчества П. Рикёра часто сходятся на том, что вопросы политики и политического являются постоянным предметом его исследований, и тем не менее у французского мыслителя нет такой работы, где отмеченные проблемы были бы систематически изложены и это отражалось бы в её названии. Собственно, так же обстоит дело и с проблематикой философской антропологии. Как справедливо отмечают Ж. Мишель и Ж. Поре, составители третьего выпуска серии работ П. Рикёра «Философская антропология» под общим названием «Рукописи и выступления», антропология не является центральным понятием в лексике их великого соотечественника, не входит ни в одно название его основных работ, тем не менее вся его философия может рассматриваться именно в этой перспективе [11, с. 7].

Такое положение дел, можно утверждать, сложилось потому, что политическое и антропологическое в творчестве Рикёра неразрывно связаны и вместе составляют основу философии мыслителя, главная тема которой – изучение человеческого этоса, понимаемого им, вслед за Аристотелем, как желание людей жить вместе с другими и для других в условиях справедливых институций, что образует горизонтальную структуру общества.

Проблемы политики и политического обсуждались в трудах французского мыслителя, начиная с первых статей в журналах “Esprit”, “Etre”, “Terre nouvelle”, “Christianisme social” (1950–1960-е годы), многие из которых включены в книгу «История и истина» (1955; русск. перевод 2002). Наиболее активно эти проблемы исследуются в трудах, изданных в 1990-е – начале 2000-х гг.: «Книга для чтения 1. Вокруг политического» (1991) (наконец-то, заметим, слово «политическое» включено в название крупного произведения П. Рикёра), «Этика и ответственность» (1994), «Идеология и утопия» (1997), «Память, история, забвение» (2000; русск. перевод 2004), «Справедливое I, II» (1995, 2001; русск. перевод 2005), «Путь признания» (2004; русск. перевод 2010). Тем не менее П.-О. Монтей, составитель четвёртой книги «Рукописей и выступлений» Поля Рикёра, анализируя проблему политического в трактовке философа, считает наиболее

значительной в этом плане книгу «Я-сам как Другой» (1990; русск. перевод 2008), а в ней Седьмое, Восьмое, Девятое Исследования: «“Я” и этическая цель», «“Я” и моральная норма», «“Я” и практическая мудрость». Выделяя эти «Исследования» и сопрягая их с проблематикой политического, Монтей тем самым подтверждает, что рикёровское политическое как основание социального неразрывно связано с человеком, с его «Я».

Политическое имеет историю более длительную, чем политика; оно – готовность людей к совместному бытию и содействию взаимной гуманизации. По утверждению Ж. Мишеля и Ж. Поре, разработка идей политического является сердцевинной антропологии их соотечественника, представляет всю его философию – «от начала и до конца». В свою очередь, политическое сопрягается с этикой. В этом плане значительную часть материалов книги «Поль Рикёр. Политика, экономика и общество. *Рукописи и выступления 4*» можно рассматривать как своего рода представление этапов становления и краткого содержания философии политического французского мыслителя.

Первый этап («Теолого-политическое введение») охватывают работы 1950–1960-х гг., написанные в контексте движения «Социальное христианство» во Франции, председателем которого П. Рикёр был в 1958–1970-х гг. Воспитанный в протестантских традициях, далёкий от апологетики христианства, он шаг за шагом будет отступать от формулировок, соотносящихся с библейским и теологическим аспектами, стремясь рассуждать в светских понятиях. Что касается политики, то, считает философ, «*неверно* (да и невозможно) *выводить* её из теологии» [14, р. 28]¹; следует отыскать верное место политики в жизни, поскольку она есть изначальное обучение рода человеческого порядку и справедливости. Это – первое правило. Правило второе: политическое вовлечение имеет значение не для Церкви, а для верующих. Стиль христианина в политике, считает французский мыслитель, – это участие в жизни общества без фанатизма веры, а также бдительность, предостерегающая как от бесплодного критицизма, так и от рассчитанных на тысячелетия утопий [14, р. 34–35].

Дальнейшее развитие политической философии Рикёра представлено в анализируемой книге в хронологическом порядке, который дополняется порядком тематическим: Р.-О. Монтей обращается, как он считает, к наиболее значимым текстам мыслителя и оставляет без внимания те, которые были написаны им, «следуя обстоятельствам». Одна из задач Рикёра в период 60–90-х гг., как отмечает составитель анализируемой книги, заключалась в критике марксизма в связи с идеей о государстве всеобщего благосостояния и в выступлении против гегелевской системы целостного объяснения мира, против догматического толкования истории.

В первом случае французский философ говорит о «прогрессирующей деградации» великой мечты основоположника социализма, последователи которого рискуют отказаться от идеи о фундаментальном значении труда

¹ Здесь и далее при ссылке на указанный источник: перевод мой, курсив оригинала. – И.В.

в человеческой деятельности ради апологии «усреднённого человека»; во втором заявляет о своём «неодолимом» сопротивлении гегелевскому абсолютному знанию и вместе с тем о столь же «неодолимом» влиянии на него некоторых идей немецкого философа.

Обсуждая марксизм, Рикёр специально останавливает внимание на проблеме отчуждения, которая, по его убеждению, анализируется в нём «без собственно этической оценки». Герой творчества Маркса, считает он, – не капиталист и не пролетарий, а капитал как отчуждённая часть человека, ставшая его «ситуацией». Такое положение «довольно двусмысленно и может тяготеть либо к усложнённому гуманизму, либо к тяжеловесному материализму механистического или детерминистского типа» [14, р. 43]. В итоге материализм Маркса, по мысли французского философа, «погрузился в самый грубый материализм», возвратился на позиции вульгарного, вещистского материализма, к теории «сознания – отражения». Политическая философия Ленина и большевистской партии вела марксизм к «окаменению», окончательным фактором которого явилась практика единственной партии.

Рикёр выдвигает своё видение «социализма сегодня», рассматривая три уровня его анализа: экономический (планирование), социально-политический (демократическое управление), культурный (социалистический гуманизм). По убеждению философа, именно в гуманизме коренится самое фундаментальное и самое прочное видение социализма.

Отношение Рикёра к философии Гегеля не так прямолинейно, что связано с его намерением размышлять о ней «более лично»: говорить «да» или «нет», проявлять согласие или сообщать о своих сомнениях. Как утверждает Рикёр, он изучал философию Гегеля, исходя из собственных задач. Прежде всего, французский мыслитель акцентирует внимание на проблеме признания и признательности человека в отношениях с другими, на взаимном признании людей – человеческой взаимности. Многостороннее изучение данных вопросов Рикёр начал в труде «Я-сам как другой» (1990), и они стали специальным предметом его последней книги «Путь признания», опубликованной в 2004 г.

В этом плане французский философ сопоставляет идеи Гегеля и Фрейда, подчёркивая их общую сердцевину и противоположную направленность. Общая сердцевина – это как раз проблема признания. В «Феноменологии духа» и в «Энциклопедии философских наук» Гегеля Рикёр выделяет идею «человека желания», где человеческое желание выступает как желание признать «другое человеческое», «желание другого» [14, р. 81].

Тема признания, согласно Рикёру, является центральной и в психоанализе Фрейда; она созвучна гегелевской проблеме господина и раба: «...каким образом, исходя из отношения неравенства, прийти к взаимности?» [14, р. 81]. Однако здесь для французского мыслителя весьма значимо то, что Фрейд и Гегель «смотрят в разных направлениях»: Фрейд предстаёт археологом, ищущим основополагающие узлы человеческих отношений в глубинных слоях, в инстинктах и влечениях; Гегель осуществляет обратное движение – в мир всё более усложняющегося культурного опыта,

к смыслу, благодаря которому человек удаляется от своих биологических корней [14, р. 81–83]. Именно это, отмечает Рикёр, направило его к Гегелю.

Второе, что привлекало внимание Рикёра, читающего Гегеля, это отношение свободы и институции, заставившее французского мыслителя, как он сам говорил, задуматься о нашей эпохе. Особое его беспокойство вызывало глубинное расхождение между бюрократизацией институций и тем, что свобода понимается исключительно как свобода протестовать («анти-институциональная» свобода). Гегель, подчёркивает Рикёр, подвёл его к такому вопросу: может ли человек, вступив в институцию, обрести свободу? Гегель же и подсказывал ему ответ на этот вопрос. В «Волевом и не-волевом», работе Рикёра 1950 г. [16], человек, как он утверждал, предстал одиноким, обладающим собственным телом и собственным миром. Гегель «научил» его тому, что всё начинается тогда, когда одна воля встречает другую волю, что воля должна «вступать в дело» и противостоять другим; именно здесь рождается институциональная структура, а право открывает путь реальной свободе; как раз здесь начинается производство человеческого смысла самим человеком.

Третьим доводом, приведшим французского философа на сторону Гегеля, является трактовка последнего отношения между религией и философией. Гегель, считает Рикёр, касаясь отмеченной проблемы, не затрагивал вопроса о личной позиции в вере, а попытался сквозь призму всех религий рассмотреть универсальный характер символизма («Феноменология духа», гл. «Религия»; заключительные страницы «Энциклопедии философских наук»). Как отмечает французский философ, вместе с Гегелем он постарался рассмотреть универсальную символику и понять собственное выражение «символ побуждает мыслить».

Гегель «принял участие» и в формулировании рикёровской философии интерпретации, в целом – герменевтической философии. Вместе с тем, отмечает Рикёр, философия интерпретации является серьёзной, если она непременно дискутирует с Гегелем: интерпретируя, невозможно встать на точку зрения Гегеля, откуда интерпретатор видел бы всё, целое. Отсюда вытекает мысль Рикёра о нескольких интерпретациях, о конфликте интерпретаций: интерпретатор всегда ориентируется на других, иначе прочитывающих вещи; такая ситуация не может разрешиться в тотальном знании [8].

Признавая «необъятность гегелевской гениальности», Рикёр вместе с тем выделяет моменты, вызывающие его «непреодолимое сопротивление». Прежде всего – это вопросы об абсолютном знании и о конце истории. Рикёр, подвергая критике гегелевскую их трактовку, опирается на функции воображения и утопии, которые, по его убеждению, являются местом реализации человека, способом выдвижения вперёд свободы, а не тотализации. Свобода идёт в ногу с риском и с воображением, и это колеблет уверенность в знании, придавая ценность тому, что связано с надеждой. Говоря об абсолютном знании Гегеля, Рикёр предполагает: немецкий философ сам прекрасно понимал, что он философствует в определённую эпоху и в границах этой эпохи занимается интерпретацией, которая состоит в том,

чтобы соединить человеческий опыт с логическим моментом. В эпоху Гегеля, отмечает Рикёр, свершилось своего рода счастливое соединение трёх культурных явлений: Просвещения, Французской революции и Реформации; в итоге стал очевидным проект свободы, который немецкий мыслитель назвал духом, достоверностью себя самого; история привела в точку ясного видения, проницательности относительно «я» [14, p. 87].

Следующие тексты «Рукописей и выступлений 4» Поля Рикёра датированы 1990–2003 гг. Они посвящены самым разнообразным проблемам, о чём свидетельствуют названия разделов книги: «Мораль, этика и политика», «Парадоксы авторитета», «Политика, экономика и общество», «Европа» и др. Вместе с тем вполне определённо можно утверждать, что одной из главнейших тем в них является вопрос о совместном бытии людей, об их желании «жить вместе с другими и для других», составляющем сердцевину земной цивилизации. Рикёр, как это было в «Истории и истине», призывает исследователей «переместиться на конкретный, сугубо жизненный уровень рассмотрения, когда всё надо переосмысливать в связи с конкретными задачами, в соответствии со способом жить, трудиться, владеть, распределять блага, досаждают друг другу, подтрунивать друг над другом» [7, с. 104]; (см.: [4, с. 25 и след.]).

Особенно следует отметить выделение мыслителем в отмеченное время таких животрепещущих проблем, которые не всегда (может быть, правильнее было бы сказать, редко или вовсе не) обсуждаются с философской точки зрения. К таким проблемам, по убеждению Рикёра, относятся: политическое и этика, взаимное признание людей, хрупкость человеческого существования и цивилизации в целом, терпимость (толерантность), справедливость, ответственность за будущее человечества, за саму идею человека и др. Именно эти проблемы находятся в центре последних произведений мыслителя: «Я-сам как другой», «Память, история, забвение», «Справедливое», «Путь признания».

Размышляя о политическом как среде осуществления этического видения, Рикёр проводит различие между моралью и этикой, подчёркивая следующее: термин «мораль» можно употреблять там, где речь идёт об обязательстве; термин «этика» – там, где речь идёт о благе. Данное различие оправдано как в институциональном плане, так и в плане личностном. Вместе с тем благое и обязательное тесно связаны друг с другом: желательное (благо) не может освобождать от обязательного (долга). Таким образом, политическое соотнесено с этическим планом, однако без инстанции нормы политическое лишилось бы своего существенного измерения [14, p. 96–97].

Политическое, согласно Рикёру, отсылает к идее Х. Арндт о публичном пространстве, продолжающей идущую от Просвещения тему публичности как открытого выявления всей сети (множественности) привязанностей, внутри которой каждая человеческая жизнь развёртывает собственную историю. Условие множественности говорит о желании людей «жить-вместе». На этом собственно политическом уровне рождается специфическая

этическая ценность – справедливость, которая является продолжением заботы о благой жизни, дающей начало переходу этического плана в моральный план нормы [14, р. 103–104].

Идею взаимного признания людей французский философ, как он сам отмечал, «вычитал» в работах Гегеля йенского периода, которая, по его мнению, не получила дальнейшего развития, но выступила «поставщиком» материала для дальнейшего её рассмотрения. Рикёр считал «значительным гегелевским наследием» конфликтную форму признания, борьбу за признание, которая является нескончаемым требованием, то есть видом «несчастливого сознания» как «продукта цивилизации». Гегелевской идее борьбы за признание Рикёр противопоставит ненасильственные («счастливые») формы осуществления признания, обратившись к теме дара (см.: [14, р. 322]); (см. также: [10, с. 207 и след.]).

Завершая Четвёртую книгу Рукописей и выступлений французского мыслителя, её составитель в качестве «Эпилога» помещает текст философа под названием «Борьба за признание и экономика дара». В этом сообщении 2003 года Рикёр, по его утверждению, «соединял огонь и воду» – слово «борьба» и слово «дар». «Однако главным здесь является признание, признание взаимное» [14, р. 313].

Проанализировав позиции М. Мосса в «Очерке о даре» и К. Леви-Строса в «Элементарных структурах родства», Рикёр сопоставил их с интерпретацией дара М. Энаффом («Цена истины. Дар, деньги, философия» (2002)), согласно которому функционирование дара является взаимным символическим признанием дающего и получающего: «...мы испытываем в некотором роде скромное счастье быть признанными и самим признавать» [14, р. 327]. Рикёр, по его словам, принял позицию Энаффа: «В современных формах церемониального обмена подарками мы имеем модель практики признания, признания ненасильственного» [14, р. 326].

В сообщении 2003 г. Поль Рикёр говорил о том, что данная работа является частью обширного проекта, нацеленного на то, чтобы придать понятию «признание» философское значение. В 2004 г. мыслитель опубликовал книгу «Путь признания», которая, по его словам, имеет целью проследить путь формирования понятия «признание» и тем самым сделать определённые шаги к созданию фундаментальной философской теории признания, сравнимой по своей значимости и масштабу с другими философскими теориями, например с теорией познания.

При изучении проблемы признания философа будут интересовать как отношения между отдельными человеческими индивидами, так и единый, универсальный для всего человечества способ существования (цивилизация). В связи с этим Рикёр заговорит о состоянии хрупкости, свойственном бытию каждого человека и цивилизации в целом. Общество в широком смысле слова – это живой организм, способный сообщать длительность и постоянство всему человеческому, которое само по себе чрезвычайно хрупко. Желание-жить-вместе, являющееся здесь основополагающим, крайне уязвимо, что особенно ощущается, когда ему грозит

опасность. Отсюда следуют размышления Рикёра об ответственности: через хрупкость люди становятся ответственными.

Связь между хрупкостью и ответственностью, считает философ, может быть выявлена, исходя из самой идеи ответственности: от хрупкости идёт зов оказать помощь. Хрупкость кого-то переносится на нас: этот «кто-то» ждёт нашей помощи и нашей заботы; он испытывает доверие, и именно мы делаем его таким. Для желания людей жить вместе характерно соединение длительной перспективы и хрупкости человеческого бытия [12, с. 220]. Мы нацелены на будущее, и именно ради будущего следует помогать другим выживать и возрастать – чтобы человечество существовало и после нас!

Существеннейшей чертой «жизни вместе», согласно Рикёру, является терпимость. В самом общем смысле французский философ определяет терпимость в человеческих взаимоотношениях как отказ от навязывания другому своего образа мысли, действия, как «разрешение» другому вести свою жизнь так, как он понимает: «Я одобряю все проявления жизни, лишь бы они не наносили явного вреда третьим лицам; ...я за все образы жизни, поскольку вижу в них выражение человеческой множественности и разнообразия. Да здравствует различие!» [14, р. 221–222].

Терпимость, по Рикёру, это добродетель – добродетель индивидуальная и коллективная. Она, отмечает философ, стала великим завоеванием человечества, которое за последние 200 лет значительно «износилось». Сегодня западный мир подчинён опыту, совершенно безразличному к состоянию терпимости, и вместе с тем он занят поисками более позитивного её обоснования.

С позиции терпимости Рикёр размышляет над базисными различиями внутри человечества, которое не существует как единое «тело», «одна семья», а разделено на многочисленные сообщества таким образом, что одни люди принадлежат им в качестве их членов, а другие по отношению к ним являются иностранцами.

Последнее обстоятельство вызывает особый интерес и озабоченность французского философа. Он описывает положение иностранца, следуя порядку «возрастающего трагизма»: «иностранец среди нас» – это посетитель по доброй воле; иммигрант – иностранный рабочий, проживающий у нас более или менее против своей воли; беженец, просящий убежища. Рикёр ориентируется здесь на Канта, на проповедуемое им «космополитическое право», на всеобщее гостеприимство: речь идёт о праве, принадлежащем всем людям предполагать себя в качестве посетителя, «...вытекающем из общего владения землёй, на которой, как по поверхности шара, люди не могут рассеяться до бесконечности и потому должны терпеть соседство друг друга» [3, с. 397].

Прощение, считает Рикёр, намного превосходит политические категории: оно принадлежит порядку милосердия, стоящему выше порядка моральности. Прощение является единственным способом отказаться от долга, забыть о нём и тем самым выставить возникшие затруднения на суд

справедливости и признания. Прощение, как и признание, ставит проблему дара, чья логика превышает логику моральности. Практика дарения, согласно Рикёру, принадлежит скорее тому, что можно было бы назвать «поэтикой» моральной жизни, если удерживать за словом «поэтика» его двойственный смысл: творчество – в плане динамики действия; воспевание и гимн – в плане словесного выражения. Именно из этой духовной практики, из этой поэтики моральной жизни вырастает прощение. Прощение требует долгого терпения.

«Жизнь с другими и для других» Рикёр называет заботой, которая, как он отмечает, охватывает весь человеческий опыт и чрезвычайно обостряется в жизненно важные моменты – катастрофы, бедствия, эпидемии и т.п.² Французский философ выскажет своё согласие с М. Хайдеггером, рассматривавшим заботу как осуществление человеком своего бытия, а модус бытия через понятие заботы. Как бы продолжая и расширяя эту мысль, Ф. Вормс, автор книги «Момент заботы» (2010), справедливо отметит, что забота у Рикёра представляет собой социальное и политическое явление; она есть выражение гуманизма, практика, благодаря которой общество перестаёт быть абстрактным скопищем разумных существ, заключающих договоры или ведущих дискуссии [17, р. 62–63].

Чрезвычайно важными и актуальными представляются размышления П. Рикёра, касающиеся проблемы будущего Европы, которые он формулирует в терминах утопии, воображения. Рикёр говорит о некоем постнациональном Государстве – Европе, которое, по его убеждению, будет глобальным сочетанием на многочисленных уровнях «идентичности» и «инаковости» европейских этосов в соответствии с возрастающим порядком их духовности [14, р. 272]. Философ выделяет три модели такого рода интеграции.

Первая модель – модель перевода с одного языка на другой. Она соответствует ситуации современной Европы с её непреодолимым языковым плюрализмом, что может вызывать ощущение «необщительности». Однако языки не образуют замкнутых систем, исключаящих общение. Если существует единое человеческое пространство, «то, в частности, потому, что возможно переводить» [14, р. 273]. Перевод с одного языка на другой, переводческая деятельность по существу представляют собой перемещение в ментальный универсум другой культуры с её обычаями, основополагающими верованиями, преобладающими убеждениями, то есть с совокупностью смысловых ориентиров; возможность переводить постулирована как некое а priori общения.

Второй моделью интеграции, согласно французскому мыслителю, является модель обмена памятью. В этой связи Рикёр говорит о культурной идентичности народа, нации, человеческой группы, которая является

² Отметим, что сегодня, когда катастрофа, вызванная эпидемией коронавируса, охватила всю планету, главным лозунгом землян стало: «Мы – вместе». Россияне порой для усиления его значения пренебрегают грамматическим правилом и пишут на своих полотнах: «МыВместе».

не неподвижной субстанцией или зафиксированной структурой, а идентичностью рассказанной истории. Одновременно философ размышляет о некой «надменности» культурной идентичности, которая мешает предоставлению места сразу нескольким историям, нацеленным на одно и то же прошлое. Результатом такого хода дела является затвердевание каждой культурной группы в собственной идентичности, неподвижной и избегающей общения. Ищущий себя новый европейский этос требует не отказа от исторически важных ориентиров, а усилий по многостороннему их прочтению.

При перекрёстном прочтении основополагающих событий той или иной культуры совершается частичное высвобождение жизни из плена мёртвых, затвердевших, забальзамированных традиций и их обновление. Традиция как передача исповедуемых верований, усвоенных норм живёт исключительно в паре с инновацией. Традиция остаётся живой, если она включена в непрерывный процесс переинтерпретации. Речь идёт об обещаниях, идущих из прошлого.

Прошлое является не только прошедшим, тем, что имело место и не может быть изменено; оно живёт в памяти благодаря посылам в будущее, которые не были «вытянуты» из прошлого или их траектории были прерваны. По мысли Рикёра, несвершившееся будущее прошлого, возможно, составляет самую богатую часть традиции. «Высвобождение» этого несвершившегося будущего прошлого является главным преимуществом, которого можно ожидать от пересечения того, что отложилось в памяти. Философ считает, что именно основополагающие события исторического сообщества следовало бы подвергнуть критическому прочтению, чтобы высвободить из них груз надежды, которую они несли в себе и которая утратилась в ходе истории. Речь идёт о том, чтобы воскресить надежду – открыть прошлое и выявить в нём загруженность будущим.

Говоря о собственном специфическом видении настоящего Европы, Рикёр следующим образом определяет концептуальные рамки своих размышлений: он присоединяется к словарю, предложенному немецким историком и теоретиком исторической науки Р. Козеллеком, – к понятиям «пространство опыта» (совокупность наследий прошлого, следы которого образуют почву последующих изменений) и «горизонт ожидания» (на него проецируются утопии, поставляющие содержание будущему). Именно диалектическое отношение между выделенными Р. Козеллеком полюсами образует «живое настоящее» культуры – способность вторгаться в ход вещей, умение осуществлять новые события (см.: [14, р. 188–190, 297–298]).

Наконец, третья модель интеграции – это прощение. Прощение, считает Рикёр, является специфической формой пересмотра прошлого и его наиболее ценным следствием, когда речь идёт о страданиях людей. При осмыслении прощения следует избегать двух ловушек: смешения прощения и забвения (прощать можно только там, где нет забвения); восприятия прощения исключительно с его «неприятной» стороны (практика просить прощения нелегка!). И ещё: при прощении следует остерегаться подмены

милосердия справедливостью: милосердие – это своего рода избыток, избыток сострадания и нежности; прощение ставит проблему дара.

Прощение значительно превосходит политические категории – оно принадлежит порядку милосердия, стоящего выше порядка моральности. В то же время прощение не так далеко от политической сферы. История последних лет даёт немало примеров «короткого замыкания» между милосердием и политикой. Рикёр напоминает об исторически значимых поступках политиков XX в. Вилли Брандта, Вацлава Гавела, Анвара Садата [14, р. 281–284].

Не случайно при рассмотрении П. Рикёром таких проблем, как признание и прощение, появляется слово «дар», как не случайно и то, что проблемой признания и обмена дарами составитель Четвёртой книги Рукописей и выступлений философа завершает своё представление его творчества. Напомним, что заключительный раздел последней опубликованной при жизни П. Рикёра книги «Путь признания» носит название «Обмен дарами и взаимное признание». При дарении философа интересуют, как он сам говорил, «тайные операции» между действующими субъектами: даритель и одариваемый являются субъектами взаимности, осуществляющими операцию взаимного признания. В трактовке дара Рикёр, как уже отмечалось, разделяет позицию философа и антрополога М. Энаффа: даруемая вещь есть заменитель безмолвного признания; молчаливое символическое признание, проявляющее себя с помощью дара. В церемониальном обмене дарами П. Рикёр видит модель практики ненасильственного признания, выбор в пользу мира, праздничные моменты, начальную форму состояния мира.

Как справедливо замечает П.-О. Монтей, составитель книги «Поль Рикёр. Политика, экономика и общество. Рукописи и выступления», собранные в ней тексты французского мыслителя отвечают на запросы современности; вместе с тем его философские усилия сообщают им универсальное и долговременное значение.

Список литературы

1. Вдовина И.С. «Философия жизни» Поля Рикёра // Западная философия конца XX – начала XXI в. Идеи. Проблемы. Тенденции. М.: ИФ РАН, 2012. С. 28–52.
2. Вдовина И.С. К выходу в свет «Рукописей и выступлений» Поля Рикёра // Философские науки. 2015. № 9. С. 79–93.
3. Кант И. К вечному миру // Кант И. Сочинения на русском и немецком языках: в 4 т. Т. 1. М.: Изд. фирма АО, 1994. С. 355–477.
4. Мотрошилова Н.В. Поль Рикёр: истина истории и цивилизация // Поль Рикёр: Человек – общество – цивилизация. М.: Канон+, 2015. С. 6–31.
5. Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 2001. 693 с.
6. Политическое как проблема. Очерки политической философии XX века. М.: Идея-Пресс, 2009. 224 с.

7. Рикёр П. История и истина. СПб.: Алетея, 2002. 400 с.
8. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М.: Академический проект, 2008. 695 с.
9. Рикёр П. Память, история, забвение. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2004. 726 с.
10. Рикёр П. Путь признания. М.: РОССПЭН, 2010. 268 с.
11. Рикёр П. Философская антропология. Рукописи и выступления. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2017. 312 с.
12. Фёдорова М.М. Парадоксы политического: Поль Рикёр // Политическое как проблема. Очерки политической философии XX века. М.: Идея-Пресс, 2009. С. 209–224.
13. Энафф М. Дар философов. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2015. 320 с.
14. Paul Ricoeur. Politique, économie et société. *Ecrits et conférences 4*. Paris: Edition du Seuil, 2019. 346 p.
15. Ricoeur P. De l'interprétation. Essai sur Freud. Paris: Édition du Seuil, 1965. 535 p.
16. Ricoeur P. Philosophie de la volonté 2. Finitude et Culpabilité. Paris: Éditions Points, 2009. 586 p.
17. Worms F. Le moment du soin. A quoi tenons-nous? Paris: Presses universitaires de France, 2010. 272 p.

POLITICAL ANTHROPOLOGY

Irena VDOVINA

DSc in Philosophy,
Chief Researcher. RAS Institute of Philosophy.
12/1 Gonchamaya Str., Moscow 109240, Russian Federation;
e-mail: isvdovina@mail.ru

PAUL RICOEUR ABOUT CO-EXISTENCE OF THE PEOPLE (THROUGH THE PAGES OF THE BOOK “PAUL RICOEUR. POLITIQUE, ÉCONOMIE ET SOCIÉTÉ. *ÉCRITS ET CONFÉRENCES 4*” (PARIS, 2019))

The 4th volume of “Manuscripts and Speeches” by the prominent contemporary thinker Paul Ricoeur (1913–2005) contains works discussing one of his central themes – the problem of a common existence of men considered from the point of view of politics, economics, power, law, culture, morality, and ethics. At the same time, the French thinker specifically highlights and discusses such burning problems of modern life as mutual recognition, the fragility of human existence and earthly civilization in general, tolerance, care, justice, responsibility for the future of humanity, for the very idea of man. In a number of works, Ricoeur expresses his views on the possible future of Europe – on its new ethos overcoming the boundaries and structures of national states, on the combination of their “identity” and “otherness” at the global level. Translation from one language to another as a kind of *a priori* communication, exchange of memory as a preliminary transfer to a different cultural environment, forgiveness that stems from the suffering of others and raises the question of the burden of debt, – all this is being considered as a models of integration.

Originally presented at philosophical congresses and symposia, as well as qua journal publications, the highlighted problems were fundamentally studied by the philosopher in his works “History and Truth” (1955), “Oneself as Another” (1990), “Ethics and Responsibility” (1994), “The Just” (vols. 1, 2 – 1995, 2001), “Ideology and Utopia” (1997), “Memory, History, Oblivion” (2000), “The Way of Recognition” (2004). The book “Paul Ricoeur. Politics, Economics and Society. *Manuscripts and Speeches 4*” is addressed to philosophers, cultural and political scientists and scholars representing different branches of humanitarian studies, as well as to readers interested in contemporary philosophy.

Keywords: human common existence, politics, morality, ethics, recognition, tolerance, fragility, justice, memory, forgiveness, gift

References

1. Fedorova, M.M. “Paradoksy politicheskogo: Pol’ Riker” [Paradoxes of the Political: Paul Ricoeur], *Politicheskoe kak problema. Ocherki politicheskoi filosofii XX veka* [Political as a Problem. Essays on Twentieth-century Political Philosophy]. Moscow: Ideya-Press Publ., 2009, pp. 209–224. (In Russian)
2. Henaff, M. *Dar filosofov* [Gift of Philosophers]. Moscow: Publishing House of Humanitarian Literature, 2015. 320 pp. (In Russian)
3. Kant, I. “K vechnomu miru” [To Eternal Peace], in: I. Kant, *Sochineniya na russkom i nemetskom yazykakh* [Works in Russian and German], Vol. 1. Moscow: Izdatel’skaya firma AO Publ., 1994, pp. 355–477. (In Russian)
4. Motroshilova, N.V. “Pol’ Riker: istina istorii i tsivilizatsiya” [Paul Ricoeur: The Truth of History and Civilization], *Pol’ Riker: Chelovek – obshchestvo – tsivilizatsiya* [Paul Ricoeur: Man – Society – Civilization]. Moscow: Kanon+ Publ., 2015, pp. 6–31. (In Russian)
5. *Novaya filosofskaya ehntsiklopediya* [New Philosophical Encyclopedia], Vol. 3. Moscow: Mysl’ Publ., 2001. 693 pp. (In Russian)
6. *Paul Ricoeur. Politique, économie et société. Ecrits et conférences 4*. Paris: Edition du Seuil, 2019. 346 pp.
7. *Politicheskoe kak problema. Ocherki politicheskoi filosofii XX veka* [Political as a Problem. Essays on Twentieth-century Political Philosophy]. Moscow: Ideya-Press Publ., 2009. 224 pp. (In Russian)
8. Ricoeur, P. *De l’interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Édition du Seuil, 1965. 535 pp.
9. Ricoeur, P. *Filosofskaya antropologiya. Rukopisi i vystupleniya* [Philosophical Anthropology. Manuscripts and Presentations]. Moscow: Publishing House of Humanitarian Literature, 2017. 312 pp. (In Russian)
10. Ricoeur, P. *Istoriya i istina* [History and Truth]. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2002. 400 pp. (In Russian)
11. Ricoeur, P. *Konflikt interpretatsii. Ocherki o germenевtike* [Conflict of Interpretations. Essays on Hermeneutics]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2008. 695 pp. (In Russian)
12. Ricoeur, P. *Pamyat’, istoriya, zabvenie* [Memory, History, Oblivion]. Moscow: Publishing House of Humanitarian Literature, 2004. 726 pp. (In Russian)
13. Ricoeur, P. *Philosophie de la volonté 2. Finitude et Culpabilité*. Paris: Éditions Points, 2009. 586 pp.
14. Ricoeur, P. *Put’ priznaniya* [Way to Recognition]. Moscow: ROSSPEHN Publ., 2010. 268 pp. (In Russian)
15. Vdovina, I.S. ““Filosofiya zhizni” Polya Rikera” [“Philosophy of Life” by Paul Ricoeur], *Zapadnaya filosofiya kontsa XX – nachala XXI v. Idei. Problemy. Tendentsii* [Western Philosophy of the Late Twentieth and Early Twenty-first Centuries. Ideas. Problems. Trends]. Moscow: IF RAN Publ., 2012, pp. 28–52. (In Russian)
16. Vdovina, I.S. “K vykhodu v svet “Rukopisei i vystuplenii” Polya Rikera” [To the Publication of “Manuscripts and Presentations” by Paul Ricoeur], *Filosofskie nauki*, 2015, No. 9, pp. 79–93. (In Russian)
17. Worms, F. *Le moment du soin. A quoi tenons-nous?* Paris: Presses universitaires de France, 2010. 272 pp.

ИСТОРИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ



Виктор МАСЛОВ

Доктор физико-математических наук, профессор, академик РАН, заслуженный профессор.

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

101000, Российская Федерация, Москва, ул. Мясницкая, д. 20;

e-mail: vpmaslov@hse.ru

К ДИСКУССИИ О РОЛИ МАННЕРГЕЙМА В ВОЙНЕ С СССР

Статья выполнена в форме эссе. Она рассматривает, какое значение для хода Великой Отечественной войны 1941–1945 гг., в частности для обороны Ленинграда, имела нейтрально-сдержанная позиция Маннергейма и Финляндии как государства, выразившаяся в относительном дистанцировании от гитлеровской Германии: неучастии в штурме Ленинграда и его обстреле, отказе предоставить немецкой армии территорию Финляндии для ударов по городу, заблокировать «Дорогу жизни» по Ладожскому озеру. Показано, что такая позиция в значительной мере явилась результатом дипломатических усилий советского посла в Швеции Александры Коллонтай, которую связывали особые дружеские отношения с Маннергеймом. В ходе аргументации, наряду с анализом объективных и литературно документированных фактов, автор опирается также на личные свидетельства, уходящие корнями в биографию его деда, известного академика П.П. Маслова. Статья на конкретном примере показывает, как персональные позиции и межличностные связи, подчинённые своей собственной логике, становятся важными элементами исторически значимых факторов.

Ключевые слова: Маннергейм, Коллонтай, Сталин, Вышинский, блокада Ленинграда, Финляндия, Отечественная война, линия Маннергейма, Дорога жизни, П.П. Маслов

В последнее время в СМИ и в интернете обсуждается вопрос о том, кто спас Ленинград во время Второй мировой войны и какова в этом роль Маннергейма. Основные версии дискуссии сводятся к двум точкам зрения.

Министр культуры В.Р. Мединский в «Российской газете» написал, что Маннергейм заслуживает открытия в Санкт-Петербурге памятной доски в его честь как генералу русской армии и как военачальнику, препятствовавшему штурму Ленинграда во время Великой Отечественной войны, несмотря на требования Гитлера [4]. Эту позицию поддерживал известный писатель-петербуржец Даниил Гранин.

Однако люди, которые пережили блокаду Ленинграда, считают Маннергейма врагом СССР, так как он воевал против них.

В данной заметке я попробую проанализировать этот вопрос, опираясь на известные мне факты.

Возможно, Маннергейму не удалось убедить финскую достаточно малочисленную бригаду продолжать наступление на Ленинград, чтобы захватить этот город, в котором когда-то прошла значительная часть его жизни. У финнов не было не только сил, но и желания захватывать территории, которые им не принадлежали, и отдавать свою жизнь за победу фашистской Германии над Россией. Для простых солдат более естественная позиция – сохранить статус кво времён мирной жизни: *Териоки, Келломяки* – в этих курортных и дачных районах мирно жили и финны, и русские. С детства на слух помню: «*Выборжские кренделя – самый лучший!*» и весёлые финские песенки типа:

Лайба (лодка) был моя не пуста,
Когда плыл ставаста густо.
Был смола осемь пудов
И сосновых много дров.
Ветер выл – лайба плыл,
И я очень рада был.

Для советских войск очень сложным препятствием оказался оборонительный рубеж – так называемая линия Маннергейма. Этим военным манёвром Маннергейм как военачальник, наверное, мог бы гордиться больше всего. Линия Маннергейма останется за ним навсегда как замечательный комплекс оборонительных сооружений, учитывающих природный ландшафт.

Дружеские связи Маннергейма с представителями фашистской верхушки, как известно, ограничивались отношениями со вторым лицом нацистской Германии – Герингом. При том что страны Европы поддерживали Маннергейма при его сопротивлении Красной армии, Гитлер и Риббентроп практически включили Финляндию в область интересов СССР, тем самым давая обещание не вмешиваться в войну между Советской Россией и Финляндией и рекомендуя Маннергейму пойти на уступки.

Подчеркну, что дружеские связи Маннергейма с Герингом служили своего рода защитой для Маннергейма, который не разделял нацистской идеологии и не подчинялся гитлеровским требованиям безоговорочно. Гитлеру же было невыгодно разрывать связь немецкого командования с популярным военачальником Финляндии.

Каково же было отношение Маннергейма к русским во время Второй мировой войны? У Маннергейма были тесные связи с представителями правящей монархии в дореволюционной России. Маннергейм учился в Петербурге в Николаевском кавалерийском училище – привилегированном военном училище Российской империи. Достиг чина генерал-лейтенанта в русской армии. Он давал присягу русскому императору Николаю II и был верен ей. Присягу Временному правительству он отказался приносить. Тот факт, что он завещал похоронить себя в мундире с наградами, которые он получил, служа в русской армии, свидетельствует о том, в какой степени он ценил эту службу и свои награды.

Октябрьскую революцию в России Маннергейм наблюдал своими глазами. Во время революционных событий он, переодевшись в финского бизнесмена, прошёл через восставший Ленинград, взяв с собой мундир с орденами, которыми он дорожил. Сразу после этого он отправился из Петербурга не в своё родовое имение в Финляндии, где политическая обстановка тоже была нестабильной, а в Стокгольм. Нужно было почувствовать революционный настрой и страх перед революцией, чтобы не вернуться в свой отчий дом, а бежать в Швецию.

Гранин и Мединский считают, что в дальнейшем во время Второй мировой войны, будучи главнокомандующим финскими войсками, Маннергейм своей военной стратегией (отказ участвовать в штурме Ленинграда, дойдя до старой границы СССР с Финляндией, отказ предоставить немцам территорию Финляндии для удара по городу с севера, запрет обстрела Ленинграда с Карельского перешейка, отказ блокировать «Дорогу жизни» по Ладожскому озеру) помогал русским. В этом отношении он проявил себя отнюдь не как русский патриот, а скорее как человек, знающий и уважающий силу русского народа. Маннергейм предупреждал: *«Русские никогда не простят нам захват Ленинграда. Никогда!»*. Это важное общее соображение: кто бы ни пришёл к власти в России, штурм и захват Ленинграда чреват враждой со стороны русских навек.

