

ISSN 2414-3715 (Online)

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

**ЭЛЕКТРОННЫЙ НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ
2022. Том 8. № 2**

**PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY
SCIENTIFIC WEB JOURNAL
2022. T. 8. № 2**

Редакционная коллегия

А.А. Гусейнов (Москва), Р.Г. Апресян (Москва),
М.С. Киселёва (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), Н.А. Касавина (Москва), М.С. Киселёва (Москва),
Э. Мансуэто (Вашингтон), М. Мардер (Витория-Гастейс), Л.А. Микешина (Москва),
Л.А. Мюрей (Бостон), Г.М. Пономарева (Москва), Н.Н. Ростова (Москва),
М. Соболева (Клагенфурт), С.А. Смирнов (Новосибирск), М.В. Тлостанова (Москва),
А.Н. Фатенков (Нижний Новгород), 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 РАН

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: <https://pa.iphras.ru>

* Включён в реестр физлиц, выполняющих функции иностранного агента, по решению Минюста России от 09.12.2022.

Members of the Editorial Board

Abdusalam Guseinov (Moscow), Ruben Apressyan (Moscow),
Marina Kiseleva (Moscow), Sergei Smirnov (Novosibirsk),
Aleksy 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), Nadezhda Kasavina (Moscow), Marina Kiseleva (Moscow),
Anthony Mansueto (Washington), Michael Marder (Vitoria-Gasteiz),
Lyudmila Mikeshina (Moscow), Leslie A. Murey (Boston), Galina Ponomareva (Moscow),
Natalya Rostova (Moscow), Maya Soboleva (Klagenfurt), Sergei Smirnov (Novosibirsk),
Madina Tlostanova (Moscow), Aleksy Fatenkov (Nizhny Novgorod),
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: <https://pa.iphras.ru>

* Included in the register of individuals performing the functions of a foreign agent by the decision of Ministry of Justice of Russian Federation dated 09.12.2022.

СОДЕРЖАНИЕ

СЛОВО ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

Павел Гуревич. Глубины подсознания и религия.....6

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ

Сергей Смирнов. Антропология как строгая наука?
К вопросу о методологическом обосновании философской антропологии.
Статья 3. Эрнст Кассирер. Человек в объятиях культуры.....17

СОЦИАЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Ольга Саввина. Закат «свободы».....35
Марат Шагиахметов. Процесс исторического развития и образ будущего.....57

РЕЛИГИОЗНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Денис Манаков. Понятие контингентного в постридентской
схоластической философии.....73

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

Майкл Мардер. Растения философов: Интеллектуальный гербарий
(Водяная лилия Иригарей (глава 12)) (перевод с англ.
Валентины Кулагиной-Ярцевой и Наталии Кротовской).....95

АКСИОЛОГИЯ

Пётр Симуш. Руссология Льва Толстого:
чего он добивается своей искренностью?.....114

ПАРАДОКСЫ СОВРЕМЕННОГО ГУМАНИЗМА

Мария Филатова. Философия трансгуманизма как реванш Я-cogito.....132

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК

Александр Столяров. Диоген Вавилонский.....151

КНИЖНЫЙ ДИСКУРС

Александр Кантор. Владимир Старовойтов – переводчик,
психоаналитик, учёный.....162
Эльвира Спирова. Игры бессознательного
(по страницам переводов В.В. Старовойтова).....167

CONTENTS

FROM THE EDITOR-IN-CHIEF

Pavel Gurevich. The Depths of the Subconscious and Religion.....6

METHODOLOGICAL PROBLEMS

Sergei Smirnov. Anthropology as a Strict Science?
To the Question of the Methodological Substantiation of Philosophical anthropology.
Article 3. Ernst Cassirer. Man in the Arms of Culture.....17

SOCIAL ANTHROPOLOGY

Olga Savvina. Decline of “Freedom”.....35
Marat Shagiakhmetov. The Process of Historical Development
of the Image of the Future.....57

RELIGIOUS ANTHROPOLOGY

Denis Manakov. The Concept of Contingent
in Post-Tridentine Scholastic Philosophy.....73

PHENOMENOLOGY

Michael Marder. The Philosopher’s Plant: An Intellectual Herbarium
(Irigaray’s Water Lily (chapter 12)).....95

AXIOLOGY

Petr Simush. Russian Studies of Leo Tolstoy:
What Does He Achieve with His Sincerity?.....114

PARADOXES OF MODERN HUMANISM

Maria Philatova. The Philosophy of Transhumanism
as a Revenge of the Ego-cogito.....132

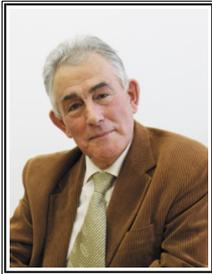
ENCYCLOPEDIC SEARCH

Alexander Stoliarov. Diogenes of Babylon.....151

BOOKISH DISCOURS

Alexander Kantor. Vladimir Starovoitov – translator, psychoanalyst, scientist.....162
Elvira Spirova. Games of the Unconscious
(through the Pages of Translations by V.V. Starovoitov).....167

СЛОВО ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА



Павел ГУРЕВИЧ

Доктор философских наук, доктор филологических наук,
профессор.