Известно, что великий советский полководец маршал Жуков осенью 1941 г. был направлен Сталиным на защиту Ленинграда, когда советское руководство уже решило топить свои корабли, готовясь к сдаче Ленинграда. Жуков возглавлял оборону блокадного Ленинграда в 1941–1942 гг. и в январе 1943 г. возглавил операцию «Искра», блестяще проведённую командующими Волховским и Ленинградским фронтами Мерецковым и Говоровым и командармами Романовским и Духановым. Эта операция привела к прорыву блокады со стороны южного побережья Ладожского озера. Ленинградцы отстояли свой город. О ленинградцах в те дни Николай Тихонов писал в «Красной звезде»: «На площадях, в переулках незнакомые друг

другу люди обнимаются и целуются, плачут от счастья. На заводах праздник. В детском доме проснувшиеся ребята, завернувшись в одеяла, пляшут на кроватях. Невиданная волна радости захлестнула великий город». И в этом была большая заслуга Жукова, который справедливо считал себя человеком, спасшим Ленинград.

Однако автор полагает, что существенную роль в спасении Ленинграда сыграла Александра Коллонтай. Именно она, будучи дипломатом и обязательной женщиной, по существу, договорилась с Маннергеймом о военной политике в отношениях между Финляндией и СССР. Прежде чем говорить об этой дипломатической договорённости, я скажу о тех моментах, которые сближали Коллонтай и Маннергейма.

Маннергейм высоко ценил дворянское и княжеское происхождение русских аристократов и сам принадлежал к этому кругу. Отец Александры Коллонтай, Михаил Домонтович, был военным существенно более высокого ранга, чем Маннергейм: Домонтович был генералом от инфантерии. Это один из высших чинов в вооружённых силах императорской России. Род Домонтовичей восходил к знаменитому князю Довмонту Псковскому, княжившему в XIII столетии в Пскове. Очевидно, что Маннергейм ценил высокое происхождение Коллонтай по отцу. По матери она унаследовала финскую кровь и имение в Финляндии. У Маннергейма в Финляндии тоже было родовое имение. Оба они ценили и любили эти владения. Оба любили красиво и даже шикарно одеваться и блистать в театрах и на приёмах.

Я встретил А.М. Коллонтай на похоронах моего деда академика Петра Павловича Маслова в 1946 г. Она была тогда уже мало мобильна. Её инвалидное кресло стояло рядом с гробом, и она из кресла обнимала деда.

Я вспомнил её повесть «Большая любовь», в которой она описала моего деда, бабушку («Павочку») и дядю Володю. Я понял, что это действительно была её большая любовь, если она в таком тяжёлом состоянии пришла проститься с дедом. Это говорило больше, чем те слова любви к моему деду, которую «Шурочка» описала в этой повести.

Я запомнил, что она подчеркнула, что она помогла спасти Ленинград во время войны. Как раз в это время по инициативе финских политиков Коллонтай была номинирована на Нобелевскую премию мира. Для неё как для дипломата, завершившего свою карьеру, это было очень важным признанием. Она предприняла много усилий, чтобы помочь Финляндии выйти из войны, и главное, чтобы сговориться с Маннергеймом о нейтральной позиции по отношению к СССР, и помогла не включить имя Маннергейма в список военных преступников.

Издавна существовали правила ведения войны: сначала в форме обычаев, позднее они закреплялись в международном гуманитарном праве, которое жёстко регулировало правила, которым должны следовать все стороны всех вооружённых конфликтов, где бы они ни происходили. Эти правила регулируют защиту гражданского населения, жертв войны и гражданских объектов во время военных действий, а также ограничивают методы и средства ведения войны. Международным правом установлена личная и коллек-

тивная ответственность за военные преступления и преступления против человечности. В некоторых случаях конфликтующие стороны подписывают двухсторонние договоры, в которых фиксируются достигнутые договорённости о ведении военных действий, о территориях, где ведутся военные действия, и т.п. Нарушение такого договора является обманом и чревато международным позором. Подобное соглашение было заключено между СССР и Финляндией в лице Коллонтай и Маннергейма. Нарушать такой договор, возможно, оформленный документально, было не в интересах Маннергейма.

С другой стороны, разделять ответственность с ефрейтором-фюрером за его военные преступления уже прославленному «линией Маннергейма» военачальнику тоже не имело смысла.

Очень важную роль в дипломатических успехах Коллонтай играли специфические отношения, которые сложились у неё со Сталиным. Будучи ещё достаточно молодыми людьми, они в 1917 г. вошли в первое советское правительство, возглавляемое Лениным: Сталин в качестве наркома по делам национальностей, Коллонтай в качестве наркома государственного призрения. В ноябре 1917 г. в составе советской делегации Коллонтай и Сталин поехали на съезд социал-демократов Финляндии. Как пишет Млечин, у Сталина остались самые приятные впечатления от общения с неотразимой Александрой Михайловной. С тех пор между ними сложились тёплые дружеские отношения. В качестве примера неформальных отношений приведу цитату из дневника Коллонтай о том, как 15 ноября 1929 г. она побывала у Сталина.

Торжественный спектакль в Большом театре. Иду к правительственной ложе. Красноармеец у входа: нельзя. Назвала себя, справился и пропустил...

Во время антракта Сталин обернулся ко мне:

– Давно приехали?

– Я здесь в отпуске, товарищ Сталин. Очень хочу вас повидать.

– Что ж, давайте. После пленума. После восемнадцатого созвонимся...

Дни идут, пленум закончился, а звонка от Сталина всё нет. Из кабинета скандинавского отдела НКВД звоню в Кремль к Сталину по прямому телефону, «по вертушке» в просторечии. Попадаю прямо в его кабинет.

– Иосиф Виссарионович?

– Да, кто говорит?

– Коллонтай. Когда можете принять меня?

Секунда молчания.

– А сейчас можете?

– Конечно, могу.

Я в приёмной у Сталина, жду вызова. Сталин вызывает секретаря.

Вхожу за ним и я. Сталин приподнимается мне навстречу...

И в дальнейшем Сталин неоднократно шёл навстречу просьбам Коллонтай и оказывал ей заступничество. Сталин любил беседовать с Коллонтай как с близким человеком, отдыхал за этой беседой. Беседы длились по несколько часов. Это было известно как окружению Сталина, так и за его пределами. Поэтому неудивительно, что Коллонтай добилась обещания Сталина не вносить имя Маннергейма в число военных преступников и что это обещание было выполнено.

Соблюдение международных конвенций со стороны СССР и лично со стороны Сталина означало, что в Европу «было прорублено окно». В отношениях на международной арене Сталин держал слово и Коллонтай никогда не обманывал.

Во внутренних делах советские вожди часто не держали слова. Например, известно, что Вышинский, будучи прокурором СССР, при допросах давал обещания помиловать заключённого, если тот признает свою вину. Однако эти обещания не выполнялись и заключённого приговаривали к высшей мере.

В качестве замечания отмечу один любопытный момент, на который, возможно, никто не обратил внимания. Вышинский был меньшевиком и со своими политическими соратниками, например с моим дедом, достаточно видным меньшевиком П.П. Масловым, держался особым образом: уничтожал большевиков, особенно военачальников, а меньшевиков не трогал. Так, например, дед выступал против избрания в члены-корреспонденты АН СССР Льва Николаевича Иванова, которого проводил Вышинский. Я был ребёнком, но помню, как деда поздравляли другие академики с тем, как смело он выступил против протезе Вышинского. Иванов тем не менее был избран. Но выступление деда произвело впечатление: осмелился спорить с таким опасным человеком, как Вышинский! Сказались давние ещё дореволюционные отношения, в которых дед занимал более видную позицию, чем меньшевик Вышинский. Впоследствии Вышинский сильно изменился: из злодея, который придумывал разные ловушки осуждённым, он превратился во вполне цивилизованного министра иностранных дел.

На основе изложенных выше фактов я полагаю, что основную посредническую роль в спасении Ленинграда сыграла именно Александра Коллонтай.

Если не считать тех, кто с оружием в руках защищал Ленинград и руководил обороной Ленинграда, то именно Коллонтай принадлежит заслуга в том, что Маннергейм принял нейтральную стратегию в отношении тактических действий финской армии на границе с СССР и, в частности, стратегию по отношению к осаждённому Ленинграду. Это явилось результатом негласного соглашения между Коллонтай и Маннергеймом, которое обеспечивало личную безопасность Маннергейму и отказ советских войск от бомбёжек на территории Финляндии, с одной стороны, и нейтральную позицию со стороны финнов в отношении военных действий на границе

с СССР, с другой стороны. Такое неофициальное соглашение с финским командованием было заключено на основе личных контактов посла СССР в Швеции Александры Коллонтай с главой Финляндии Густавом Маннергеймом.

Список литературы

1. *Карпов В.В.* Маршал Жуков. Опала: литературная мозаика. М.: Вече: АСТ-Пресс, 1994. 415 с.
2. *Клинге А.* Маннергейм и блокада Ленинграда: запретная правда о финском маршале. М.: Яуза-Пресс: Якорь, 2018. 222 с.
3. *Коллонтай А.М.* Летопись моей жизни / Предисл. и сост. Р.А. Поповкиной. М.: Academia, 2004. 332 с.
4. *Мединский В.Р.* Линии Маннергейма // Российская газета. 2016. 27 октября. № 243 (7111).
5. *Млечин Л.М.* Коллонтай. М.: Молодая гвардия, 2013. 478 с.
6. Полководцы и военачальники Великой Отечественной: сборник / Сост. А.Н. Киселев. М.: Молодая гвардия, 1986. 365 с.

HISTORICAL ANTHROPOLOGY

Viktor MASLOV

Doctor of physical and mathematical Sciences, Professor,
Academician of the Russian Academy of Sciences, honored Professor.
National research University Higher school of Economics.
20 Myasnitskaya str., Moscow, 101000, Russian Federation;
e-mail: vpmaslov@hse.ru

ON THE DISCUSSION OF MANNERHEIM'S ROLE IN THE WAR WITH THE USSR

The article is written in the form of an essay. It examines what value for the course of the Great Patriotic War of 1941–1945, in particular for the defense of Leningrad, had neutral-restrained position of Mannerheim and Finland as a state, expressed in relative distancing from Nazi Germany: non-participation in the storming and bombing of Leningrad, refusal to provide the German army the territory of Finland for hitting the city, to block the “Road of Life” on the lake Ladoga. It is shown that this position was largely the result of the diplomatic efforts of the Soviet Ambassador to Sweden, Alexandra Kollontai, who had a special friendly relationship with Mannerheim. In the course of the argument, along with the analysis of objective and literarily documented facts, the author also relies on personal evidence rooted in the biography of his grandfather, the famous academician P.P. Maslov. The article uses a concrete example to show how personal positions and interpersonal relationships, subject to their own logic, become important elements of historically significant factors.

Keywords: Mannerheim, Kollontai, Stalin, Vyshinsky, Leningrad blockade, Finland, the Second World War, Mannerheim line, Road of life, P.P. Maslov

References

1. Karpov, V.V. *Marshal Zhukov. Opala: literaturnaya mozaika* [Marshal Zhukov. Disfavor: a Literary Mosaic]. Moscow: Veche Publ., 1994. 415 pp. (In Russian)
2. Klinge, A. *Mannerheim i blokada Leningrada: zapretnaya pravda o finskom marshale* [Mannerheim and the Leningrad Blockade: the Forbidden Truth about the Finnish Marshal]. Moscow: Yauza-Press Publ., 2018. 222 pp. (In Russian)
3. Kollontai, A.M. *Letopis' moei zhizni* [Chronicle of my Life]. Moscow: Academia Publ., 2004. 332 pp. (In Russian)

4. Medinskii, V.R. "Linii Mannergeima" [Mannerheim Lines], *Rossiiskaya gazeta*, 2016, 27 October, № 243 (7111). (In Russian)
5. Mlechin, L.M. *Kollontai* [Kollontai]. Moscow: Molodaya gvardiya Publ., 2013. 478 pp. (In Russian)
6. *Polkovodtsy i voenachal'niki Velikoi Otechestvennoi* [Commanders and Military Leaders of the Great Patriotic War], ed. A.N. Kiselev. Moscow: Molodaya gvardiya Publ., 1986. 365 pp. (In Russian)

ИСТОРИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ



Пётр СИМУШ

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

ОТЕЧЕСТВЕННАЯ КЛЮЧИМОСТЬ ВОЕННОГО ВРЕМЕНИ: КАК ОСВЯЩЕНА ВЕЧНОСТЬЮ?¹

Военное время (1941–1945) через три четверти века выявляет непостижимую русскую ключимость. Качество и свойства России определяются её траекторией двух тысячелетий, а не одним. Поэтому её смысл и таинство Великой Отечественной войны может быть понято только благодаря Св. Писанию. На этом настаивал Н.В. Гоголь, который видел «яснее дня» события отечественной истории сквозь преступления «пред Богом». Говоря гоголевскими словами, «страшный суд Божий» совершился над агрессией Германии. В результате от великой Победы «встрепенётся настоящее» [4].

Философский взгляд автора представлен как концепция: впервые исследовано время великой войны в свете двухтысячелетней траектории Отечества. Она начата св. ап. Андреем Первозванным. Отечественная ключимость трактуется вслед за В.И. Далем. Качественные свойства «ключимых» обобщений находят отражение

¹ Предложенная трактовка событий и оценка исторических личностей является авторской и может не совпадать с мнением членов редакционной коллегии и редакционного совета журнала.

в понятиях «русскости», «общерусскости» и «советскости». Вечность освятила военное время, ставшее вершиной священного Духа. Священность войны рассмотрена комплексно, с опорой на историю, науку, религию, философию, искусство.

Ключевые слова: война, двойственная священность, военная ключимость, родина, патриотизм, духовность, благодарственная память, естественность, человечность, информационно-энергетический космос (ИЭК)

Что за Время «во мраке и бездне»

Будучи школьником, услышал 22 июня 1941 г. о начале чего-то неизвестного и страшного. Став в январе 1943 г. красноармейцем, я пережил День Победы в городе Улан-Удэ. Радиооператор-зенитчик не мог знать, что здесь 13 августа 1933 г. родился Павлик Гуревич. Через шесть десятилетий вместе с Павлом Семёновичем мы будем участниками подлой политико-философской борьбы. Оголтельный антисемитизм обернулся для него, выдающегося мыслителя и патриота, преждевременной смертью. Теперь я благодарю П.С. Гуревича за ежедневное напоминание: “Memento more”.

Безразличие к жизни и смерти представляется мне сильным оружием. Таковым оно представляется военному поколению. Духом и плотью принадлежа к нему, я считаю своим долгом исследовать память о нём. Путеводной нитью служит «Философский словарь Владимира Соловьёва» [18, с. 345].

Вместе с миллионами мужчин и женщин мне пришлось пережить самую разрушительную и бесчеловечную трагедию нашей истории. Св. Писание говорит: «Ты положил меня в ров преисподней, во мрак, в бездну» (Пс. 87:7). Сколько раз этот стон боли и страдания исторгался из душ моих современников!

Слово «Священное» долгое время я понимал только как святость, которая признаётся божественной. Помнились Священный союз держав (заключён в 1815 г.) и священные войны.

Проштудировав Словарь Эмиля Бенвениста, к удивлению своему, узнал, что «священное» обнаруживает необычайную лингвистическую ситуацию и двойное обозначение. Это понятие существует в двух видах: положительном и отрицательном. Первое освящено «присутствием божества», второе – это то, «соприкосновение с чем для человека запретно» [3, с. 359].

Предполагаю, что семинарист Сосо Джугашвили догадался о существовании двух видов «священного», его двойном противопоставлении. Революционер Иосиф Сталин, став вождём партии большевиков и Советского Союза, действовал со своим пониманием того, что в жизни государства одушевлено священной силой и священнодействием. Зная также и то, «с чем не позволено вступать в соприкосновение», вождь под диктатом враждебного для СССР «капиталистического окружения» счёл необходимым задействовать власть и силу страха. Что значит жить «в страхе Божиим» – это то, чего церковники добиваются смирением, повиновением и покорностью.

Иосиф Сталин, направляя опыт внутривластной и классовой борьбы, узнавал, как можно держать и воспитывать партию и народ в «страхе Божиим». Ему самому показался весьма полезным образ земного божества.

Полноты правды Отечественной войны невозможно достигнуть без познания личности Сталина и огромного масштаба человеческих страданий. Победа достигнута самопожертвованием неисчислимого множества отдельных лиц. Это даёт право назвать добытые ими победы «чудом»: священность побеждала под Москвой, Сталинградом, Курском, Берлином. «Время в мраке» превращалось во время света [15].

Официальная идеология, которая после убийства С.М. Кирова стала господствовать в СССР, вынужденно уступила своё первенство перед лицом Русской Православной Церкви. В первый день войны митрополит Сергей (Страгородский) обратился к «жителям России» со своим словом («Обращение митрополита Сергея (Страгородского) 22 июня 1941 года»). Прочитав его в Интернете, я вдумался в его интеллектуально-нравственное содержание. Уже полвека не перестаю удивляться самому факту создания этого потрясающего феномена отечественной священности.

Понятие «священное» появилось в сталинской речи 3 июля 1941 г. В Речи «тов. В.М. Молотова 22 июня 1941 года» оно отсутствовало. Спустя годы я и моя жена, историк Магина Крымовна, не осмелились задать вопросы Вячеславу Михайловичу, который тогда говорил «от имени Советского правительства»: «Почему оно сразу же не назвало войну священной?», «Какая причина отвела Сталина от исторического обращения к народу?». Вспомнив молотовскую речь, супруга напомнила суждение о «событиях Отечественной войны 1812 года», призванное убедить Гитлера, что его режим кончит тем же, что и Наполеон, – бесславным поражением. Теперь уже многим известен интернетовский анализ речи Молотова.

Конец той речевой беды я услышал в потрясающей радости в стихотворении Давида Самойлова «Снегопад». Оно о таинстве предпочтения естественности и искренности.

Чего более всего вобрала в себя война?

До сентября 2019 г. я думал, что это – смерть. Но перенеся шестичасовую операцию и многочасовую боль в реанимации, пришёл к чудовищной мысли: смерть лучше жизни. Перед моими глазами предстали те герои, которые шли в атаку с возгласом: «За Родину! За Сталина!».

Грандиозный период в истории моей страны вобрал в себя неисчислимые масштабы боли и крови. Полнее представить это позволяет книга английского журналиста Александра Верта «Россия в войне 1941–1945». Она посвящена Памяти Мити Хлудова, 19 лет, павшего в июле 1944 г. [23].

Не являясь историческими исследованиями, книга А. Верта излагает личные впечатления автора. И это позволило ему отметить, что во всей

истории войн не было страны, которая выстрадала бы больше, чем Россия во время Второй мировой войны.

Число погибших – 27 миллионов – установлено, но нет ещё достаточно ясного представления о том, какой неизмеримой ценой была достигнута победа над нацистской Германией. Человеческая история этой победы есть потрясающая душу трагедия. Почти с самого первого её дня стало ясно, что это отечественная война.

Вот один из священных подвигов. После войны в забитом в ствол дерева патроне была обнаружена записка, оставленная умирающим солдатом, которого вместе с двенадцатью другими бойцами послали остановить продвижение немецких танков по Минскому шоссе: «И вот уже нас осталось трое... мы будем стоять, пока хватит духа... И вот я один остался, раненный в голову и руку. И танки прибавили счёт. Уже двадцать три машины. Возможно, я умру. Но, может, кто найдёт мою когда-нибудь записку и вспомнит. Я из Фрунзе, русский. Родителей нет. До свидания, дорогие друзья. Ваш Александр Виноградов. 22.2.1942 г.».

Задумавшись над предсмертным «До свидания», я вспомнил о мольбе перед смертью на кресте Иисуса: «Или́, Или́! Ламá Савах фани». В переводе она означает: «Боже Мой! Боже Мой! Для чего Ты Меня оставил?» (Мф. 27:46; Мк. 15:34). Этот псалом 21 – человеческая боль. Возможно, кто-то до меня догадался об этом. Учítывая, что когда-то по человечеству прошло великое желание обезболивания: явился Христос. Он – это *боль человечества*, которой пришлось развернуться в войну 1941–1945. Кто разгадал вечную тайну Боли? Что же это такое, мир болезней и слёз? Вопросы к вечности и к христианству.

О том, что поставленный вопрос – остро злободневный, свидетельствует пандемия 2020 г.

Философам придётся проследить взаимодействие двух основных участников исторической драмы – граждан и воинов, а также взаимодействие мира и войны. Этому историческому опыту посвящено исследование Адама Фергюсона. Он противопоставил западный тип государства восточному деспотизму. Рассматривая предполагаемое величие наций, Фергюсон отметил у русских обладание всевозможными национальными достоинствами [17, с. 9, 295, 335].

Сегодня, когда я мысленно обращаюсь к страшным четырём годам, меня ужасает, объектом какого пренебрежения была тогда личность. Мне самому пришлось быть удручённым свидетелем жестокого жребия боли. Позором для человечества является преследование евреев.

Не уверен, что я могу говорить от имени всех русских, но мне кажется, что на нас лежит грех репрессий (с осени 1943 г. до середины 1944 г.) против шести малых народов Кавказа и Крыма. Постсталинское правительство извлекло уроки из прошлого. Впредь не должен возникать такой клубок причин, следствием которых является разъединение народов.

Война 1941–1945 гг. способствовала развитию национализма, которое рассмотрено главой Французской Академии Элен Каррер д'Анкосс [12].

Из двух вариантов отношения к национализму Сталин избрал радикальную его ликвидацию, отвергнув вариант возвращения национальных чувств в советское самосознание. Заменой его стало установление иерархии народов СССР во главе с главным русским народом, обладающим «отвагой, ясным умом и твёрдым характером». Любопытно вновь перечитать и задуматься над сталинской словесностью [9].

Спустя три четверти века можно вновь обсуждать вопросы-мысли: советские или русские? Смогут ли россияне снова прочувствовать боль человечества? Ответ: вселенская боль во Второй мировой войне; она не стала смертельной благодаря коалиции великих держав. Неужели она вновь востребована коронавирусом?

Живущим хранить благодарственную память. О чём думая?

Слово «священное» отсутствовало в речи заместителя председателя СНК СССР В.М. Молотова 29 июня 1941 г. При встрече с ним спустя три десятилетия я не осмелился задать ему вопрос: «Почему?». Хотя меня давно интересует дипломатия в конце 30-х гг. XX в., но я не решился спросить наркома иностранных дел о 1940-м г. Уже в начале немцы оккупировали Норвегию, Данию, Голландию, Бельгию и половину Франции. В то же время СССР уже присоединил к себе часть Польши, Эстонию, Латвию и Литву, отторг у Румынии Бессарабию и часть территории у Финляндии.

Начиная с октября 1917 г. советская мысль испытывала значительное влияние того факта, что СССР является единственной социалистической страной в мире. В 1939 г. на XVIII съезде партии И.В. Сталин заявил, что СССР стоит за мир и укрепление отношений со всеми странами, в том числе с гитлеровской Германией. С этой страной СССР был вынужден даже заключить договор не ради передела мира, а ради выигрыша времени для подготовки к отражению неминуемой агрессии. Указанному договору предшествовал позорный Мюнхенский сговор, позволивший Гитлеру получить Чехословакию. Европейские державы отклонили советские предложения о коллективной безопасности в Европе, не пожелали также обсуждать проект Договора о взаимопомощи. После отклонения всех миролюбивых предложений Сталина жертвами гитлеровской агрессии стали Польша, Франция и другие европейские государства.

Советский Союз никак не поощрял агрессию Германии и сам стал её объектом. Наша страна не развязала Вторую мировую войну. Арнольд Тойнби сказал: война – это возмездие за провал дипломатии. К началу 40-х гг. она оказалась бессильной избавить человечество от огромного зла, каковым является война.

Современная Россия не нуждается в войне; мы не можем позволить себе её вести. «Бессмертный полк» взывает к самым активным антивоенным усилиям.

История великой войны располагает к размышлению о её философской составляющей. По примеру русских классиков современному мыслителю нужен библейский настрой. В Ветхом Завете Н.В. Гоголь находил «там каждое из нынешних событий». Вслед за Державиным Пушкин, Лермонтов, Блок, Есенин, Пастернак нашли свет разума в Новом Завете и разрабатывают Третий Завет. Циолковский и Вернадский выработали предпосылки для теории об Информационно-Энергетическом Космосе (ИЭК), то есть о Боге.

Сакральное требование Откровения победить варварство в Европе было исполнено советской цивилизацией.

Многонациональный народ СССР, который вывел на историческую арену «естественного главу России» в двух лицах – вождя ГКО и Патриарха РПЦ. Они стали руководителями трёх взаимосвязанных процессов: 1) осуществлением триады инстинктов – веры, любви и надежды; 2) интеллектуальной деятельности во всех сферах военного времени и 3) нравственного подвижничества.

Победа мировой цивилизации над фашистским варварством раскрыла «величие духа в войне», о котором писал немецкий военный теоретик Клаузевиц. Отечественная война идеологического государства с государем И.В. Сталиным против тоталитарного германского государства с фюрером Гитлером даёт урок «закона совершенного, закона свободы», который требует исполнения дела. Новый Завет обещает тем, кто «вникнет» в него, что тот «блажен будет в своём действовании» (из послания ап. Иакова).

В рядах Красной Армии мы участвовали в священной войне, которая была проявлением Высшего начала, требующего исполнения солдатского долга. Посредством фактов Верховного Главнокомандования всему советскому многонациональному народу открылось Откровение [9]. Поэтому деятельность И.В. Сталина лучше рассматривать не с точки зрения добра и зла, а с точки зрения «священного». Она, по словам Э. Бенвениста, «ясно показывает позитивный и негативный аспекты значения» [3, с. 343–359]. Одни действия Сталина были одушевлены «священной силой и священнодействием», а другие с точки зрения «священного» были тем, «с чем не дозволено вступать в соприкосновение» [3, с. 359].

У человечества был шанс избежать мировой войны. Она была действительно всеобщей. Но христианский Рим всё же не стал полем сражения [11]. Считаю своим долгом помнить пред Абсолютом о жертвах трагических событий и почитать мёртвых. Конечно же, прощаю все причинённые мне обиды.

Как задействован нравственный идеал?

Спустя многие годы после войны, будучи ответработником ЦК КПСС, я встречался с литераторами, словесность которых можно назвать сегодня авторством гениев. Они обладали большим талантом, оценённым военным

временем. К. Симонов, Н. Тихонов, А. Твардовский, А. Сурков, М. Исаковский, Б. Пастернак стреляли в цель, которую не видели другие, и попадали в неё. Одним росчерком пера они обозначали точки в отечественной траектории двух тысячелетий. В этих точках были такие слова, как жизнь, родина, любовь, свобода, справедливость. Рождаемые работающим талантом, эти сокровенные понятия свидетельствовали: гении творили антитезу разрушительству.

Духовное состояние настоящих интеллектуалов сводилось к содержанию их веры. У них она не сводилась ни к религиозному сознанию в догматике, ни к убеждениям и оценкам вообще. Их нравственная вера охватывает всего человека и признаёт высшие цели и ценности. Вера, тождественная истинности, духу, делала войну служением.

В 1942 г. на всю страну прозвучали знаменитые стихи Константина Симонова и особенно стихотворение «Жди меня». Поэт обещал женщине будто от всех мужчин: «...и я вернусь, / Всем смертям назло...». В поэтическом воображении она «среди огня ожиданием своим» спасает воина:

Как я выжил, будем знать
Только мы с тобой, –
Просто ты умела ждать,
Как никто другой.

Стихотворение очень быстро завоевало сердца людей. Бойцы, сидя в окопах, переписывали его, заучивали наизусть и посылали в письмах невестам и жёнам. Симоновское признание находили в нагрудных карманах раненых и убитых. В лирике поэта, ставшего знаменитым на фронте и в тылу, люди видели точное выражение своих дум, чувств и чаяний. Мне особенно близки послевоенные произведения гения: «Друзья и враги», «Живые и мёртвые», «Солдатами не рождаются».

Я также не родился красноармейцем, но стал им. Вечно помня товарищей-зенитчиков, я странным образом вслух произносил симоновские слова: «Ты помнишь, Алёша, дороги Смоленщины...». «Ты помнишь, старуха сказала: – Родимые, / Покуда идите, мы вас подождём». Вспоминая войну, К. Симонов в 1971 г. писал: «Война... Как эти вдовы, с нею, / Наверное, повенчан я». Поэт «Вновь, с камнем памяти на шее, Топлю в себе – тебя, война». По примеру Константина Михайловича я связан с «живыми и мёртвыми». Они бессмертны, и мне хочется, чтобы герои остались в памяти грядущих поколений. Для них была обеспечена победа в великой войне и жизнь на земле. Мне приходит на память завещание К.М. Симонова – развеять его прах над Буйническим полем в Белоруссии. На мемориальной доске такие же слова: «Всю жизнь он помнил это поле боя 1941 года...». Над этим же местом развеян прах его жены, которая навеки осталась вместе с мужем... Мне на память приходит симоновское стихотворение «Родина».

Алёша, к которому обратился К. Симонов, помнивший трагедию «дорог Смоленщины», – поэт Алексей Сурков. Он воспел ратный солдатский

труд; создал трагической осенью 41-го «Песню смелых» и знаменитую песню «Землянка» («Бьётся в тесной печурке огонь...»). Его фронтовые стихи – упругие, жёсткие, отчётливые – закаляли сердца воинов и вооружали их ненавистью к врагу.

Примеру К. Симонова и А. Суркова, которые в числе первых обратились к воюющему народу с философской триадой веры, надежды и любви, последовали многие поэты. Михаил Исаковский, который вырос в «захолустной стороне», побывал «В прифронтовом лесу» (1942), поделился печалью после того, как «Враги сожгли родную хату...» (1945). Упомянутая триада ценностей донесена до слуха миллионов людей стихотворениями «Лучше нету того цвету...», «Русской женщине», «Услышь меня, хорошая...».

Спустя почти восемь десятилетий, я ищу не замеченные тогда философские суждения в военной поэзии. Николай Рыленков: «На войне пути судьбы разведав...»; «Кувшин, в кургане найденный, и фреска...»; Дмитрий Кедрин: «Красота» (1942). У русских крестьянок поэт встречал «гордые лбы винчианских мадонн». «Синие звёзды очей» напоминали ему вдохновенные картины Васнецова. Перед его глазами – репинские «Бурлаки». На втором году войны осенило понимание: «...вся красота – Только луч того, солнца, чьё имя – Россия!».

Перечитывание лирики Всеволода Рождественского меня немало удивляет: ополченец-фронтовик вдохновлён философской природой: русский Север скромнен, трогателен, одухотворён. Как ощущение полного счастья в душе поэта, воина трёх фронтов, живут «гроздь брусники», «запахи грибов», «прелых листьев». Наряду с темой природы у мыслителя и другие «пристрастия»: «вековой народный созидательный труд, народные искусства».

Моё восхищение «Третьяковкой», ожидание на скамейке в Лаврушинском переулке потрясло случайной встречей с матерью поэта Иосифа Уткина. Кое-что патриотическое из его ценных стихотворений я помнил, зная о его гибели в 1944 г. Но его мама, спустя много лет, ожидала его возвращения к ней. Сколько же матерей надеялись, что их сыновья вернутся домой?

Почётная судьба солдат – стоять «на страже нашего герба» (Я. Смеляков). Для миллионов воинов служение долгу вдохновляло их на подвиги, вливалось в человека неукротимую энергию.

...Я родился в Пятигорске, у подножья Машука, и позволю себе сравнить переживаемые нами идеалы с силой, которая движет горами. В дни войны не заметили «гору» поэзии Давида Самойлова и её не публиковали. Выборочно видели свет «Бессмертные люди» Андрея Платонова. Расставаясь в 1942 г. с «Памятником Лермонтова» в Пятигорске, я не предполагал, что он будет спрятан во время оккупации города в католическом храме. И лишь после смерти отца Иосифа Ивановича, участника двух войн, узнал, что он, большевик с 1918 г., был убеждённым католиком.

Какие русские глаголы попали в «Летопись мужества»?

Первый ответ дан митрополитом Сергием. Он напомнил православным христианам о «кровных заветах любви к своему отечеству». Первый завет выражается глаголами верить и любить. Человек пользуется своим превосходством над природой «не для своего только, но и для её собственного возвышения» [14, с. 427].

Второй завет – надо верить – утверждается отечественной соборностью, доброжелательными отношениями между людьми. Третий завет возвышает «душу человеческую», которая, по убеждению Н.А. Бердяева, стоит больше, чем государства, обычаи, нравы и весь внешний мир.

Тут встаёт труднейшая задача – охватить умом действие глагола «любить» в войну. И я пытаюсь расставить лишь вежи, открывая «дверь» к самостоятельному пути этого глагола. Разумеется, раскавычивать названное слово помогут афоризмы. Они высказаны поэтами, которые задавались вопросами о том, как растёт в войну духовность, слившись с любовью воинов. Почти полвека назад Вл. Соловьёв утверждал, что любовь человеческая побеждает даже смерть.

Любовь к Родине и ненависть к её врагам возрастали потому, что больше было мучений и страданий. Враг оккупировал большую территорию, захватил три столицы республик – Киев, Кишинёв, Минск – и блокировал Ленинград.

В блокадном городе на Неве потрясающе великой оказалась повсюду звучащая любовь мужественного поэта Ольги Берггольц. Корреспонденции Ильи Эренбурга стали наиболее замечательным публицистическим документом сурового времени о росте величия Любви [20]. Настоящий патриотизм не спутаешь ни с чем, он понятен, поскольку рождён всенародным страданием. Мне кажется теперь, что в бесчисленных мигах мужества были века страданья.

Любовь героев Советского Союза мужественная; она связана с идеями Красоты, Правды и Добра. В стране за четверть века было создано общество, где огромная масса граждан, защитивших своё Отечество. Миллионы женщин, мужья и женихи которых воевали на фронте, были мудрей официальных философов, не познавших смертной любви к своему народу. Анна Ахматова сказала: «...все, кого ты вправду любила, / Живыми останутся для тебя». Женская любовь, которую ощутил красноармеец, возлагала на него громадные обязательства. Верно сказано Александром Блоком: «Только влюблённый имеет право на звание человека».

«Право на звание человека», но не «злодея» имеет И.В. Сталин – Главнокомандующий армией Советского Союза. Сталинская любовь к русскому народу неотделима от его любви к Иисусу Христу. Эта любовь воистину настоящая, не преуменьшая ни самой сущности любви, ни искреннего патриотизма.

Любящим русский народ был не только Сталин. Совершенно не отделял себя от народа также и И.Г. Эренбург. Замечателен его труд «Люди, годы, жизнь» [20]. Военными годами Илья Григорьевич дорожил «пуще всего», поскольку никогда не испытывал «такой связи с другими»: «...вместе со всеми я горевал, отчаивался, ненавидел, любил. Я лучше узнал людей, чем за долгие десятилетия, крепче их полюбил».

И.Г. Эренбург узнал, что мирный народ воевал с таким ожесточением, потому что ненавидел войну; люди шли вперёд «как защитники жизни, свободы, человеческого достоинства» [19].

Корреспонденции Эренбурга – замечательные публицистические документы очень сурового времени – свидетельствуют о тяжелейших испытаниях и негибаемом мужестве людей.

Спустя почти восемь десятилетий, я размышляю над удивительной силой журналистики. Её фундаментом является ненависть, которую испытывал Эренбург к фашизму. Звериный, самодовольный лик последнего он увидел во Франции и описал его в книге «Падение Парижа» (1940). Я вновь через четыре десятилетия читаю его книгу корреспонденций «Летопись мужества». Американская газета «Нью-Йорк дейли Трибюн» признала, что изображённый в книге И. Эренбурга «русский народ заслуживает любви». От имени советского народа, ожидавшего открытия «второго фронта», Эренбург взывал к «военной мудрости» и «человеческой морали» союзников.

Нам, философам, психологам, социологам, предстоит ломать себе голову, чтобы отыскать смысл великой войны в глаголах: постигать, верить, любить и мерить. Они выделены в «Певущем зове» Сергея Есенина.

Другие глаголы озвучены женщиной, которая не нравилась Есенину. Анна Ахматова, живя согласно есенинской тетраде глаголов, произнесла под вой сирен в осаждённом Ленинграде:

Не страшно под пулями жертвами лечь,
Не горько остаться без крова, –
И мы сохраним тебя, русская речь,
Великое русское слово.
Свободным и чистым тебя пронесём,
И внукам дадим, и от плена спасём
Навеки!

«Навеки». Перед глазами вновь родной город пяти гор. Там в Тингинском полку служил поручик Михаил Лермонтов. Полк начал в дальнейшем старинную традицию русской армии: на поверке перед строем полка командир называет имя солдата. Правофланговый отвечал: «Пал смертью храбрых в боях за Родину!».

«Родина» для современных глобалистов означает объект внешнего управления, а не субъект отчизников, которые предпочитают глагол «служить» Отчизне.

Как держался Сталин между Иисусом и Лениным

О том, что отец Светланы Аллилуевой более всего любил Россию и Христа, я узнал из её уст. Я поверил и продолжаю верить дочери И.В. Сталина. Мне довелось трижды работать над документами на сталинской даче в Кунцево (Ближняя, Волынское). Сюда Вождь приехал через два дня после начала войны. 30 июня 1941 г. создан Государственный Комитет Обороны во главе со Сталиным. С одним из членов ГКО В.М. Молотовым мне довелось встретиться спустя три десятилетия после молотовского сообщения о начале войны.

И.В. Сталин, находясь полвека между Лениным и Христом, сам о себе порой говорил в третьем лице. Именно этот сакральный Лик свидетельствует о его промежуточном положении. Открыто признаться в своём принципиальном отторжении ленинского «воинствующего материализма» вождь атеистической партии, разумеется, не мог. Публичного заявления о своей приверженности христианству им не было сделано.

Почти 60 лет я раздумываю над услышанной от дочери Сталина сенсации: папа серьёзно отчитал её за грубое непочтение книги Ренана об Иисусе Христе. Теперь я гадаю, когда это точно произошло и как ленинец обнаружил, что призыв к религиозному сознанию человека способен возыметь гораздо больший эффект, нежели упоминание имён атеистов – Маркса и Энгельса.

В первом сталинском обращении к народу 3 июля война названа «священной», что предопределило обратиться к «братьям и сёстрам» вместо «пролетарии всех стран, соединяйтесь!». Вспоминаю, что Апостольское послание папы Иоанна Павла II в связи с пятидесятилетней годовщиной начала Второй мировой войны начинается словами «Мои братья», «Сыновья и Дочери Церкви».

И.В. Сталиным упомянуты имена Плеханова, Ленина, Белинского, Чернышевского, Толстого, Глинки, Чайковского, Чехова, Лермонтова... Первый – гуманист и социал-демократ; второй – большевик-радикал; двое следующих – революционные демократы; остальные – классики русской культуры. Упомянуты были два полководца – Суворов и Кутузов.

Вопрошая далёкое прошлое, Сталин попросил следовать «славному примеру Александра Невского, Дмитрия Донского, Кузьмы Минина, Дмитрия Пожарского». Названный патриотический пантеон великого русского народа призван был для мобилизации общества в сражениях с захватчиком.

Можно было не называть Иисуса Христа, поскольку Александр Невский олицетворял себя с Ним, сказав, что не в силе Бог, а в правде. Рядом с Дмитрием Донским были христианские монахи. В сталинском лексиконе чувствовались не слабость, а сила духа и души. Помню, что звучание первой речи и последующих у нас, слушателей, оставило неизгладимый след. Улетучились иллюзии под давлением таких слов, как партизанская война,

ополчение, оккупированная территория. Приказали долго жить термины «интернационализм», «коминтерн», «атеизм».