ГЛУБИНЫ ПОДСОЗНАНИЯ И РЕЛИГИЯ¹

В статье рассматриваются генезис, сущность и перспективы религии в трактовке выдающегося швейцарского философа и психоаналитика Карла Густава Юнга. Исследуется проблема соотношения религии и мифа, возможности религиозных текстов обогатить психоанализ, способности психоанализа повлиять на религиозное мышление. Показано, что К.Г. Юнг относит религию к сугубо психологическому феномену и полагает, что первоначально религия возникла как один из принципов организации психики. Юнг описывает архетип «внутреннего бога» как один из ключевых архетипов коллективного бессознательного.

Религиозный опыт К.Г. Юнг называет нуминозным (священным), считая его самым ценным, что может случиться в жизни человека. Речь идёт о динамическом действии или воздействии, которое не обусловлено актом воли. Напротив, оно само соизмеряет и контролирует человека, который всегда в большей мере жертва этого воздействия, чем творец. Это воздействие индивид испытывает не со стороны

¹ Данная статья была ранее опубликована в качестве предисловия к книге К.Г. Юнга «Бог и бессознательное» (М.: Олимп: АСТ-ЛТД, 1998). Настоящая публикация является отчасти переработанным и дополненным её текстом, подготовленным к изданию Э.М. Спировой.

внешнего существа – Бога, как учит церковь, а со стороны своего собственного бессознательного, если психологические условия позволяют это. Однако подобный опыт, смысл которого всегда в перестройке сознательной личности, бесконечно опасен, так как часто кончается душевными расстройствами религиозного происхождения, разрушающими личность. Религия, в прямом смысле этого слова, есть, по Юнгу, специфическая сознательная работа по освоению этого опыта.

Взгляды К.Г. Юнга на религию получили противоречивые оценки. Многие критиковали его за мистицизм, поскольку он искал рациональное объяснение религии. Психоналитики были возмущены тем, что он выводил это исследование за пределы психоанализа. Духовенство же испугалось, что Юнг провозглашает новую религию и сам выступает как её пророк.

Ключевые слова: психоанализ, теология, К.Г. Юнг, культура, религия, гуманистическое сознание, светский гуманизм, архетип, миф, символ

Что общего между молитвой и психоаналитическим сеансом? Верующий обращается к Богу, пациент возлагает надежды на психотерапевта. Религия покоится на откровении. Врач-эмпирик имеет дело с житейскими фактами. Теолог устремляется к вечным истинам. Практикующий целитель довольствуется кристаллизацией психологического опыта. Религия свято хранит собственную духовность. Психоналитик врывается в божественные владения с намерением сорвать с них покров божественности.

Можно, конечно, предположить, что нет ничего более далёкого друг от друга, нежели религия и психоанализ. Однако видные представители модного философского направления, эксперты психотерапевтической практики так не считали. Они пытались приблизить эти феномены друг к другу. Уже З. Фрейд стремился распространить свой метод на познание различных общественных явлений, например культуры, нравственности. Остались верны этой традиции К.Г. Юнг и Э. Фромм.

Психоналитики намеревались проникнуть в тайны религии, предполагая дать ей сугубо психоаналитическое объяснение, и поэтому, естественно, задумывались над проблемой происхождения религии. Однако они не ограничивались этой темой, а вполне логично поднимали и другие вопросы. Например, какова вообще связь между психотерапией и теологией? Как соотносятся между собой религия и миф? Могут ли религиозные тексты обогатить психоанализ? Родилась и такая дерзкая мысль: не способен ли психоанализ изменить судьбы религии?

Книга «Бог и бессознательное» [11] К.Г. Юнга посвящена религии, но не только. Будучи последователем З. Фрейда, а в ряде случаев его оппонентом, он в целом разделяет основополагающие взгляды родоначальника психоанализа на религию. В частности, он убеждён в том, что генезис религии можно объяснить через психологию, и, следовательно, нет таких божественных тайн, которые не открылись бы психоаналитическому методу. Священные тексты, религиозные догмы, нюансы богомольных переживаний – всё это, несомненно, можно подвергнуть психоаналитической

экспертизе. И такая экспертиза могла бы стать отнюдь не частным занятием. В теоретической перспективе она сулит поразительные открытия, способные изменить всю «духовную оптику» XX столетия.

Взгляды психоаналитиков на религию получили известное признание. Во-первых, они вполне укладывались в рамки общей секулярной тенденции, истоки которой можно отчётливо видеть ещё в эпоху Возрождения. В европейской культуре действительно начался длительный процесс «расколдовывания» мира. Он продолжался в течение нескольких столетий. Люди всё больше доверялись науке, которая пыталась найти иные, нерелигиозные аргументы для объяснения бытия.

Американский исследователь Д. Белл в своих социологических работах отмечает: в прошлом веке никто из крупных философов, кроме, возможно, Ф. Шеллинга, не верил в то, что религия сохранится и в будущем. Д. Белл, разумеется, неточен. Его суждение не относится, например, к русским религиозным мыслителям, которые, напротив, исходили из представления о «вращивании» религиозного сознания. Однако это не меняет общей тенденции – нарастающей силы секуляризации.