Воюющее государство, возглавляемое сталинским ГКО, признало свои исторические связи с разными конфессиями; освободило из тюрем и лагерей священнослужителей. Победа в Сталинградской битве позволила наконец-таки избрать патриарха РПЦ (у неё с 1926 г. не было главы). Вокруг патриарха могли объединиться братья и сёстры Церкви, а также славянские народы.

Качественное изменение политико-идеологического курса благотворно сказалось и на мусульманских народах; с 1942 г. Сталиным закладывается основание и мусульманского патриотизма. У мусульман появляется долгожданный муфтий. Что касается еврейского сообщества, то его чаяния удовлетворены были частично, а после войны Сталин решает не возвращать национальные чувства евреев в советское самосознание. Вождь стал всячески подавлять любой национализм.

Изучение работ советских военачальников подводит к выводу, который чётко сформулирован Г.К. Жуковым: И.В. Сталин владел основными принципами организации фронтовых операций и операций групп фронтов и руководил ими со знанием дела, хорошо разбирался в больших стратегических вопросах. Эти способности И.В. Сталина как Верховного Главнокомандующего особенно раскрылись, начиная со Сталинградской битвы [6–8].

Всемирная и отечественная история поставила И.В. Сталина не только между религией и наукой, с одной стороны, и идеологией марксизма-ленинизма, с другой, но и между разными историческими эпохами. Понять, как ему удалось разрешать существенные противоречия, довольно сложно. В индустриальном и культурном планах он добился качественного скачка в советской цивилизации. Нельзя было решить жизненно важные цели при отсутствии у страны «естественной главы» (М.А. Волошин). Что касается И.В. Сталина, то ему удался и синтез учений Христа и Ленина, и союз русскости с советскостью. Умом сталинское сочетание противоположностей не понять. Нужно нечто и от жизни Христа, и от жизненного трагизма России.

Гениальный поэт Осип Мандельштам в эпиграмме на Сталина верно заметил: «Мы живём, под собою не чуя страны...». Жертвенную смерть во имя Родины ему пришлось принять в 1938 г., предчувствуя годами ранее: «И губы оловом зальют». В канун войны философ Георгий Федотов от имени русского зарубежья призвал к борьбе против сталинской деспотии. Приходится признать, что с самого начала фашистского вторжения диктатору Сталину удалось гальванизировать чувство национального единения [21–22]. Диктатура превратилась во всенародный суровый монолит.

Зачем задействована мистика?

Возникло вопрошание о том, каким образом реальная мистика постигает смысл войны. Задумавшись, вспомним трактовку мистики и мистицизма Вл. Соловьёвым. Эти понятия есть таинственные носители культуры. Военное время принесло с собой совокупность явлений и действий, которые сакральным образом связывали людей с таинственными силами мира. 72 года изучения места И.В. Сталина в его среде убедили меня в том, что его личность обладала сильным властным внушением и олицетворяла власть страха. Он был бесспорно настоящим православным человеком. Рамки статьи не позволяют мне включить воспоминания лиц, которые работали рядом с хозяином Ближней дачи (микрокосма Кремля, Москвы, СССР).

Глава правительства И.В. Сталин вместе с главой РПЦ митрополитом Сергием составили «одного» естественного правителя страны. Главный большевик отказался от традиционного «товарищи» и обратился к «братьям и сёстрам». Он не стал наполнять марксистско-ленинским содержанием свою прежнюю «опору» на идеалы братства и равенства. В сталинских устах звучал призыв к национальной гордости не только русской, но и других народов СССР. Вновь перечитывая сталинские обращения, я чувствую мистическую тройственность: естественности, божественности и демонизма.

Но более всего меня изумляет сталинский мистицизм со словоупотреблением понятий: «родина», «народ» и «имярек». Многолетняя дума по поводу великих носителей культуры позволяет предположить, однако, ещё нечто иное: осознание православной основы русского бытия. Даже ему, всесильному правителю, нельзя было вновь ввести в оборот и «Святую Русь», и «народа-богоносца». Позволительно было уступить первое место Петру Струве. Вслед за ним Сталин отчётливо осознал себя главным русским патриотом, который придерживается веры в божество. Оно представлялось в лице могучего государя государственности. Главнокомандующему позволено было ввести духовное величие в сакральный смысл войны.

Сходную работу проводил в писательском цеху Андрей Платонов, который, подобно Пушкину, заимствовал у народа свой «дух, творческую, торжествующую и оживляющую силу»... А. Платонов находился в сражающейся армии. Его военные рассказы целиком проникнуты мыслью о спасении Родины от коварного и жестокого врага. Исследователи платоновского творчества обобщили ёмкий образ отечественного ратника Великой войны, который впитал самое ценное, чем прославили себя его предки. Героика и мужество воинов сопровождали ратный строй России. «Страна философов» Андрея Платонова, обладая своим нравственным императивом, поднимает значение исторической памяти о войне.

Светлана Семёнова, достойная нашей светлой памяти, признала: «самое поразительное» у Платонова то, что в его военных рассказах «о войне, об убийстве и смертях» рассказывается «не просто о жизни, а о жизни бессмертной, вечной». К примеру, в рассказе «Офицер и солдат» я вижу опыт прорицательной мистики. Вспоминая себя красноармейцем, я воспроизвожу в голове эпизоды платоновской прозы в Великой Отечественной войне. Ведь они удивительным образом открывают символику – сокровенную, храмовую и житийную. Удивляться – значит начать философствовать по поводу «святых видений», которые открываются перед героями боёв.

Высокая классика исполнения священного долга воплощена в образах солдат, офицеров и командующих войсками. В моих глазах пребывает Лик маршала К.К. Рокоссовского, которого я поблагодарил за его книгу «Солдатский долг».

Философы ещё не высказались и по поводу подвига Ольги Берггольц, русской немки, в которой проявилась двойственность чувства глубочайшего патриотизма. Удивление перед ним способно вдохновить философов на раскрытие духовного чуда военного времени.

Глагол «верить» в душевной духовности советской поэзии соединял патриотизм нации с религией, с верой в то, что она превосходила официальную идеологию. Военное бытие приготавливало почву для того, чтобы мы в XXI в. приготавливались к усвоению истинных идей веры и меры. Они, по словам В.С. Соловьёва, выводимы из сущности христианского начала «в силу естественной любви и нравственных обязанностей к своему отечеству» [18, с. 350]. Поэтому актуально звучит убеждение Зинаиды Гиппиус: «Россия спасётся, – знайте! И близко её воскресенье».

В чём же воскреснет реально-сакральная русскость? Ответ дан государем Российской Федерации.

Правда истинна сама по себе, выражает то, что есть. Действительность постигается душевно и духовно. Душа (ум, чувства, воля) и дух (совесть, интуиция, общение) могут представлять истину – правду только как искомые. Великая Отечественная война востребовала правдивую, искреннюю ключимость России. В стране повторяющихся испытаний сущее понимается до абсолютного существа в ИЭК (Информационно-Энергетическом Космосе). При раздумье это – мистика, Божество.

Божественный пиит А.С. Пушкин, отвечая на требования Откровения, обратил внимание на «два чувства», которые «дивно близки» россиянам всех времён: на любовь «к родному пепелищу» и к «отеческим гробам». Им представлена расшифровка кода отечественной ключимости всех времён: слитность дома, семьи, родины, отчизны. Это человечность в человеке. Их совокупность есть реальная мистика.

Высокоцитимый русско-советский литератор Игорь Дедков записал в своём Дневнике: «Перед лицом неизвестности кому взывать как не к судьбе, не к Богу – надежде на светлую судьбу. И в глубине души, втайне или открытую, вслух, не скрываясь и не боясь публичности, – всё равно все мы молимся, так и этак, потому, что опоры у человека нет, кроме веры».

Таковой была сакральная весть – 1968 – из атеистического журнала «Коммунист» [5, с. 109].

Без задействования Откровения и Мистики при изучении Великой Отечественной войны мы не уясним её священного характера. Вместе с многоэтничностью религиозность выражала ФАКТ БОГОЯВЛЕНИЯ (ИЭК) в жизненном трагизме Советского Союза. Через полвека государственный атеизм почил вечным сном.

Список литературы

1. Ахматова А. Стихотворения / Сост. и вступ. статья Н. Банникова. М.: Советская Россия, 1977. 527 с.
2. Белادي Л., Краус Т. Сталин. М.: Политиздат, 1989. 316 с.
3. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов / Пер. с фр.; общ. ред. и вступ. ст. Ю.С. Степанова. М.: Прогресс-Универс, 1995. 456 с.
4. Гоголь Н.В. Духовная проза. М.: Русская книга, 1992. 557 с.
5. Дедков И.А. Дневник. 1953–1994. М.: Прогресс-Плеяда, 2005. 789 с.
6. Жуков Г.К. Воспоминания и размышления: в 3 т. Т. 1. М.: Новости, 1983. 302 с.
7. Жуков Г.К. Воспоминания и размышления: в 3 т. Т. 2. М.: Новости, 1983. 327 с.
8. Жуков Г.К. Воспоминания и размышления: в 3 т. Т. 3. М.: Новости, 1986. 351 с.
9. И. Сталин о Великой Отечественной войне Советского Союза. М.: Военное изд-во Министерства Вооружённых Сил Союза ССР, 1948. 208 с.
10. Имена на поверке: Стихи воинов, павших на фронтах Великой Отечественной войны / Сост. и авт. предисл. С. Наровчатов. Мурманск: Кн. изд-во, 1966. 152 с.
11. Иоанн Павел II. Мысли о земном / Пер. с польск. и итал. М.: Новости, 1992. 420 с.
12. Каррер д'Анкосе Э. Евразийская империя: история Российской империи с 1552 года до наших дней / Пер с фр. А.А. Пешкова. М.: РОССПЭН, 2010. 431 с.
13. Обращение И.В. Сталина к народу // Правда. 1945. 10 мая.
14. Соловьёв В.С. Соч.: в 2 т. Т. 1 / Сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1988. 892 с.
15. «Страна философов» Андрея Платонова: проблемы творчества. Вып. 4. Юбилейный / Ред.-сост. Н.В. Корниенко. М.: Наследие, 2000. 960 с.
16. Три века русской поэзии / Сост. Н.В. Банников. М.: Просвещение, 1979. 863 с.
17. Фергюсон А. Опыт истории гражданского общества / Пер. с англ. И.И. Мюрберг; под ред. М.А. Абрамова. М.: РОССПЭН, 2000. 389 с.
18. Философский словарь Владимира Соловьёва / Сост. Г.В. Беляев. Ростов н/Д: Феникс, 1997. 464 с.
19. Эренбург И.Г. Летопись мужества: публицистические статьи военных лет / Предисл. К. Симонова. М.: Советский писатель, 1983. 351 с.
20. Эренбург И.Г. Люди, годы, жизнь. Кн. 5 и 6. М.: Советский писатель, 1966. 749 с.
21. *Le Grand Défi*. Encyclopédie Comparée USA-URSS. Vol. 1 / Publiée sous la direction de Marc Saporta et Georges Soria. Paris: Robert Laffont, 1967.
22. *Le Grand Défi*. Encyclopédie Comparée USA-URSS. Vol. 2 / Publiée sous la direction de Marc Saporta et Georges Soria. Paris: Robert Laffont, 1968.
23. Werth Alexander. Russia at war 1941–1945. New York: E.P. Dutton & Co., Inc., 1964. XXV, 1100 p.

HISTORICAL ANTHROPOLOGY

Petr SIMUSH

DSc in Philosophy, Professor

Senior research fellow. RAS Institute of Philosophy.

12/1 Gonchamaya Str., Moscow 109240, Russian Federation;

e-mail: simush@inbox.ru

NATIONAL WARTIME USEFULNESS: HOW IS IT SANCTIFIED BY ETERNITY?

Wartime (1941–1945) reveals an incomprehensible Russian usefulness three-quarters of a century later. The quality and properties of Russia are determined by its trajectory of two millennia, not one. Therefore, its meaning and mystery of the great Patriotic war can only be understood thanks to the Holy Scripture. N.V. Gogol insisted on this who saw the events of national history “clearer than day” through crimes “before God”. In Gogol’s words, “the last judgment of God” took place over the aggression of Germany. As a result, the great Victory will “wake up the present” [4].

The author’s philosophical view is presented as a concept: the time of the great war is first studied in the light of the two-thousand-year trajectory of the Fatherland. It was started by St. Andrew the First-called. National usefulness treated after V.I. Dahl. The qualitative properties of “usefulness” generalizations can be traced in the concepts of “Russianness”, “all-Russianness” and “Sovietness”. Eternity sanctified wartime, which became the pinnacle of the sacred Spirit. The sanctity of war is considered comprehensively, based on history, science, religion, philosophy, and art.

Keywords: war, the ambivalent sacredness, military usefulness, homeland, patriotism, spiritual spirituality, gratitude memory, naturalness, humanity, energy-informational space

References

1. Akhmatova, A. *Stikhotvoreniya* [Poems]. Moscow: Sovetskaya Rossiya Publ., 1977. 527 pp. (In Russian)
2. Belady, L. & Krausz, T. *Stalin* [Stalin]. Moscow: Politizdat Publ., 316 pp. (In Russian)
3. Benveniste, E. *Slovar' indoevropeiskikh sotsial'nykh terminov* [Dictionary of Indo-European Social Terms]. Moscow: Progress-Univers Publ., 1995. 456 pp. (In Russian)
4. Carrère d'Encausse, E. *Evrasiiskaya imperiya: istoriya Rossiiskoi imperii s 1552 goda do nashikh dnei* [The Eurasian Empire: the History of the Russian Empire from 1552 to the Present Day], trans. A.A. Peshkova. Moscow: ROSSPEHN Publ., 2010. 431 pp. (In Russian)
5. Dedkov, I.A. *Dnevnik. 1953–1994* [Diary. 1953–1994]. Moscow: Progress-Pleyada Publ., 2005. 789 pp. (In Russian)

6. Ehrenburg, I.G. *Letopis' muzhestva: publitsisticheskie stat'i voennykh let* [Chronicle of Courage: Publicistic Articles of the War Years]. Moscow: Sovetskii pisatel' Publ., 1983. 351 pp. (In Russian)
7. Ehrenburg, I.G. *Lyudi, gody, zhizn'* [People, Years, Life], Vol. 5–6. Moscow: Sovetskii pisatel' Publ., 1966. 749 pp. (In Russian)
8. Ferguson, A. *Opyt istorii grazhdanskogo obshchestva* [Experience in the History of Civil Society], trans. I.I. Myurberg. Moscow: ROSSPEHN Publ., 2000. 389 pp. (In Russian)
9. *Filosofskii slovar' Vladimira Solov'eva* [Vladimir Solovyov's Philosophical Dictionary], ed. G.V. Belyaev. Rostov-on-the-Don: Feniks Publ., 1997. 464 pp. (In Russian)
10. Gogol', N.V. *Dukhovnaya proza* [Spiritual Prose]. Moscow: Russkaya kniga Publ., 1992. 557 pp. (In Russian)
11. *I. Stalin o Velikoi Otechestvennoi voine Sovetskogo Soyuza* [I. Stalin on the Great Patriotic War of the Soviet Union]. Moscow: Military Publishing House of the Ministry of the Armed Forces of the USSR, 1948. 208 pp. (In Russian)
12. *Imena na poverke: Stikhi voinov, pavshikh na frontakh Velikoi Otechestvennoi voiny* [Names on Rollcall: Poems of Soldiers Who Fell on the Fronts of the Great Patriotic War], ed. S. Narovchatov. Murmansk: Knizhnoe izdatel'stvo Publ., 1966. 152 pp. (In Russian)
13. John Paul II. *Mysli o zemnom* [Thoughts about the Mundane]. Moscow: Novosti Publ., 1992. 420 pp. (In Russian)
14. Le Grand, Défi. *Encyclopédie Comparée USA-URSS*, Vol. 1, publiée sous la direction de Marc Saporta et Georges Soria. Paris: Robert Laffont, 1967.
15. Le Grand, Défi. *Encyclopédie Comparée USA-URSS*, Vol. 2, publiée sous la direction de Marc Saporta et Georges Soria. Paris: Robert Laffont, 1968.
16. "Obrashchenie I.V. Stalina k narodu" [I.V. Stalin's Address to the People], *Pravda*, 1945, 10 May. (In Russian)
17. Solovyov, V.S. *Sochineniya* [Collected Works], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1988. 892 pp. (In Russian)
18. "Strana filosofov" *Andreya Platonova: problemy tvorchestva* ["Country of Philosophers" by Andrei Platonov: Problems of Creativity], Vol. 4, ed. N.V. Kornienko. Moscow: Nasledie Publ., 2000. 960 pp. (In Russian)
19. *Tri veka russkoi poezii* [Three Centuries of Russian Poetry], ed. N.V. Bannikov. Moscow: Prosveshchenie Publ., 1979. 863 pp. (In Russian)
20. Werth, Alexander. *Russia at war 1941–1945*. New York: E.P. Dutton & Co., Inc., 1964. XXV, 1100 pp.
21. Zhukov, G.K. *Vospominaniya i razmyshleniya* [Memories and Reflections], Vol. 1. Moscow: Novosti Publ., 1983. 302 pp. (In Russian)
22. Zhukov, G.K. *Vospominaniya i razmyshleniya* [Memories and Reflections], Vol. 2. Moscow: Novosti Publ., 1983. 327 pp. (In Russian)
23. Zhukov, G.K. *Vospominaniya i razmyshleniya* [Memories and Reflections], Vol. 3. Moscow: Novosti Publ., 1983. 351 pp. (In Russian)

ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЫ



Леандер ШОЛЫЦ

Научный сотрудник. Международный колледж исследований культурных технологий и философии СМИ при Веймарском университете Баухауса (Германия).
Bauhausstrasse 11, 99423 Weimar, Germany;
e-mail: Leander.scholz@uni-wrimag.de



Анатолий ЛИПОВ (перевод)

Научный сотрудник сектора эстетики.
Институт философии РАН.
109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;
e-mail: antolip@yandex.ru

СМЕРТЬ КАК ЭСТЕТИЧЕСКИЙ ЭКСПЕРИМЕНТ¹

Чем интенсивнее человек задумывается о конечной природе жизни, тем больше он привязан к моменту в жизни, который ограничен во времени. Смерть – очень личный и сокровенный процесс, который в большинстве случаев не «красив». Реальность смерти в клиниках, отделениях интенсивной терапии и операционных залах по своей человеческой

¹ Перевод выполнен по изданию: Scholz Leander. Der Tod als ästhetisches Experiment // Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft. 2012. No. 57/2. S. 321–332.

сути жестока. Тело в «конце пути» захвачено похоронными бюро. Тем самым смерть сегодня тождественна длительному пути страдания.

Перевод научной статьи посвящён осмыслению автором проекта немецкого художника Грегора Шнайдера, вызвавшего сенсацию и яростную реакцию в западных арт-кругах и за пределами арт-сцены, создав ему репутацию «самого страшного современного художника», нарушившего «существующие ограничения, которые нельзя превышать, если мы не хотим ставить под сомнение нашу цивилизацию». Замысел художника состоит в том, чтобы позволить смертельно больному человеку умереть в рамках арт-проекта, представляющего собой конфронтацию со смертью, который может убрать ужас смерти.

В рамках проекта умирающий определяет всё заранее. Вместо массовой однотипной медицинской процедуры смерть, смоделированная мастерством художника, утверждает Шнайдер, будет происходить в более гуманной обстановке, в которой люди могут умереть достойно, создавая себе личную защиту и обеспечивая этическое требование свободы воли и самоопределения.

Ключевые слова: философия смерти, антропология смерти, дискурсы смерти, смерть и умирание, «дисквалификация смерти», гуманизация смерти, символизация смерти, страх смерти, «эстетизация» смерти, смерть как арт-проект

Весной 2008 г. художник Грегор Шнайдер объявил о реализации арт-проекта, в котором человек, умирающий или недавно умерший, будет выставлен в рамках художественного перформанса². Проект будет сосредоточен на эстетическом дизайне комнаты смерти, что позволит посетителям музея справиться со своим собственным страхом перед смертью. По мнению художника, прямая конфронтация с умирающим или недавно умершим человеком должна помочь противостоять нарастающей неспособности справиться с процессом умирания.

Поэтому Грегор Шнайдер в качестве важной задачи планируемого арт-проекта называет инсценировку смерти таким образом, чтобы это не вызвало тревоги: «Я хотел бы выставить человека, который умирает естественной смертью, или того, кто только что умер. Моя цель – показать красоту смерти»³. Поскольку смерть, особенно в больницах, происходит в высокотехнических и, следовательно, бесчеловечных условиях, художнику должна быть отведена роль создания «гуманных мест смерти», где люди могут умереть с достоинством и самоопределением.

Медицинский подход к смерти должен быть противопоставлен эстетическому подходу, который предлагает и умирающему, и зрителю хотя бы воображаемую защиту от страха смерти: «Реальность смерти в немецких клиниках, отделениях интенсивной терапии и операционных жестока, вот

² Ср.: сборник статей на домашней странице Грегора Шнайдера. URL: <http://www.gregorschneider.de> ab 8 Nov. 2008.

³ См. об этом у Г. Шнайдеpa: Death as a Work of Art. URL: <http://www.theartnewspaper.com/articles/Gregor%20Schneider:%20death%20as%20a%20work%20of%20art/8468> (дата обращения: 05.09.2019). См. также интервью с Грегором Шнейдером от 27.06.2008. URL: <http://www.derwesten.de/kultur/kwest/Der-Tod-als-Kunstwerk-id1423820.html> (дата обращения: 17.09.2019).

скандал. Труп захвачен похоронными бюро. Сегодня смерть и путь к ней – это страдания. К сожалению, противостояние смерти, как я планирую, возможно, может снять ужас смерти»⁴.

I. Смерть как работа

В то время как иногда яростная реакция на этот проект воспринимает публичный показ умирающего как скандальную бесчеловечность, что противоречит традиционному взгляду на благочестие, Грегор Шнайдер рассуждает почти с противоположной точки зрения⁵. Скандальным является не его намерение предоставить достойное, публичное пространство для умирания, а скорее то, каким образом умирающий оставлен исключительно медицинскому пространству и его технической практике.

На эту линию аргументации отвечает тот факт, что в последние два десятилетия медицинское управление границей между жизнью и смертью всё чаще подвергается критике [27, S. 261–277], которая воспламеняется прежде всего бессилием пациента и его родственников по отношению к власти медицинских экспертов и которая по этой причине противопоставляется требованию самоопределения пациента.

Грегор Шнайдер также отступает от этого уже установленного требования, когда отвечает на вопрос о том, как на самом деле будет происходить процесс умирания в контексте его художественного проекта, ссылаясь на самоопределение умирающего: «Умирающий определит всё заранее». Он будет в центре.

Всё происходит по согласованию с родственниками. Это была бы приватная атмосфера с регулированием посетителей: «Красота смерти, к которой стремится художник, должна быть не только понята в эстетическом смысле. Правда, кандидат, с которым Грегор Шнайдер мог бы представить взрывной проект, – это коллекционер искусства, который разделяет с художником необходимость умереть в художественной среде: “Я хотел бы умереть в комнате по своему выбору, в частной зоне музея в окружении искусства”»⁶.

Помимо этого эстетического измерения, обещанная красота подразумевает и этическое измерение. Тот факт, что умирающий может определить всё заранее, начиная с выбора и дизайна умирающей комнаты

⁴ Интервью с Грегором Шнайдером от 21.04.2008. URL: http://www.welt.de/kultur/article/1922105/uenstler_will_humane_Orte_fuer_den_Tod_bauen.html (дата обращения: 02.03.2019).

⁵ См. обзор дебатов: *Schneider Gregor*. *Publicity to Die For* (2008). URL: <http://www.artdesigncafe.com/Gregor-Schneider-1> (дата обращения: 05.09.2020). Также см.: комментарии Грегора Шнайдера: *There is Nothing Perverse About a Dying Person in an Art Gallery*. URL: <http://www.guardian.co.uk/artanddesign/2008/apr/26/art> (дата обращения: 11.09.2019).

⁶ Интервью с Грегором Шнайдером от 21.04.2008 г. URL: http://www.welt.de/kultur/article/1922105/uenstler_will_humane_Orte_fuer_den_Tod_bauen.html (дата обращения: 02.03.2019).

и заканчивая регламентом для посетителей, указывает на претензию на самоопределение, которая выходит далеко за рамки попыток достижения медицинского самоопределения.

Планирование, а также постановка собственной смерти под руководством художника означает не только рассмотрение альтернативы медицинским кабинетам смерти, но и моделирование собственной смерти по образцам искусства и в этом смысле понимание её как процесса, который может быть реализован.

Это утверждение относится к традиции философского гуманизма, сложившейся не позднее, чем с современности, в которой поле действия понимается не только в смысле практики, когда на карту поставлен успешный выбор средств достижения цели, но и где практика понимается также как поэзия [30, S. 19–28].

Соответственно, действие и производство – это не две принципиально отдельные области, каждая из которых требует разных способностей, а скорее художественная способность производства даёт решающий образец для области практики, так что каждое действие также следует понимать как производство собственных условий действия⁷. Недаром со времён Ренессанса художник стал фигурой творца, чьи творческие акты находятся в явной конкуренции с актами творения теологического или мифологического происхождения и иногда даже способны их превзойти⁸.

Работный характер действия выражается не в последнюю очередь в том, что его рамочными условиями являются условия театральной сцены, на которой действие происходит и исполняется. Как и в случае с произведением, действие, которое в то же время должно быть постановочным, поэтому включает также аудиторию, для которой это действие инсценировано и которая, соответственно, может аплодировать возможному успешному исполнению выставленного произведения.

Если Грегор Шнайдер ссылается на этическое требование самоопределения как на узаконивание публичной демонстрации умирающего человека, помимо эстетического сдерживания страха смерти, особенно перед лицом смерти, то речь идёт не только о создании более гуманного места для смерти, но и о превращении традиционного философского гуманизма⁹, поскольку человек должен стать своим собственным творчеством даже в момент смерти.

Утверждение художника о смерти как «позитивном опыте» становится особенно ясным по аналогии с рождением ребёнка: «Моя надежда – умереть красиво и насыщено; возможно, мы все сможем этого добиться,

⁷ Критику этой точки зрения см.: [19], которая в контексте концепции практики Маркса говорит о «мире произведений», где общественное производство, «та сила, которая включает субъект и объект в один круг», становится единым с производством общества.

⁸ О современной имитации творения см.: [8, S. 234–259].

⁹ Ср. программную формулировку в кн.: [28, S. 5].

если освободим смерть от зоны табу и сделаем её позитивным опытом – как рождение ребёнка»¹⁰.

Ведь в контексте театрального представления собственной смерти смерть может стать позитивным переживанием только в том случае, если умирающий защищён от собственного страха перед смертью взглядом других. Меняется не сама смерть через характер произведения, а ожидания связанных с ней состояний страха.

Хотя умирание обычно описывается как пограничный опыт, оставляющий умирающего на милость чрезмерного одиночества “*homo clausus*” [11, S. 100], здесь прежде всего взгляд зрителей должен освободить умирающего от этого заключения, так как он может воспринимать аплодисменты зрителей как результат успешной постановки.

Что отличает художественный суверенитет от медицинского управления границей между жизнью и смертью – так это владение воображаемыми пространствами именно в тот момент, когда, с учётом реальности смерти, устанавливаются пределы медицинского доступа. Дебаты, которые спровоцировал Грегор Шнайдер, объявив о создании комнаты смерти, действительно сосредоточены прежде всего на проблеме публичной демонстрации и связанном с ней обвинении в том, что процесс смерти, понимаемый как интимный процесс, через музейную экспозицию перерастёт в медиаспектакль.

Но настоящий скандал этого проекта заключается в его гуманистическом притязании на моделирование человеческого «я», которое теперь должно быть применено к процессу умирания за пределами самоопределяемой и самопроектируемой жизни. Ибо желание придать умиранию некий «рабочий характер» в конечном итоге означает занятие именно той местности трансцендентности, для которой с XVIII в. в Европе под понятием «религия» развилась определённая компетенция, и, по сути дела, именно в тот исторический момент, когда вера в более узком смысле слова не воспринимается как само собой разумеющееся и всё менее способное проникать и структурировать повседневную жизнь [29, S. 320 ff.].

С тех пор проблема трансцендентности стала, пожалуй, самым важным остатком религиозных практик, которые совершаются как вокруг страха собственной смерти, так и вокруг страха перед умершим человеком¹¹. Поэтому необходимость в передаче доверия процесса умирания искусству, как предполагает Грегор Шнайдер, направлена не только против медицинских пространств умирания, но и непосредственно создаёт конкуренцию религиозному сдерживанию страха смерти, который принципиально отличается от художественной перспективы тем, что собственная смерть никогда не может быть чьим-то собственным творчеством.

¹⁰ Цит. по: *Baier Uta*. Morddrohungen inklusive. URL: http://www.welt.de/kultur/article1932938/Morddrohungen_inklusive.html (дата обращения: 12.09.2019).

¹¹ Об анализе страха умершего человека см.: [25, S. 408–445].

II. Неудавшаяся смерть

Для того чтобы понять скандал, представляющий концепцию смерти как произведения, которые могут преуспеть или потерпеть неудачу, необходимо взглянуть на предысторию этой проблемы через конкуренцию между искусством и медициной, начиная с XIX в. Например, в записках Райнера Марии Рильке «Записки Мальте Лауридса Бригге» (“Malte Laurids Brigge”, 1910) современная смерть в больнице описывается как презренная смерть в отличие от «хорошо спланированной смерти»: «Сейчас смерть умирает на 559 койках, как на своего рода фабрике. При таком огромном числе индивидуальная смерть не так уж хорошо исполняется, но дело не в этом. Массы делают это. Кто сегодня что-нибудь даёт за хорошо исполненную смерть? Никто» [29, S. 13].

Смерть в медицинских кабинетах больницы предстаёт, по аналогии с промышленным производством, как «заводская» и поэтому характеризуется прежде всего большим количеством умерших подобным образом. Решающим фактором является уже не индивидуальная смерть, а статистически зарегистрированное число пациентов – тех, кто вылечился, или тех, кто умер.

То, что относится к промышленному производству товаров, определяет также медицинское управление границей между жизнью и смертью. Поскольку организация больниц имитирует организацию фабрик, смерть не ускользает от промышленной логики массового производства, которая основана на серийности, а не на индивидуальности¹².

Как массовое мероприятие смерть в медицинских кабинетах должна быть организована так же эффективно и дёшево, как и на заводе: «Даже богатые, которые могли бы позволить себе умереть в деталях, начинают становиться беспечными и равнодушными; желание иметь собственную смерть становится всё более редким. Ещё некоторое время, и это будет такая же редкость, как и собственная жизнь» [16]. То, что грозит исчезнуть с точки зрения главного героя, если управление границей жизни и смерти оставить только медицинским пространствам и их индустриальной логике, – это индивидуальная возможность развития активной связи со своей собственной смертью.

Как и в промышленном производстве отдельных работников, в отличие от доиндустриального ремесленника, который теряет суверенитет над продуктом [31, S. 97 ff.], возросшее разделение труда также приводит к потере вариантов дизайна в случае его собственной смерти, что также означает знание того, что касается собственных условий жизни: «В прошлом вы знали (или, может быть, вы догадались), что у вас была смерть внутри вас, как у плода было ядро. У детей она была маленькая внутри, а у взрослых была большой. Женщины держали её на коленях, а мужчины – на груди. У тебя это также было, и это дало тебе особое достоинство и тихую гордость» [30, S. 18].

¹² Об исторической реконструкции общественно-массового дискурса см.: [15, S. 435–474]. По проблеме «заурядности» см.: [22, S. 289–294].

Цензура, с которой Рильке позволяет своим героям описывать исторические изменения в том, как они справляются со смертью, является, таким образом, проникновением промышленного оборудования в человеческий мир. Даже если уничижительное описание медицинских кабинетов, таким образом, поначалу читается как критика современности, функциональность которой, кажется, угрожает традиционному гуманистическому мировоззрению, контрмир прошлого времени, который Рильке позволяет себе представить своим героям, ни в коей мере не противоречит современному управлению границей между жизнью и смертью, по крайней мере, в том, что касается «рабочего» характера процесса умирания.

Решающее отличие заключается скорее в том, что в случае медицинского массового производства речь идёт о неудачной реализации смерти, в то время как смерть, смоделированная от руки, с другой стороны, представляет собой удачный вариант, который всё ещё сопровождается «достойнством» и «гордостью». В обоих случаях, однако, под собственной смертью понимается произведение, рассматриваемое в рамках другого производственного условия. В отличие от промышленного производства, ремесленная модель, воспроизводимая как прошлое и, по крайней мере, вновь эстетически зарождаемая, нацелена на увеличение суверенитета в создании произведения, которое, однако, в условиях массового общества может занять своё место только в эстетическом воображении.

Дом детства, о котором главный герой вспоминает перед лицом страха смерти в больнице, это не только домовая экономика, связанная с ремесленной моделью, в которой, в отличие от современного разделения труда, все виды деятельности собираются под властью хозяина дома [32, S. 44–56], но и, по крайней мере, воображаемая защита от собственного страха перед смертью.

Умереть в собственном доме вовсе не означает, что смерть происходит в уединении частной сферы, ведь живые активно участвуют в процессе умирания. В этом смысле Вальтер Беньямин также критикует современное исключение умирающих: «В прежние времена не было дома, а то и комнаты, которой кто-то не умирал раньше... <...> Сегодня граждане в комнатах, которые остались чистыми от умирания, – это сухие обитатели вечности, и, когда они заканчивают свою жизнь, их укладывают наследники в санаториях или больницах, когда с ними покончено» [7, S. 449].

Разделение пространств, которое приходит с разделением труда, рассматривается как причина того, что живые больше не имеют связи со смертью и отправляют своих близких в медицинские пространства. Современная жизнь, в которой больше нет места, где все сферы жизни объединены, обязательно соответствует современной смерти. По аналогии с опытом отчуждения, сопровождающим функциональную дифференциацию общества [29, S. 94–122], умирающий также уже не находится в центре общей жизни, а толкается в определённое пространство.

Мартин Хайдеггер также высказывается против такого разделения сфер жизни, когда ссылается на «Шварцвальдхоф» как на прошлую контр-

модель живого и умирающего современного человека: «Здесь независимость способности впускать землю и небо, божественное и смертное, в вещи глупо выпрямила дом... Он не забыл уголок дома Господня за общим столом, он разместил священные места для ложа для детей и дерево смерти, как там называется гроб, в салонах, и таким образом он выделил под одной крышей для разных возрастов жизни характер их прохождения сквозь время. Торговля, зародившаяся в жизни, которая до сих пор нуждается в своих орудиях труда и строительных лесах как вещах, построила двор» [16, S. 155].

Даже эта смерть, вызванная прошлым «крестьянского образа жизни», не отличается от смерти в массовом обществе своим трудовым характером. Напротив, именно в условиях массового общества рабочий характер ремесла, считающегося утраченным, становится видимым только в ретроспективе, даже в отношении умирания, поскольку логика промышленного производства уже давно проникла во все сферы человеческой жизни.

В своей книге «Символический обмен и смерть» (“*Der symbolische Tausch und der Tod*”, 1976) Жан Бодрийар выдвинул тезис о том, что смерть в единственном числе обязана предшествовавшему исключению умершего: «Смерть как универсальное человеческое состояние существует только потому, что существовала социальная дискриминация мёртвых» [4, S. 227]. На основе детального изучения таких явлений нашего времени, как мода, культ тела, катастрофы или несчастные случаи, Бодрийар приходит к выводу, что смерть является последним значимым анклавом в мире, лишённом смысла в связи с универсальным движением капитала [5, S. 147].

Если до этого времени царство живых всегда смешивалось с царством мёртвых, то только разделение этих царств, которое также пространственно проявляется в современных кладбищенских приказах вплоть до создания современной больницы как места умирания, создаёт смерть как универсальное человеческое состояние, которое обязывает человеческую жизнь прежде всего к выживанию.

Таким образом, сегрегация умирающих на отдельные пространства обусловлена не только подавлением собственного страха смерти, который становится особенно необходимым, когда религиозное сдерживание смерти становится всё менее эффективным. Например, Филипп Ариес в своей обширной истории смерти приходит к выводу, что усиливающаяся эрозия ритуалов камеры смерти в современном массовом обществе заставляет людей «чувствовать стыд перед смертью, больше стыда, чем отворачивания, и притворяться, что его не существует» [3, S. 9–21].

Ответственность за эту неспособность справиться со смертью лежит, для Ариеса, прежде всего на оптимизме прогресса XIX в., который запер смерть в «научных лабораториях и клиниках», «где нет места чувствам» [3, S. 786]. Если же, с другой стороны, Бодрийар видит разделение умирающих как восхождение смерти к универсальному состоянию человеческой жизни, то он обращает внимание на измерение этого разделения, которое,

возможно, гораздо более решительное, чем подавление собственного страха смерти. Ибо отделение живых от мёртвых происходит не только с разделением умирающих, но и с повышенной «концентрацией» живых на их временном ограниченном существовании [4, S. 519].

В этом смысле Людвиг Фейербах понимал конечность жизни как условие её интенсивности: «Чем короче наша жизнь, тем меньше времени у нас есть, точнее, чем больше времени у нас есть; ибо нехватка времени удваивает наши силы, концентрирует нас только на том, что необходимо и необходимо, вселяет в нас присутствие ума, предприимчивости, такта, решительности, поэтому нет оправдания хуже, чем нехватка времени» [12, S. 166].

Чем интенсивнее человек задумывается о конечной природе жизни, тем больше он привязан к моменту в жизни, который ограничен во времени, но который может расширяться именно благодаря этой связи. Таким образом, собственный страх перед смертью не просто вытесняется на край внимания, а репрессии происходят таким образом, что взамен возникает огромная конденсация существования [30, S. 239–263]. Репрессии страха смерти соответствуют колоссальному увеличению продолжительности жизни, что проявляется особенно в последней трети XIX в. в управлении здравоохранительной политикой населения и, соответственно, высокими темпами роста населения [32, S. 44–56].

В этом смысле Мишель Фуко интерпретировал связанную с этим «дисквалификацию смерти» прежде всего не на фоне «нового страха», который возникает, когда религиозное сдерживание становится всё более неэффективным, а скорее из политического интереса к увеличению численности населения: «Забота о том, чтобы избежать смерти, связана не столько с новым страхом, который делает её невыносимой для наших обществ, сколько с тем, что от неё отвернулись властные процедуры... Теперь власть направляет свои атаки на жизнь и весь её ход; момент смерти, её предел и ускользает от неё; она становится самой тайной, самой “частной” точкой существования» [14, S. 156].

III. Успешная смерть

В условиях массового общества, движимого логикой индустриального производства, не только условия жизни населения, но и обстоятельства смерти явно схожи. В то время как привилегии в рамках общества, структурированного по сословиям, выражаются также в том, кто имеет право на благородство, а кто на низкую смерть, с освобождением третьего сословия устанавливается жизненная власть, для которой смерть представляет собой прежде всего предел, который следует отложить.

Ибо в отличие от дворянства, которое обязано своим привилегированным положением прежней связи с властью смерти, которая может быть обновлена в любое время в возможности борьбы, а также в отличие

от священства, которое извлекает свои привилегии из религиозной связи этой власти смерти, третье сословие представляет собой власть производства, которая уже должна быть дана, прежде чем два других сословия смогут даже отстаивать своё привилегированное положение [20, S. 255–281].

С сопутствующим переходом от аристократических добродетелей к буржуазным добродетелям наступает экономизация всех сфер жизни, которая также охватывает связь с собственной смертностью, которая по сей день определяется парадигмой индивидуального улучшения жизни [9, S. 9–22].