Следует отметить, что не только философы, но и многие учёные прошлого века были убеждены: век религии недолог. Ч. Дарвин объяснял, почему он не занимается критикой религии. Учёный был убеждён в том, что чистый свет науки обнаружит изначальные тайны бытия и потеснит религию. Философы размышляли о неостановимом процессе секуляризации. На рубеже веков, когда родился психоанализ, религиозный ренессанс казался немислимым.

Существует ещё одно объяснение того, почему взгляды психоаналитиков на религию получили признание, оно связано с укреплением гуманистического сознания. Наметившийся в философии антропологический поворот побудил исследователей к раскрытию потенциала светского гуманизма. Но возникла проблема, глубоко взволновавшая русских религиозных мыслителей, которые сохраняли верность персоналистской традиции, требовавшей при осмыслении метафизических проблем исходить из идеи свободного человека.

Однако последовательное утверждение мысли об автономности и независимости человека в конечном счёте подрывало идею Бога. В самом деле, если человек, определяя стратегию жизненного поведения, ориентируется лишь на собственные мысли и волевые порывы, то он менее всего склонен обращаться к Богу. Не случайно персоналистская традиция со временем начала вырождаться в откровенный индивидуализм, в котором индивид перестаёт быть личностью, ибо идея личности неизменно сопряжена с глубинным освоением общечеловеческого опыта, с устремлением к надличностному началу.

Русские философы, в частности В.С. Соловьёв и Н.А. Бердяев, оказались от беспредельного вознесения человека. Н.А. Бердяев даже объявил гуманизм ересью. Он утверждал, что личность перестаёт быть ею, если ищет мотивы поведения в себе самой, отвергая Бога. Напротив, только

причастность к надличностному рождает универсальность личности, раскрывает её истинное предназначение. Русская религиозная философия, возвышая человека, устанавливала его пределы...

В психоанализе утвердилась иная тенденция. Когда религия мешала культуре человека, приверженцы данного направления отвергали религиозные догмы или стремились их перетолковать. Приведём впечатляющую иллюстрацию из работ Э. Фромма – его обращение к идее первородного греха. В классическом иудаистском и христианском теологическом учении грех по существу отождествляется с неповиновением воле божьей. Это с очевидностью явствует из христианского представления о первородном грехе как о неповиновении Адама. В отличие от христианской традиции иудаизм считает неповиновение Адама не «первородным» грехом, наследуемым всеми его потомками, а лишь «первым» грехом, совершенно не обязательно распространяющимся на его потомков [8].

Гуманистическая философия Э. Фромма вступила в резкое противоречие с этой религиозной догмой. Он пестовал идеал человека свободного, независимого, спонтанно реализующего свой потенциал. А если принять догму о грехе, то образ уникального человека немедленно разрушается. Рождается авторитарный характер. Напомним, что Э. Фромм называл авторитарным такого человека, который подчиняется внешнему диктату. Авторитарный характер – зловещее порождение современной цивилизации.

Но тут-то и обнаруживается, что священные тексты не знают иного образа человека, кроме авторитарного. Неповиновение воле божьей – какой бы она ни была – есть грех. Бог в данной части Библии представлен как непререкаемый авторитет, созданный по образу и подобию восточного Царя Царей. В итоге получается, что в традиционном теологическом и житейском смысле грех – это понятие, характерное для авторитарной структуры.

Как поступить психоаналитику, если он обнаруживает, что религия сразу, с первых собственных установлений, разрушает последовательно продуманное гуманистическое сознание? Современные светские мыслители, тяготеющие к атеизму, нередко ссылаются на то, что такие крупные исследователи XX века, как З. Фрейд, К.Г. Юнг, Э. Фромм, Б. Рассел, выражали неудовлетворённость религиозной картиной мира, искали светские нравственные опоры в обосновании жизнеутверждающего мироощущения.

Предлагаемые в книге «Бог и бессознательное» тексты К.Г. Юнга показывают, что классики психоанализа не были обычными безбожниками, повергающими религию. В целом они относились к религиозной духовной традиции с пиететом. Речь шла лишь о том, чтобы высветить истину, заключённую в самом рождении религии как феномена, разобраться в природе религиозного переживания.

Стремление К.Г. Юнга и Э. Фромма создать безрелигиозный гуманизм было подсказано нравственными исканиями учёных, готовностью следовать научным целям, а отнюдь не желанием сокрушить религию. Поэтому, скажем, когда идея универсального свободного человека не совмещается

с религиозной догмой, психоаналитики вовсе не призывают отказываться от божественных установлений, а ищут человеческий смысл в том, что закрепляют в сознании людей древние книги.

Э. Фромм, в частности, склонялся к неавторитарной концепции греха. Вчитываясь в мысли Фомы Аквинского, он обнаружил, что концепция власти, неповиновения и греха у этого мыслителя имела гуманистический характер. Он понимал грех не как неповиновение иррациональной власти, а как нарушение благоденствия человека. Для того чтобы правильно понять позицию Фомы Аквинского, Э. Фромм советовал учесть, что человеческое благо у него не определяется ни произвольными, чисто субъективными желаниями, ни инстинктивными («естественными», по терминологии стоиков) желаниями, ни волей божьей. Оно обуславливается нашим рациональным истолкованием человеческой природы и норм, вытекающих из этой природы и способствующих нашему оптимальному развитию и благополучию [8].