Гэри Стэнли Беккер, например, один из создателей теории человеческого капитала, который утверждает, что способен объяснить все явления человеческого поведения в чисто экономических терминах, понимает связь с собственной смертностью исключительно на экономическом фоне недостаточных инвестиций в продление жизни: «Согласно экономическому подходу, большинство (если не все!) смертей, таким образом, в определённой степени являются “самоубийствами”, в том смысле, что они могли бы быть отложены, если бы было вложено больше ресурсов в продление жизни» [6, S. 9].

В отличие от этой перспективы, для которой собственная смерть может быть лишь пограничным случаем, которого следует избегать, противоположный интерес к отношению к собственной смерти установился не позднее, чем со времен романтических движений XVIII в., которые работают над эстетической актуализацией аристократических мотивов.

Райнер Мария Рильке также входит в эту традицию, когда он противопоставляет смерть, произошедшую в больнице, памяти главного героя о смерти его деда. В то время как смерть в больнице происходит в изоляции от общества и поэтому представляет собой смиренную смерть, громкая и публичная смерть деда способна не только позволить живым участвовать, но и собрать их вместе в соответствии с их положением в социальной структуре: «Мой дед, старый камергер Бригге, мог быть замечен, чтобы нести смерть внутри него. И что это была за смерть: в течение двух месяцев и так громко, что его слышали до самого конца» [29, S. 14].

В ходе его долгой смерти тело Бригге превращается в политическое тело, которое не только завладевает всей усадьбой и её окрестностями, но и ревностно претендует на безраздельное внимание обитателей дома и деревни: «Длинный старинный помещичий дом был слишком мал для этой смерти, казалось, что нужно прибавить крылья, потому что тело камергера становилось всё больше и больше, и он хотел, чтобы его постоянно переносили из одной комнаты в другую, и он впал в страшную ярость, когда день ещё не закончился, и не осталось места, в котором он ещё не лежал» [29, S. 14]. Подобно тому, как умирающее тело проносится по всему дому, оно циркулирует в сознании жителей деревни, которые из-за своего окружения вынуждены воспринимать смерть как событие, которое нельзя игнорировать.

Не статистическая регистрация пациентов в медицинских кабинетах и техническая анонимность больницы структурируют эту умирающую

сцену, а аудитория, навязанная масштабом события, которая вынуждена удивляться аристократическим достоинствам камергера, борющегося со смертью: «И то не была смерть кого-то, больного водянкой; то была жестокая княжья смерть, которую камергер в себе питал и вынашивал. Всеми излишками гордости, своеволия, властолюбия, которые он не растратил в спокойные дни, теперь завладела смерть, и смерть, окопавшись в Ульсгоре, их расточала» [29, S. 18].

«Злая княжеская смерть», которой умирает камергер, требует восхищения зрителей, поскольку в ней не доминирует сентенция о консервативной жизни, которая с XVII в. была одной из решающих сентенций буржуазной жизни [16, S. 167–191]. Вместо того чтобы прилагать все усилия к тому, чтобы как можно больше продлить свою собственную жизнь, камергер на протяжении всей своей жизни «нёс свою смерть внутри себя и питал её изнутри себя»; его смерть – это не предел сохранения его жизни, которая теперь исчерпала свои силы, а только наоборот; сила, которую жизнь не израсходовала и которая поэтому теперь избыточна, теперь растрачивается впустую в длительной и шумной смерти без поддержки.

Поэтому на первый взгляд можно подумать, что логика инвестирования, которой подчиняется современная интенсификация жизни, выходящая уже давно за рамки простого физического выживания и включающая в себя возможности технического сохранения личностных моделей [23, S. 501–510], была бы полностью лишена смысла в случае «хорошо спланированной смерти, поскольку Рильке позволяет её изобразить своим героям» [30, S. 17].

Но вопреки первым впечатлениям, даже эта смерть подчиняется логике инвестирования, которая, однако, относится прежде всего к эстетическим отношениям между умирающим человеком и его аудиторией. Даже во время долгой сцены смерти умирающий становится сильным образом, который он оставляет своим родственникам и который как производит впечатление на зрителей, так и защищает их от отвращения.

Эта эстетизация особенно лаконично выражена в отрывке, в котором Рильке сравнивает сцену с умирающим с «шоу-сценой» в память о других смертях: «И когда я думаю о других, о которых я видел или слышал: это всегда одно и то же. У них у всех была собственная смерть. Эти мужчины, которые носили её внутри себя, как заключённые, эти женщины, которые выросли очень старыми и маленькими, а затем умерли незаметно и величественно на огромной кровати, как на сцене, перед всей семьёй, слугами и собаками. Да, у детей, даже у самых маленьких, не было младенческой смерти, они взяли за руки и умерли за то, кем они уже были, и за то, кем бы они стали» [30, S. 18].

Яростная реакция на арт-проект, объявленный Грегором Шнайдером, возможно, могла бы иметь свои причины, в смысле этой предыстории, не столько в отсутствии благочестия, сколько в провокационном различии между низкой смертью и благородством, особенно ввиду широко распространённого стыда, с которым обычно встречаются умирающие [2, S. 279 ff.].

Ведь красота, о которой заботится Грегор Шнайдер, заключается прежде всего не в том, чтобы придать блеск процессу умирания и связанным с ним страданиям. Как и в сцене умирания, очерченной Рильке, красота создаётся только через сценическую ситуацию, которая превращает мучительный процесс в эстетическое событие, от которого зритель едва ли может отвлечься.

Предпосылкой для этого является то, что процесс умирания понимается вообще как достойный постановки и публичной выставки. Эстетическая ценность, которая, таким образом, приписывается процессу умирания уверенным в себе способом, явно противоречит чувству стыда, обычно ассоциируемому с умиранием.

Ибо независимо от того, является ли умирающий в конечном итоге выдающимся человеком или нет, само местоположение музея сигнализирует о значении того, что произойдёт в камере смерти, спроектированной Грегором Шнайдером. Поэтому можно также подозревать, что чрезвычайно возмущённые реакции втайне связаны с сильным негодованием на эстетическое лечение умирающего, которое, вероятно, не будет предоставлено самим возмущённым.

Поскольку, вероятно, можно предположить, что ажиотаж зрителей будет велик, посетители станут не только зрителями «красоты смерти» в постановке художника, которую, по всей вероятности, они не могут ожидать для себя, но и столкнутся с подсознательным беспокойством по поводу собственной обозримой судьбы, которую Джорджо Агамбен охарактеризовал как судьбу глобально распространяющейся мелкой буржуазии: «Дело в том, что бессмысленность его существования наталкивается на окончательную бессмысленность, в которой вся реклама терпит неудачу: смерть, в которой мелкая буржуазия сталкивается с его окончательной экспроприацией, окончательное разочарование его индивидуальности: обнажённая жизнь, которая просто неинфекционна, в которой его стыд, наконец, обретает покой. Таким образом, смертью он скрывает тайну, в которой, тем не менее, должен признаться, что должен смириться: что голая жизнь в истине также бессовестна и совершенно вне его, что он не находит прибежища на земле» [1, S. 14].

Список литературы

1. *Agamben Giorgio*. Die kommende Gemeinschaft / Übers. von Andreas Hiepko. Berlin: Merve, 2003. 112 S.
2. *Anders Günther*. Die Antiquiertheit des Menschen: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution. München: C.H. Beck, 2002. 353 S.
3. *Ariès Philippe*. Geschichte des Todes / Übers. von Hans-Horst Henschen und Una Pfau. München: dtv Verlagsgesellschaft, 2005. 822 S.
4. *Baudrillard Jean*. Der symbolische Tausch und der Tod. München: Matthes & Seitz, 1982. 521 S.

5. *Baudrillard Jean*. Der Tod der Moderne: eine Diskussion. Tübingen: Konkursbuchverlag, 1983. 166 S.
6. *Becker Gary Stanley*. Der ökonomische Ansatz zur Erklärung menschlichen Verhaltens / Übers. von Monika und Viktor Vanberg. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993. 354 S.
7. *Benjamin Walter*. Der Erzähler: Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows // Benjamin Walter. Aufsätze, 5. Essays, Vorträge. Gesammelte Schriften, Band II/2 / Hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a/M.: Suhrkamp Verlag AG, 1977. S. 449.
8. *Blumenberg Hans*. Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1999. 707 S.
9. *Bröckling Ulrich*. Menschenökonomie – Humankapital. Eine Kritik der biopolitischen Ökonomie // Mittelweg 36. Zeitschrift des Hamburger Instituts für Sozialforschung. 2003. Heft 12/1. S. 9–22.
10. *Elias Norbert*. Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1983. 99 S.
11. *Esposito Robert*. *Communitas – Ursprung und Wege der Gemeinschaft* / Übers. von Sabine Schulz und Francesca Raimondi. Zürich; Berlin: Diaphanes, 2004. 198 S.
12. *Feuerbach Ludwig*. Kleinere Schriften III (1846–1850) // *Feuerbach Ludwig*. Gesammelte Werke. Bd. 10 / Hg. von Werner Schuffenhauer. Berlin: De Gruyter Akademie Forschung, 1990. S. 166.
13. *Foucault Michel*. In Verteidigung der Gesellschaft / Übers. von Michaela Ott. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 2001. 341 S.
14. *Foucault Michel*. Sexualität und Wahrheit I: Der Wille zum Wissen / Übers. von Ulrich Raulff und Walter Seitter. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1983. 160 S.
15. *Gamper Michael*. Masse lesen, Masse schreiben. Eine Diskurs- und Imaginationsgeschichte der Menschenmenge 1765–1930, München, 2007. 582 S.
16. *Heidegger Martin*. Bauen Wohnen Denken // *Heidegger Martin*. Vorträge und Aufsätze. Stuttgart: Klett-Cotta, 2004. S. 139–156.
17. *Henrich Dieter*. Ethik der Autonomie // Selbstverhältnisse: Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie. Stuttgart: Reclam Philipp Jun., 2001. S. 95–161.
18. *Honneth Axel*. Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 2005. 183 S.
19. *Kostas Axelos*. Einführung in ein künftiges Denken. Über Marx und Heidegger. Tübingen, 1966. 104 S.
20. *Krüger Oliver*. Die Aufhebung des Todes: Die Utopie der Kryonik im Kontext der US-amerikanischen Bestattungskultur // Die neue Sichtbarkeit des Todes / Hg. von Thomas Macho und Kristin Marek. München: Wilhelm Fink, 2007. S. 211–228.
21. *Lindemann Gesa*. Die Grenzen des Sozialen: Zur sozio-technischen Konstruktion von Leben und Tod in der Intensivmedizin. München: Fink, 2002. 469 S.
22. *Link Jürgen*. Versuch über den Normalismus. Wie Normalität produziert wird. Opladen, 1997. 449 S.
23. *Luhmann Niklas*. Die Religion der Gesellschaft // Schlüsselwerke der Religionssoziologie. Wiesbaden, 2000. S. 501–510.
24. *Lukács Georg*. Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik. Amsterdam: Malik, 1923. 275 S.
25. *Macho Thomas H*. Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1987. 479 S.
26. *Marx Karl, Engels Friedrich*. Werke. Bd. 23. Berlin: Der Verlag vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, 1962. 402 S.

27. *Maynard Keynes*. John Krieg und Frieden: Die wirtschaftlichen Folgen des Vertrags von Versailles / Übers. von M.J. Bonn und C. Brinkmann, hg. von Dorothea Hauser. Berlin: Berenberg Verlag GmbH, 2006. 189 S.

28. *Pico della Mirandola Giovanni*. De hominis dignitate. Über die Würde des Menschen / Übers. mit Lateinisch-Deutsch von Norbert Baumgarten, hg. von August Buck. Hamburg, 1990. 93 S.

29. *Rilke Rainer Maria*. Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge / Hrsg. Manfred Engel. Frankfurt a/M., 1982. 61 S.

30. *Scholz Leander*. Symbolisierung des Todes // Einführung in die Kulturwissenschaft / Hg. von Harun Maye und Leander Scholz. München: Fink, 2011. S. 239–263.

31. *Sennet Richard*. Der flexible Mensch: Die Kultur des neuen Kapitalismus / Übers. von Martin Richter. Berlin: Verlag Taschenbuch, 1988. 25 S.

32. *Tönnies Ferdinand*. Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005. 272 S.

HUMAN EXISTENTIALS

Leander SCHOLZ

Research fellow.

International College for Cultural Technology and Media Philosophy Studies
at the Weimar University Bauhaus and editor of the Journal

of Media and Cultural Studies (ZMK).

Bauhausstrasse 11, 99423 Weimar, Germany;

e-mail: Leander.scholz@uni-wrimag.de

DEATH AS AN AESTHETIC EXPERIMENT

The more intensely a person thinks about the final nature of life, the more he is bound to a moment in life that is limited in time. Death is a very personal and intimate process, which in most cases is not “beautiful”. The reality of death in clinics, intensive care units and operating theatres is, by its human nature, cruel. The body at the “end of the road” is captured by funeral homes. Thus, death today is identical to a long path of suffering.

The article is dedicated to the author's reflection on a project by the German artist Gregor Schneider, which caused sensation and fierce reaction in Western art circles and beyond the art scene, creating him a reputation as “the most terrible contemporary artist” who has violated “existing” restrictions that cannot be exceeded if we do not want to question our civilization. The artist's vision is to allow a terminally ill person to die as part of an art project that represents a confrontation with death and that can remove the horror of death.

As part of the project, the dying person defines everything in advance. Instead of a mass medical procedure of the same type, death, modeled on the artist's skill, Schneider argues, will create humane places for death and contribute to the creation of a space where people can die with dignity, creating personal protection and ensuring the ethical requirement of free will and self-determination.

Keywords: philosophy of death, anthropology of death, discourses of death, death and dying, “disqualification of death”, humanization of death, symbolization of death, fear of death, “aestheticization” of death, death as an art project

References

1. Agamben, Giorgio. *Die kommende Gemeinschaft*, übers. von Andreas Hiepko. Berlin: Merve, 2003. 112 S.
2. Anders, Günther. *Die Antiquiertheit des Menschen: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. München: C.H. Beck, 2002. 353 S.
3. Ariès, Philippe. *Geschichte des Todes*, übers. von Hans-Horst Henschen und Una Pfau. München: dtv Verlagsgesellschaft, 2005. 822 S.

4. Baudrillard, Jean. *Der symbolische Tausch und der Tod*. München: Matthes & Seitz, 1982. 521 S.
5. Baudrillard, Jean. *Der Tod der Moderne: eine Diskussion*. Tübingen: Konkursbuchverlag, 1983. 166 S.
6. Becker, Gary Stanley. *Der ökonomische Ansatz zur Erklärung menschlichen Verhaltens*, übers. von Monika und Viktor Vanberg. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993. 354 S.
7. Benjamin, Walter. "Der Erzähler: Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows", *Benjamin Walter*. Aufsätze, 5. Essays, Vorträge. Gesammelte Schriften, Band II/2, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a/M.: Suhrkamp Verlag AG, 1977, S. 449.
8. Blumenberg, Hans. *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1999. 707 S.
9. Bröckling, Ulrich. "Menschenökonomie – Humankapital. Eine Kritik der biopolitischen Ökonomie", *Mittelweg 36. Zeitschrift des Hamburger Instituts für Sozialforschung*, 2003, Heft 12/1, S. 9–22.
10. Elias, Norbert. *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen*. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1983. 99 S.
11. Esposito, Robert. *Communitas – Ursprung und Wege der Gemeinschaft*, übers. von Sabine Schulz und Francesca Raimondi. Zürich, Berlin: Diaphanes, 2004. 198 S.
12. Feuerbach, Ludwig. "Kleinere Schriften III (1846–1850)", in: L. Feuerbach, *Gesammelte Werke*, Bd. 10, hg. von Werner Schuffenhauer. Berlin: De Gruyter Akademie Forschung, 1990. S. 166.
13. Foucault, Michel. *In Verteidigung der Gesellschaft*, übers. von Michaela Ott. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 2001. 341 S.
14. Foucault, Michel. *Sexualität und Wahrheit I: Der Wille zum Wissen*, übers. von Ulrich Raulff und Walter Seitter. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1983. 160 S.
15. Gamper, Michael. *Masse lesen, Masse schreiben. Eine Diskurs- und Imaginationsgeschichte der Menschenmenge 1765–1930*. München, 2007. 582 S.
16. Heidegger, Martin. "Bauen Wohnen Denken", in: M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2004, S. 139–156.
17. Henrich, Dieter. "Ethik der Autonomie", in: *Selbstverhältnisse: Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*. Stuttgart: Reclam Philipp Jun., 2001, S. 95–161.
18. Honneth, Axel. *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 2005. 183 S.
19. Kostas, Axelos. *Einführung in ein künftiges Denken. Über Marx und Heidegger*. Tübingen, 1966. 104 S.
20. Krüger, Oliver. "Die Aufhebung des Todes: Die Utopie der Kryonik im Kontext der US-amerikanischen Bestattungskultur", *Die neue Sichtbarkeit des Todes*, hg. von Thomas Macho und Kristin Marek. München: Wilhelm Fink, 2007, S. 211–228.
21. Lindemann, Gesa. *Die Grenzen des Sozialen: Zur sozio-technischen Konstruktion von Leben und Tod in der Intensivmedizin*. München: Fink, 2002. 469 S.
22. Link, Jürgen. *Versuch über den Normalismus. Wie Normalität produziert wird*. Opladen, 1997. 449 S.
23. Luhmann, Niklas. "Die Religion der Gesellschaft", *Schlüsselwerke der Religionssoziologie*. Wiesbaden, 2000, S. 501–510.
24. Lukács, Georg. *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*. Amsterdam: Malik, 1923. 275 S.
25. Macho, Thomas H. *Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung*. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1987. 479 S.

26. Marx, Karl & Engels, Friedrich. *Werke*, Bd. 23. Berlin: Der Verlag vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, 1962. 402 S.

27. Maynard, Keynes. *John Krieg und Frieden: Die wirtschaftlichen Folgen des Vertrags von Versailles*, übers. von M.J. Bonn und C. Brinkmann, hg. von Dorothea Hauser. Berlin: Berenberg Verlag GmbH, 2006. 189 S.

28. Pico della Mirandola, Giovanni. *De hominis dignitate. Über die Würde des Menschen*, übers. mit Lateinisch-Deutsch von Norbert Baumgarten, hg. v. August Buck. Hamburg, 1990. 93 S.

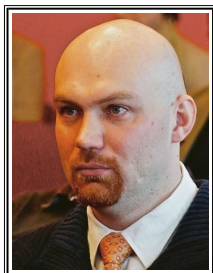
29. Rilke, Rainer Maria. *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*, hrsg. Manfred Engel. Frankfurt a/M., 1982. 61 S.

30. Scholz, Leander. "Symbolisierung des Todes", *Einführung in die Kulturwissenschaft*, hg. von Harun Maye und Leander Scholz. München: Fink, 2011, S. 239–263.

31. Sennet, Richard. *Der flexible Mensch: Die Kultur des neuen Kapitalismus*, übers. von Martin Richter. Berlin: Verlag Taschenbuch, 1988. 25 S.

32. Tönnies, Ferdinand. *Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005. 272 S.

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК



Анатолий ЧЕРНЯЕВ

Кандидат философских наук,
заместитель директора по научной работе.
Институт философии РАН.

109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;
e-mail: Chernyaev@iph.ras.ru

ФЛОРОВСКИЙ ГЕОРГИЙ ВАСИЛЬЕВИЧ

Г.В. Флоровский принадлежит к числу мыслителей мирового масштаба, определявших пути осмысления и развития русской философии и православного богословия в современную эпоху. Младший современник блестящего периода расцвета отечественной философии, науки и культуры начала XX в., один из основоположников концепции евразийства, член академических корпораций крупнейших институтов, основанных русскими эмигрантами по обе стороны Атлантики, участник экуменического движения, он приобрёл значительный авторитет и влияние в мировой славистике и религиозной мысли. Основные труды Флоровского посвящены истолкованию русской мыслительной традиции и изучению патристического наследия, на основе которого им предложен новый проект развития православной мысли: неопатристический синтез. Рассматривать данные направления деятельности Флоровского необходимо во взаимосвязи: представленная в его работах картина истории русской религиозной мысли призвана продемонстрировать, что произошедший в ней отрыв от классических патристических образцов повлёк за собой кризис духовной культуры России, приведший к масштабному социальному кризису XX в. Философско-богословская программа неопатристического синтеза Флоровского сформировалась в полемике с софиологическим направлением русской философии и может рассматриваться как основная её альтернатива; эта программа получила отклик и развитие в трудах целого ряда отечественных и зарубежных философов и богословов.

Ключевые слова: Флоровский, история русской философии, история русского богословия, евразийство, софиология, персонализм, философия истории, философия культуры, православие, неопатристический синтез

Флоровский Георгий Васильевич (28.08 (9.09). 1893, Елисаветград (ныне Кировоград, Украина) – 11.08.1979, Принстон, США) – философ, богослов, историк русской мысли и культуры; в начале 1920-х – участник евразийского движения.

Биография

Детство и юность Флоровского прошли в Одессе, где его отец служил ректором Одесской духовной семинарии и настоятелем кафедрального собора, при этом большинство родственников связали жизнь с наукой, преподавали в университете, семья принадлежала к интеллигенции. В 1911–1916 гг. Флоровский обучался на отделении философии и психологии Новороссийского университета (г. Одесса) под научным руководством Н.Н. Ланге, изучал также естественные науки, опубликовал работу по экспериментальной физиологии. Рано увлёкся идеями русской религиозной философии и опубликовал первые работы о ней: «Из прошлого русской мысли», «Новые книги о Владимире Соловьёве» (1911). Был оставлен при университете для подготовки к преподаванию, в 1919 г. стал приват-доцентом и приступил к чтению курса «Логика науки о природе», но уже в январе 1920 г. вместе с родителями эмигрировал в Болгарию.

В Софии Флоровский сблизился с П.Н. Савицким, П.П. Сувчинским и Н.С. Трубецким, принял участие в первых трёх евразийских сборниках: «Исход к Востоку» (София, 1921), «На путях» (Берлин, 1922), «Россия и латинство» (Берлин, 1923). Однако безоговорочно назвать Флоровского одним из основоположников евразийства трудно, ибо его связь с движением была непродолжительной и неоднозначной. Сам он впоследствии отрицал, что когда-либо являлся «евразийцем», а своё участие в евразийских изданиях трактовал как независимое партнерство. Вместе с тем его переписка с Трубецким и Сувчинским 1922–1924 гг. свидетельствует, что в этот период он не отделял себя от евразийства, активно отстаивал своё видение целей и задач движения и стремился вновь занять утраченную позицию одного из его лидеров. Фактически значимую роль в евразийском сообществе Флоровский играл лишь в короткий период подготовки сборника «Исход к Востоку», где были опубликованы сразу три его статьи: «Разрывы и связи», «Хитрость разума», «О народах не-исторических». После этого он утратил влияние на принятие решений в кружке евразийцев. И если в первых трёх евразийских сборниках Флоровский опубликовал пять статей, то в «Евразийском временнике» (1923) он уже не принимал участия. Последней безуспешной попыткой Флоровского восстановить

связь с евразийцами явилась статья «Окамененное бесчувствие» (1926), где автор напрямую причислял себя к евразийцам. При этом с точки зрения триумвирата евразийцев после 1921 г. Флоровский воспринимался как привлечённый специалист-философ, идеи которого могли использоваться в ходе формирования евразийской доктрины, а уже в 1923 г., когда Флоровский добивался “*restitution in integrum*” в евразийстве, лидеры движения были заняты поисками другого интеллектуала, способного взять на себя разработку религиозно-философского компонента евразийской идеологии – в итоге им стал Л.П. Карсавин. Манифестацией окончательного разрыва с евразийством со стороны Флоровского стала статья «Евразийский соблазн» (1928), где утверждалось, что «Евразийство не удалось. Вместо пути проложен тупик» [26, с. 311]. Вместе с тем, несмотря на демонстративный разрыв, Флоровский многое воспринял от евразийства и по-своему развил евразийские идеи в последующих трудах, что отразилось прежде всего в ключевом для его концепции противопоставлении Востока и Запада, выделении восточнохристианского патристического наследия в качестве богословского и философского норматива, а также в негативной оценке Запада и западных влияний в истории русской духовной культуры.

После переезда в Чехословакию в 1921 г. Флоровский получил государственную стипендию для продолжения академических занятий, в 1923 г. защитил магистерскую диссертацию «Историческая философия Герцена» [21; 25] и стал преподавателем Русского факультета права при Пражском Карловом университете. В чешский период происходит сближение Флоровского с П.И. Новгородцевым, П.Б. Струве и С.Н. Булгаковым, под влиянием последнего он становится членом религиозно-философского братства Святой Софии, а в 1926 г. по его же приглашению переезжает в Париж, где получает место профессора патрологии Свято-Сергиевского богословского института. Парижский период оказался для Флоровского самым продолжительным отрезком жизни в Европе и наиболее плодотворным этапом творческой биографии. За годы работы в Богословском институте он подготовил и издал все три свои монографии («Восточные отцы IV века», 1931; «Византийские отцы V–VIII веков», 1933; «Пути русского богословия», 1937), а также массу статей. В 1932 г. Флоровский принял священнический сан, после чего посвятил себя главным образом научно-богословской и церковно-общественной деятельности. Публикация монографии «Пути русского богословия», в которой были подвергнуты критике западные влияния в русской религиозной мысли, в том числе – в творчестве В.С. Соловьёва и его преемников, значительно усложнила отношения Флоровского с коллегами по институту, которые единодушно идентифицировали себя с этой традицией [2]. Ситуацию усугубило выдвинутое руководством Московской Патриархии обвинение в ереси декана Богословского института С.Н. Булгакова за развиваемое им софиологическое учение, в связи с чем по инициативе митрополита Евлогия (Георгиевского) проводилось разбирательство, в ходе которого коллеги Булгакова высказались в его защиту, Флоровский же занял нейтральную позицию, воспринятую

как молчаливая поддержка обвинения [48]. Годы Второй мировой войны Флоровский провёл в Югославии, затем ненадолго вернулся в Париж. На Амстердамской ассамблее 1948 г., где был учреждён Всемирный Совет Церквей, Флоровский представлял православных и тогда же был избран членом генерального комитета ВСЦ. В сентябре 1948 г. Флоровский переселился в США, где ему была предложена кафедра догматического богословия и патрологии Свято-Владимирской православной духовной семинарии в Нью-Йорке, а в 1949 г. он был назначен деканом этой семинарии. С 1956 г. Флоровский – профессор факультета теологии Гарвардского университета, а с 1961 г. также адъюнкт-профессор отделения славистики. С 1964 г. по 1972 г. – член Совета по гуманитарным наукам и приглашённый профессор Принстонского университета, затем приглашённый преподаватель Принстонской теологической семинарии. В американский период жизни многогранные труды Флоровского получили мировое признание: в 1959 г. он избран доктором богословия Аристотелевского Фессалонийского университета, в 1965 г. – членом Американской Академии Наук и членом Афинской Академии.

Философия истории и культуры

Время наиболее интенсивного философского и публицистического творчества Флоровского – 1920-е гг. Проблематика его исканий во многом связана с направлениями мысли евразийцев и «веховцев» – представителей старшего поколения русских религиозных мыслителей-эмигрантов, консолидировавшихся в качестве авторов резонансного сборника «Вехи» (1909). Хотя в итоге Флоровский дистанцировался от обоих направлений, он воспринял от них ряд идей, которые сыграли существенную роль в его философских, богословских, историографических построениях. С евразийцами Флоровского сближало стремление к новому историософскому истолкованию трагедии русской революции, в которой он видел закономерный итог предшествующей истории, начиная с петровских реформ. Отношение к наследию Петра I и традиции русского европеизма было одним из предметов разногласий между евразийцами и «веховцами». Последние не могли простить евразийцам их «бунт против Петра Великого и Александра Пушкина» [12, с. 145]. Флоровский занимал промежуточную позицию: если в критике «петринизма» и русского западничества он был солидарен с евразийцами, то в отношении к европейской культуре сближался с «веховцами». По убеждению Флоровского, Россия не должна отгораживаться от Европы, но петровская модель европеизации себя не оправдала, ибо была поверхностной, игнорировала главное – духовные основы культуры. Допетровская культура была разрушена, не получив полноценной замены, что негативно сказалось на состоянии русского общества: «В итоге получилось нечто весьма неопределённое и расплывчатое – “культура” без осевого стержня и люди с децентрализованным сознанием» [30, с. 155].

В критической оценке русской интеллигенции Флоровский солидаризировался с «веховцами», указывая, что интеллигенция стала в России проводником утопизма и революционных идей, олицетворявших итог социально-философских исканий Запада. Социально-политический строй, утвердившийся в России после октября 1917 г., Флоровский, в отличие от евразийцев, рассматривал как явление общеевропейского масштаба, а не специфически российское, и видел в русской революции предвестие «европейского заката». По мнению Флоровского, пантеистическая картина мира западного идеализма продуцирует представление о предзаданности идеала, к реализации которого необратимо направлен исторический процесс. В этом «логическом провиденциализме» заключены корни утопизма, который получил развитие вследствие секуляризации общественного сознания и подмены духовного социального идеала рационалистическим проектом («Метафизические предпосылки утопизма», 1926).

Утопическое сознание связывается у Флоровского с философским и культурологическим европоцентризмом, критика которого начата в статье «О народах не-исторических (Страна отцов и страна детей)» (1921), где утверждалось, что западноевропейская цивилизация должна быть потеснена неудержимым ростом молодых «народов не-исторических»: «Так сама “географическая физиология” России свидетельствует о её мощи и силе, о “неутомимости” её народа и пророчит ей будущее, которое сторицей вознаградит её за отсутствие прошлого» [29, с. 98]. Однако затем Флоровский сместил акценты, и натуралистические тенденции в духе «философии жизни» в его творчестве уступили место духовно-этической философии культуры. В статье «Вселенское предание и славянская идея» (1924), критикуя тех, кто пытается придать русской идее «биологический оборот», Флоровский отстаивал её духовный характер и «антропологическому» национализму противопоставлял «этический». Изначально Флоровского сблизало с евразийцами осмысление России как своеобразного «Востоко-Запада или Западо-Востока», но в истолковании этой формулы их пути разошлись. Флоровский подверг критике присущее евразийцам «морфологическое» отношение к культуре, «религиозный релятивизм» и «крен в Азию». Он не мог смириться с тем, что в евразийстве «туранский элемент» заслонял наследие православной Византии, а антизападничество было понято как изоляция России от христианской Европы. В противоположность этому, Флоровский уповал, что «Россия, как живая преемница Византии, останется православным Востоком для неправославного, но христианского Запада внутри единого культурно-исторического цикла» [26, с. 333].

Философская платформа Флоровского сформировалась как конгломерат идей позитивизма, персонализма и русской религиозной мысли. В работе «К обоснованию логического релятивизма» (1924) Флоровский предпринял попытку снятия дилеммы рационализма и эмпиризма, рассматривая экспериментальный опыт и логическое размышление как равноправные элементы научного исследования. Примыкая к направлению фикционализма, Флоровский указывал на относительность языка науки, на необходимость различения

действительных и идеализированных её форм [28]. Анализу методологии гуманитарных наук, в частности истории, посвящена работа «О типах исторического истолкования» (1925), где развивается герменевтический подход и концепция «исторического сингуляризма», согласно которой возможно признание лишь интенционального, а не субстанционального единства исторической жизни [31]. Философия истории Флоровского основана на принципах христианского персонализма («Эволюция и эпигенез. К проблематике истории», 1930). В отличие от природной эволюции, в истории констатируется иной тип развития – «эпигенез», в ходе которого происходит духовное новообразование, «прирост бытия», придающий истории сверхприродное содержание [49].

Концепция истории русской мысли и культуры

Флоровский стал первым в XX в. историком русской мысли, которому удалось представить достаточно целостную её картину от древности до современности – в целом ряде малых работ и монографии «Пути русского богословия». Эта книга – больше, чем труд по истории русской мысли, фактически это манифест богословско-философской программы неопатристического синтеза, где изложение исторического материала призвано иллюстрировать и обосновывать авторскую концепцию методологических оснований развития православной мысли и культуры. При рассмотрении идейного и культурного наследия Древней Руси Флоровский отталкивался от исторических построений славянофильства и евразийства, которых объединяли критика петербургского периода и реабилитация древнерусского наследия. В то же время, в отличие от евразийцев, Флоровский не соглашался видеть в последствиях ордынского нашествия качественный перелом цивилизационного развития, выразившийся в ориентализации русской культуры благодаря включению в неё «туранского элемента». Если для евразийцев Киевская (домонгольская) и Московская Русь – это уже разные цивилизации, то, по мнению Флоровского, татаро-монгольское нашествие не повлекло столь значительной культурной трансформации. Несмотря на то, что после XIII в. историческое развитие юго-западных и северо-восточных русских земель стало идти отдельными руслами, культурная преемственность между ними сохранялась в общности религиозной веры и единстве национальной исторической памяти. В обоснование того, что центральным для русской культуры оставался православно-христианский, а не «туранский» вектор развития, Флоровский указывал, что именно в XIII в. началась активизация культурных связей Руси с православными народами Балкан, приведшая к расцвету древнерусской культуры XIV – начала XV вв. В противоположность этому, идеологические проекты периода государственной централизации XV–XVI вв. Флоровский рассматривает как проявления кризиса древнерусской культуры; здесь также имела место историософская полемика с евразийцами, для которых

эталонным в русской истории был период московского царства. И если евразийцы считали себя наследниками идеи «Москва – третий Рим», то, по мнению Флоровского, данная идеология ставила политические интересы выше духовных, выражала стремление не продолжать традиции первого и второго Рима, а заменить их собственными. Это повлекло «кризис русского византизма», ставший для России кризисом духовной идентичности и послуживший предпосылкой масштабного культурного и социального кризиса XVII в. Согласно Флоровскому, парадокс древнерусской культуры – в её «интеллектуальном молчании», которое невозможно объяснить примитивностью или отсталостью этой культуры, ибо одновременно она демонстрирует высокие достижения в художественно-эстетическом творчестве, в духовной и практической деятельности (архитектура и живопись, мистика и аскетика, миссионерство) («Проблема древнерусской культуры», 1964). Плоды этой деятельности свидетельствуют, что за ней стояло глубокое и оригинальное мировидение, не получившее достаточного выражения в формах дискурсивного мышления [33].

Центральной интригой в истории русской философской и богословской мысли Нового времени, согласно Флоровскому, послужила «псевдоморфоза православия», которая заключалась в разрыве между практической духовностью («этосом Церкви») и теологической теорией, подвергшейся доктринальным искажениям в результате западных идейных влияний («Западные влияния в русском богословии», 1936). В вестернизации русской религиозной мысли исследователь выделяет два основных этапа: первый связан с латинизацией и украинизацией духовной культуры России XVI–XVII вв., второй – с культурологическими последствиями петровских реформ. Подчёркивая негативную роль западной «псевдоморфозы» православного богословия, Флоровский констатировал во «встрече с Западом» вместе с тем и определённый позитивный смысл: прививка европейского интеллектуализма оказалась неизбежным условием выхода русской мысли к творческой самостоятельности, хотя и ценой длительного пребывания в плену иностранной рутины. В книге «Пути русского богословия» данная историографическая концепция сопровождается серией экскурсов о духовных исканиях в России XVIII – начала XX вв., связанных с именами религиозных деятелей, богословов и мыслителей, с культурными инициативами в государстве, обществе и церкви, с научными и философскими идеями. Оценка Флоровским исторического пути русского богословия не лишена противоречивости: исследователь ведёт речь о высоком уровне и хороших перспективах развития русской богословской науки второй половины XIX – начала XX вв., но при этом подвергает суровой критике почти все появившиеся в данный период оригинальные богословские концепции.

Начало самостоятельной русской философии – «философское пробуждение» в России – Флоровский датировал серединой 20-х гг. XIX в. и связывал с появлением первых неформальных философских сообществ (московский кружок «любомудров» и др.), в рамках которых сформировались

ключевые для самосознания национальной культуры идейные направления западничества и славянофильства. Различая в русском славянофильстве «вечное и преходящее», Флоровский критиковал в нём «органический» (или «романтический») элемент и считал наиболее актуальным наследие православно и персоналистически ориентированных мыслителей-славянофилов старшего поколения И.В. Киреевского и А.С. Хомякова, а также стремился к раскрытию религиозно-философской проблематики в творчестве мыслителей-западников (П.Я. Чаадаева, А.И. Герцена) [21; 24; 25; 27]. Значительное внимание Флоровский уделил религиозно-философскому истолкованию наследия русских литературных классиков: Н.В. Гоголя, Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого («Три учителя: искание религии в русской литературе девятнадцатого века», 1973) [40; 43]. В работе «Об изучении Достоевского» (1923) он первым поставил вопрос о «диалогизме» в творчестве писателя, к анализу которого применил разработанный в философии евразийства концепт «симфонической» личности [32]. Наиболее значительным и сложным явлением в истории русской мысли, с точки зрения Флоровского, являлась философия В.С. Соловьёва, к которой он многократно возвращался как исследователь и интерпретатор, причём общая оценка соловьёвского наследия колебалась от панегирической до резко критической. В итоговой статье «Вера и разум в философии Соловьёва» (1955) Флоровский признал заслугу философа в стремлении согласовать религиозную веру и научно-философскую рациональность в целостном мировоззрении, а также констатировал, что Соловьёву удалось преодолеть утопические иллюзии ранних периодов творчества, связанные с упованием на скорое историческое торжество «свободного всеединства» и теократии [22].

Согласно Флоровскому, рубеж XIX–XX вв. – наиболее значимый и продуктивный этап в истории русской религиозно-философской мысли, когда начинается настоящая кульминация её развития, внезапно прерванная революционными событиями. В 1924 г. Флоровский опубликовал обзор после-революционной философской литературы русского зарубежья, где назвал творчество мыслителей-эмигрантов продолжением «общерусской» философской культуры и признал за ним большой потенциал [47]. Однако вскоре он разуверился в способности русской философии прийти к открытию новой духовной эпохи. В «Путиях русского богословия» наследие русской религиозной мысли подвергнуто критике с позиций ортодоксии, а духовная миссия, прежде возлагавшаяся автором на русскую философию, переадресована интернациональному православному богословию. Вместе с тем работа Флоровского как историка русской мысли не останавливалась, и после Второй мировой войны она стала носить более академичный и менее полемичный характер; под его руководством в Англии и США был подготовлен ряд диссертаций по славистике и византологии, а разработанная им историографическая концепция приобрела значительное влияние в международном научном сообществе. Ведущие зарубежные исследователи русской истории, философии, культуры и религиозности опираются

на разработки Флоровского в своих трудах (Ален Безансон, Исая Берлин, Джеймс Биллингтон, Анджей Валицкий, Фредерик Коплстон, Людольф Мюллер, Марк Раев и др.).