Итак, между психоанализом и теологией существуют связующие нити. Они просто не могут игнорировать друг друга. Разумеется, психология и теология соприкасаются и стимулируют друг друга. Как заметил К.Г. Юнг, психотерапевт не сможет эффективно лечить, если не будет принимать в расчёт существование религиозных систем исцеления. Да и теолог не может быть равнодушным к опыту медицинской психологии.

Но что же такое теология? Разумеется, это богословие, учение о Боге, хотя первоначально греки называли теологами авторов теогонии – рассказов о рождении богов. Размышляя о природе теологии, К.Г. Юнг поднял множество метафизических, познавательных проблем. Вот, скажем, идея Бога. Бог – это высшая ценность религиозной веры, его всегда представляли и представляют как личность, правда, не простую, а обладающую необыкновенными, «сверхъестественными» свойствами и силами. В самом же широком смысле он есть Высшая Сущность, наделённая всеми мыслимыми и немыслимыми совершенствами, которые только могли родиться в неисчерпаемой фантазии людей. В его совершенства верят и преклоняются перед ним как сущим.

Можно ли утверждать, что религия несёт в себе свет истины? Если стоять на религиозной почве, то такой вопрос порождает один-единственный ответ: да, только религия и знает подлинную истину. Ведь она возвещает знание, полученное от Бога. Однако К.Г. Юнг – не религиозный мыслитель. Он рассуждает от имени науки. Но это неизбежно приводит его, что называется, к смешению жанров. Учёный заведомо игнорирует специфику божественного знания и подходит к религии как исследователь-эмпирик.

Теология в анализе К.Г. Юнга интерпретируется как специфическая сфера духовной жизни – не более того. Исходя из этого, он закономерно ставит вопрос: божественных откровений много, но где доказательства их истинности? Однако можно ли представить земные аргументы в пользу

божественного откровения? С точки зрения теологии то, что сообщил Бог, непререкаемо. Религиозная догма (божественное откровение) вообще может расходиться со здравым смыслом, теоретическим постижением. И тем не менее она служит проявлением в земном мире Высшего Существа, сообщающего более или менее полную истину о себе и о том, что Оно от нас требует. Божественное откровение есть обнаружение, раскрытие истины, самовыявление Бога, божественного духа. В отличие от познания оно свободно от заблуждения, доступно немногим, и то в редчайшие минуты. Это относится к авторам Библии, Моисею, Христу.

Теолог, употребляя понятие «Бог», естественно полагает, что речь идёт о метафизическом абсолюте. Ход мысли К.Г. Юнга принципиально иной. Он пытается показать то, как люди от кристаллизации личного, т.е. глубоко индивидуального и уникального, переходят к обобщённой идее. Бог имеет имена – Яхве, Аллах, Зевс, Шива и даже какой-нибудь экзотический Вицлипуцли. Стало быть, можно воспроизвести процесс рождения и формирования представлений о некой единой сущности.

В принципе здесь К.Г. Юнг не высказал ничего неожиданного для теологии. Первые христианские писатели не случайно называли теологами тех, кто защищал божественность Разума. Со времён Пьера Абеляра под теологией стали понимать научное изложение учения о Боге. В средневековой философии отличали «естественное богословие» от философского, откровенного религиозного. «Естественным богословием» признавали такое учение, которое можно построить исключительно при содействии разума, без участия веры.

Философская теология превратила Бога в теоретическую проблему. Людвиг Фейербах понимал под теологией психологическое исследование возникновения идеи Бога [6]. И К.Г. Юнг тоже попытался перебросить мостик от индивидуального опыта к коллективным представлениям, основываясь при этом на сформировавшемся к тому времени социальном знании. В частности, напомним, что, согласно Э. Дюркгейму, поведение индивида в обществе определяется не индивидуальными причинами и факторами, а совокупностью социальных фактов, толкающих индивида на те или иные поступки.

Коллективные представления в целом образуют общее сознание. Но почему К.Г. Юнг обратился именно к Э. Дюркгейму? Автор в какой-то мере сам отвечает на этот вопрос, когда подчёркивает, что персоналистская теория З. Фрейда отвергала коллективные представления. Огромная заслуга К.Г. Юнга заключается уже в факте выдвижения идеи коллективного бессознательного для обозначения той части психики, которая содержит воспоминания и импульсы, не осознаваемые индивидом.

Что такое невроз? Это, согласно К.Г. Юнгу, разрыв с социальным окружением. Близость психоанализа и теологии он усматривает в том, что психоаналитик исследует в психике индивида некие вечные прообразы, а теология имеет дело с общезначимыми истинами. По словам К.Г. Юнга, такие атрибуты Бога, как всемогущество, всеведение, вечность – не что

иное, как «синдромы» архетипа, структурные элементы коллективного бессознательного, имеющиеся у людей в зародыше возможности всех психических процессов и переживаний.

Психоаналитик сначала устанавливает факт, потом приводит рациональные доказательства. Эмпирик исследует психические связи и повторяемость психических явлений. Но ведь этимологически «религия» и есть «связь», «скрепление». Religio психоаналитика заключается в установлении наблюдения и доказательстве фактов. Здесь К.Г. Юнг практически предвосхитил современную познавательную установку, которая составляет стержень актуальной теоретической парадигмы: картина мира невозможна без человека. «Мира без наблюдателя не существует», – отмечал К.Г. Юнг. Это утверждают сегодня даже физики.

Тексты, включённые в книгу «Бог и бессознательное», показывают, что индивидуальные представления можно «коллекционировать» со скрупулёзностью ботаника. Внутренний мир человека – целая вселенная. Он обусловлен множеством факторов, в числе которых далеко не последнее место занимают его психологическая структура, вероисповедание и даже в целом исторический опыт. Неудивительно поэтому, что психотерапевт имеет дело с пациентами, которые, как подметил К.Г. Юнг, могли бы жить и за пять тысяч лет до Рождества Христова. Его формулировку этой мысли можно счесть за курьёз, ибо он заявляет, что в Европе и во всех цивилизованных странах мира сегодня проживает много варваров и людей античности, очень много христиан средневековья, решающих свои проблемы на уровне XIII в. Что ни пациент, то совершенно своеобразный мир. Но выстраивая специфическую портретную галерею современников, эмпирик не становится теоретиком: он просто-напросто коллекционирует несхожие психологические миры, причём не просто не совпадающие, а поразжающие своей уникальностью.

И вот теперь самое время подчеркнуть несомненный факт: именно рассуждения о теологии позволяли К.Г. Юнгу утверждать, что в психоанализе существует реальная возможность для «инвентаризации» психологических представлений, их возможной типологии. Такой основой оказывается архетип. В сознании людей обнаруживаются общие схемы, психика выносит на поверхность архетипные образы. Как показывает психотерапевтическая практика, шизофреники зачастую демонстрируют нечто знакомое человеческой культуре, не будучи знакомыми с мифологией. Архетипы, т.е. первообразы, – это те же общезначимые истины, которыми пользуется теология.

Архетип, миф, религиозное переживание представляют собой, согласно К.Г. Юнгу, разные феномены. Религиозная жизнь, поглощая всего человека, делает его эксцентричным и не похожим на всех. В большинстве сочинений «религиозное чувство» изображается как однородное душевное состояние. В трудах по психологии и философии религии нередко встречаются попытки определить сущность религиозного чувства. Однако

религиозных чувств множество: религиозная любовь, религиозный страх, религиозное чувство возвышенного, религиозная радость, религиозное спокойствие...

Религиозное высказывание есть непосредственное переживание божественного начала. Тем оно и отличается от мифа. Мифы – это схемы и реликты давней жизни. Теолог не хочет и слышать о мифе. Почему? Именно потому, что миф утратил свою божественность. У эмпирика нет способов установить, является ли религиозное высказывание более «истинным», чем мифологема, ибо единственное различие между ними заключается, с его точки зрения, в степени их жизненности.

На содержание психологических состояний влияет и культура, по-своему аранжируя образы. К.Г. Юнг рассуждал так: скажем, человек XVIII в. пытался соотнести свои представления с разумом – это была рационалистическая эпоха; в XX в. обозначился кризис канонического рационализма, и этот век, говоря словами Юнга, «изготовил для себя психологию». Человек современной культуры чаще обращается к внутренним состояниям, нежели к доводам рассудка. Он старается толковать свой мир, минуя рационалистические резоны.

Как известно, З. Фрейд подверг психоаналитической экспертизе художественные образы Ф.М. Достоевского. Он пытался также истолковывать внутренний мир живописца через его полотна. Эту традицию продолжил К.Г. Юнг. Анализируя «Потерянный рай» (1667) Джона Мильтона [5], он подметил, что именно фигура Сатаны служит традиционным мотивом религиозно-поэтической мысли. В качестве мифологемы она существует неизменно на протяжении уже двух тысяч лет. Древние образы богов берут своё начало в переживании. Совсем иным выглядит генезис мысли. По мнению Юнга, неразвитой душе мысль *является*. Образование символики – это процесс нерелигиозного характера. Он представляет собой прорыв в сознание такого события, которое начинается в тёмных глубинах доисторических времён рождением архетипных образов.

К.Г. Юнг инициирует диалог с теологией, показывая, что образ Сатаны претерпел весьма специфические изменения со времени своего первого, ещё недостаточно чётко обозначенного появления в ветхозаветных текстах до того момента, когда он «заиграл» всеми своими красками в христианстве. Образ Сатаны у Дж. Мильтона возвысился до гигантской фигуры космических масштабов. Основываясь на ситуации с Сатаной, К.Г. Юнг сформулировал значимое правило психологии: архетип, утративший свою метафизическую ипостась, продолжает существовать лишь в лоне индивидуального сознания, формируя и преобразовывая его в соответствии с собственным содержанием.

Представленные в книге «Бог и бессознательное» тексты позволяют вернуться к проблеме, которая по-разному трактуется в психоанализе, а именно к проблеме целостности человека. К.Г. Юнг показывает, что «верховная личность» – это тотальный человек, т.е. тот, кем он на самом деле

является, а не только то, каким он себе кажется. Бессознательная душа тоже есть целостность, ибо она, как и сознание, имеет свои притязания и свои житейские нужды. В целостность личности наряду с сознательным компонентом включены и бессознательные, они дополняют друг друга, оказываются нерасторжимыми. Такая юнгианская интерпретация отличается от концепции З. Фрейда, который изображал сложные коллизии между сознанием и бессознательным.