Неопатристический синтез

Теоретическим результатом патрологических штудий, историко-философских и богословских построений Флоровского явилась концепция неопатристического синтеза, которая была впервые представлена на Оксфордском конгрессе патрологов в 1967 г. Первоначально (уже в 1930-е гг.) Флоровский поставил вопрос об историческом значении собственно «патристического синтеза» как некоего итога богословско-догматических усилий отцов Церкви эпохи Вселенских соборов (IV–VIII вв.), которым удалось в процессе полемики с различными еретическими учениями выработать ортодоксальные формулы христологии и триадологии: патристика явилась синтезом христианского миропонимания подобно тому, как античная картина мира получила обобщение в платонизме. Затем, путём критического осмысления социально-культурного и религиозно-философского исторического опыта Западной Европы и России Нового времени, Флоровский приходит к утверждению актуальности патристической мировоззренческой парадигмы для сознания современной эпохи. Согласно Флоровскому, понятийную формулу неопатристического синтеза составляют следующие элементы: «Патристика, соборность, историзм, эллинизм» [35, с. 509]. Патристика предстаёт здесь как своеобразный норматив христианского мышления, включая наряду с рационально-методологическим также духовный и экзистенциальный компоненты. Соборность (кафоличность) осмысливается как определяющее качество христианской жизни и деятельности в социальном измерении. В соборности преодолеваются крайности индивидуализма и коллективизма, сохраняется целостность каждой личности, открывается харизматическое самосознание «нового человечества». Вместе с тем, по утверждению Флоровского, вера Церкви обеспечивает надёжное основание для социального действия, и только в христианском духе можно рассчитывать на достижение такого порядка, где и человеческая личность, и социальное устройство будут сохранены («Социальная проблема в Восточной Православной Церкви», 1951). Соборное сознание способно вобрать «всю полноту откровений и умозрений», а значит, и «всю полноту прошедшего». Историзм утверждается в качестве обязательного элемента богословского мышления, реализующегося не путём умозрительных спекуляций, а через осмысление Откровения, которое раскрывается в истории. В связи с этим Флоровский подвергал критике различные проявления антиисторизма – в западной философии, в богословском модернизме, в моралистических и психологических тенденциях русской религиозной мысли. Значение эллинизма как элемента неопатристического синтеза обусловлено его исключительным значением для

формирования христианской доктрины. Заслугой отцов Церкви стала «христианизация эллинизма», в результате чего терминологический инструментарий античной философии был использован для богословского осмысления библейского Откровения.

В рамках реализации программы неопатристического синтеза Флоровский стремился актуализировать для современной философской мысли патристический подход к проблемам космологии, антропологии, философии истории и культуры. С точки зрения онтологии подчёркивается значение христианского догмата о творении мира «из ничего» как акте абсолютно свободной, ничем не детерминированной воли Бога. Если, согласно представлению платонизма и паганизирующего новоевропейского идеализма, мир – эманация божества и обладает равным с божеством бытийным статусом, то христианский волюнтаризм миротворения полагает между Богом и миром онтологический рубеж. Парадоксальным образом, как указывает Флоровский в работе «Тварь и тварность», «тварностью» обусловлена не только бренность, но и онтологическая устойчивость мира: «Сотворённость определяет полное неподобие твари Богу, иносущие, и поэтому – самостоятельность и субстанциальность» [38, с. 41]. Векторная модель христианской философии истории открывает понимание жизни как линии неповторимых событий, обусловленных свободным выбором человека, перед которым стоит динамическое задание самоопределения, спасения через «подвиг» и достижение «обожения» (Theosis – греч.). В противоположность различным версиям пантеизма, подчёркивает Флоровский, христианство мыслит связь Бога с человеком и миром как возможную не по сущности, а по нетварной божественной энергии, что нашло отражение в учении представителей византийского исихазма о природе Фаворского света. Указывая на радикальную новизну патристических решений основных вопросов бытия человека и мира, Флоровский рассматривал традиции платонизма и патристики как принципиально разные типы онтологии, представляющие собой альтернативные направления религиозно-философского развития. Критикуя учения представителей метафизики всеединства, он усматривал в них рецидив платонизма в христианском обличье. С этим связано и его несогласие с интенцией В.С. Соловьёва, С.Н. Булгакова и др. приверженцев софиологии, которые видели призвание русской религиозной мысли в том, чтобы дать изложение православного учения «в новом ключе», при помощи понятийного аппарата западноевропейской идеалистической философии. По убеждению Флоровского, встреча с Западом неминуема для православной мысли, но она должна происходить в форме равноправного диалога, а не одностороннего влияния. Творчески участвуя в духовных исканиях современности, православная мысль призвана черпать вдохновение прежде всего в классическом святоотеческом предании – вот, согласно Флоровскому, основная идея неопатристического синтеза: «Это должно быть не просто собрание высказываний и утверждений Отцов. Это должен быть именно *синтез*, творческая переоценка прозрений, ниспосланных святым людям древности. Этот синтез должен

быть *патристическим*, верным духу и созерцанию Отцов, *ad mentem Patrum*. Вместе с тем, он должен быть и *нео-патристическим*, поскольку адресуется новому веку, с характерными для него проблемами и вопросами» [3, с. 155]. Программа неопатристического синтеза получила резонанс и продуктивное развитие в трудах философов и богословов разных стран (Франция, США, Греция, Россия и др.), а Флоровский приобрёл признание в качестве одного из крупнейших богословов мирового православия XX в.

Рецепция идей Флоровского

Предложенная Флоровским стратегия переориентации современной христианской философии на основе патристической парадигмы и осуществленная с этой точки зрения интерпретация истории русской религиозно-философской и богословской мысли оказали существенное воздействие на гуманитарную повестку христианского мира. Благодаря своей разносторонней деятельности в условиях русского зарубежья, в международных экуменических структурах и преподаванию в ведущих университетах по обе стороны Атлантики, где у русского учёного и мыслителя появились благодарные ученики и последователи, а также публикациям на разных языках мира, Флоровский получил трибуну для распространения своих идей, которые попали на достаточно благодатную почву. Успеху программы Флоровского способствовало то, что она оказалась созвучна более широким течениям религиозной мысли XX в., таким как экуменическое обращение к наследию неразделённой христианской Церкви и католическое движение *ressourcement* (Ив Конгар, Жан Даниелу, Анри де Любак, Кристоф Дюмон), влияние которых и влияние Флоровского достаточно сложно дифференцировать.

Восприятие идей Флоровского можно условно разделить на три стадии: до середины XX в., во второй его половине и в XXI в. На первой стадии речь идёт прежде всего о рецепции со стороны русского философского и богословского сообщества в условиях эмиграции, где идеи автора «Путей русского богословия» встречались критически и провоцировали полемику с поколением старших представителей сообщества («веховцев»). С этой точки зрения показательна реакция на книгу Н.А. Бердяева, который подверг концепцию Флоровского критике с позиций христианского универсализма, исходя из того, что русская религиозная традиция должна руководствоваться идеями всемирного масштаба, а не оперировать упрощённым пониманием бинарной оппозиции Востока и Запада, противопоставляя свою восточную идентичность западному миру. Характерно при этом, что Бердяев обвинил Флоровского в неблагодарности: «Такая книга могла быть написана лишь после русского культурного ренессанса XX в., но благодарности в ней нет. Она продиктована не любовью, а враждой, в ней преобладают отрицательные чувства» [2, с. 53].

Вторая стадия рецепции идей Флоровского приходится на вторую половину XX в. и характеризуется принятием его программы младшими современниками и следующим поколением религиозных мыслителей. В качестве первого из них может быть назван Владимир Николаевич Лосский (1903–1958), который воспринял исторически ориентированную патристическую методологию Флоровского и руководствовался этими принципами в собственном богословском творчестве, которое принято рассматривать как разновидность неопатристического синтеза («Очерк мистического богословия Восточной Церкви»). Флоровский оказал решающее воздействие на формирование философских и богословских взглядов Мирры Ивановны Лот-Бородиной (1882–1957) – французской исследовательницы средневековой культуры русского происхождения, которая под впечатлением от выступлений Флоровского обратилась от штудий в области западной медиевистики к изучению и осмыслению византийского богословского наследия [см.: 14, с. 249–262]. Подход Флоровского также оказал большое влияние на труды искусствоведа Леонида Александровича Успенского (1902–1987), который в своей книге «Богословие иконы» (1960) применил заимствованную у Флоровского методологию, трактуя западные влияния в развитии православного искусства в соответствии с концепцией «псевдоморфоза» как отступление от нормы, заданной патристическим богословием и византийской иконографией [20]. Труд Успенского вызвал к жизни такое масштабное культурное явление XX в., как неовизантийское возрождение в иконографии, которое инспирировано неопатристическим возрождением в религиозной мысли и типологически с ним сопоставимо. Продолжателями дела Флоровского стали его преемники во главе Нью-Йоркской Свято-Владимирской семинарии Александр Шмеман и Иоанн Мейендорф, применявшие неопатристическую парадигму при изучении литургической теологии и византистики [54].

Влияние Флоровского не ограничивалось сообществом русских эмигрантов; после выступления на Первом международном конгрессе православных богословов в Афинах Флоровский надолго приобрёл авторитет в православном богословии; среди его учеников и последователей могут быть названы крупнейшие греческие богословы современности: Иоанн Зизиулас, Иоанн Романидис, Христос Яннарас. Оригинальное развитие идеи Флоровского получили в концепции синергийной антропологии, которую развивал Сергей Сергеевич Хоружий (1941–2020). Вслед за Флоровским, Хоружий делит русскую религиозную философию на две ключевые ветви, первая из которых связана с метафизикой всеединства, а вторая – с патристическим поворотом Флоровского и В.Н. Лосского. Богословскую программу Флоровского Хоружий определяет как «бесконечную патристику», предполагающую расширение герменевтического горизонта русской мысли за пределы философских направлений XIX в. Следуя Флоровскому, Хоружий считает патристическое богословие удачно христианизированной формой эллинизма, а построения В.С. Соловьёва, П.А. Флоренского

и С.Н. Булгакова рассматривает как неудачную попытку внедрить софиологию в православную богословскую традицию. В патристической традиции внимание Хоружего сосредоточено на учении о божественной сущности и нетварных энергиях, развивавшемся византийскими исихастами; на этой основе он формулирует концепцию энергетизма – открытой инде-терминистской системы, которая созвучна основополагающим постулатам квантовой теории поля. По мнению Хоружего, энергетизм представляет собой особый восточнохристианский дискурс и может служить единственным перспективным руслом развития православной религиозно-философской мысли [50; 51].

Наконец, третья стадия рецепции идей Флоровского отличается проблематизацией его наследия и критическим пересмотром ряда выдвинутых им ключевых тезисов. В XXI в. заявило о себе поколение христианских ученых и мыслителей, которые подвергли сомнению предложенную Флоровским модель православной идентичности, основанную на полемическом противопоставлении христианского Востока и Запада и стимулирующую алармистские настроения. В частности, Пантелис Калаицидис считает, что господство неопатристической парадигмы тормозит развитие современного православного богословия в таких важных областях, как библистика, богословие освобождения, феминистское богословие, богословие тела и др. Брэндон Галлахер подверг деконструкции историографическую и богословскую систему Флоровского, продемонстрировав, что его персонализм в большей степени инспирирован философскими идеями Нового времени (главным образом, русской и американской философии), чем учениями представителей патристики, а самим представлением о патристике как некоем доктринальном единстве Флоровский обязан генерализациям эпохи романтизма, которую сам он при этом неустанно подвергал уничтожающей критике [7]. Павел Гаврилюк интерпретировал интеллектуальную биографию Флоровского в свете психологической модели конфликта «отцов и детей»: по мнению исследователя, проект Флоровского следует рассматривать не как альтернативный по отношению к метафизике всеединства и в целом русскому религиозно-философскому ренессансу начала XX в., а как его неотъемлемую часть: «Как бы страстно ни восставал Флоровский против ренессанса, задаваемые им вопросы, доступный для него набор ответов, а также используемые им ключевые категории были в значительной степени унаследованы от “отцов” этого движения» [5, с. 490]. В целом третья стадия рецепции наследия Флоровского характеризуется призывом православной мысли к отказу от усвоенных благодаря урокам Флоровского герменевтики недоверия и нарратива противопоставления по отношению к философским, богословским, культурным традициям Запада, с которыми неизбежно сосуществование и диалогическое принятие в качестве «своего другого».

Основные издания

Монографии и сборники статей: *Флоровский Г.В.* Восточные Отцы IV века. Из чтений в православном богословском институте в Париже. Париж: YMCA-PRESS, 1931 [2-е изд. 1990]; *Флоровский Г.В.* Византийские Отцы V–VIII [веков]. Из чтений в православном богословском институте в Париже. Париж: YMCA-PRESS, 1933 [2-е изд. 1990]; *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. Париж: YMCA-PRESS, 1937 [2-е изд. 1981]; *Флоровский Г.В.* Из прошлого русской мысли / Сост. М.А. Колеров, Ю.П. Сенокосов. М.: Аграф, 1998. 432 с.; *Флоровский Г.В.* Догмат и история / Сост. Е. Холмогоров. М., 1998. 488 с.; *Флоровский Г.В.* Избранные богословские статьи / Сост. А. Кырлежев. М.: Пробел, 2000. 318 с.; *Флоровский Г.В.* Вера и культура: Избранные труды по богословию и философии / Сост., вступ. ст. И.И. Евлампиева. СПб.: Изд-во РХГА, 2002. 862 с.

Переписка: Из писем о Георгии Флоровского Ю. Иваску // Вестник Русского Студенческого Христианского Движения. 1979. № 130. С. 42–52; Письма Г. Флоровского С. Булгакову и С. Тышкевичу / Публикация А.М. Пентковского // Символ. 1993. № 29. С. 202–214; [Письма Н.Н. Глубоковскому] // Сосуд избранный / Сост. М.Д. Склярова. СПб., 1994. С. 102–103, 108–112, 119–121, 123–129, 133–135, 171–174, 222–224, 243–248; Письма Г.В. Флоровского 1922–1924 гг. / Публикация А.В. Соболева // История философии. 2002. № 9. С. 154–172; Письма Г.В. Флоровского к П.А. Флоренскому (1911–1914) / Публикация С.М. Половинкина // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2003. М., 2004. С. 51–68; Письма Фрицу Либу (1928–1954) / Публикация В. Янцена // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник, 2004/2005. М., 2007. С. 525–596; Переписка Н.С. Трубецкого с Г.В. Флоровским / Публикация А.Е. Климова и М. Байсвенгера // Записки русской академической группы в США. Т. XXXVII. Нью-Йорк, 2011–2012. С. 32–145; Письма Г.В. Флоровского к П.П. Сувчинскому / Публикация М. Байсвенгера // Записки русской академической группы в США. Т. XXXVII. Нью-Йорк, 2011–2012. С. 200–228; Письма Г.В. Флоровского П.П. Сувчинскому (1922–1923) / Публикация О.Т. Ермишина // Ежегодник Дома русского зарубежья им. А. Солженицына, 2011. М., 2011. С. 539–574; Переписка с Д.И. Чижевским (1948–1972). Публикация В. Янцена // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2008–2009 гг. М., 2012. С. 491–904; Прот. Александр Шмеман. Прот. Георгий Флоровский: Письма 1947–1955 гг. / Сост., пред. П.Л. Гаврилюк. М.: Изд-во ПСТГУ, 2019. 448 с.

Список литературы

1. *Байсвенгер М.* Неслучайный евразиец: Г.В. Флоровский в евразийском движении // Георгий Васильевич Флоровский / Под ред. А.В. Черняева. М.: Политическая энциклопедия, 2015. С. 66–80.
2. *Бердяев Н.А.* Ортодоксия и человечность // Путь. 1937. № 53. С. 53–65.
3. *Блейн Э.* Жизнеописание отца Георгия // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ / Общ. ред. Ю.П. Сенокосова. М.: Прогресс: Культура, 1995. С. 7–240.
4. *Гаврилов И.Б.* Философия культуры Г.В. Флоровского // Христианство и культура: Сборник научных трудов. Вып. 2. СПб., 2002. С. 175–200.
5. *Гаврилюк П.Л.* Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс. Киев: Дух і літера, 2017. 536 с.

6. *Гаврюшин Н.К.* «...Чтобы истощилось упорство раздора». Штрихи к портрету Г.В. Флоровского // Символ. 2004. № 47. С. 201–240.
7. *Галлахер Б.* «В ожидании варваров»: идентичность и полемичность у Георгия Флоровского // Георгий Васильевич Флоровский / Под ред. А.В. Черняева. М.: Политическая энциклопедия, 2015. С. 205–229.
8. *Ермишин О.Т.* Евразийский период Г.В. Флоровского // Георгий Васильевич Флоровский / Под ред. А.В. Черняева. М.: Политическая энциклопедия, 2015. С. 80–89.
9. *Климов А.Е.* Г.В. Флоровский и С.Н. Булгаков. История взаимоотношений в свете споров о софиологии // С.Н. Булгаков: Религиозно-философский путь / Науч. ред. А.П. Козырев. М.: Русский путь, 2003. С. 86–114.
10. *Козырев А.П.* Две модели историософии в русской мысли: Герцен и Флоровский versus софиология // Георгий Васильевич Флоровский / Под ред. А.В. Черняева. М.: Политическая энциклопедия, 2015. С. 252–265.
11. *Козырев А.П.* Прот. Сергей Булгаков. О Вл. Соловьёве (1924): Из архива Свято-Сергиевского Богословского Института в Париже // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 1999 г. / Под ред. М.А. Колерова. М.: ОГИ, 1999. С. 199–221.
12. *Колеров М.А.* Братство св. Софии: «веховцы» и евразийцы (1921–1925) // Вопросы философии. 1994. № 10. С. 143–166.
13. *Маслин М.А.* Историко-философское наследие Г.В. Флоровского и его значение для духовной культуры России // Георгий Васильевич Флоровский / Под ред. А.В. Черняева. М.: Политическая энциклопедия, 2015. С. 358–380.
14. *Оболевич Т.* Мирра Лот-Бородина. Историк, литератор, философ, богослов. СПб.: Нестор-История, 2020. 352 с.
15. *Половинкин С.М.* «Инвектива скорее, чем критика»: Флоровский и Флоренский // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2003 г. / Под ред. М.А. Колерова. М.: Модест Колеров, 2004. С. 19–50.
16. *Посадский А.В., Посадский С.В.* Историко-культурный путь России в контексте философии Г.В. Флоровского. СПб.: РХГИ, 2004. 380 с.
17. *Раев М.* Соблазны и разрывы: Георгий Флоровский как историк русской мысли // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ / Общ. ред. Ю.П. Сенокосова. М.: Прогресс: Культура, 1995. С. 241–306.
18. *Свиридов И., прот.* Некоторые аспекты богословия протоиерея Георгия Флоровского // Журнал Московской Патриархии. 1989. № 4. С. 64–72.
19. *Уильямс Д.* Неопатристический синтез Георгия Флоровского // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ / Общ. ред. Ю.П. Сенокосова. М.: Прогресс: Культура, 1995. С. 307–366.
20. *Успенский Л.А.* Богословие иконы Православной Церкви. Издание Западноевропейского экзархата. Париж, 1989. 476 с.
21. *Флоровский Г.В.* [Историческая философия Герцена. Заключение] / Публикация М.А. Колерова // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 1997 год. СПб.: Алетейя, 1997. С. 249–261.
22. *Флоровский Г.В.* Вера и разум в философии Соловьёва / Пер. и публикация А.В. Соболева // Россия XXI. 2000. № 4. С. 122–143.
23. *Флоровский Г.В.* Владимир Соловьёв и Данте: проблема христианской империи / Пер. с англ. и коммент. Е. Прибытковой // Космополис = Cosmopolis. 2005. № 4. С. 11–28.
24. *Флоровский Г.В.* Герцен в сороковые годы // Вопросы философии. 1995. № 4. С. 80–97.

25. *Флоровский Г.В.* Десять тезисов диссертации «Историческая философия Герцена» / Публикация М. Бейкер и П. Гаврилюк // Вестник православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. 2013. № 33 (52). С. 126–132.
26. *Флоровский Г.В.* Евразийский соблазн // *Флоровский Г.В.* Из прошлого русской мысли / Сост. М.А. Колеров, Ю.П. Сенокосов. М.: Аграф, 1998. С. 311–343.
27. *Флоровский Г.В.* Искания молодого Герцена // Современные записки. 1929. № 39. С. 274–305; № 40. С. 335–367.
28. *Флоровский Г.В.* К обоснованию логического релятивизма // Учёные записки, основанные Русской Учебной Коллегией в Праге. 1924. Т. 1. № 1. С. 93–125.
29. *Флоровский Г.В.* О народах не-исторических (Страна отцов и страна детей) // *Флоровский Г.В.* Из прошлого русской мысли / Сост. М.А. Колеров, Ю.П. Сенокосов. М.: Аграф, 1998. С. 87–103.
30. *Флоровский Г.В.* О патриотизме праведном и греховном // *Флоровский Г.В.* Из прошлого русской мысли / Сост. М.А. Колеров, Ю.П. Сенокосов. М.: Аграф, 1998. С. 132–165.
31. *Флоровский Г.В.* О типах исторического истолкования // Сборник в чест на Васил Н. Златарски по случай на 30-годишната му научна и профессором дейность. Приготовен от неговите ученици и почитатели. София, 1925. С. 521–541.
32. *Флоровский Г.В.* Об изучении Достоевского / Публикация С.С. Бычкова // Путь. Международный философский журнал. 1994. № 6. С. 268–281.
33. *Флоровский Г.В.* Проблема древнерусской культуры / Пер. с англ. К.Б. Ермишиной; под ред. А.В. Черняева // Историко-философский ежегодник'2014. М.: Канон+, 2015. С. 257–277.
34. *Флоровский Г.В.* Проект мнимого дела (о Н.Ф. Фёдорове и его продолжателях) // Культура и свобода. 1992. № 1–2. С. 29–39.
35. *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. Париж: YMCA-PRESS, 1937. 574 с.
36. *Флоровский Г.В.* Русская философия в эмиграции / Публикация П.Л. Гаврилюка // Историко-философский ежегодник'2013. М.: Канон+, 2014. С. 314–337.
37. *Флоровский Г.В.* Русская философия как задача / Публикация С.С. Бычкова // Путь. Международный философский журнал. 1994. № 6. С. 250–257.
38. *Флоровский Г.В.* Тварь и тварность // *Флоровский Г.В.* Избранные богословские статьи / Сост. А. Кырлежев. М.: Пробел, 2000. С. 37–70.
39. *Флоровский Г.В.* Творческий путь Владимира Соловьёва. Публичная лекция / Публикация П.Л. Гаврилюка // Историко-философский ежегодник'2015. М.: Канон+, 2015. С. 327–349.
40. *Флоровский Г.В.* Три учителя. Искание религии в русской литературе девятнадцатого века // Вестник Русского Студенческого Христианского Движения. 1973. № 108–110. С. 98–121.
41. *Флоровский Г.В.* Тупики романтизма (Заключительная глава из книги «Духовный путь Герцена») (1929) / Публикация В. Янцена // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2004–2005 гг. / Под ред. М.А. Колерова и Н.С. Плотникова. М.: Модест Колеров, 2007. С. 490–524.
42. *Флоровский Г.В.* Тютчев и Владимир Соловьёв (глава из книги) // Соловьёвские исследования. 2003. Вып. 7. С. 218–234.
43. *Флоровский Г.В.* У истоков // Современные записки. 1936. № 61. С. 393–400.
44. *Флоровский Г.В.* Философия в России / Публикация С.С. Бычкова // Путь. Международный философский журнал. 1994. № 6. С. 257–268.

45. *Флоровский Г.В.* Философия Вл. Соловьёва. Лекции, читанные в Русском Институте, Прага 1922–1923 гг. / Публикация П.Л. Гаврилюка // Историко-философский ежегодник'2015. М.: Канон+, 2015. С. 303–326.
46. *Флоровский Г.В.* Философия и религия / Публикация О.Т. Ермишина // Философские науки. 2013. № 10. С. 100–105.
47. *Флоровский Г.В.* Философская литература // Русская зарубежная книга. Ч. 1. Библиографические обзоры. Прага, 1924. С. 18–36.
48. [*Флоровский Г.В.*]; [*Четвериков С.И.*]. Особое мнение [по делу прот. С. Булгакова, 1937] / Републикация А. Резниченко // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник 2001/2002 / Под ред. М.А. Колерова. М.: Три квадрата, 2002. С. 224–226.
49. *Флоровский Г.В.* Эволюция и эпигенез (к проблематике истории) / Пер. и публикация А.А. Ермичева // Ступени: Философский журнал. 1994. № 2 (9). С. 163–179.
50. *Хоружий С.С.* Неопатристический синтез и русская философия // Вопросы философии. 1994. № 5. С. 75–88.
51. *Хоружий С.С.* Персоналистские измерения неопатристического синтеза и современный поиск новых модусов субъективности // Георгий Васильевич Флоровский / Под ред. А.В. Черняева. М.: Политическая энциклопедия, 2015. С. 230–251.
52. *Черняев А.В.* Г.В. Флоровский как философ и историк русской мысли. М.: ИФ РАН, 2010. 200 с.
53. *Черняев А.В.* Флоровский в XXI веке // Георгий Васильевич Флоровский / Под ред. А.В. Черняева. М.: Политическая энциклопедия, 2015. С. 5–15.
54. *Шмеман А., прот.* Русское богословие за рубежом // Русская религиозно-философская мысль XX века: сб. статей / Под ред. Н.П. Полторацкого. Питтсбург, 1975. С. 74–91.
55. *Янцен В.* Материалы Г.В. Флоровского в базельском архиве Ф. Либа // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2004–2005 гг. / Под ред. М.А. Колерова и Н.С. Плотникова. М.: Модест Колеров, 2007. С. 475–489.
56. *Show Lewis F.* The Philosophical Evolution of Georges Florovsky: Philosophical Psychology and the Philosophy of History // Saint Vladimir's Theological Quarterly. 1992. Vol. XXXVI. No. 3. P. 237–255.
57. *Thomson F.J.* Peter Mogila's Ecclesiastical Reforms and the Ukrainian Contribution to Russian Culture. A critique of Georges Florovsky's theory of the pseudomorphosis of Orthodoxy // Slavica Gandensia. 1993. Vol. XX. P. 67–119.
58. *Williams George H.* Georges Vasilievich Florovsky. His American Career (1948–1965) // The Greek Orthodox Review. 1965. Vol. XI. No. 1. P. 7–107.

ENCYCLOPEDIC SEARCH

Anatoly CHERNYAEV

Ph.D. in Philosophy,
Deputy Director for Research at the Institute of Philosophy RAS.
RAS Institute of Philosophy.
Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation;
e-mail: Chernyaev@iph.ras.ru

GEORGES FLOROVSKY

Georges Florovsky is one of the world-class thinkers who determined the ways of understanding and developing Russian philosophy and Orthodox theology in the modern era. The youngest contemporary of the brilliant period of the heyday of Russian philosophy, science and culture at the beginning of the 20th century, one of the founders of the concept of Eurasianism, a member of academic corporations of the largest institutions founded by Russian emigrants on both sides of the Atlantic, a participant in the ecumenical movement, he acquired considerable authority and influence in world Slavic studies and religious thought. Florovsky's main works are devoted to the interpretation of the Russian thought tradition and the study of the patristic heritage, on the basis of which he proposed a new project for the development of Orthodox thought: neo-patristic synthesis. It is necessary to consider these areas of Florovsky's activity in interconnection: the picture of the history of Russian religious thought presented in his works is intended to demonstrate that the separation from classical patristic models that occurred in it entailed a crisis of the spiritual culture of Russia, which led to a large-scale social crisis of the 20th century. Florovsky's philosophical and theological program of neo-patristic synthesis was formed in a polemic with the sophiological direction of Russian philosophy and can be regarded as its main alternative; this program received a response and development in the works of a number of domestic and foreign philosophers and theologians.

Keywords: Georges Florovsky, history of Russian philosophy, history of Russian theology, Eurasianism, sophiology, personalism, philosophy of history, philosophy of culture, Orthodoxy, neo-patristic synthesis

References

1. Beisswenger, M. "Nesluchainyi evraziets: G.V. Florovskii v evraziiskom dvizhenii" [Non-random Eurasian: G.V. Florovsky in the Eurasian Movement], *Georgii Vasil'evich Florovskii* [Georges Vasilyevich Florovsky], ed. A.V. Chernyaev. Moscow: Politicheskaya ehntsi-klopediya Publ., 2015, pp. 66–80. (In Russian)
2. Berdyaev, N.A. "Ortodoksiya i chelovechnost'" [Orthodoxy and Humanity], *Put'*, 1937, No. 53, pp. 53–65. (In Russian)

3. Blaine, E. "Zhizneopisanie ottsa Georgiya" [The Biography of Father George], *Georgii Florovskii: svyashchennosluzhitel', bogoslov, filosof* [Georges Florovsky: Ecclesiastic, Theologian, Philosopher], ed. Yu.P. Senokosov. Moscow: Progress Publ., 1995, pp. 7–240. (In Russian)
4. Chernyaev, A.V. "Florovskii v XXI veke" [Florovsky in the XXI Century], *Georgii Vasil'evich Florovskii* [Georges Vasilyevich Florovsky], ed. A.V. Chernyaev. Moscow: Politicheskaya ehntsiklopediya Publ., 2015, pp. 5–15. (In Russian)
5. Chernyaev, A.V. *G.V. Florovskii kak filosof i istorik russkoi mysli* [G.V. Florovsky as a Philosopher and Historian of Russian Thought]. Moscow: IF RAN Publ., 2010. 200 pp. (In Russian)
6. Ermishin, O.T. "Evraziiskii period G.V. Florovskogo" [The Eurasian Period of G.V. Florovsky], *Georgii Vasil'evich Florovskii* [Georges Vasilyevich Florovsky], ed. A.V. Chernyaev. Moscow: Politicheskaya ehntsiklopediya Publ., 2015, pp. 80–89. (In Russian)
7. Florovsky, G.V. "Devyatnadsat' tezisov dissertatsii "Istoricheskaya filosofiya Gertsena"" [Nineteen Theses of the Dissertation "Historical Philosophy of Herzen"], *Vestnik pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta*, 2013, No. 33 (52), pp. 126–132. (In Russian)
8. Florovsky, G.V. "Ehvolyutsiya i ehpigenez (k problematike istorii)" [Evolution and Epigenesis (to the Problems of History)], trans. A.A. Ermichev, *Stupeni*, 1994, No. 2 (9), pp. 163–179. (In Russian)
9. Florovsky, G.V. "Evraziiskii soblazn" [The Eurasian Temptation], in: G.V. Florovsky, *Iz proshlogo russkoi mysli* [From the Past of Russian Thought]. Moscow: Agraf Publ., 1998, pp. 311–343. (In Russian)
10. Florovsky, G.V. "Filosofiya i religiya" [Philosophy and Religion], *Filosofskie nauki*, 2013, No. 10, pp. 100–105. (In Russian)
11. Florovsky, G.V. "Filosofiya v Rossii" [Philosophy in Russia], *Put'*, 1994, No. 6, pp. 257–268. (In Russian)
12. Florovsky, G.V. "Filosofiya Vl. Solov'eva. Lektsii, chitannye v Russkom Institute, Praga 1922–1923 gg." [Solovyov's Philosophy. Lectures Given at the Russian Institute, Prague 1922–1923], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik'2015* [Historical and Philosophical Yearbook'2015]. Moscow: Kanon+ Publ., 2015, pp. 303–326. (In Russian)
13. Florovsky, G.V. "Filosofskaya literatura" [Philosophical Literature], *Russkaya zarubezhnaya kniga* [Russian foreign Book], Vol. 1. Prague, 1924, pp. 18–36. (In Russian)
14. Florovsky, G.V. "Gertsen v sorokovye gody" [Herzen in the Forties], *Voprosy filosofii*, 1995, No. 4, pp. 80–97. (In Russian)
15. Florovsky, G.V. "Iskaniya molodogo Gertsena" [Young Herzen's Quests], *Sovremennye zapiski*, 1929, No. 39, pp. 274–305; No. 40, pp. 335–367. (In Russian)
16. Florovsky, G.V. "Istoricheskaya filosofiya Gertsena. Zaklyuchenie" [The Historical Philosophy of Herzen. Conclusion], *Issledovaniya po istorii russkoi mysli: Ezhegodnik za 1997 g.* [Research on the History of Russian Thought: Yearbook for 1997]. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 1997, pp. 249–261. (In Russian)
17. Florovsky, G.V. "K obosnovaniyu logicheskogo relyativizma" [To the Substantiation of Logical Relativism], *Uchenye zapiski, osnovannyye Russkoi Uchebnoi Kollegiei v Prage*, 1924, T. 1, No. 1, pp. 93–125. (In Russian)
18. Florovsky, G.V. "O narodakh ne-istoricheskikh (Strana ottsov i strana detei)" [About Non-historical Peoples (Country of Fathers and Country of Children)], in: G.V. Florovsky, *Iz proshlogo russkoi mysli* [From the Past of Russian Thought]. Moscow: Agraf Publ., 1998, pp. 87–103. (In Russian)

19. Florovsky, G.V. "O patriotizme pravednom i grekhovnom" [About Patriotism Righteous and Sinful], in: G.V. Florovsky, *Iz proshlogo russkoi mysli* [From the Past of Russian Thought]. Moscow: Agraf Publ., 1998, pp. 132–165. (In Russian)
20. Florovsky, G.V. "O tipakh istoricheskogo istolkovaniya" [O типах исторического истолкования], *Sbornik v chest na Vasil N. Zlatarski po sluchai na 30-godishnata mu nauchna i professorom deinost'. Prigotoven ot negovite uchenitsi i pochitateli* [The Collection in Honour of Vassil N. Zlatarsky on the Occasion of the 30 Anniversary of his Scientific and Teaching Activities, Prepared by his Students and Admirers]. Sofia, 1925, pp. 521–541. (In Russian)
21. Florovsky, G.V. "Ob izuchenii Dostoevskogo" [About the Study of Dostoevsky], *Put'*, 1994, No. 6, pp. 268–281. (In Russian)
22. Florovsky, G.V. "Problema drevnerusskoi kul'tury" [The Problem of Ancient Russian Culture], trans. K.B. Ermishina, ed. A.V. Chernyaev, *Istoriko-filosofskii ezhegodnik'2014* [Historical and Philosophical Yearbook'2014]. Moscow: Kanon+ Publ., 2015, pp. 257–277. (In Russian)
23. Florovsky, G.V. "Proekt mnimogo dela (o N.F. Fedorove i ego prodolzhatel'nykh)" [Project of the Illusory Case (about N.F. Fedorov and His Successors)], *Kul'tura i svoboda*, 1992, No. 1–2, pp. 29–39. (In Russian)
24. Florovsky, G.V. "Russkaya filosofiya kak zadacha" [Russian Philosophy as a Task], *Put'*, 1994, No. 6, pp. 250–257. (In Russian)
25. Florovsky, G.V. "Russkaya filosofiya v eh migratsii" [Russian Philosophy in Exile], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik'2013* [Historical and Philosophical Yearbook'2013]. Moscow: Kanon+ Publ., 2014, pp. 314–337. (In Russian)
26. Florovsky, G.V. "Tri uchitelya. Iskanie religii v russkoi literature devyatnadsatogo veka" [Three Teachers. The Search for Religion in Russian Literature of the Nineteenth Century], *Vestnik Russkogo Studencheskogo Khristianskogo Dvizheniya*, 1973, No. 108–110, pp. 98–121. (In Russian)
27. Florovsky, G.V. "Tupiki romantizma (Zaklyuchitel'naya glava iz knigi "Dukhovnyi put' Gertsena") (1929)" [Dead Ends of Romanticism (Final Chapter from the Book "The Spiritual Path of Herzen") (1929)], *Issledovaniya po istorii russkoi mysli: Ezhegodnik za 2004–2005 gg.* [Research on the History of Russian Thought: Yearbook for 2004–2005], eds. M.A. Kolerov & N.S. Plotnikov. Moscow: Modest Kolerov Publ., 2007, pp. 490–524. (In Russian)
28. Florovsky, G.V. "Tvar' i tvarnost'" [Creature and Creaturehood], in: G.V. Florovsky, *Izbrannye bogoslovskie stat'i* [Selected Theological Articles]. Moscow: Probel Publ., 2000, pp. 37–70. (In Russian)
29. Florovsky, G.V. "Tvorcheskii put' Vladimira Solov'eva. Publichnaya leksiya" [Vladimir Solovyov's Creative Path. Public Lecture], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik'2015* [Historical and Philosophical Yearbook'2015]. Moscow: Kanon+ Publ., 2015, pp. 327–349. (In Russian)
30. Florovsky, G.V. "Tyutchev i Vladimir Solov'ev (glava iz knigi)" [Tyutchev and Vladimir Solovyov (Chapter from the Book)], *Solov'evskie issledovaniya*, 2003, Vol. 7, pp. 218–234. (In Russian)
31. Florovsky, G.V. "U istokov" [At the Origins], *Sovremennye zapiski*, 1936, No. 61, pp. 393–400. (In Russian)
32. Florovsky, G.V. "Vera i razum v filosofii Solov'eva" [Faith and Reason in Solovyov's Philosophy], trans. A.V. Sobolev, *Rossiia XXI*, 2000, No. 4, pp. 122–143. (In Russian)
33. Florovsky, G.V. "Vladimir Solov'ev i Dante: problema khristianskoi imperii" [Vladimir Solovyov and Dante: the Problem of the Christian Empire], trans. E. Pribytkova, *Cosmopolis*, 2005, No. 4, pp. 11–28. (In Russian)
34. Florovsky, G.V. *Puti russkogo bogosloviya* [Ways of Russian Theology]. Paris: YMCA-PRESS Publ., 1937. 574 pp. (In Russian)

35. Florovsky, G.V. & Chetverikov, S.I. “Osoboe mnenie [po delu prot. S. Bulgakova, 1937]” [Special Opinion [in the Case of Archpriest. S. Bulgakov, 1937]], *Issledovaniya po istorii russkoi mysli: Ezhegodnik 2001/2002* [Research on the History of Russian Thought: Yearbook 2001/2002], ed. M.A. Kolerov. Moscow: Tri kvadrata Publ., 2002, pp. 224–226. (In Russian)

36. Gallagher, B. ““V ozhidanii varvarov”: identichnost’ i polemichnost’ u Georgiya Florovskogo” [“Waiting for the Barbarians”: Identity and Polemics in George Florovsky], *Georgii Vasil’evich Florovskii* [Georges Vasilyevich Florovsky], ed. A.V. Chernyaev. Moscow: Politicheskaya ehntsiklopediya Publ., 2015, pp. 205–229. (In Russian)

37. Gavrilov, I.B. “Filosofiya kul’tury G.V. Florovskogo” [Philosophy of Culture by G.V. Florovsky], *Khristianstvo i kul’tura* [Christianity and Culture], Vol. 2. St. Petersburg, 2002, pp. 175–200. (In Russian)

38. Gavriilyuk, P.L. *Georgii Florovskii i religiozno-filosofskii renessans* [George Florovsky and the Religious and Philosophical Renaissance]. Kiev: Dukh i litera Publ., 2017. 536 pp. (In Russian)

39. Gavryushin, N.K. “...Chtoby istoshchilos’ uporstvo razdora”. Shtrikhi k portretu G.V. Florovskogo” [“...To Exhaust the Tenacity of Discord”. Strokes to the Portrait of G.V. Florovsky], *Simvol*, 2004, No. 47, pp. 201–240. (In Russian)

40. Horujy, S. “Neopatristscheskii sintez i russkaya filosofiya” [Neo-patristic Synthesis and Russian Philosophy], *Voprosy filosofii*, 1994, No. 5, pp. 75–88. (In Russian)

41. Horujy, S. “Personalistskie izmereniya neopatristscheskogo sinteza i sovremennyyi poisk novykh modusov sub”ektivnosti” [Personalistic Dimensions of Neo-patristic Synthesis and the Modern Search for New Modes of Subjectivity], *Georgii Vasil’evich Florovskii* [Georges Vasilyevich Florovsky], ed. A.V. Chernyaev. Moscow: Politicheskaya ehntsiklopediya Publ., 2015, pp. 230–251. (In Russian)