Список литературы

1. Бердяев Н.А. *Философия свободного духа*. М.: Республика, 1994. 479 с.
2. Гуревич П.С. *Психоанализ*. Т. 2: Современная глубинная психология. М.: Юрайт, 2016. 564 с.
3. Гуревич П.С. *Религиоведение*. М.: Юрайт, 2017. 573 с.
4. Дюркгейм Э. *Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии* / Пер. с фр. А. Аполлонова, Т. Котельниковой. М.: Дело: РАНХиГС, 2018. 732 с.
5. Мильтон Дж. *Потерянный и Возвращённый рай* / Пер. с англ. О. Чюминой. СПб.: Азбука, 2013. 412 с.
6. Фейербах Л. *Сущность христианства* / Пер. с нем. П.Н. Рыбникова. М.: РИПОЛ классик, 2021. 430 с.
7. Фрейд З. *Будущее одной иллюзии* / Пер. с нем. М.: АСТ [и др.], 2011. 251 с.
8. Фромм Э. *Иметь или быть?* / Пер. с нем. Э.М. Телятниковой. М.: АСТ: Астрель, 2010. 314 с.
9. Юнг К.Г. *Аналитическая психология: теория и практика: Тавистокские лекции* / Пер. с нем. В. Зеленского. СПб.: Азбука-классика, 2007. 236 с.
10. Юнг К.Г. *Архетип и символ* / Сост. А.М. Руткевич. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2015. 335 с.
11. Юнг К.Г. *Бог и бессознательное*. М.: Олимп: АСТ-ЛТД, 1998. 480 с.
12. Юнг К.Г. *О психологии западных и восточных религий: сборник* / Пер. В. Желнинова. М.: АСТ, 2022. 718 с.
13. Юнг К.Г. *Ответ Иову* / Пер. с нем. М.: Канон, 1995. 351 с.
14. Юнг К.Г. *Проблемы души нашего времени* / Пер. с нем. А. Боковикова. М.: Академический проект, 2007. 286 с.

FROM THE EDITOR-IN-CHIEF

Pavel GUREVICH

DSc in Philosophy, DSc in Philology, Professor.

THE DEPTHS OF THE SUBCONSCIOUS AND RELIGION

The article examines the genesis, essence and prospects of religion in the interpretation of the outstanding Swiss philosopher and psychoanalyst Carl Gustav Jung. The problem of the correlation of religion and myth, the possibility of religious texts to enrich psychoanalysis, the ability of psychoanalysis to influence religious thinking is investigated. It is shown that C.G. Jung refers religion to a purely psychological phenomenon and believes that religion originally arose as one of the principles of the organization of the psyche. Jung describes the “inner god” archetype as one of the key archetypes of the collective unconscious.

C.G. Jung calls religious experience numinous (sacred), considering it the most valuable thing that can happen in a person’s life. We are talking about a dynamic action or impact that is not conditioned by an act of will. On the contrary, it itself measures and controls the person, who is always more a victim of this influence than the creator. The individual experiences this influence not from an external being – God, as the church teaches, but from his own unconscious, if psychological conditions allow it. However, such an experience, the meaning of which is always in the restructuring of a conscious personality, is infinitely dangerous, since it often ends with mental disorders of religious origin that destroy the personality. Religion, in the literal sense of the word, is, according to Jung, a specific conscious work on mastering this experience.

C.G. Jung’s views on religion have received contradictory assessments. Many criticized him for his mysticism, because he was looking for a rational explanation of religion. Psychoanalysts were outraged that he was taking this research beyond the limits of psychoanalysis. The clergy were afraid that Jung was proclaiming a new religion and acting as its prophet himself.

Keywords: psychoanalysis, theology, C.G. Jung, culture, religion, humanistic consciousness, secular humanism, archetype, myth, symbol

References

1. Berdyaev, N.A. *Filosofiya svobodnogo dukha* [The Philosophy of the Free Spirit]. Moscow: Respublika Publ., 1994. 479 pp. (In Russian)
2. Durkheim, E. *Elementarnye formy religioznoi zhizni: totemicheskaya sistema v Avstralii* [Elementary Forms of Religious Life: the Totemic System in Australia], trans. A. Apollonov, T. Kotel’nikova. Moscow: Delo Publ., 2018. 732 pp. (In Russian)