42. Klimov, A.E. “G.V. Florovskii i S.N. Bulgakov. Istoriya vzaimootnoshenii v svete sporov o sofologii” [G.V. Florovsky and S.N. Bulgakov. The History of Relationship in the Light of the Sophiology Controversy], *S.N. Bulgakov: Religiozno-filosofskii put’* [S.N. Bulgakov: Religious and Philosophical Path], ed. A.P. Kozyrev. Moscow: Russkii put’ Publ., 2003, pp. 86–114. (In Russian)

43. Kolerov, M.A. “Bratstvo sv. Sofii: “vekhovtsy” i evraziitsy (1921–1925)” [The Brotherhood of St. Sofia: “Vekhi Group” and the Eurasians (1921–1925)], *Voprosy filosofii*, 1994, No. 10, pp. 143–166. (In Russian)

44. Kozyrev, A.P. “Dve modeli istoriosofii v russkoi mysli: Gertsen i Florovskii versus sofologiya” [Two Models of Historiosophy in Russian Thought: Herzen and Florovsky versus Sophiology], *Georgii Vasil’evich Florovskii* [Georges Vasilyevich Florovsky], ed. A.V. Chernyaev. Moscow: Politicheskaya ehntsiklopediya Publ., 2015, pp. 252–265. (In Russian)

45. Kozyrev, A.P. “Prot. Sergii Bulgakov. O Vl. Solov’evе (1924): Iz arkhiva Svyato-Sergievskogo Bogoslovskogo Instituta v Parizhe” [Archpriest Sergiy Bulgakov. About Vl. Solovyov (1924): from the Archive of the St. Sergius Theological Institute in Paris], *Issledovaniya po istorii russkoi mysli: Ezhegodnik za 1999 g.* [Research on the History of Russian Thought: Yearbook for 1999], ed. M.A. Kolerov. Moscow: OGI Publ., 1999, pp. 199–221. (In Russian)

46. Maslin, M.A. “Istoriko-filosofskoe nasledie G.V. Florovskogo i ego znachenie dlya dukhovnoi kul’tury Rossii” [Historical and Philosophical Heritage of G.V. Florovsky and its Significance for the Spiritual Culture of Russia], *Georgii Vasil’evich Florovskii* [Georges Vasilyevich Florovsky], ed. A.V. Chernyaev. Moscow: Politicheskaya ehntsiklopediya Publ., 2015, pp. 358–380. (In Russian)

47. Obolevich, T. *Mirra Lot-Borodina. Istorik, literator, filosof, bogoslov* [Myrrha Lot-Borodine. Historian, Writer, Philosopher, Theologian]. St. Petersburg: Nestor-Istoriya Publ., 2020. 352 pp. (In Russian)
48. Polovinkin, S.M. ““Invectiva skoree, chem kritika”: Florovskii i Florenskii” [“Invective Rather than Criticism”: Florovsky and Florensky], *Issledovaniya po istorii russkoi mysli: Ezhegodnik za 2003 g.* [Research on the History of Russian Thought: Yearbook for 2003], ed. M.A. Kolerov. Moscow: Modest Kolerov Publ., 2004, pp. 19–50. (In Russian)
49. Posadsky, A.V. & Posadsky, S.V. *Istoriko-kul'turnyi put' Rossii v kontekste filosofii G.V. Florovskogo* [Historical and Cultural Path of Russia in the Context of G.V. Florovsky's Philosophy]. St. Petersburg: Russian Christian humanitarian Academy Publ., 2004. 380 pp. (In Russian)
50. Raev, M. “Soblazny i razryvy: Georgii Florovskii kak istorik russkoi mysli” [Temptations and Breaks: Georgy Florovsky as a Historian of Russian Thought], *Georgii Florovskii: svyashchennosluzhitel', bogoslov, filosof* [Georges Florovsky: Ecclesiastic, Theologian, Philosopher], ed. Yu.P. Senokosov. Moscow: Progress Publ., 1995, pp. 241–306. (In Russian)
51. Shmeman, A. “Russkoe bogoslovie za rubezhom” [Russian Theology Abroad], *Russkaya religiozno-filosofskaya mysl' XX veka* [Russian Religious and Philosophical Thought of the XX Century], ed. N.P. Poltoratsky. Pittsburgh, 1975, pp. 74–91. (In Russian)
52. Show, Lewis F. “The Philosophical Evolution of Georges Florovsky: Philosophical Psychology and the Philosophy of History”, *Saint Vladimir's Theological Quarterly*, 1992, Vol. XXXVI, No. 3, pp. 237–255.
53. Sviridov, I. “Nekotorye aspekty bogosloviya protoiereya Georgiya Florovskogo” [Some Aspects of Theology of Archpriest George Florovsky], *Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii*, 1989, No. 4, pp. 64–72. (In Russian)
54. Thomson, F.J. “Peter Mogila's Ecclesiastical Reforms and the Ukrainian Contribution to Russian Culture. A critique of Georges Florovsky's theory of the pseudomorphosis of Orthodoxy”, *Slavica Gandensia*, 1993, Vol. XX, pp. 67–119.
55. Uspenskii, L.A. *Bogoslovie ikony Pravoslavnoi Tserkvi* [Theology of the Icon of the Orthodox Church]. Paris, 1989. 476 pp. (In Russian)
56. Williams, D. “Neopatristscheskii sintez Georgiya Florovskogo” [George Florovsky's Neopatristic Synthesis], *Georgii Florovskii: svyashchennosluzhitel', bogoslov, filosof* [Georges Florovsky: Ecclesiastic, Theologian, Philosopher], ed. Yu.P. Senokosov. Moscow: Progress Publ., 1995, pp. 307–366. (In Russian)
57. Williams, George H. “Georges Vasilievich Florovsky. His American Career (1948–1965)”, *The Greek Orthodox Review*, 1965, Vol. XI, No. 1, pp. 7–107.
58. Yantsen, V. “Materialy G.V. Florovskogo v bazel'skom arkhive F. Liba” [Materials of G.V. Florovsky in the Basel Archive of F. Lieb], *Issledovaniya po istorii russkoi mysli: Ezhegodnik za 2004–2005 gg.* [Research on the History of Russian Thought: Yearbook for 2004–2005], eds. M.A. Kolerov & N.S. Plotnikov. Moscow: Modest Kolerov Publ., 2007, pp. 475–489. (In Russian)

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК



Александр СТОЛЯРОВ

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

ХРИСИПП ИЗ СОЛ

Хрисипп из Сол (ок. 280/77–208/5 до н.э.) – наиболее разносторонний представитель стоицизма; его называли вторым основателем Стои. Обладая исключительной работоспособностью, Хрисипп написал гораздо больше, чем любой другой стоик, но до настоящего времени дошли только фрагменты его сочинений. Он развил и конкретизировал основные идеи основателя стоической школы, Зенона из Кития, и внёс большой вклад во все части учения – логику, физику и этику. Разработанная Хрисиппом оригинальная пропозициональная логика была призвана выявлять каузальную связь явлений, присутствующих в мире. Хрисипп предложил детерминистскую концепцию судьбы, но при этом старался сохранить место для человеческой свободы в сфере мышления и действия. Этика, полагал он, основывается на правильном понимании природы мироздания, а главная задача этики – искоренение страстей, угнетающих душу. Благодаря Хрисиппу стоическое учение стало одним из самых влиятельных философских течений в греко-римском мире.

Ключевые слова: Античная философия, стоическая школа, Хрисипп из Сол, каталептическое представление, согласие, постижение, силлогизмы, критерий, космология, нравственная автономия

Жизнь и сочинения Хрисиппа

Хрисипп из Сол (Χρύσιππος ὁ Σολεός, ок. 280/77–208/5 до н.э.) – крупнейший представитель стоицизма, ученик Клеанфа, третий схолярх Стои.

Единственное определённое хронологическое свидетельство – «Хроники» Аполлодора (Диоген Лаэртий VII 184): Хрисипп умер в 143 олимпиаду (208/7–205/4 до н.э.) 73-х лет; по другим сведениям, прожил 80 лет или чуть больше (Лукиан. Долгожителю 20; Валерий Максим VIII 7,10). Таким образом, возможная дата рождения – 288/5 или 280/77 (традиционно принятая сейчас). Согласно преобладающим сведениям – Александр Полигистор, Деметрий Магнесийский, Гекатон Родосский, Страбон, Гален и Диоген Лаэртий – Хрисипп происходил из киликийских Сол; менее распространённый вариант – из Тарса (Диоген Лаэртий VII 179; Дион Хрисостом XXXIII 53–54), – возможно, потому, что отец Хрисиппа переселился в Солы из Тарса (Страбон XIV 5,8).

Когда и при каких обстоятельствах Хрисипп приехал в Афины, неизвестно; до обращения к философии он занимался атлетикой (как и Клеанф), но иным её видом – бегом на длинные дистанции (Диоген Лаэртий VII 179) – и, по-видимому, был человеком физически выносливым, хотя имел хрупкое телосложение (Диоген Лаэртий VII 182). По сообщению представителя Средней Стои Гекатона Родосского, философией Хрисипп стал заниматься потому, что его имущество изъяли в царскую казну (Диоген Лаэртий VII 181). Когда он приехал в Афины, греческим языком владел ещё в недостаточной степени (Гален. О различии пульсов II 10).

Обучение непосредственно у Зенона, на возможность которого намекает Диоген Лаэртий (VII 179), не исключено, но маловероятно, поскольку в год смерти Зенона Хрисиппу, по всей видимости, не было и 20 лет. Кроме того, если всё-таки предположить, что Хрисипп действительно начал учиться ещё у Зенона, то непонятно, в каком же возрасте он лишился имущества и занимался бегом на длинные дистанции. Как бы то ни было, в списке учеников Зенона у Диогена Лаэртия (VII 36–38) Хрисипп отсутствует. Основные сведения о стоической доктрине Хрисипп получил от Клеанфа, но подчёркивал, что хочет узнать именно основоположения, а доказательства найдет сам (Диоген Лаэртий VII 179). Поэтому он быстро разошёлся с Клеанфом по ряду вопросов, о чём свидетельствует, помимо прочего, сочинение Антипатра из Тарса «О различии между Клеанфом и Хрисиппом» (Плутарх. О противоречиях у стоиков 4, 1034 а). Когда египетский царь Птолемей – Филадельф или Эвергет, но не Филопатор, как ошибочно утверждает Диоген Лаэртий (VII 177) – пригласил Клеанфа (вероятно, в 240-х гг.) приехать или прислать кого-либо из учеников, Хрисипп отказался, и поехал Сфер (Диоген Лаэртий VII 185). В результате этих разногласий Хрисипп, возможно, на время прервал занятия с Клеанфом и – по сообщению перипатетика Сотииона у Диогена Лаэртия (VII 183) –

стал слушать академиком Аркесилая и Лакида (предположительно, в 250–240-е гг.); однако поскольку сообщение Сотииона больше ни одним источником не подтверждается, полностью доверять ему нельзя. После смерти Клеанфа Хрисипп возглавил школу (Евсевий. Приготовление к Евангелию XV 13,8). Вёл занятия в Одеоне (Диоген Лаэртий VII 184) – построенном при Перикле крытом театре для музыкальных состязаний (возможно, стоики начали вести занятия в Одеоне ещё до Хрисиппа; там же впоследствии вели занятия стоические схоластики Зенон из Тарса, Диоген Вавилонский и Антипатр из Тарса – Плутарх. О противоречиях у стоиков 2, 1033 de) – и первым из стоиков проводил занятия в Ликее, «на открытом воздухе» (Диоген Лаэртий VII 185). В отличие от Зенона и Клеанфа, так и не ставших афинскими гражданами, Хрисипп, по-видимому, принял афинское гражданство (Плутарх. О противоречиях у стоиков 4, 1034 a).

Образ жизни Хрисиппа отличался упорядоченностью и размеренностью: все свои дела он всегда делал одним и тем же образом, занятия начинал в один и тот же час и заканчивал в одно и то же время; в быту был крайне экономен и воздержан (Геркуланейский список стоиков col. 38–40). Обе версии смерти Хрисиппа выглядят анекдотическими: по одной, он выпил неразбавленного вина, почувствовал головокружение и на пятый день умер; по другой, умер от приступа смеха (Диоген Лаэртий VII 184–185). В некрополе Керамика Хрисиппу была поставлена статуя (Диоген Лаэртий VII 182); другое изваяние было поставлено в гимнасии Птолемея (Павсаний I 17,2).

Сочинения. Хрисипп считался одним из самых плодовитых античных философов (Диоген Лаэртий I 16) и написал значительно больше, чем любой другой стоик. Он писал «по 500 строк в день»; его сочинения изобиловали противоречиями, повторами, многочисленными цитатами (в одном сочинении он якобы процитировал почти всю «Медею» Еврипида) и отличались неряшливым стилем (Диоген Лаэртий VII 180–181). От каталога Диогена Лаэртия (VII 189–202), который должен был содержать сочинения общим объёмом свыше 705 книг, сохранилось 161 название (весь логический раздел и часть этического) суммарным объёмом свыше 420 книг; следует отметить, что некоторые сочинения, включённые в этический раздел, относятся скорее к логическому. Таким образом, утраченная часть каталога (часть этического раздела и весь физический) должна была содержать сочинения объёмом свыше 280 книг. По Диогену Лаэртию и другим источникам известны ещё примерно 50 названий (в ряде случаев трудно определить, является название вариантом или относится к самостоятельному сочинению). Приводить 210 с лишним известных названий в данной статье нецелесообразно. Имеет смысл перечислить те сочинения Хрисиппа, которые цитируются или пересказываются, – но тоже не все (поскольку даже их около 70), а лишь наиболее часто упоминаемые и поэтому, видимо, самые важные (размещаются в порядке убывания «индекса цитируемости»). Следует отметить, что в некоторых случаях отнесение сочинения к тому или иному разделу достаточно условно, поскольку сочинения могли иметь многоплановый характер.

1) Логическая часть. «О риторике, к Диоскуриду» (Περὶ τῆς ῥητορικῆς πρὸς Διοσκουρίδην), 4 кн.; «О разуме» [«Об учении»] (Περὶ λόγου), 2 кн.; «Об ограничительных высказываниях, к Феару» (Περὶ τῶν κατὰ στέρησιν λεγομένων πρὸς Θεάρον), 1 кн.; «О пользовании разумом, к Лептину» (Περὶ τῆς χρήσεως τοῦ λόγου πρὸς Λεπτίναν), 1 кн.; «Диалектические определения, к Метродору» (Ὁρῶν διαλεκτικῶν πρὸς Μητρόδωρον), 6 кн.; «О возможных высказываниях, к Клиту» (Περὶ δυνατῶν πρὸς Κλεῖτον), 4 кн.; «Об определениях, Метродору» (Περὶ τῶν ὄρων πρὸς Μητρόδωρον), 7 кн.; «О диалектике, к Аристокреонту» (Περὶ τῆς διαλεκτικῆς πρὸς Ἀριστοκρέοντα), 4 кн.; «О противоположном, к Дионисию» (Περὶ τῶν ἐναντίων πρὸς Διονύσιον), 2 кн.; «Введение о силлогизмах» (Περὶ συλλογισμῶν εἰσαγωγῆ), 1 (?) кн.

2) Физическая часть. «О душе» (Περὶ ψυχῆς), 2 кн.; «О природе» [«Физика»] (Περὶ φύσεως, Φυσικά), 5 кн.; «О богах» (Περὶ θεῶν), 3 кн.; «О providении» (Περὶ προνοίας), 4 кн.; «О судьбе» (Περὶ εἰμαρμένης), 2 кн.; «Об оракулах» (Περὶ χρησμῶν), 1 (?) кн.; «Лекции по физике» (Φυσικαὶ τέχναι), 1 (?) кн.; «Физические исследования» (Φυσικὰ ζητήματα), 1 (?) кн.; «Физические положения» (Φυσικαὶ θέσεις), 1 (?) кн.; «О движении» (Περὶ κινήσεως), 2 (?) кн.; «О мире» (Περὶ κόσμου), 2 (?) кн.; «О пустоте» (Περὶ τοῦ κενοῦ), 1 (?) кн.; «О сущности» (Περὶ οὐσίας), 3 (?) кн.; «О влечении» (Περὶ ὀρμῆς), 1 (?) кн.; «О частях» (Περὶ τῶν μερῶν), 5 (?) кн.

3) Этическая часть. «О страстях» (Περὶ παθῶν), 4 кн.; «Об образе жизни» (Περὶ βίῳν), 4 кн.; «О справедливости» (Περὶ δικαιοσύνης), 3 (?) кн.; «О государстве» (Περὶ πολιτείας), 1 (?) кн.; «О конечной цели» (Περὶ τέλους), 1 (?) кн.; «О благах» [«О благе»] (Περὶ ἀγαθῶν [ἀγαθοῦ]), 3 кн.; «О нравственно-прекрасном» (Περὶ τοῦ καλοῦ), 1 (?) кн.; «О добродетелях, к Поллию» (Περὶ ἀρετῶν πρὸς Πόλλιν), 2 кн.; «Этические исследования» (Ἠθικὰ ζητήματα), 10 кн.; «О надлежащем» (Περὶ τοῦ καθήκοντος), 7 (?) кн.; «Об избираемом ради него самого» (Περὶ τῶν δι' αὐτὰ αἰρετῶν), 1 кн.; «О том, что добродетели – это качества» (Περὶ τοῦ ποιᾶς εἶναι τὰς ἀρετάς), 1 кн.; «О различии добродетелей, к Диодору» (Περὶ τῆς διαφορᾶς τῶν ἀρετῶν πρὸς Διόδωρον), 4 кн.; «О нравственно-правильных поступках» (Περὶ κατωρθωμάτων), 1 (?) кн.

В собрании фон Арнима (SVF II–III) около 2000 фрагментов, содержащих цитаты из сочинений Хрисиппа или пересказы (как считает фон Арним) его мнений. Исходя из презумпции (никем до сих пор серьезно не оспоренной), что основная масса доксографических материалов по раннему стоицизму отражает то состояние доктрины, в которое она была приведена Хрисиппом, фон Арним следует принципу: если текст нельзя точно атрибутировать, он, скорее всего, относится к Хрисиппу. В значительном большинстве случаев слова «по мнению стоиков» следует понимать как «по мнению Хрисиппа». Соответственно, фон Арним группирует основную массу анонимных стоических мнений под именем Хрисиппа.

Учение Хрисиппа. Категории и логическая часть

Хрисипп возглавил школу после Клеанфа в тот момент, когда она обрела влияние и вместе с ним критиков – преимущественно академических. На долю Хрисиппа выпала задача проработать школьное учение и придать ему законченную форму. Природный дар систематика позволил ему упорядочить и подробно развить практически все разделы стоицизма; тем самым была создана нормативная догматика. Это, в свою очередь, позволяет рассматривать учение Хрисиппа как канон, с которым следует соотносить учения прочих стоиков (в т.ч. средних и поздних). Фактически Хрисипп стал вторым основателем Стои. О нём говорили: «Если бы не было Хрисиппа, не было бы и Портика» (Диоген Лаэртий VII 183); по словам Цицерона, Хрисиппа называли «опорой стоического портика» (Вторая Академика 75). Несомненное у Зенона и Клеанфа влияние кинической и ионийской традиции у Хрисиппа стало менее заметным; он отдавал предпочтение перипатетическим элементам. Хрисипп признавал предложенный Зеноном порядок частей философии логика – физика – этика (SVF I 46; II 43), но в учебных целях предпочитал, как и Клеанф, последовательность логика – этика – физика и, видимо, считал целесообразным завершать обучение теологией (SVF II 42 сл.; ср. III 202); следует отметить, что каталог сочинений Хрисиппа у Диогена Лаэртия составлен в порядке логика – этика – физика. В данной статье мнения Хрисиппа излагаются в принятой Зеноном последовательности логика – физика – этика.

«Категории»

Учение о «категориях», формально не относящееся ни к одной из трёх частей философии и, видимо, лишь приблизительно намеченное Зеноном, Хрисипп разработал во всех деталях. «Категории» – универсальное средство описания и анализа. Высшая «категория» «нечто» (τὸ τί) обозначает любую теоретически представимую предметность (SVF II 331, 371), которая в своей совокупности делится на две сферы: телесное и бестелесное: «Из всего, что обозначается как “нечто”, одно является телом, а другое – бестелесным; в бестелесном же насчитываются четыре вида, а именно: лектон [чистый смысл] (λεκτόν), пустота (κενόν), место (τόπος) и время (χρόνος)» (Секст Эмпирик. Против учёных X 218 = SVF II 331). За высшей «категорией» следуют четыре взаимосвязанных класса предикатов: 1) «материя», или «субстрат» (τὸ ὑποκειμένον), 2) качество, общее или индивидуальное (τὸ κοινὸν, ὃ κοινῶς ἢ ἰδίως), 3) состояние (πῶς εἶχον), 4) состояние в отношении (πρὸς τί πῶς εἶχον) (SVF II 369 сл.). Две последние «категории» обозначают свойства, приобретаемые в силу пространственно-временных и причинно-следственных отношений. Наиболее универсальная третья «категория» (четвёртую можно считать её разновидностью) обнимает собою две первые и концентрирует в себе большинство аристотелевских категорий.

Логическая часть

«Хрисипп очень много сделал в этой области» (Цицерон. О пределах добра и зла IV 9 = SVF II 45). Хрисипп подчёркивал, что логика – полноправная часть философии: «Логику нельзя называть ни “орудием” (ὄργανον), ни даже “второстепенным разделом” (μῶριον τὸ τυχόν), но только полноправной частью (μέρος)» (Аммоний. Комм. к Первой Аналитике Аристотеля р. 8, 20 Wallies = SVF II 49). Вслед за Зеноном Хрисипп полагал, что «логика – это способ различать и рассматривать... всё прочее» (Эпиктет. Беседы I 17, 10–11 = SVF II 51). Видимо, он впервые чётко разделил логическую часть на риторику, диалектику и учение о критерии.

Риторика. Риторика Хрисипп вслед за Клеанфом считал «знанием того, как правильно говорить» (SVF II 292). Вместе с тем он предложил немало собственных определений (вероятно, в сочинении «О риторике»), и в частности такое: «Наука, занимающаяся устройением и упорядочением придуманной речи (τέχνη περὶ κόσμον εὐρημένου λόγου καὶ τάξιν)» (Плутарх. О противоречиях у стоиков 28, 1047 a = SVF II 297). В чисто техническом плане Хрисипп делил риторику на три части: совещательную, судебную и хвалебную, а также на более мелкие разделы (SVF II 295).

Диалектика. Особой славой Хрисипп пользовался как диалектик. Многие считали, что, если бы у богов была диалектика, она была бы Хрисипповой (Диоген Лаэртский VII 180). Диалектику Хрисипп определял как науку об «обозначающем и обозначаемом» (SVF II 122) и утверждал: «Неразрывно связаны три вещи: обозначаемое, обозначающее и реальный предмет (τὸ σημαίνόμενον καὶ τὸ σημαῖνον καὶ τὸ τυχάνον). Обозначающим, как правило, бывает слово (φωνή), например “Дион”. Обозначаемое – та [смысловая] предметность, выявляемая в слове, которую мы воспринимаем как установившуюся в нашем сознании и которую не воспринимают варвары, хотя они и слышат слово. Наконец, реальный предмет – это внешний объект (τυχάνον δὲ τὸ ἐκτὸς ὑλοκείμενον). Из трёх перечисленных элементов два телесны – слово и реальный предмет, а один бестелесен – это обозначаемая смысловая предметность, или то, что может быть высказано (τὸ σημαίνόμενον πρᾶγμα, καὶ λεκτόν)» (Секст Эмпирик. Против ученых VIII 11–12 = SVF II 166). Таким образом, диалектика Хрисиппа включала в себя два раздела: 1) учение об обозначающем как о звуках, фиксированных в словах, – то, что можно назвать стоической «грамматикой» в широком смысле (грамматика в узком и специальном смысле – это учение о частях речи и их взаимодействии); 2) учение об обозначаемом – логика в собственном смысле, т.е. формальная логика.

Учение об обозначающем, «грамматика». Наука об обозначающем – наука не о звуках вообще, но о таких сочетаниях звуков, которые способны передавать смысловое содержание. Подобно Платону, Хрисипп отличал «первые слова» от производных, возникших впоследствии в силу семантических и морфологических изменений. В отличие от Аристотеля Хрисипп считал, что «первые слова» генетически связаны с природой

обозначаемых ими вещей: «Самые первые слова подражают тем вещам, которые они обозначают» (Ориген. Против Кельса I 24 = SVF II 146).

Учение о частях речи было, видимо, впервые преобразовано Хрисиппом в особый раздел «грамматики» и тщательно разработано. Он выделял пять частей речи (μέρη) – имя собственное (ὄνομα), имя нарицательное (προσηγορία), глагол (ῥήμα), союз или предлог (σύνδεσμος) и член, или артикль (ἄρθρον) (SVF II 147). Была подробно разработана теория флексий, в частности падежей. Сам термин «πτῶσις» (падеж) Хрисипп, видимо, заимствовал у Аристотеля, но использовал его не в значении любого отклонения слова от его исходной формы, а как грамматическую категорию, присущую только склоняемым частям речи. Он выделял прямой (именительный) падеж (ὀρθή πτῶσις), а также родительный, дательный и винительный (γενική καὶ δοτική καὶ αἰτιατική – SVF II 183 ср. 164; 185) и, возможно, дополнительно ещё один. Разрабатывалась также система глагольных времён (SVF II 165 ср. 509 сл.). Эти темы, вероятно, трактовались в сочинениях «Об именах нарицательных», «О выражении единственного и множественного числа», «Об элементах речи и предложений», «О пяти падежах», «О высказываниях в связи с грамматическими временами», «О высказываниях совершенного вида», известных по каталогу Диогена Лаэртия (VII 190–193) и по другим источникам.

Важное значение Хрисипп придавал теории синтаксиса, фактически являвшейся переходным звеном от грамматики к логике. Грамматическое предложение – внешний аналог логического сочетания бестелесных смыслов, по структуре соответствующее логическому высказыванию. Падеж, прямой или косвенный, соответствует субъекту высказывания, сказуемое – предикату, союз – логической связке. Синтаксическая связь изоморфна логической импликации и причинно-следственной связи в физическом мире. Содержание синтаксической теории становится ясным из логических примеров, поскольку классификация высказываний соответствует классификации предложений (SVF II 193 сл.). Эта тематика, видимо, разрабатывалась в сочинениях «О сочетании частей речи», «О синтаксисе предложений», «О синтаксисе и членах предложений» (Диоген Лаэртий VII 193; SVF II 206 а).

Учение об обозначаемом. Часть диалектики, трактующая об обозначаемом, т.е. собственно логика, была практически полностью разработана Хрисиппом как учение о соотношении «мыслимых предметностей», или «чистых смыслов» (λεκτά), корреспондирующих определённым денонатам (фактам или ситуациям), а также о формах и формальных условиях истинности высказываний и умозаключений.

В буквальном значении «лектон» есть «то, что предназначено для высказывания»: «Всякий чистый смысл должен подлежать словесному выражению – отсюда он и получил своё название» (Секст Эмпирик. Против учёных VIII 80 = SVF II 167). Определение Хрисиппа: «То, что устанавливается согласно разумному представлению (τὸ κατὰ φαντασίαν λογικὴν ὑφιστάμενον)» (Секст Эмпирик. Против учёных VIII 70 = SVF II 187).

Само «разумное представление», посредством которого оформляются «чистые смыслы», возникает в процессе познающего восприятия, которое позволяет выявлять смысл воспринятой предметности: «Разумное представление – такое, посредством которого содержание представления можно представить разуму» (Секст Эмпирик. Против учёных VIII 70 = SVF II 187). Под «разумным» представлением, следовательно, понимается такое «впечатление» (см. ниже), которое прошло проверку разумом и содержание которого можно выразить словесно. «Лектон» – «мыслимая предметность (πρᾶγμα νοούμενον)» (SVF II 167).

«Лектон» делятся на незаконченные, или неполные (ἐλλιπῆ), выражаемые либо только субъектом, либо только предикатом (κατηγορημα), и законченные, или полные (αὐτοτελή), состоящие из субъекта и предиката (в грамматическом плане – подлежащего и сказуемого). Основа силлогистики Хрисиппа – подкласс полных «лектон», или «высказываний». Высказывание (ἀξιωμα) представляет собой «завершённый смысл, который может быть высказан постольку, поскольку это зависит от него (πρᾶγμα αὐτοτελές ἀποφαντὸν ὅσον ἐφ' ἑαυτῷ)» (Диоген Лаэртий VII 65 = SVF II 193). По мнению Хрисиппа, в первой инстанции должна существовать смысловая структура, принципиально способная быть выраженной со значением истинности или ложности. Затем вступает в силу условие применимости, т.е. истинность или ложность высказывания при соотношении с описываемой им реальной предметностью, воспринимаемой в познавательном акте (SVF II 166).

Высказывания делятся на простые и сложные. Простые состоят из субъекта и предиката и делятся на отрицательные, неопределённо-отрицательные, ограничительные, утвердительные, указательные и неопределённые (SVF II 205). Базовое утвердительное состоит «из прямого падежа и предиката», например «Дион гуляет» (Диоген Лаэртий VII 69–70 = SVF II 204). По критерию модальности простые высказывания делятся на возможные, невозможные, необходимые и не-необходимые: возможные – те, которые могут быть высказаны со значением истинности (но реально могут и не стать истинными), невозможные – те, которые ни при каких условиях не будут истинными, необходимые – те, которые истинны и ни при каких условиях не будут ложными, не-необходимые – те, которые в определённых обстоятельствах истинны, но могут оказаться ложными (SVF II 201 сл.).

Неудовлетворительное состояние источников затрудняет ответ на вопрос о том, как именно Хрисипп решал проблему модальности. Ясно лишь, что для него «возможное» (тождественное «не-необходимому») по сути дела есть лишь «квази-возможное», гносеологическая издержка в оценке всекосмической необходимости (то же самое действительно для физики). Если всякое высказывание либо истинно, либо ложно применительно к неким конкретным обстоятельствам, то все высказывания в конечном счёте могут быть представлены как необходимые (II 201 сл.). По всей видимости, Хрисипп учитывал достижения мегарских логиков. В «Повелителе» Диодора Крона из трёх положений ([1] всякое истинное

высказывание о прошлом необходимо; [2] невозможное высказывание не следует из возможного; [3] возможно высказывание, которое не истинно и никогда не будет истинным) предлагается выбрать два, и Хрисипп, насколько можно судить, выбирал [1] и [3] (SVF II 283).

Сложные высказывания состоят либо из повторяющегося высказывания, либо из различных высказываний, например: «если стоит день, то стоит день» или «если стоит день, то светло» (SVF II 203). Они делятся на три основных вида: имплицативные (самые важные в стоической силлогистике), конъюнктивные и дизъюнктивные. Имплицативное высказывание (*συνημμένον*) образуется при помощи логической связки «если» (*εἰ*), например: «если стоит день, то свет есть», конъюнктивное (*συνπλελλεμένον*) – при помощи одной из соединительных связок, например: «и день стоит, и свет есть», дизъюнктивное – при помощи разделительной связки (*ἢτοι*), например: «или стоит день, или стоит ночь»; в последнем случае одно из двух высказываний ложно (SVF II 207).

Основной инструмент для получения нового знания – умозаключение, терминами которого являются сложные высказывания. Оперирующая высказываниями силлогистика устанавливает зависимость между смыслами, изоморфную причинной зависимости в физическом мире и этическому должествованию; поэтому её основой является импликация. Особенностью логики Хрисиппа является использование развёрнутых высказываний (описывающих реальную структуру «фактов») в качестве терминов силлогизма; поэтому она, в отличие от аристотелевской логики классов, решает иную задачу: устанавливает зависимость между смыслами, не состоящими в родо-видовых отношениях.

Умозаключение – совокупность посылок и вывода, но не всякое умозаключение является силлогизмом. Принципиально важную роль играет формальная корректность умозаключения: «Силлогизм – корректно построенное из тех же частей умозаключение (Диоген Лаэртий VII 45 = SVF II 235). Поэтому силлогизмы в первую очередь делятся на верные и неверные, т.е. приводящие или не приводящие к корректному выводу. Формально неверное, «недоказательное» умозаключение (*ἀπέραντος λόγος*) является таким в силу логической несвязности посылок между собой или несоответствия вывода посылкам (SVF II 240); истинным оно по определению быть не может. Полноценно истинным (а не просто логически верным) является такое умозаключение, которое помимо чисто логической корректности имеет ещё и материально истинные посылки, значение которых полностью соответствует описываемой реальности (SVF II 239).

Силлогизмы формально верные и имеющие эмпирически истинные посылки сводятся к «недемонстрируемым» (*ἀναπόδεικτοί*), вывод которых не нуждается в демонстрации и которые по определению являются истинными при всех мыслимых обстоятельствах. Из пяти силлогизмов этого класса два строятся на основе импликации, два – на основе дизъюнкции, и один – на основе отрицательной конъюнкции (SVF II 217). Построение этих фигур схематически описано в виде «модусов» (*τρόποι, σχήματα*) –

чистых формул, в которые может быть подставлено любое (истинное) содержание (в отличие от перипатетиков, использовавших в логических тропах буквы, Хрисипп использовал порядковые числительные):

А (импликация) 1) если 1-е, то 2-е; 1-е – следовательно, 2-е; 2) если 1-е, то 2-е; не 2-е – следовательно, не 1-е;

В (дизъюнкция) 3) либо 1-е, либо 2-е; 1-е – следовательно, не 2-е; 4) либо 1-е, либо 2-е; не 2-е – следовательно, 1-е;

С (отрицательная конъюнкция) 5) не (вместе 1-е и 2-е); 1-е – следовательно, не 2-е (SVF II 421 сл.).

Анализ силлогизмов – процедура, позволяющая установить, что: а) данное умозаключение не тождественно ни одной из 5 основных фигур, но б) может быть сведено к одной из них. Для этого служат 4 «темы» (θέματα), т.е. правила, описывающие механизм редукции сложных силлогизмов к простым. Сохранились определения «тем» 1 и 3 (о «темах» 2 и 4 можно лишь строить предположения). «Тема» 1: «Если из двух высказываний следует третье, то одно из них в сочетании с противоположным выводу требует противоположного другой посылке» (Апулей. Об истолковании р. 191,5 Thomas = SVF II 239 а). «Тема» 3: «Если из двух посылок следует нечто третье и одна из них... выводится из других привходящих посылок, то оставшаяся посылка вместе с привходящими посылками приводит к тому же заключению» (Александр Афродисийский. Комм. к Первой Аналитике Аристотеля р. 278, 11 Wallies = SVF II 255). Третья «тема» наиболее работоспособна, т.к. позволяет учитывать любое количество привходящих посылок и строить сложные схемы причинности.

Учение о познании, или о критерии. В этой области Хрисипп прежде всего детализировал и модернизировал намеченные Зеноном и Клеанфом концепции ощущения и впечатления, а также разработал концепцию общих представлений и опыта. Для наполнения логических формул не существует иного материала, кроме содержания ощущений и формирующихся на их основе общих представлений. Когда человек рождается, «ведущая часть его души подобна чистому листу, готовому к записям (ἔχει τὸ ἡγεμονικὸν μέρος τῆς ψυχῆς ὥσπερ χάρτην εὐεργον εἰς ἀπογραφὴν)» (Аэтий IV 11 = SVF II 83).

Первичный источник – ощущение (αἴσθησις): это пневма (см. ниже), простирающаяся от «ведущей части» к органам чувств (SVF II 71). После того как материал чувственного восприятия доставляется пневмой к «ведущей части», происходит оформление «впечатления», или «представления» (φαντασία). Однако Хрисипп отказался от понимания «впечатления» по аналогии с отпечатком на воске (такого понимания придерживался Клеанф и, вероятно, также Зенон). В душе, указывал он, одновременно присутствуют разные «впечатления», и если они подобны отпечаткам, то невозможно представить, как они совмещаются друг с другом. Поэтому сам Хрисипп предпочитал понимать «отпечаток» как «изменение» и принял такое определение: «Впечатление есть изменение души» (φαντασία ἐστὶν ἑτεροίωσις ψυχῆς); по его убеждению, того же мнения придерживался

и Зенон (Секст Эмпирик. Против учёных VII 227–230 = SVF II 56 ср. SVF II 55). Тем самым Хрисипп, видимо, хотел подчеркнуть активность ответной реакции воспринимающего субъекта.

Когда ощущение проходит, остаётся воспоминание (μνήμη) о нём; если «впечатление» понимать как «отпечаток», память непредставима (SVF II 56). А когда образуется много однородных воспоминаний, возникает опыт (ἐμπειρία), представляющий собой «совокупность однородных представлений» (Аэтий IV 11 = SVF II 83). Общие представления бывают двух видов. Одни образуются естественным путём и без всякого искусственного содействия; таковы первичные общие представления (προλήψεις), которыми разум наполняется в первые семь лет. Другие возникают благодаря обучению и целенаправленному усвоению; это и есть просто общие представления (ἔννοιαι), т.е. «сохранившиеся мысли и воспоминания, представляющие собой прочные и устойчивые отпечатки [в трактовке Хрисиппа]» (Плутарх. Об общих представлениях 47, 1085 ab = SVF II 847).

Вопрос о «критерии» (κρίτηριον) в трактовке Хрисиппа не имел однозначного решения, и ответ на него зависел от того, к предметности какого уровня он относится. В системе координат Хрисиппа истинными или ложными могут быть лишь высказывания, но не сами «впечатления». Подразумевается, что содержание «впечатления» выражено в артикулированной форме логического высказывания: «Сначала бывает впечатление, а затем уже – выговаривающая мысль (ἡ διάνοια ἐκκλητική), способная выразить в слове то, что испытывается впечатлением» (Диоген Лаэртий VII 49 = SVF II 52). Чувственно-воспринимаемое (αἰσθητά) истинно не в прямом смысле, но по соотношению с умопостигаемым (νοητά), а «умопостигаемым в данном случае выступает бестелесное высказывание (ἀσώματον ἄξιωμα)» (Секст Эмпирик. Против учёных VIII 10 = SVF II 195). Поэтому применительно к чувственному впечатлению речь должна была идти не о критерии его «истинности», а о критерии его достоверности, необманчивости.

Центральным звеном схемы познающего восприятия и критерием начального порядка является «постигающее впечатление», или «постигающее представление» (καταληπτικὴ φαντασία) (SVF II 105). Здесь Хрисипп следует Зенону (см. SVF I 60) и почти буквально воспроизводит его определения: «постигающее впечатление» есть «нечто вылепливающееся, запечатлевающееся, отпечатывающееся от реально наличной предметности (ἀπὸ ὑπάρχοντος) в соответствии с реально наличной предметностью (κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον)» (Диоген Лаэртий VII 50 = SVF II 60); оно отличается особой ясностью, отчётливостью и убедительностью, «обнаруживает самоё себя и то, что его вызвало» (Аэтий IV 2,1 = SVF II 54). От себя Хрисипп делает важное добавление: «Представления являются постигающими постольку, поскольку побуждают нас к согласию и к тому, чтобы предпринять сообразные с ними действия» (Секст Эмпирик. Против учёных VII 405 = SVF II 67). «Согласие» (συγκατάθεσις) – предварительный акт рациональной «оценки» содержания «впечатлений», «разумная сила» души (SVF II 879); оно является условием возникновения чувственного

восприятия, памяти и общих представлений (SVF II 115). В то же время это и волевой акт: если возникновение «впечатления» не зависит от желаний воспринимающего субъекта, а диктуется воспринимаемым объектом, то «согласие» на восприятие зависит уже от того, кто испытывает «впечатление» (SVF II 115). Поскольку «согласие» является также причиной влечения (SVF II 74; III 169 сл.), оно может побуждать к действию. В понятии «согласие», таким образом, подчёркивается активность разума, его способность к самоопределению, и здесь Хрисипп наметил выход на этическую проблематику.

Итогом «постигающего представления» и «согласия» является «постижение» (κατάληψις). Хрисипп определял его как «согласие на постигающие представления (τὴν ταῖς τοιαύταις φαντασίαις συγκατάθεσιν)» (Александр Афродисийский. О душе р. 71,10 Bruns = SVF II 70 ср. II 91). Суть «постижения» можно представить как полноценное и не оставляющее сомнений «схватывание» конкретного предметного содержания. В логическом плане «постижение» соответствует выводу из силлогизма. Науку (искусство) Хрисипп определял как «упорядоченную совокупность постижений (σύστημα ἐκ κατάληψεων), сообразованных с некоей полезной для жизни целью» (Филон Александрийский. О союзе с начальной образованностью 141 = SVF II 95 ср. II 93–94; 96–97). Поскольку «постижения» не содержат в себе ни принципа своего упорядочения, ни императивов целеполагания, требовался «критерий» второго порядка, наиболее общий и универсальный, которому доступна вся сфера бестелесных смыслов и логических операций, не связанных непосредственно с чувственной данностью, а также сфера моральных суждений (как оценочных, так и выражающих долженствование). Таким критерием Хрисипп, вполне вероятно, считал «верный разум» (ὀρθὸς λόγος); к тому же мнению склонялись многие представители Ранней Стои (SVF I 631), хотя в качестве «критерия» фигурировали самые разные инстанции – постигающее представление, разум, чувственное восприятие, влечение и знание (SVF II 105). «Верный разум» – ведущее начало мира (SVF II 1077), то общее, что есть у бога и людей (SVF III 339), всеобщий природный закон (SVF III 4; 315 сл.), предписывающий добродетельные действия и запрещающий дурные (SVF II 1003; III 11). Это конечная инстанция и вместе с тем упорядоченная система знания, с которой должна быть соотнесена всякая достоверность первого порядка, чтобы в свою очередь стать знанием, которое Хрисипп вслед за Зеноном определял как «устойчивое и надёжное постижение, которое не может быть поколеблено разумом (τὴν ἀσφαλῆ καὶ ἀμετάθετον ὑπὸ λόγου κατάληψιν)» (Секст Эмпирик. Против учёных VII 151 = SVF II 90). Таким образом, знанием является то, что способно выдержать всестороннюю проверку разумом.

Учение Хрисиппа. Физическая часть

В области физики Хрисипп систематизировал, развил и детализировал основные темы, намеченные Зеноном и Клеанфом, и внёс значительный собственный вклад, – особенно в таких областях, как учения о причинности, о судьбе и ответственности, о душе, о влечении и действии, имевшие этическое приложение. В том завершённом виде, какой придал стоической физике Хрисипп, она представляет собой последнее оригинальное физическое учение до-неоплатонического периода. Предмет физики – всё телесное и всё бестелесное за исключением «лектон». Телесное отождествляется с истинно-сущим: в настоящем смысле «только тела существуют, и... сущность пребывает только в них» (Плотин. Эннеады II 4,1,7 = SVF II 320). Исходной онтологической моделью для Хрисиппа, как для Зенона и Клеанфа, служит антитеза двух вечно-сущих «начал».

«Начала» и «элементы». «Есть два начала (ἀρχαί) мироздания – действующее и испытывающее воздействие (τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον). То, которое испытывает воздействие, – это бескачественная сущность (ἄπολος οὐσία), или вещество (ὑλη). А действующее – это присутствующий в ней логос, или бог; он вечен и творит всё, что в ней существует. Это учение... Хрисипп излагает в первой книге “Физики”» (Диоген Лаэртий VII 154 = SVF II 300). С концепцией «начал» связана самая крупная проблема стоической онто-космологии, и как её решал Хрисипп, нам неизвестно. Он мог понимать «начала» либо как первичные телесные, но чувственно не воспринимаемые субстанции, либо как принципы организации сущего, которым не соответствует никакая вещественная реальность, т.е. как нечто бестелесное и различимое лишь «мысленно» (такого мнения впоследствии, возможно, придерживался Посидоний – фрг. 5 Edelstein – Kidd).

«Элементы» (στοιχεῖα) отличаются от «начал» следующим: «начала» не рождаются и не погибают, а «элементы» погибают; «начала» лишены формы, а «элементы» обладают ею (SVF II 299). «Элементы», актуализирующие противоположность начал, делятся на две пары: активные (δραστικά) – огонь и воздух – и пассивные (παθητικά) – земля и вода (SVF II 418). Из четырёх «элементов» образуется весь мир и всё, что в нём находится (SVF II 413). Огонь представляет собой горячее, вода – влажное, воздух – холодное, а земля – сухое (SVF II 580). Главным из элементов является огонь: «Огонь... называется “элементом по преимуществу” (κατ' ἐξοχήν στοιχεῖον), поскольку из него... образуется всё прочее... и в него же... всё разрешается, но сам он не допускает... разрешения во что-то другое» (Стобей. Эклоги I 10,16 = SVF II 413).

Космогенез, космология и космические циклы. Хрисипп различал понятия «всё» (τὸ πᾶν) и «мироздание» (τὸ ὄλον): первое – это мироздание вместе с окружающей его беспредельной пустотой, второе – мир (κόσμος) без пустоты (SVF II 522). Понятие «мир» многозначно: это бог

как индивидуальное качество (см. ниже) всего сущего, миропорядок (διακόσμησις) и сочетание первого и второго (SVF II 526 сл.). В первом и основном смысле миром называется бог, который создаёт миропорядок. Мир един (SVF II 530 сл.); он представляет собой упорядоченную совокупность (συστήμα) неба, земли и обитающих на них существ (SVF II 527). Космос конечен, целен и устойчив (SVF II 547–557), он – существо разумное, одушевлённое и мыслящее (SVF II 633).

Устроение мира как миропорядка Хрисипп представлял себе так. По периферии мир окружён огненным эфиром, в котором укреплены звёзды – неподвижные и движущиеся; они обладают божественной природой и направляются промыслом. Число неподвижных звёзд неизвестно, а движущихся – семь, и все они расположены ниже неподвижных. Солнце и звёзды – разумные огненные тела шарообразной формы, питающиеся морскими испарениями (SVF II 650 сл.). Луна находится ближе всего к воздуху и оказывает самое большое воздействие на околоземную сферу. Ниже Луны находится сфера самодвижущегося воздуха, затем – сфера воды, а на самом нижнем месте – сфера земли, расположенная вокруг срединной точки мира (SVF II 527).

Бестелесные составляющие мироздания – пустота, пространство и время. Пустота (κενόν) не осязаема, не имеет формы, не испытывает воздействия и не оказывает его (SVF II 541); она есть то, что может быть занято телом, но не занято им (SVF II 505). Пространство (χώρα) – нечто частично занятое телом (SVF II 504–505). Время (χρόνος) – мера протяжённости движения, мера и критерий быстроты и медленности отдельных движений; оно не имеет границ и делимо до бесконечности (SVF II 509; 1142). Реально налично только настоящее; прошедшее и будущее даны иным образом (SVF II 509).

Миропорядок периодически гибнет и возрождается. В конце каждого цикла развития огонь поглощает прочие элементы и происходит «воспламенение» (ἐκλύρωσις) – очищение мира (SVF II 596 сл.). В начале следующего цикла наступает возрождение (παλιγγενεσία) – полное восстановление миропорядка в прежнем (или неотличимом от прежнего) виде (SVF II 596 сл.; 624 сл.). Космический цикл повторяется бесчисленное количество раз (SVF II 625).

Принципы и уровни организации вещества. В самых общих положениях Хрисипп следовал Зенону и Клеанфу. Сущностью Бога-Логоса (Зевса) является творческий огонь, тождественный космическому разуму, или «природе» (φύσις), – тому, что в себе самом заключает начало порождения и развития. «Природа – это структура (ἔξις), [способная] развиваться из себя самой согласно семенным логосам (ἐξ αὐτῆς κινουμένη κατὰ σπερματικούς λόγους)» (Диоген Лаэртский VII 148 = SVF II 1132), или «творческий огонь (πῦρ τεχνικόν), последовательно идущий путём порождения (ὁδῶ βαδίζον εἰς γένεσιν)» (Гален. О природных качествах I 12 = SVF II 1133). Из смешения «элементов» все вещи происходят согласно индивидуальным «семенным логосам», в которых космический логос присутствует как

принцип организации и развития каждого вида вещей, возникающих естественным образом.

Творческий огонь Хрисипп, как и Зенон, отождествлял с пневмой (πνεῦμα). Связующее начало мироздания и отдельных вещей, основа всекосмической причинности (SVF II 318; 439–441), пневма состоит из огня (преимущественно) и воздуха (SVF II 310), непрерывно движется к себе и из себя (SVF II 471). Вслед за Клеанфом Хрисипп считал основной структурной константой космоса тонкость и степень напряжения пневмы. Каждое тело и весь космос – своеобразное «динамическое» единство. Пневма имеет две основные характеристики. Первая – «напряжение» (τόνος), вторая – двунаправленное движение: за счёт центростремительного обеспечивается стабильность любой вещи и космоса в целом (их «структуру» – см. ниже), а за счет центробежного – разнообразие телесных качеств (SVF II 439 сл.; 1027).

В широком значении качество (ποιόν) – это «все существующее в видовом различии» (Симпликий. Комм. к Категориям Аристотеля р. 212,7 Kalbf. = SVF II 390), сущность бескачественная и бесформенная (ἄλοιοσ καὶ ἀσχημάτιστοσ), служащая основой любого конкретного качества (SVF II 318). Обладание качеством, т.е. «качественность» (ποιότησ), есть качество в отношении к чему-либо (σχέσισ ποιοῦ), пневма в определённом состоянии (πνεῦμά πωσ ἔχων), или вещество в определённом состоянии (ὕλη πωσ ἔχουσα) (SVF II 379). Общее качество (κοινῶσ ποιόν) логически предшествует индивидуальному (ιδίωσ ποιόν) (SVF II 398).

Следствием всеприсутствия пневмы является «космическая симпатия» (συμπάθεια). Всеобщая сущность «представляет собой непрерывную целостность... благодаря которой “всё” обладает связанностью, устойчивостью и “сочувствует” самому себе» (Александр Афродисийский. О смешении р. 216,14 Bruns = SVF II 473). Хрисипп, скорее всего, принимал фундаментальный тезис, сформулированный Клеанфом: «Ни бестелесное не “сочувствует” (συμπάσχει) телу, ни тело – бестелесному, но лишь тело телу» (Немесий. О природе человека 2 = SVF I 518). «Симпатия» приводит ко «всеобщему смешению» (κρῆσισ δι' ὅλων), следствием которого является бесконечная делимость и полная взаимопроницаемость телесных структур и их качеств (SVF II 463 сл.); пространство, время и тело бесконечно делимы (SVF II 482 сл.; 509). Системно менее значимые виды смешения – слияние жидких тел (σύγχυσισ), смешение сухих (μίξισ), соположение этих последних (παράθεσισ) и т.д. (SVF II 471) – доступны эмпирическому наблюдению.

Уровни организации телесных структур определены степенью чистоты и напряжения пневмы: 1) уровень неживого вещества, «структура» (ἔξισ); 2) растительный, «природа» (φύσισ); 3) животный, «душа» (ψυχή) и 4) разумный, «логос»: «Ум (νοῦσ) обладает многочисленными способностями, как то: связующей [структурно-пневматической] (ἐκτικῆ), природной [растительной] (φυτικῆ), душевной (ψυχικῆ), разумной (λογικῆ), или мыслительной (διανοητικῆ), а также множеством других способностей,

различных по виду и роду» (Филон Александрийский. Аллегории законов II 22 = SVF II 458). В каждом последующем уровне содержатся все предшествующие.

Причинность, судьба, случайность. В общем понимании причинности Хрисипп следовал Зенону. Причина (αἴτιον) есть то, что «способно произвести нечто действенным путём» (Климент Александрийский. Строматы VIII 9, 25,5 = SVF II 344). В физическом мире действовать и быть причиной может только тело; последовательное сцепление причин бесконечно (SVF II 949), явление беспричинное и самопроизвольное невозможно (SVF II 973). Особую заслугу Хрисиппа составляет подробная классификация причин.

Степень влияния причины на появление эффекта зависит от следующих факторов: наличие 1) двух и более равнодействующих основных причин; 2) предшествующих причин; 3) вспомогательных, содействующих или сопутствующих причин. Особым параметром является «безличность» события или наличие разумного субъекта действия. Основной причиной является та, от присутствия которой наступление эффекта зависит безусловно и непосредственно. Такая причина именуется «самодостаточной», или «самозавершённой» (αὐτοτελής); «связующей» (συνεκτικόν) она называется потому, что реализация существенных свойств подразумевает «связанность» пневматического субстрата в устойчивую структуру (SVF II 351; 974).

Причинность, отличная от основной, может лишь способствовать реализации последней, поскольку сама по себе не приводит к появлению конечного результата; она является «вспомогательной» (συνεργὸν αἴτιον) или «содействующей» (συναίτιον – SVF II 346 сл.). Если такая причинность выступает как совокупность предварительных условий, она является «предшествующей» (προκαταρκτικόν – SVF II 351; 945), а в момент реализации может переходить в разряд «содействующей» (SVF II 974). Если же некая причинность складывается из двух или более равноценных составляющих, каждое из которых не способно самостоятельно вызвать нужный эффект, такие составляющие называются «сопричинами» (συναίτια), – например быки в упряжке, воины в строю и т.д. (SVF II 351 сл.). Ещё один фактор вступает в силу тогда, когда основной причиной является разумное решение субъекта и причинность классифицируется по принципу зависимости/независимости от субъекта действия (SVF II 976 сл.).

Поскольку учесть всю причинность невозможно, а причинность «из ничего» непредставима, «случайность» (τύχη) Хрисипп понимал как причинность, не ясную или не известную человеческому разуму (SVF II 967). Всекосмическое «сцепление» причин он называл «роком» (ἀνάγκη) и «судьбой» (εἰσαρμένη); первое делает акцент на предустановленности и нерушимости каузальных связей, а второе – на сочетании разных видов причинности. Это терминологическое различие Хрисипп ввёл для того, чтобы сохранить в цепи мировой причинности место для свободного произвола субъекта и моральной ответственности. Если «рок» есть «неодолимая

и принуждающая причина», то «судьба» – это «упорядоченное сцепление причин, и в этом сцеплении нечто зависит от нас (καὶ τὸ παρ' ἡμᾶς), так что одно выпадает нам, а другое – нет» (Аэтий I 27,3 = SVF II 976). В провиденциально-телеологической ипостаси «судьба» и «рок» (или «необходимость») выступают как божественный «промысл» (πρόνοια), высший разум, целенаправленно упорядочивающий мироздание и позволяющий предугадывать будущее; на этом допущении строятся суждения мантики (SVF II 913 сл.; 1106 сл.; 1141 сл.). Концепция промысла служит переходной ступенью к теологии.

Учение о природе богов. Теология, венчающая, по версии Хрисиппа, космологию или даже всю философию (как и по версии Клеанфа), является детализацией соответствующих учений Зенона и Клеанфа, но ничего принципиально нового в них не вносит. Доказательствам существования божества Хрисипп уделял не меньшее внимание, чем Клеанф, и частично воспроизвёл его аргументы. Главный их них таков: о том, что боги существуют, свидетельствуют красота мира и его гармоничное устройство и упорядоченные движения, созданные кем-то явно более совершенным, чем человек (SVF II 1009; 1011–1020).

Единственным божеством в настоящем смысле слова является Зевс, он же Космос и Логос, – предельное проявление важнейших потенций и реалий космической жизни, самая тонкая и мыслящая, не имеющая формы, но способная превращаться в любую вещь, существо живое, блаженное и совершенное (SVF II 1009; 1021; 1026 сл.; 1047). Подобно Зенону и Клеанфу, Хрисипп не считал возможным представлять божество антропоморфно и так же, как они, совмещал пантеизм с политеизмом посредством аллегорического метода. Техническим средством аллегорезы служило традиционное уже для стоической школы этимологизирование (достаточно наивное или даже откровенно некорректное), с помощью которого пояснялся физический статус и функции персонифицированных ипостасей Зевса: «Диём (Δία) он называется потому, что через него всё (δι' ὃν τὰ πάντα), а Зевсом (Ζῆνα) – поскольку он является причиной жизни (τοῦ ζῆν); Афиной – потому что его ведущее начало простирается по эфиру (Ἐθηνᾶν δὲ κατὰ τὴν εἰς αἰθέρα διάτασιν τοῦ ἡγεμονικοῦ αὐτοῦ); Герой – потому что [оно простирается] по воздуху (Ἡραὶν δὲ κατὰ τὴν εἰς ἄερα), Гефестом – потому что [оно простирается] по творческому огню, Посейдоном – потому что по воде, Деметрой – потому что по земле» (Диоген Лаэртий VII 147 = SVF II 1021).

Учение о человеке и его душе. В этой области Хрисипп дополнил учения Зенона и Клеанфа. Человек состоит из души и тела, которые, как и всякая телесная структура, являются «состоянием пневмы» (SVF II 443). Будучи разумным живым существом, человек подобен животному лишь в определённом отношении и более всего в детстве: сходны потребности, ощущения, первичные влечения и поначалу даже души, но пневма человеческой души принципиально выше по степени чистоты и «напряжения»: она есть «тёплая мыслящая пневма (πνεῦμα νοερὸν θερμόν)» (SVF II 779).

Как и Зенон, Хрисипп интересовался проблемой порождения и высказывал примерно такие же мнения. Человеческое семя – смесь частей души в том виде, какой был у предков, и по сути своей является пневмой (SVF II 741 сл.). Эмбрион в утробе не есть ещё полноценный организм: он примерно на уровне растения (καθάτερ φύτόν – SVF II 806). Полноценно развитым организмом пневма становится при рождении: она превращается в душу под воздействием холодного воздуха подобно тому, как железо закаляется в сталь (SVF II 804 сл.). На этом сравнении Хрисиппа основывалась стоическая этимология слова «душа» (ψυχή): «При рождении, охлаждаясь и закаляясь воздухом, пневма становится живым существом; поэтому душа правильно получила своё название от охлаждения (τὴν ψυχὴν ὠνομάσθαι παρὰ τὴν ψῦξιν)» (Плутарх. О противоречиях у стоиков 41, 1052 f = SVF II 806). Душа, подобно всем огневидным структурам, питается испарениями крови и воздухом (SVF I 140; II 847); отсюда её определение как «чувствующего испарения» (αἰσθητικὴ ἀναθυμίασις – SVF I 141). В отличие от Клеанфа, считавшего, что все души умерших сохраняются до очередного «воспламенения», Хрисипп признавал это только за душами мудрецов (SVF II 809–811).

Как и Зенон, Хрисипп насчитывал в душе восемь частей: ведущее начало (τὸ ἡγεμονικόν), пять чувств (αἰσθήσεις), речевая (τὸ φωνητικόν) и породительная (τὸ σπερματικόν) части (SVF II 827 сл.). Действие пяти чувств – «внутреннее соприкосновение с объектом, с помощью которого мы воспринимаем и сами себя (ἐντὸς ἀφῆν... καθ' ἣν καὶ ἡμῶν αὐτῶν ἀντιλαμβάνομεθα)» (Аэтий IV 8,7 = SVF II 852). Ощущение понимается как «поток пневмы», направленный от «ведущего начала» к органу чувств (SVF II 836). На примере зрения это выглядит так: из «ведущего начала» в глаза передаётся «зрительная пневма» (ὀρατικόν πνεῦμα), которая из самих глаз исходит уже в виде конусообразных лучей, «ощупывающих» окружающие предметы и взаимодействующих с ними через воздух; они освещают окружающее пространство, благодаря чему можно «видеть» темноту (SVF II 864 сл.).

Высшие потенции души сконцентрированы в «ведущем начале». Основная функция ведущего начала – обеспечение разумной деятельности; в этом смысле оно тождественно разуму (SVF I 202; II 836), устанавливает «обратную связь» с органами чувств, контролируя их показания с помощью узконаправленных потоков пневмы (SVF II 850). Ведущее начало Хрисипп уподоблял пауку: «Подобно тому, как паук в центре паутины держит ногами кончики всех нитей... так и ведущее начало, расположенное в средоточии сердца, управляет началом всех ощущений, так что если какое-то ощущение возникнет, оно тут же его распознаёт» (Халкидий. Комм. к «Тимею» Платона 220 сл. = SVF II 879). Вслед за Зеноном Хрисипп насчитывал в ведущем начале следующие «способности» (δυνάμεις): «восприятия впечатлений, согласия, влечения и общей разумности» (Стобей. Эклоги I 49,34 = SVF II 831).

Разделу о влечении Хрисипп уделил большое внимание. В общем значении «влечение» (родовой термин – ὁρμή) есть «стремление души

к чему-то» (Стобей. Эклоги II 7,9 = SVF III 169 ср. 377 сл.); оно возникает как результат особого рода согласия на специфический род впечатлений. Хрисипп разработал подробную классификацию влечений применительно к разным темпоральным параметрам (настоящее и будущее): «Практическое влечение имеет много видов, в том числе такие: замысел (πρόθεσις), прикидка (ἐπιβολή), приготовление (παρασκευή), приступание (ἐγχείρησις), выбор (αἴρεσις), предварительный выбор (προαίρεσις), решение (βούλησις), желание (θέλησις)» и так далее (Стобей. Эклоги II 7, 9 = SVF III 173). Но в объяснение причины возникновения влечений Хрисипп внёс важное уточнение. Если Зенон считал влечения и их этический эквивалент, страсти, следствиями суждений, то Хрисипп отождествлял их с самими суждениями: влечение есть «суждение, предписывающее определённое действие (λόγος προστακτικὸς τοῦ ποιεῖν)» (Плутарх. О противоречиях у стоиков 11, 1037 f = SVF III 175). Соответственно, страсть – ошибочное суждение (SVF III 381–382). В результате раннестойческая психология приобрела законченный интеллектуалистский характер, не допускавший существования какого-либо иррационального элемента в душе. Эта позиция затрудняла объяснение природы противоразумных импульсов и подверглась критике в Средней Стое.

Учение Хрисиппа. Этическая часть

В области этики Хрисипп также выступил как универсальный систематизатор и подробно детализировал все её основные разделы.

«Природные» основы этики. Учение о «первичной склонности» (οἰκείωσις) и о «первичном по природе», устанавливающее природные масштабы целеполагания и долженствования, было намечено Зеноном в общих чертах и получило у Хрисиппа дальнейшее развитие. Первичное влечение живого существа – самосохранение; к этому побуждает природа: «Первым предметом склонности (πρῶτον οἰκεῖον) всякого живого существа является его собственное состояние и сознание этого состояния (τὴν αὐτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν)» (Диоген Лаэртий VII 85–86 = SVF III 178). Вредное отторгается, полезное принимается (SVF III 181 сл.); поддержание своего здорового состояния – первая обязанность разумного существа по отношению к самому себе (SVF III 188), глас природы (SVF III 340). Всё, что попадает в сферу «первичной склонности», Хрисипп включал в «первичное по природе» (SVF III 140 сл.). Удовольствие не является природной целью живого существа и есть лишь следствие удовлетворения «первичной склонности» (SVF III 178; 229 а).

Конечная цель и нравственная автономия субъекта. Зеноново определение конечной цели, «жизнь согласно с природой и добродетелью», которое в различных вариантах воспроизводилась всеми крупными стоиками, Хрисипп снабдил разъяснениями. Природу он предложил понимать и как всеобщую, и как собственно человеческую, а жизнь согласно

с добродетелью определил как «жизнь с правильным пониманием того, что происходит природным образом» (Диоген Лаэртий VII 87 = SVF III 4 ср. 12). Объектом нравственного выбора и целью является в конечном счёте определённое душевное состояние, «соответствующее природе совершенства разумного существа как разумного (τὸ τέλειον κατὰ φύσιν λογικῆ ὡς λογικῆ)» (Диоген Лаэртий VII 94 = SVF III 76).

Для обоснования нравственной автономии субъекта Хрисипп разработал своего рода космодицею, – возможно, по платоновскому образцу (Государство X 617 е). Эта схема включает два основных вида теодицеи – космологическую и моральную. То, что может показаться злом, в космических масштабах таковым не является, поскольку служит совершенству мироздания: это гарантируется промыслом (SVF II 1168 сл.). «Воспламенение», например, способствует очищению мира, когда порок в нём чрезмерно возрастает (SVF II 606). Допущение физического зла, как и допущение случайности, – результат дефекта познавательной способности. Но если зло не есть свойство космической причинности, оно может проистекать только из решения человека. Если человек знает, что такое благо, и способен избрать его, он должен это делать. Императив выступает как нравственный закон, обладающий свойством внутреннего принуждения: природный неписанный закон – мерило (κανὼν) блага и зла, справедливого и несправедливого (III 314). Чтобы благо и зло носили нравственный характер, они должны быть вменямы; вменяемость тождественна признанию независимости нравственного решения от внешней причинности: происходящее по внешней необходимости не вменяется (SVF II 974 сл.).

Благо, зло и безразличное. Хрисипп канонизировал восходившую ещё к Сократу формулу: только нравственно-прекрасное – благо (μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν – SVF III 29 сл.). Благо есть то единственное, что является объектом нравственного выбора. Поэтому общую посылку аксиологии Хрисипп сформулировал так: «Избираемое (αἰρετόν) отличается от приемлемого (ληπτόν), поскольку избираемое является объектом самодостаточного влечения, а приемлемое – объектом нашего благоразумного предпочтения» (Стобей. Эклоги II 7,5 = SVF III 131). В основном он повторял, развивал и детализировал положения, выдвинутые Зеноном, и использовал его терминологию.

Всё сущее делится на благо, зло и безразличное (SVF III 70). Благо – обладание четырьмя родовыми добродетелями, зло (κακόν) – их отсутствие. Безразличное (ἀδιάφορον) не имеет отношения к конечной цели и не должно быть объектом целеполагания. Однако оно может «предпочитаться» как средство и потому обладает «ценностью» (ἀξία). «Ценность» есть то, что полезно в широком смысле, определяемом сферой «первичного по природе», и имеет градации (SVF III 60; 126 сл.). Благо отличается от «ценности» принципиально иным характером: оно неизменно и не может быть больше или меньше (SVF III 92; 524–525).

«Безразличное» есть то, чем, в отличие от блага, можно пользоваться хорошо или плохо (SVF III 122–123). Будучи равно безразличным относительно истинной цели, оно не одинаково по своей сравнительной «ценности»,

которая определяется степенью соответствия «природе» в широком смысле. Соответствующее природе (τὰ κατὰ φύσιν – SVF III 140) – «предпочитаемое» (προηγμένον), так как обладает ценностью: здоровье, красота, богатство и т.п. Всё противное природе (τὰ παρὰ φύσιν – SVF III 140) и, соответственно, лишённое ценности (смерть, болезнь и т.п.) – «непредпочитаемое» (ἀποπροηγμένον) и, соответственно, избегаемое (SVF III 122). То, что не вызывает ни влечения, ни отталкивания и не имеет ценностных характеристик, называется «безразличным» в узком смысле, например количество волос на голове и т.п. К этому Хрисипп добавлял классификацию «предпочитаемого» по функциональной значимости: предпочитаемое «само по себе» (душевные свойства), ради другого (внешние вещи) и ради себя и другого вместе (здоровье, сила и пр. телесные свойства) (SVF III 133; 136; 142).

Добродетель и порок. Добродетель (ἀρετή) – определённое состояние ведущего начала (πὼς ἔχον ἡγεμονικόν), т.е. состояние разумное и упорядоченное (SVF III 75). Добродетель – не просто состояние (ἔξις), которое может меняться, а состояние законченное, устойчивое, не подверженное изменениям (διάθεσις – SVF III 104–105), или «достигшее завершения согласованное состояние (διάθεσις ὁμολογουμένη)» (SVF III 197). В отвлечённо-теоретическом аспекте добродетель по преимуществу тождественна «мудрости» (σοφία); реально же «мудрость» существует как «разумность» (φρόνησις). Практическая направленность учения повелевала не ограничиваться только чистым знанием: добродетель бывает (возможно, в некотором подражании аристотелевской этике) «теоретической и практической»; она включает в себя теорию, «ибо путь к добродетели лежит через философию с её тремя частями – логикой, этикой и физикой» (Филон Александрийский. Аллегии Законов I 57 = SVF III 202). Поэтому разумность, будучи родовой добродетелью, определяется как знание блага, зла и безразличного (SVF III 262) и того, что следует, а чего не следует делать (SVF III 256 сл.), т.е. тоже как искусство разумной жизни (SVF III 598). Наконец, Хрисипп окончательно утвердил предложенное Зеноном определение добродетели через счастье: «Добродетели достаточно для счастья (αὐτάρκη εἶναι τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν)» (SVF III 49 сл.); добродетель – «искусство обретения счастья (τέχνη εὐδαιμονίας ποιητική)» (SVF III 66), основная и внутренняя причина счастья, не нуждающаяся во вспомогательных причинах. Само же счастье Хрисипп вслед за Зеноном и Клеанфом определял как «благое течение жизни (εὖροια βίου)» (SVF III 4).

Как и Зенон, Хрисипп считал добродетель единой, а её разновидности – приложением добродетели к различным областям. Существуют четыре родовые добродетели: разумность (φρόνησις), справедливость (δικαιοσύνη), мужество (ἀνδρεία) и благоразумие, или здравомыслие (σωφροσύνη) (SVF III 70). В категориальном плане «добродетель вообще» представима как «качество» (или как «качественность»), а её разновидности – как «индивидуальные качества», т.е. как качественно различные проявления единой добродетели (SVF III 255; 259). Все добродетели Хрисипп вслед

за Зеноном определял через главную, разумность: справедливость – разумность в делах воздаяния, мужество – разумность в делах противоборства, здравомыслие – разумность в принятии решений (SVF III 255). Так как все добродетели слиты в одной, нельзя обладать одним видом добродетели, не обладая другими и добродетелью в целом; эта связь выражается понятием «взаимоследования добродетелей (ἀντακολουθία τῶν ἀρετῶν)» (SVF III 295). Отсутствие хоть одного вида добродетели автоматически означает порочность. В отличие от Клеанфа Хрисипп считал, что в определённых обстоятельствах (например, в состоянии опьянения или меланхолии) добродетель может быть утрачена (SVF III 237). Добродетельному состоянию сопутствуют три «благие эмоции» (см. ниже).

Как и добродетель, порок – или порочность (κακία) – есть διάθεσις, т.е. устойчивое интеллектуально-нравственное состояние ведущего начала души, но в отличие от добродетели негативное (SVF III 104), противное «верному разуму» (SVF II 1003; III 445). Все пороки тоже слиты воедино: тому, кто имеет хоть один порок, присущи все (SVF III 661). Противоположность родовых добродетелей, главные пороки – неразумие, несправедливость, трусость и опрометчивость (SVF III 265). Порочное действие, т.е. проявление порочности, тождественно прегрешению (ἀμάρτημα) (SVF III 362); оно возникает в результате «ложного представления», или «мнения» (ὀλόληψις ψευδῆς) о благе, зле и конечной цели, побуждающего к сосредоточению целеполагания на «безразличном» (SVF III 28; 528). Это равнозначно «атонии» пневмы: в таком состоянии ведущее начало теряет «напряжение» и, соответственно, способность чётко отличать верные представления от неверных (SVF III 473). В результате человек начинает стремиться к тому, что само по себе недостойно быть предметом стремления, или избегать того, что вообще не заслуживает внимания (SVF III 428), т.е. попадает под власть страстей.

Страсть (πάθος) есть проявление порочности, но в отличие от неё не является неизменным состоянием: это противоразумный импульс, подлежащий нравственной оценке. Хрисипп, формально сохраняя определение Зенона (страсть – противоразумный и чрезмерно сильный порыв), отождествил страсть с ошибочным нравственным суждением и вывел на первый план «логическое» измерение страсти: её причиной является силлогизм, либо неверный по исходным посылкам или выводу, либо некорректно построенный (SVF III 378 сл.). Четыре традиционные «родовые» страсти: скорбь, или печаль (λύπη), страх (φόβος), вожделение (ἐπιθυμία) и наслаждение (ἡδονή). Скорбь и страх возникают из превратного представления о зле, вожделение и наслаждение – из превратного представления о благе (SVF III 385 сл.). Каждая из родовых страстей имеет несколько разновидностей (SVF III 391 сл.).

Добродетель Хрисипп определял и как отсутствие деформаций пневмы или ошибок суждения, т.е. страстей, – как «апатию» (SVF III 201). «Бесстрастие», присущее идеально-нравственному субъекту, тождественно «благострастию» (εὐπάθεια), возникающему в результате исключительно

здравых суждений, связанных с хорошим «напряжением» пнеумы (SVF III 473). «Благострастие» – родовое обозначение трёх «благих страстей»; эту концепцию Хрисипп, видимо, разработал самостоятельно. «Радость» (χαρά) противоположна наслаждению и возникает из верного знания о настоящем благе; «благоосмотрительность» (εὐλάβεια) противоположна страху и возникает из разумного уклонения от будущих зол; «разумное желание» (βούλησις) противоположно вожделению и возникает из устойчивого стремления к истинному благу. Эти три эмоции свойственны мудрецу; скорбь не имеет разумной противоположности, так как для мудреца зла в настоящем не существует (SVF III 431 сл.).

Принцип долженствования. Здесь Хрисипп в основном следует Зенону. В широком «природном» значении принцип долженствования передаётся понятием «надлежащее» (καθήκον), которое выражает «природную» целесообразность всякого действия, направленного на сохранение и поддержание собственного существования, т.е. находится в сфере «первичной склонности» и «первичного по природе» (SVF III 494). «Надлежащее» не тождественно нравственному долгу, поскольку включено в сферу тех «природных» вещей, которые соответствуют «безразличному» (SVF III 499). Оно подобно «предпочитаемому» (читать родителей, заботиться о друзьях и т.п.), «ненадлежащее» – «непредпочитаемому» и, наконец, ни то, ни другое – «безразличному» в узком смысле (собирать хвост и т.п.) (SVF III 495). В функциональном отношении Хрисипп делил действия на безусловно надлежащие, не зависящие от обстоятельств, т.е. несомненно естественные в нормальных условиях (например, заботиться о здоровье), и обусловленные, т.е. такие, которые становятся «надлежащими» лишь при определённых обстоятельствах и могут быть даже противоестественными (SVF III 496).

Нравственную правильность действия передаёт введённый Зеноном и принятый Хрисиппом термин κατόρθωμα; действия данного класса – это действия согласно добродетели (SVF III 494), совершаемые по требованию нравственного закона (SVF III 520), т.е. морально законодательствующего разума, а не «природы» в широком смысле. В таких действиях находит выражение «сообразность в разумной жизни (τὸ ἀκόλουθον ἐν βίῳ)» (SVF III 494). Синонимически Хрисипп употребляет термин «совершенное надлежащее» (τέλειον καθήκον – SVF III 494; 500). Это такое надлежащее, которое достигло необходимой полноты во всех «пунктах» (ἀριθμοί – SVF III 500), т.е. полностью выполнило требования не только неразумной, но и разумной жизни. Нравственная правильность – принцип действия, то, что совершается «правильно и должным образом» (ὀρθῶς καὶ δεόντως – (SVF III 515)). Идеал нравственного совершенства персонифицируется в мудреце (σοφός).

Мудрецы. В практическом отношении мудрость (σοφία), «знание вещей божественных и человеческих» (SVF II 35–36), тождественна идеальному нравственному настрою, который позволяет всегда исполнять должное. Единственной конечной целью мудреца, которая есть также и долг, является

его собственное совершенство в добродетели. «Искусство жить» состоит в том, чтобы относиться к «безразличному» безразлично, т.е. с полным «бесстрастием». Мудрец совершает всё, что «налагается» на него природой: поддерживает свою жизнь, заботится о друзьях и т.д. Но все подобные дела он лишь «предпочитает» и выполняет их из уважения к собственному совершенству. Всякое действие мудреца благодаря безошибочному нравственному настрою и постоянству приобретает свойство нравственного примера – либо в силу правильного отношения к этому действию, либо в силу совершенства исполнения (SVF II 132; III 510 сл.; 763). Для мудреца знание нравственной необходимости совпадает с пониманием необходимого характера космической причинности; в этом выражается его «благострастие».

Хрисипп, несомненно, понимал, какая проблема связана с учением о мудреце, который представляет собой явление более редкое, чем птица феникс (SVF III 658). Участь не-мудрых, т.е. подавляющего большинства, плачевна (SVF III 657 сл.), и если они совершенно неисправимы, то бессмысленно что-либо от них требовать. Поэтому Хрисипп (как, по всей видимости, и Зенон) допускал «продвижение» (προκοπή) к добродетели; оно возможно при старании и приносит результат, когда поступки становятся более осознанными (SVF III 217; 223 сл.; 481; 510; 542). Однако поскольку между пороком и добродетелью нет ничего среднего (SVF III 524 сл.), «продвижение» происходит лишь в направлении границы, отделяющей добродетель от недобродетели, т.е. целиком в пределах сферы порока. Отсюда Хрисипп делал неизбежный вывод: степень «продвижения» не имеет принципиального значения, и все, кто не овладели добродетелью полностью, одинаково несчастны и порочны (SVF III 530 сл.). Единственное различие между «продвигающимися» и «непродвигающимися» состоит в том, что первый винит в дурных поступках самого себя (SVF III 543). Таким образом, в системе координат Хрисиппа проблема не получила удовлетворительного решения.

Право и государство. Здесь Хрисипп в основном развивал идеи, намеченные Зеноном. «Закон – царь над всеми божественными и человеческими делами: он решает, что хорошо, а что плохо... а потому является мерилем права и бесправия (δικαίων καὶ ἀδίκων), предписывает общественным по природе существам, что им следует делать, и запрещает то, что не следует» (Марциан. Институции I = SVF III 314), т.е. выступает в качестве единого этико-правового императива. Справедливость – единственная добродетель, выражающая долженствование по отношению к другому индивиду; она есть знание того, как воздавать каждому по его заслугам (SVF III 262 сл.). Возможно, Хрисипп одним из первых стал понимать право как совокупность правил, которые обеспечивают взаимосовместимость индивидуальных произволов и обязательны к исполнению: «Бегун на стадионе... должен напрягать все силы, насколько может; но он не должен подставлять сопернику ногу или отталкивать его рукой. Так и в жизни: каждый может добиваться всего, что считает для себя нужным, но не вправе отнимать это у другого» (Цицерон. Об обязанностях III 42 = SVF III 689).

Между всеми людьми существует естественная взаимная приязнь (SVF III 340), «дружелюбие» (φιλία), «общность в разумной жизни (κοινωνία βίου)» (SVF III 112). «Общность» предписывается тем же природным законом, который есть общий источник всех императивов (SVF III 342). Идеальное государство – «упорядоченная совокупность людей под управлением закона (σύστημα καὶ πλῆθος ἀνθρώπων ὑπὸ νόμου διοικούμενον)» (Климент Александрийский. Строматы IV 26,172 = SVF III 327), организация совместной жизни, позволяющая воздавать каждому по справедливости (SVF III 328). Статус разумного существа уравнивает всех людей; никто не является рабом по природе (III 352 сл.). Предельной формой объединения разумных существ является всемирное государство, объединяющее богов и людей (SVF II 528; III 333 сл.): «Мир – это одно большое государство (μεγαλόπολις)» (Филон Александрийский. Об Иосифе 29 = SVF III 323). Человек, уважающий природный закон, «тем самым является гражданином мира (κοσμοπολίτης) и направляет свои дела по велениям природы» (Филон Александрийский. О творении мира 3 = SVF III 336). Правда, здесь вновь напоминает о себе не получившая решения проблема не-мудрого большинства. Остаётся непонятным, как может участвовать в таком сообществе это большинство, не способное повиноваться природному закону из полноты нравственного убеждения и нуждающееся в писаных законах, которые в каждом государстве свои, имеют принуждающий характер и являются неизбежной данью человеческому несовершенству (SVF III 314 сл.).