3. Feuerbach, L. *Sushchnost' khristianstva* [The Essence of Christianity], trans. P.N. Rybnikov. Moscow: RIPOL klassik Publ., 2021. 430 pp. (In Russian)
4. Freud, S. *Budushchee odnoi illyuzii* [The Future of One Illusion]. Moscow: AST Publ., 2011. 251 pp. (In Russian)
5. Fromm, E. *Imet' ili byt'?* [To Have or to Be?], trans. E.M. Telyatnikova. Moscow: AST Publ., 2010. 314 pp. (In Russian)
6. Gurevich, P.S. *Psikhoanaliz* [Psychoanalysis], Vol. 2, *Sovremennaya glubinnaya psikhologiya* [Modern Deep Psychology]. Moscow: Yurait Publ., 2016. 564 pp. (In Russian)
7. Gurevich, P.S. *Religiovedenie* [Religious Studies]. Moscow: Yurait Publ., 2017. 573 pp. (In Russian)
8. Jung, C.G. *Analiticheskaya psikhologiya: teoriya i praktika: Tavistokskie leksii* [Analytical Psychology: Theory and Practice: Tavistock Lectures], trans. V. Zelensky. St. Petersburg: Azbuka-klassika Publ., 2007. 236 pp. (In Russian)
9. Jung, C.G. *Arketip i simvol* [Archetype and Symbol]. Moscow: Kanon+ Publ., 2015. 335 pp. (In Russian)
10. Jung, C.G. *Bog i bessoznatel'noe* [God and the Unconscious]. Moscow: Olimp Publ., 1998. 480 pp. (In Russian)
11. Jung, C.G. *O psikhologii zapadnykh i vostochnykh religii* [About the Psychology of Western and Eastern Religions], trans. V. Zhelninov. Moscow: AST Publ., 2022. 718 pp. (In Russian)
12. Jung, C.G. *Otvet Iovu* [Answer to Job]. Moscow: Kanon+ Publ., 1995. 351 pp. (In Russian)
13. Jung, C.G. *Problemy dushi nashego vremeni* [Problems of the Soul of Our Time], trans. A. Bokovikov. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2007. 286 pp. (In Russian)
14. Milton, J. *Poteryannyi i Vozvrashchennyi rai* [Paradise Lost and Paradise Regained], trans. O. Chyumina. St. Petersburg: Azbuka Publ., 2013. 412 pp. (In Russian)

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ



Сергей СМОРНОВ

Доктор философских наук, ведущий научный сотрудник.
Институт философии и права Сибирского отделения
Российской академии наук.
630090, Российская Федерация, Новосибирск, ул. Николаева, д. 8;
e-mail: smimoff1955@yandex.ru

АНТРОПОЛОГИЯ КАК СТРОГАЯ НАУКА? К вопросу о методологическом обосновании философской антропологии

Статья 3. Эрнст Кассирер. Человек в объятиях культуры

Статья является продолжением серии работ, посвящённых методологическому обоснованию предмета философской антропологии. На примере конкретных поисков по выстраиванию собственно антропологического дискурса делается попытка дать анализ того, как разные авторы пытались выстроить антропологию как строгую науку. Это даёт возможность анализировать проблематику, связанную с методологией науки в её классическом и неклассическом изводе. В данной статье эта работа продлевается на материале поисков Э. Кассирера, на выстраивании связи его классической работы «Философия символических форм» и его поздней работы, посвящённой собственно антропологии, «Опыт о человеке». Показывается, что Кассирер пытался преодолеть субстратный, натуралистический подход, доминировавший в рамках эссенциальной парадигмы при определении человека, посредством поиска и описания базового функционального принципа,

выделяющего человека как сущее. Таковым Кассирер считает принцип порождения символических форм, из которых выстраивается всё пространство культуры. Именно это выступает базовой деятельностью человека, делающей его самим собой и выстраивающей его связь с культурой. Символическая форма и собственно практика формопорождения выступают посредником между человеком и культурой. Это даёт право Э. Кассиреру дать определение человеку как животному символическому. В статье также показывается различие между классическим дискурсом, которого продолжал придерживаться Э. Кассирер, и неклассическим, который был предложен М. Хайдеггером. Это было показано на примере известной дискуссии в Давосе между двумя философами.

Ключевые слова: философская антропология, наука, методология науки, человек, символ, символизация, символические формы, культуры, философия культуры

Введение

В предыдущих статьях мы рассмотрели попытки построения философской антропологии как науки [10; 11]. Представление о научности, о строгой науке воплотилось у Э. Гуссерля в категориях духовной, интеллектуальной аскезы философа. А в версии М. Шелера это воплотилось в поиске особого метода философствования о человеке. Но и в том, и в другом случае философия о человеке как наука, как система позитивных знаний, не была предложена. Поиск новых систематик наук о человеке продолжался, в том числе в виде поиска неких универсальных принципов, определяющих человека как сущее. Примером такого поиска выступает энциклопедия символических форм Э. Кассирера.

Философия формы

В философии Эрнста Кассирера исследователи обычно выделяют несколько этапов [9]. Первый этап, скажем так, этап классического неокантианства, – Марбургский период, период создания фундаментальных работ по философии познания. Второй этап – это время создания «Философии символических форм» (далее – ФСФ), время перехода к проблематике культуры и построению грамматики культурных форм, её каталога-библиотеки. И есть третий период, время написания «Опыта о человеке» и «Мифа государства». Думаю, это деление весьма условно. Мне думается, что Э. Кассирер в своём творчестве был всегда весьма монолитен и целостен. Все его периоды жизни выстраивались как части одного целого, как этапы построения единой системы. Поэтому эти периоды нельзя рассматривать как этапы, связанные с метаморфозом, преображением героя, в которых он был бы всегда разный, как, например, происходило с Ф. Ницше. Э. Кассирер шаг за шагом скрупулёзно выстраивал единую концепцию философии культуры, начав с философии познания и заканчивая философией человека.