Практическая этика. Хрисипп оставил советы и предписания по самым разным областям жизни – личной, семейной, государственной: о прибыли, о придворной жизни, о гражданской жизни, о преподавании и досужей жизни, о любви, о дружбе и благодеянии, о браке и семье, о воспитании и образовании, о благоразумном уходе из жизни и т.д. (SVF III 685–768). К этому можно добавить и педагогические рекомендации Хрисиппа о порядке изучения частей философии (SVF II 42).

Помимо всего перечисленного, Хрисипп занимался толкованием Гомера в духе типичной стоической аллегорезы (SVF III 769 сл.).

Среди многочисленных учеников Хрисиппа (имена большинства из них известны только по названиям адресованных им сочинений Хрисиппа) выделяются его преемники во главе Стои Зенон из Тарса и Диоген Вавилонский.

Список литературы

1. Степанова А.С. Физика стоиков. Доминирующие принципы онтокосмологической концепции. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2005. 164 с.
2. Тронский И.М. Основы стоической грамматики // Романо-германская филология / Отв. ред. М.П. Алексеев и Г.В. Степанов. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1957. С. 299–310.
3. Фрагменты ранних стоиков: в 3 т. Т. II. Ч. 1 / Пер. и коммент. А.А. Столярова. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1999. 270 с.

4. Фрагменты ранних стоиков: в 3 т. Т. III. Ч. 1 / Пер. и коммент. А.А. Столярова. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2007. 304 с.
5. *Alessandrelli M.* Aspects and problems of Chrysippus' conception of space // Space in Hellenistic philosophy: Critical studies in ancient physics / Eds. Ch. Horn, Ch. Helmig, G. Ranocchia. Leiden, 2014. P. 53–69.
6. *Baldassari M.* La logica stoica. Testimonianze e frammenti. Testi originali con introduzione e traduzione commentata. T. I–III. Como, 1985–1986.
7. *Barreau H.* Cléanthe et Chrysippe face au Maître-argument de Diodore // Les Stoiciens et leur logique / Ed. J. Brunschwig. Paris, 1978. P. 21–40.
8. *Barwick K.* Probleme der Stoischen Sprachlehre und Rhetorik. Berlin, 1957. 111 S.
9. *Bobzien S.* Determinism and Freedom in Stoic Philosophy. Oxford; N.Y., 1998. 460 p.
10. *Bobzien S.* Die Stoische Modallogik. Würzburg, 1986. 147 S.
11. *Bréhier É.* Chrysippe et l'ancien stoïcisme. 2 éd. Paris, 1951. 295 p.
12. *Castagnoli L.* Il Condizionale Crisippeo e le sue interpretazioni moderne // Elenchos. Rivista di studi sul pensiero antico. 2004. Vol. 25. P. 353–395.
13. *Castagnoli L.* Sunártesis Crisippea e tesi di Aristotele // La Logica Nel Pensiero Antico / Eds. M. Alessandrelli, M. Nasti de Vincentis. Napoli, 2009. P. 105–164.
14. *Chrysippe.* Oeuvre philosophique / Textes traduits et commentés par R. Dufour. T. I–II. Paris, 2004.
15. *Couloubaritsis L.* La Psychologie chez Chrysippe // Aspects de Philosophie hellénistique (Entretiens sur l'Antiquité classique 32). Vandoeuvres – Genève, 1985. P. 99–146.
16. *De Lacy Ph.* The Stoic Categories as Methodological Principles // Transactions and Proceedings of the American Philological Association. 1945. Vol. 76. P. 246–263.
17. *Donini L.* Crisippo e la nozione del possibile // Rivista di Filologia e di Istruzione Classica. 1973. Vol. 101. P. 333–351.
18. *Donini L.* Fato e volontà umana in Crisippo // Atti della Accademia di Scienze di Torino (Classe di Scienze morali, storiche e filologiche). 1975. Vol. 109. P. 187–230.
19. *Duhot J.J.* La conception stoïcienne de la causalité. Paris, 1989. 302 p.
20. *Engberg-Pedersen T.* The Stoic Theory of Oikeiosis: Moral Development and Social interaction in Early Stoic Philosophy. Aarhus, 1990. 278 p.
21. *Frede M.* Die Stoische Logik. Göttingen, 1974. 224 p.
22. *Gardo P.* La concezione dei πάθη da Zenone e Crisippo a Panezio // Studi e materiali di storia delle religioni. 1989. Vol. 13. P. 183–195.
23. *Glibert-Thirry A.* La théorie stoïcienne de la passion chez Chrysippe et son évolution chez Posidonius // Revue Philosophique de Louvain. 1977. Vol. 75. P. 393–435.
24. *Goggins R.* Two points regarding Chrysippean theology // Ancient Philosophy. 2011. Vol. 31 (2). P. 339–350.
25. *Görler W.* "Hauptursachen" bei Chrysipp und Cicero? Philologische Marginalien zu einem vieldiskutierten Gleichnis (De fato 41–44) // Rheinisches Museum für Philologie. 1987. Bd. 130. S. 254–274.
26. *Gould J.B.* The Philosophy of Chrysippus. Leiden; N.Y., 1970. 222 p.
27. *Goulet R.* Les principes stoïciennes sont-ils des corps ou sont-ils incorporels? // Essays on Honour of Denys O'Brien. Aldershot, 2005. P. 157–176.
28. *Hager P.* Chrysippus' theory of pneuma // Prudentia. 1982. Vol. 14. P. 97–108.
29. *Hensley I.* Chrysippus's elemental theory // Ancient Philosophy. 2017. Vol. 37 (2). P. 361–385.
30. *Hülser K.-H.* Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker. Bd. I–IV. Stuttgart, 1987–1988.

31. *Ide H.* Chrysippus's Response to Diodorus's Master Argument // *History and Philosophy of Logic*. 1992. Vol. 13. P. 133–148.
32. *Inwood B.* Chrysippus on extension and the void // *Revue Internationale de Philosophie*. 1991. Vol. 45 (3). P. 245–266.
33. *Inwood B.* *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford, 1985. 348 p.
34. *Ioppolo A.M.* La dottrina della passione in Crisippo // *Rivista Critica di Storia della Filosofia*. 1972. Vol. 27. P. 251–268.
35. *Jarzebiak J.* The Theodicy of Chrysippus // *Existentialia*. 2005. Vol. 15 (1–2). P. 113–125.
36. *Mancini G.* L'etica stoica da Zenone a Crisippo. 2 ed. Padova, 1940. 152 p.
37. *Mayet K.* Chrysippus Logik in Ciceros Philosophischen Schriften. Tübingen, 2010. 340 S.
38. *Menn St.* The Stoic Theory of Categories // *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. 1999. Vol. XVII. P. 215–247.
39. *Nasti de Vincentis M.* La validità del condizionale Crisippeo in Sesto Empirico e Boezio (parte I) // *Dianoia*. 1998. Vol. 3. P. 45–75.
40. *Nasti de Vincentis M.* La validità del condizionale Crisippeo in Sesto Empirico e Boezio (parte II) // *Dianoia*. 1999. Vol. 4. P. 11–43.
41. *Pohlenz M.* Zenon und Chrysipp // *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaft zu Göttingen, N.F.* 1938. Bd. II. S. 173–210.
42. *Reesor M.E.* The Stoic Categories // *The American Journal of Philology*. 1957. Vol. 78 (1). P. 63–82.
43. *Sakezles P.* Aristoteles and Chrysippus on the physiology of human action // *Apeiron*. 1998. Vol. 31 (2). P. 127–165.
44. *Stoici Antichi / A cura di M. Isnardi Parente*. Vol. II. Torino, 1989.
45. *Stoicorum veterum fragmenta*. Vol. II–III / Coll. I. ab Arnim. 2 ed. Lipsiae, 1921 (repr. Stuttgart, 1964).
46. *Teleman T.* Chrysippus' "On Affections". Reconstruction and Interpretation. Leiden, 2003. 346 p.
47. *Teleman T.* Galen and Chrysippus on the Soul. Argument and Refutation in the *De Placitis*, Books II–III. Leiden, 1996.
48. *Todd R.* Chrysippus on infinite divisibility (D.L. VII 150) // *Apeiron*. 1973. Vol. 7. P. 21–30.
49. *Tsekourakis D.* *Studies in the Terminology of the early Stoic Ethics*. Wiesbaden, 1974. 140 p.
50. *Virieux-Reymond A.* La logique et l'épistémologie des stoïciens. Chambéry, 1948. 332 p.

ENCYCLOPEDIC SEARCH

Alexander STOLIAROV

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

CHRYSIPPUS OF SOLI

Chrysippus of Soli (c. 280/77–208/5 BC) was a most multilateral stoic philosopher; he earned the title of Second Founder of Stoa. A prolific writer (he has written much more than any other stoic philosopher, but none of his works have survived except as fragments), Chrysippus expanded the fundamental doctrines of Zeno of Citium, the founder of the school. Chrysippus excelled in logic, the theory of knowledge, physics and ethics. He created an original system of propositional logic in order to better understand the causal interrelations of events in the universe. He adhered to a deterministic view of fate, but nevertheless sought a role for personal freedom in thought and action. Ethics, he thought, depended on understanding the nature of the universe, and he taught a therapy of extirpating the passions which depress the soul. He initiated the success of Stoicism as one of the most influential philosophical movements in the Greek and Roman world.

Keywords: Ancient philosophy, stoic school, Chrysippus of Soli, cataleptic impression, comprehension, representation, statements, truth criterion, cosmology, moral autonomy

References

1. Alessandrelli, M. "Aspects and problems of Chrysippus' conception of space", *Space in Hellenistic philosophy: Critical studies in ancient physics*, eds. Ch. Horn, Ch. Helmig, G. Ranocchia. Leiden, 2014, pp. 53–69.
2. Baldassari, M. *La logica stoica. Testimonianze e frammenti*, testi originali con introduzione e traduzione commentata, T. I–III. Como, 1985–1986.
3. Barreau, H. "Cléanthe et Chrysippe face au Maître-argument de Diodore", *Les Stoïciens et leur logique*, ed. J. Brunschwig. Paris, 1978, pp. 21–40.
4. Barwick, K. *Probleme der Stoischen Sprachlehre und Rhetorik*. Berlin, 1957. 111 S.
5. Bobzien, S. *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford; N.Y., 1998. 460 pp.
6. Bobzien, S. *Die Stoische Modallogik*. Würzburg, 1986. 147 S.
7. Bréhier, É. *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*. Paris, 1951. 295 pp.
8. Castagnoli, L. "Il Condizionale Crisippeo e le sue interpretazioni moderne", *Elenchos. Rivista di studi sul pensiero antico*, 2004, Vol. 25, pp. 353–395.
9. Castagnoli, L. "Sunártesis Crisippea e tesi di Aristotele", *La Logica Nel Pensiero Antico*, eds. M. Alessandrelli, M. Nasti de Vincentis. Napoli, 2009, pp. 105–164.

10. Chrysippe. *Oeuvre philosophique*, textes traduits et commentés par R. Dufour, T. I-II. Paris, 2004.
11. Couloubaritsis, L. “La Psychologie chez Chrysippe”, *Aspects de Philosophie hellénistique (Entretiens sur l’Antiquité classique 32)*. Vandoeuvres – Genève, 1985, pp. 99–146.
12. De Lacy, Ph. “The Stoic Categories as Methodological Principles”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 1945, Vol. 76, pp. 246–263.
13. Donini, L. “Crisippo e la nozione del possibile”, *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, 1973, Vol. 101, pp. 333–351.
14. Donini, L. “Fato e volontà umana in Crisippo”, *Atti della Accademia di Scienze di Torino (Classe di Scienze morali, storiche e filologiche)*, 1975, Vol. 109, pp. 187–230.
15. Duhot, J.J. *La conception stoïcienne de la causalité*. Paris, 1989. 302 pp.
16. Engberg-Pedersen, T. *The Stoic Theory of Oikeiosis: Moral Development and Social interaction in Early Stoic Philosophy*. Aarhus, 1990. 278 pp.
17. *Fragmenty rannikh stoikov* [Fragments of the Early Stoics], Vol. II (1), trans. A. Stoliarov. Moscow: Greco-Latin Cabinet of Y.A. Shichalin Publ., 1999. 270 pp. (In Russian)
18. *Fragmenty rannikh stoikov* [Fragments of the Early Stoics], Vol. III (1), trans. A. Stoliarov. Moscow: Greco-Latin Cabinet of Y.A. Shichalin Publ., 2007. 304 pp. (In Russian)
19. Frede, M. *Die Stoische Logik*. Göttingen, 1974. 224 pp.
20. Gardo, P. “La concezione dei πάθη da Zenone e Crisippo a Panezio”, *Studi e materiali di storia delle religioni*, 1989, Vol. 13, pp. 183–195.
21. Glibert-Thirry, A. “La théorie stoïcienne de la passion chez Chrysippe et son évolution chez Posidonius”, *Revue Philosophique de Louvain*, 1977, Vol. 75, pp. 393–435.
22. Goggins, R. “Two points regarding Chrysippean theology”, *Ancient Philosophy*, 2011, Vol. 31 (2), pp. 339–350.
23. Görler, W. ““Hauptursachen” bei Chrysipp und Cicero? Philologische Marginalien zu einem vieldiskutierten Gleichnis (De fato 41–44)”, *Rheinisches Museum für Philologie*, 1987, Bd. 130, S. 254–274.
24. Gould, J.B. *The Philosophy of Chrysippus*. Leiden; N.Y., 1970. 222 pp.
25. Goulet, R. “Les principes stoïciennes sont-ils des corps ou sont-ils incorporels?”, *Essays on Honour of Denys O’Brien*. Aldershot, 2005, pp. 157–176.
26. Hager, P. “Chrysippus’ theory of pneuma”, *Prudentia*, 1982, Vol. 14, pp. 97–108.
27. Hensley, I. “Chrysippus’s elemental theory”, *Ancient Philosophy*, 2017, Vol. 37 (2), pp. 361–385.
28. Hülser, K.-H. *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*, Bd. I–IV. Stuttgart, 1987–1988.
29. Ide, H. “Chrysippus’s Response to Diodorus’s Master Argument”, *History and Philosophy of Logic*, 1992, Vol. 13, pp. 133–148.
30. Inwood, B. “Chrysippus on extension and the void”, *Revue Internationale de Philosophie*, 1991, Vol. 45 (3), pp. 245–266.
31. Inwood, B. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford, 1985. 348 pp.
32. Ioppolo, A.M. “La dottrina della passione in Crisippo”, *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 1972, Vol. 27, pp. 251–268.
33. Jarzebiak, J. “The Theodicy of Chrysippus”, *Existencia*, 2005, Vol. 15 (1–2), pp. 113–125.
34. Mancini, G. *L’etica stoica da Zenone a Crisippo*. Padova, 1940. 152 pp.
35. Mayet, K. *Chrysippus Logik in Ciceros Philosophischen Schriften*. Tübingen, 2010. 340 S.
36. Menn, St. “The Stoic Theory of Categories”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1999, Vol. XVII, pp. 215–247.

37. Nasti de Vincentis, M. "La validità del condizionale Crisippeo in Sesto Empirico e Boezio (parte I)", *Dianoia*, 1998, Vol. 3, pp. 45–75.
38. Nasti de Vincentis, M. "La validità del condizionale Crisippeo in Sesto Empirico e Boezio (parte II)", *Dianoia*, 1999, Vol. 4, pp. 11–43.
39. Pohlenz, M. "Zenon und Chrysipp", *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaft zu Göttingen, N.F.*, 1938, Bd. II, S. 173–210.
40. Reesor, M.E. "The Stoic Categories", *The American Journal of Philology*, 1957, Vol. 78 (1), pp. 63–82.
41. Sakezles, P. "Aristoteles and Chrysippus on the physiology of human action", *Apeiron*, 1998, Vol. 31 (2), pp. 127–165.
42. Stepanova, A.S. *Fizika stoikov. Dominiruyushchie printsipy ontokosmologicheskoi kontseptsii* [Physics of the Stoics. The Dominant Principles of Ontocosmological Conception]. St. Petersburg: St. Petersburg University Publ., 2005. 164 pp. (In Russian)
43. *Stoici Antichi*, a cura di M. Isnardi Parente, Vol. II. Torino, 1989.
44. *Stoicorum veterum fragmenta*, Vol. II–III, coll. I. ab Arnim. Lipsiae, 1921 (repr. Stuttgart, 1964).
45. Tieleman, T. *Chrysippus' "On Affections". Reconstruction and Interpretation*. Leiden, 2003. 346 pp.
46. Tieleman, T. *Galen and Chrysippus on the Soul. Argument and Refutation in the De Placitis, Books II–III*. Leiden, 1996.
47. Todd, R. "Chrysippus on infinite divisibility (D.L. VII 150)", *Apeiron*, 1973, Vol. 7, pp. 21–30.
48. Tronskii, I.M. "Osnovy stoicheskoi grammatiki" [The Foundations of Stoic Grammar], *Romano-germanskaya filologiya* [Romano-Germanic Philology], eds. M.P. Alekseev & G.V. Stepanov. Leningrad: Leningrad University Publ., 1957, pp. 299–310. (In Russian)
49. Tsekourakis, D. *Studies in the Terminology of the early Stoic Ethics*. Wiesbaden, 1974. 140 pp.
50. Virieux-Reymond, A. *La logique et l'épistémologie des stoïciens*. Chambéry, 1948. 332 pp.

КНИЖНЫЙ ДИСКУРС



Эльвира СПИРОВА

Доктор философских наук, главный научный сотрудник,
руководитель сектора истории антропологических учений.
Институт философии РАН.

109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;
e-mail: elvira-spirova@mail.ru

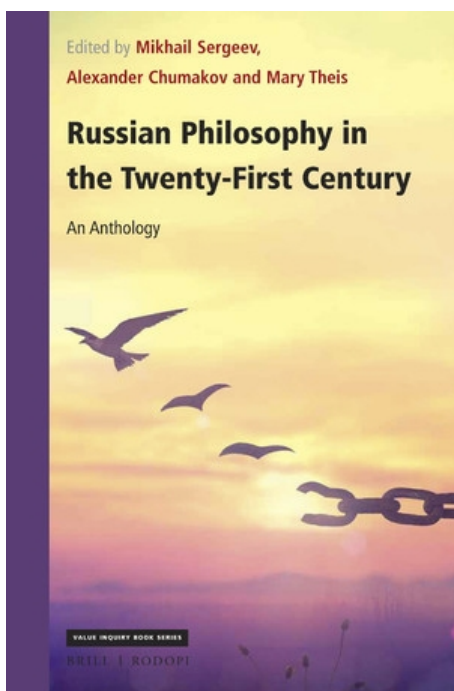
ЧТО ТАКОЕ РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ СЕГОДНЯ? (ОБ АНТОЛОГИИ «РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ В XXI ВЕКЕ»)

Публикация антологии «Русская философия в XXI веке» под редакцией Михаила Сергеева, Александра Чумакова и Мэри Тайс – результат многолетнего международного проекта. В представленном издании дан широкий обзор постсоветской философской мысли для англоязычного читателя. Не преследуя цели охватить в одной книге всю современную русскую философию, редакторам, однако, удалось развернуть целый комплекс философских проблем, над которыми размышляют сегодня известные русские философы, творящие в России и за её пределами и причисляющие себя к русской философской школе.

В статье отмечается, что русская философия, с одной стороны, глубоко укоренённая в культурной традиции, а с другой, впитавшая новомодные западные веяния, продолжает сохранять самобытные черты, представленные оригинальными философскими школами и выдающимися именами. Поскольку работа над антологией заняла несколько лет и некоторых из её авторов (Павла Гуревича, Вадима Межуева, Валерия Подороги, Сергея Хоружего) уже нет в живых, то книга позволяет ещё раз оценить их значимый вклад в развитие русской философии и почтить их память.

Большое внимание издатели уделили точности перевода русскоязычных статей на английский язык, стараясь сохранить образность и многогранность русской речи. Антология рассчитана не только на специалистов-философов, но и на массового читателя, стремящегося лучше понять, чем живёт и где черпает вдохновение русская философская мысль сегодня.

Ключевые слова: русская философия, духовный ренессанс, русская эмиграция, советская философия, западная философия, наука, культура, культурный код, человек, автобиография



В самом конце 2020 г. увидела свет книга «Русская философия в XXI в.: Антология» [12] – результат крупного многолетнего международного проекта. Цель антологии состояла в том, чтобы дать представление западному англоязычному читателю о современной русской – российской и зарубежной – философской мысли, её разнообразии и тенденциях развития в двадцатом столетии. Антология опубликована в международном издательстве «Брилл» в серии «Современная русская философия». Редакторами этой книги стали Михаил Сергеев (Университет искусств, Филадельфия (США)), Александр Чумаков (Русское философское общество, Москва (Россия)) и Мэри Тайс.

Интерес к русской философии обусловлен, как пишут в предисловии редакторы издания, рядом причин. Во-первых, в отечественных исследованиях находят отражение насущные проблемы последних десятилетий XX в. – начала XXI в., над которыми размышляет вся мировая гуманитарная наука. Во-вторых, русская философия опирается на глубокие культурные традиции, значение которых давно оценено на Западе. В-третьих, история русской философской мысли – это не только летопись духовных поисков и оригинальных идей, но и отражение драматических событий и великих испытаний, пережитых Россией за последние столетия [11]. Переломные моменты русской истории, навсегда впечатавшиеся в историческую память народа, в значительной степени определяют характер и тематику отечественных философских изысканий.

Безусловно, на Западе наиболее известным стал феномен русской религиозной философии XXI–XX вв. Русская эмиграция «первой волны»,

глобальной историко-культурной миссией которой стало спасение и сохранение русской культуры, в значительной степени повлияла и на развитие европейской философии. Среди эмигрантов оказались все наиболее авторитетные русские философы – Н.А. Бердяев, Н.О. Лосский, Д.С. Мережковский, Ф.А. Степун, С.Л. Франк, Л.И. Шестов. Их идеи до сих пор широко обсуждаются в европейской и американской литературе. Но надо отметить, что говорить о русской философии XX в. нельзя, оставив без внимания работы философов, продолжавших жить и творить в России. Ведь помимо официальной, идеологически окрашенной советской философии, в нашей стране не угасали традиции, связанные с «духовным ренессансом» конца XIX в. – начала XX в. Однако эти исследования гораздо менее доступны западному читателю¹.

Очевидно, что два пласта русской культуры (Россия и русское зарубежье) никогда не существовали изолированно друг от друга, в разные времена они сближались и отдалялись, но узы, соединяющие их, всегда оставались достаточно прочными и не допускали разрыва. После падения «железного занавеса» в конце XX в. на волне добровольной эмиграции Россию покинула ещё одна часть отечественной интеллигенции. Но русские философы, переехавшие в различные страны по всему миру, не представляли собой целостной философской школы, хотя и сохранили связь с русской национальной культурой.

Сегодня, когда гуманитарная мысль стала носить трансграничный характер, фактически неважным становится место проживания философа. Однако это не означает, что национальных философских школ не существует или принадлежность к ним трудно определить. Русские философы в наше время живут в разных странах, пишут на разных языках, но связующим звеном по-прежнему остаётся единый культурный код, понятный каждому мыслителю в рамках общекультурной традиции.

«Русская философия, безусловно, представляет собой национальную философскую школу. <...> Поиски собственной культурной идентичности в разные эпохи проявлялись по-разному. Русская философия знала в глубине сердца, что Восток сумел сохранить такое понимание христианства, истины и действительности, которое вообще не известно либо игнорируется на Западе. Русская философия возникла, чтобы возвестить эту истину. Она уходила своими корнями в жизнь русского народа. Она развивалась из осмысления русскими людьми их христианско-православного наследия. При этом русская философия никогда не оставалась статичной» [2, с. 239].

Так что же такое русская философия сегодня? Над этим размышляет автор предисловия «Русская философия как онтология» Алисса Деблазио. Русская философия в XXI в. – это ни общая дисциплина, ни национальная принадлежность, ни географическое местоположение, а исторически сложившаяся сеть пересечений, где сходятся границы стиля, жанра, самобытности и языка. Русская философия уже не столько описывает философскую

¹ О достижениях советской философии см.: [3].

традицию, сколько ставит философские вопросы. И хотя ответы на них универсальны по своей природе, но, как писал Г. Шпет: «Философия приобретает национальный характер не в ответах – научный ответ, действительно, для всех народов и языков – один, – а в самой постановке вопросов, в подборе их, в частных модификациях» [8, с. 40].

В антологии делается попытка представить гамму современных философских проблем в творчестве выдающихся русских мыслителей XXI в. При этом читателям предлагается множественность различных позиций авторов в самых разных по жанру текстах – от академических философских изысканий до прикладных, практических исследований. Как пишет А. Деблазио, антология не претендует на то, чтобы представить окончательный подход или выделить какой-то один голос, она заставляет разные, подчас конкурирующие, голоса звучать одновременно, и такая близость создаёт «моменты диалектической синергии среди авторов, жанров и текстов» [10].

И хотя темы, затронутые авторами в представленном издании, на первый взгляд, имеют мало общего между собой, однако А. Деблазио прослеживает ряд направлений, присущих российскому философскому наследию и нашедших отражение в интерпретациях современных русских философов. Так, она обозначает вопрос о взаимоотношениях философии и науки, получивший авторскую трактовку в статьях Д. Дубровского «Проблема духа и тела: возможности решения (в связи со статьёй Т. Нагеля “Мыслимость невозможного и проблема духа и тела”» и А. Никифорова «Ценность науки». Особого внимания в русской философии заслуживает проблема человека, ведь такое персоналистическое устремление в европейской философии отсутствовало. Антропологическая тема была оригинально осмыслена в статьях П. Гуревича «Тема человека в русской культуре», С. Хоружего «Синергичная антропология: цели, основания, результаты», Ф. Гиренка «О повороте культуры к непонятному мышлению», А. Грякалова «Философия событий и герменевтика памяти: свидетельства утверждения» и В. Кутырёва «Философия, которую люди делают для людей». Ещё одно направление исследований, представленное в статьях В. Межуева «Россия в поиске своей цивилизационной идентичности», Б. Маркова «Образ Другого: ксенофобия и ксенофилия», А. Ахутина «Европейский человек» и М. Сергеева «Проект Просвещения: размышления о национальной идентичности американцев», затрагивает отношения России и Запада и национальной идентичности. Актуальные социально-политические проблемы рассмотрены в статьях А. Чумакова «Исторические и философские аспекты изучения глобальных процессов в современной системе наук», В. Федотовой «Терроризм: попытка концептуализации», Н. Розова «Циклическая динамика в истории России» и И. Клямкина «Демилитаризация как историческая и культурная проблема». Концептуальный историко-философский анализ проведён в работах Б. Гройса «Становление космизма», В. Кантора «Проблема посмертного существования (от Платона до Достоевского). “Бобок”, рассказ Достоевского» и Н. Шелковой «Ф. Ницше о пути возвращения к себе». Размышлениям о роли

философии и призвании философа в новом тысячелетии посвящены статьи В. Подороги «О чём спрашивают, когда задают вопрос: что такое философия?», М. Эпштейна «От анализа к синтезу: разработка трансформативной метафизики для XXI века» и К. Свасьян «Theologia Heterodoxa».

Каждая из опубликованных в книге «Русская философия в XXI в.: Антология» научных статей сопровождается автобиографией. Автобиографическое повествование – особенный жанр, в котором автобиографическая справка может неожиданно превратиться в свидетельство-воспоминание о собственной жизни. Не зря С.А. Смирнов относит философскую автобиографию к методу антропологической навигации [7]. В этом издании автобиографии современных русских философов позволяют расширить представление читателей об их научных интересах и создать целостный образ человека и его философии.

Чем же интересна будет современная русская философия англоязычному миру? «Русская философия, – как писал американский исследователь Клинтон Гарднер, – знает то, что Западу неведомо, но что нужно ему и всему роду человеческому» [1, с. 40]. Кроме того, русская философия всегда имела «свой собственный (национальный) тембр голоса», «свои собственные психологические обертоны» [8, с. 75], которые и в XXI в. явно слышны при соприкосновении с любой философской проблемой. Она, как отмечал А.Ф. Лосев, чужда стремлению к абстрактной, чисто интеллектуальной систематизации взглядов. Ей свойственно «чисто внутреннее, интуитивное, чисто мистическое познание сущего, его скрытых глубин, которые могут быть постигнуты не только посредством сведения к логическим понятиям, а только в символе, в образе посредством силы воображения и внутренней жизненной подвижности» [4, с. 71]. Эту «живость» русской философской мысли легко проследить и в статьях опубликованной антологии.

Список литературы

1. Гарднер К. Между Востоком и Западом: Возрождение даров русской души. М.: Наука: Изд. фирма «Восточная литература», 1993. 123 с.
2. Гуревич П.С. Философия. М.: Юрайт, 2012. 574 с.
3. Гусейнов А.А., Лекторский В.А. Философия в России: прошлое и настоящее // Российская постсоветская философия: опыт самоанализа / Под ред. М. Соболевой. München; Berlin: Verlag Otto Sagner, 2009. С. 13–39.
4. Лосев А.Ф. Страсть к диалектике: Литературные размышления философа. М.: Советский писатель, 1990. 318 с.
5. Российская постсоветская философия: опыт самоанализа / Под ред. М. Соболевой. München; Berlin: Verlag Otto Sagner, 2009. 222 с.
6. Русское зарубежье: золотая книга эмиграции: первая треть XX века: энциклопедический биографический словарь / Отв. ред. Н.И. Канищева. М.: РОССПЭН, 1997. 748 с.
7. Смирнов С.А. Антропологический навигатор. К событийной онтологии человека. Новосибирск: Офсет-ТМ, 2016. 438 с.

8. *Шнеп Г.* Очерк развития русской философии. I / Отв. ред.-сост. Т.Г. Щедрина. М.: РОССПЭН, 2008. 592 с.

9. *Шнеп Г.* Очерк развития русской философии. II / Науч. ред. Т.Г. Щедрина. М.: РОССПЭН, 2009. 848 с.

10. *DeBlasio Alyssa.* Foreword: Russian Philosophy as Anthology // Russian Philosophy in the Twenty-First Century: An Anthology / Eds. Mikhail Sergeev, Alexander Chumakov and Mary Theis. Leiden; Boston: Brill Rodopi, 2021. P. XIII.

11. From the Editors // Russian Philosophy in the Twenty-First Century: An Anthology / Eds. Mikhail Sergeev, Alexander Chumakov and Mary Theis. Leiden; Boston: Brill Rodopi, 2021. P. IX.

12. Russian Philosophy in the Twenty-First Century: An Anthology / Eds. Mikhail Sergeev, Alexander Chumakov and Mary Theis. Leiden; Boston: Brill Rodopi, 2021. 426 p.

BOOKISH DISCOURS

Elvira SPIROVA

DSc in Philosophy,
Head of the Department of the History of Anthropological Doctrines.
RAS Institute of Philosophy.
Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation;
e-mail: elvira-spirova@mail.ru

WHAT IS RUSSIAN PHILOSOPHY TODAY? (ABOUT THE ANTHOLOGY «RUSSIAN PHILOSOPHY IN THE XXI CENTURY»)

The publication of the anthology “Russian Philosophy in the XXI Century” edited by Mikhail Sergeev, Alexander Chumakov and Mary Tice is the result of a long-term international project. This publication provides a broad overview of post-Soviet philosophical thought for the English-speaking readers. Without pursuing the goal of covering all modern Russian philosophy in one book, the editors, however, managed to expand a whole complex of philosophical problems, which are reflected now by famous Russian philosophers, who create in Russia and abroad and who consider themselves to be part of the Russian school of philosophy.

The article notes that Russian philosophy, on the one hand, is deeply rooted in the cultural tradition, and on the other, absorbs the newfangled Western trends, continues to preserve its distinctive features, represented by original philosophical schools and outstanding names. Since the work on the anthology took several years and some of its authors (Pavel Gurevich, Vadim Mezhuev, Valery Podoroga, Sergey Horujy) are no longer alive, the book allows us to evaluate once again their significant contribution to the development of Russian philosophy and to honor their memory.

Publishers paid great attention to the accuracy of the translation of Russian-language articles into English, trying to keep the imagery and the richness of the Russian language. The anthology is intended not only for specialists in philosophy, but also for the general reader, who want to understand better by what lives Russian philosophical thought today and where it draws inspiration.

Keywords: Russian philosophy, spiritual renaissance, Russian emigration, Soviet philosophy, Western philosophy, science, culture, cultural code, man, autobiography

References

1. DeBlasio, Alyssa. “Foreword: Russian Philosophy as Anthology”, *Russian Philosophy in the Twenty-First Century: An Anthology*, eds. Mikhail Sergeev, Alexander Chumakov and Mary Theis. Leiden; Boston: Brill Rodopi, 2021, p. XIII.

2. “From the Editors”, *Russian Philosophy in the Twenty-First Century: An Anthology*, eds. Mikhail Sergeev, Alexander Chumakov and Mary Theis. Leiden; Boston: Brill Rodopi, 2021, p. IX.
3. Gardner, K. *Mezhdru Vostokom i Zapadom: Vozrozhdenie darov russkoi dushi* [Between East and West: the Rebirth of the Gifts of the Russian Soul]. Moscow: Nauka Publ., 1993. 123 pp. (In Russian)
4. Gurevich, P.S. *Filosofiya* [Philosophy]. Moscow: Yurait Publ., 2012. 574 pp. (In Russian)
5. Guseynov, A.A. & Lectorsky, V.A. “Filosofiya v Rossii: proshloe i nastoyashchee” [Philosophy in Russia: Past and Present], *Rossiiskaya postsovetskaya filosofiya: opyt samoanaliza* [Russian Post-Soviet Philosophy: the Experience of Introspection], ed. M. Soboleva. München; Berlin: Verlag Otto Sagner, 2009, pp. 13–39. (In Russian)
6. Losev, A.F. *Strast’ k dialektike: Literaturnye razmyshleniya filosofa* [Passion for Dialectics: Literary Reflections of a Philosopher]. Moscow: Sovetskii pisatel’ Publ., 1990. 318 pp. (In Russian)
7. *Rossiiskaya postsovetskaya filosofiya: opyt samoanaliza* [Russian Post-Soviet Philosophy: the Experience of Introspection], ed. M. Soboleva. München; Berlin: Verlag Otto Sagner, 2009. 222 pp. (In Russian)
8. *Russian Philosophy in the Twenty-First Century: An Anthology*, eds. Mikhail Sergeev, Alexander Chumakov and Mary Theis. Leiden; Boston: Brill Rodopi, 2021. 426 pp.
9. *Russkoe zarubezh’e: zolotaya kniga eh migratsii: pervaya tret’ XX veka: ehntsiklopedicheskii biograficheskii slovar’* [Russian Abroad: the Golden Book of Emigration: the First Third of the XX Century: Encyclopedic Biographical Dictionary], ed. N.I. Kanishcheva. Moscow: ROSSPEHN Publ., 1997. 748 pp. (In Russian)
10. Shpet, G. *Ocherk razvitiya russkoi filosofii. I* [The Essay on the Development of Russian Philosophy. I], ed. T.G. Shchedrina. Moscow: ROSSPEHN Publ., 2008. 592 pp. (In Russian)
11. Shpet, G. *Ocherk razvitiya russkoi filosofii. II* [The Essay on the Development of Russian Philosophy. II], ed. T.G. Shchedrina. Moscow: ROSSPEHN Publ., 2009. 848 pp. (In Russian)
12. Smirnov, S.A. *Antropologicheskii navigator. K sobytiinoi ontologii cheloveka* [An Anthropological Navigator. To an Event Ontology of Man]. Novosibirsk: Ofset-TM Publ., 2016. 438 pp. (In Russian)

IN MEMORIAM

В 2020 г. ушли из жизни два члена редакционного совета журнала «Философская антропология», известных исследователя, авторы двух самостоятельных философских направлений, чей вклад в развитие философской антропологии в нашей стране трудно переоценить: доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник, руководитель сектора аналитической антропологии Института философии РАН **Валерий Александрович Подорога** и доктор физико-математических наук, главный научный сотрудник сектора философских проблем социальных и гуманитарных наук Института философии РАН **Сергей Сергеевич Хоружий**.

Редакция журнала «Философская антропология» скорбит в связи с их кончиной и выражает соболезнования родным и близким наших коллег.



Подорога Валерий Александрович

(15 сентября 1946 г. – 9 августа 2020 г.)

В.А. Подорога – выдающийся философ, автор оригинальной философской концепции аналитической антропологии, известный как в России, так и за рубежом. Аналитическую антропологию её создатель определяет не как дисциплину, синтезирующую частные знания о человеке с опорой на тот или иной метод, претендующий на универсальную применимость,

а как особый подход, располагающий набором аналитических инструментов, восходящих к ряду методов, чьё успешное использование обусловлено особенностями избранного объекта (например, такие методы, как герменевтический или психоаналитический). Основным полем исследования В.В. Подороги стало произведение – литературное, философское, кинематографическое, которое является процессом, «живой» (подвижной) формой, воздействующей на тело читателя и вызывающей непровольную реакцию. Аналитический антрополог должен, опираясь на работу понимания, восстановить внутреннюю логику произведения.

Валерий Александрович Подорога – автор более чем 20 монографий, посвящённых современной западной мысли, феномену телесности, русской литературе, кино и др., среди которых «Метафизика ландшафта» (1993; 2013), «Мимесис» (2006; 2011), «Вопрос о вещи» (2016), «Антропограммы» (2017), двухтомник «Второй экран» (2017; 2020).

Он был руководителем Центра аналитической антропологии РГГУ. Много преподавал в российских и западных университетах, был приглашённым профессором университетов г. Страсбурга, Дюкского университета, Корнельского университета (США), Лейпцигского университета (Германия), университета Париж VII (Сорбонна).

IN MEMORIAM



Хоружий Сергей Сергеевич

(05 октября 1941 г. – 22 сентября 2020 г.)

С.С. Хоружий – известный российский философ, писатель, переводчик, создатель собственной философской школы синергийной антропологии. Синергийная антропология – одно из новых направлений, в основе которого лежит принцип антропологического размыкания. Человек конституируется, размыкая себя, делая себя открытым. Отличия этого направления – радикальная неклассичность (включая отказ от понятия сущности человека) и трансдисциплинарный характер вхождения в предметную область всех гуманитарных дискурсов.

Труды С.С. Хоружего, среди которых монографии “Spiritual Practice as the Base of New Anthropology” (2017), «Социум и синергия: колонизация интерфейса» (2016), «Улисс» в русском зеркале» (2015), двухтомник «Исследования по исихастской традиции» (2012), «Опыты из русской духовной традиции» (2005) и др., выходили на английском, китайском, польском, сербском и других языках.

Сергей Сергеевич Хоружий был основателем и директором Института Синергийной Антропологии, проекты которого объединили многих его последователей из разных городов и стран. Являлся научным руководителем Центра синергийной антропологии в НИУ ВШЭ, руководил работой научного семинара, был вдохновителем и главным редактором Международного антропологического журнала «Фонарь Диогена».