Он медленно и системно раздвигал исходную заявленную проблематику, раздвигая границы проблемного поля и обогащая его новыми мыслительными ходами и расширениями.

Исходно Э. Кассирер заявил прежде всего взятый у И. Канта трансцендентальный метод познания и исследования, согласно которому выделяется основной принцип критического мышления, принцип «примата функции над предметом», который «принимает в каждой отдельной области новую форму и нуждается в новом самостоятельном обосновании» [6, т. 1, с. 16]. Далее этот принцип функционального подхода расширялся на все сферы исследования: «Функции чистого познания, языкового мышления, мифологическо-религиозного мышления, художественного мировоззрения следует понимать так, что во всех них происходит не столько оформление мира (*Gestaltung der Welt*), сколько формирование мира (*Gestaltung zur Welt*), образование объективной смысловой взаимосвязи и объективной целостности воззрения. Критика разума становится тем самым критикой культуры» [6, т. 1, с. 16–17].

Это было заявлено им в 1923 году. Эту линию он держал всю жизнь. «Опыт о человеке» был в этом смысле продолжением и последней точкой его размышлений, далеко не метаморфозом и не поворотным пунктом в его развитии.

В этом плане Э. Кассирер был всегда исследователем базовых функций тех или иных форм жизни духа, культуры, человека.

В таком случае антропологический этап на его пути можно обозначить условно, поскольку для Кассирера это был предмет, на который он распространял заявленный ранее базовый принцип функционального подхода, принцип примата функции над субстратом.

Итак, что собственно проделал Э. Кассирер в части понимания проблемы человека? Можно ли его ставить в ряду тех философов, которых мы традиционно записываем по цеху философской антропологии?

Сначала в «Философии символических форм» Э. Кассирер написал историю культуры как бы без человека, рассматривая язык, миф и науку как обезличенные символические формы, выстраивая по-неокантиански новые предметы философии культуры – философию мифа, философию языка.

Потом, после М. Шелера, под его влиянием, в конце 30-х гг. он решил написать краткий очерк своей философской системы, но через призму проблемы человека, понимая, что история культуры без человека остаётся обезличенной библиотекой культурных форм. С другой стороны, понимая, что человек в состоянии заброшенности без культурной работы превращается в монстра, он пытался удерживать то направление, которое заявил с самого начала, согласно которому человек живёт и пребывает в культуре.

Гуманистический пафос был для него всегда характерен, он проявился в том числе и в споре с М. Хайдеггером в 1929 г. в Давосе [3]. Эта дискуссия обозначила своеобразный рубеж, пролегающий с тех пор между «классическим» и «неклассическим» способом мышления о мире и человеке.

Давос. 1929 год

Разные комментаторы полагают, что Э. Кассирер и М. Хайдеггер спорили в Давосе о том, что обсуждал И. Кант в своей первой «Критике», – про основы математического естествознания или метафизику. Благо, сами диспутанты этому способствовали – внешняя фактура спора это показывает. Но что за этим стоит?

На самом деле они обсуждали не самого по себе И. Канта и не его «Критику», это лишь повод. Они обсуждали главный вопрос, поставленный Кантом (Что такое человек?), но в новой ситуации. Они обсуждали саму возможность философствования о человеке и тем самым обсуждали свои ответы на кантовский вопрос.

В стенограмме дискуссии это зафиксировано. М. Хайдеггер вопрошает: «...я хотел бы ещё раз поставить всю нашу дискуссию под знак критики чистого разума и ещё раз зафиксировать вопрос – что такое человек? – как центральный вопрос» [3, с. 132]. Здесь пролегла граница, переход которой означает смену оптики на человека: граница между «классической» традицией ответа, которую держал Э. Кассирер, и «неклассическим» способом ответа, который демонстрировал М. Хайдеггер¹.

Согласно первой, бытие человека означает бытие в культуре, а точнее, бытие символических форм, которые человек порождает. Поэтому необходимо составить энциклопедию символических форм и понять основной механизм их порождения, что и сделал Э. Кассирер в своей ФСФ. Форма и формирование как процесс суть главный посредник между человеком и миром. Кассирер полагал, что человек есть существо формообразующее и при этом оно само формирующееся, созидующее. Его позиция пронизана высокими идеалами просвещения, традицией духовной культуры. Он следовал кантовскому призыву к просвещению человека, означающему его взросление, совершеннолетие. Энциклопедия символических форм фактически показала ту сокровищницу, в которой человек и призван пребывать, показала путь жития в ней и призывала – иди и смотри! В этом смысле вопрос И. Канта о человеке для него был как будто решен: человек пребывает в культуре. Этот ответ даёт ему силу. А поэтому: «Отбрось страх земной от себя! Это позиция идеализма, которой я придерживаюсь», – твердо заявил Э. Кассирер [3, с. 130].

М. Хайдеггер же представил иной способ мышления о человеке. Он показывает, что любые суждения о человеке есть суждения об эмпирическом и конечном существовании человека, и они не адекватны, а главное – суждения о бытии человека в культуре также не дают нам всего существа ответа на вопрос И. Канта. Бытие человека вообще чревато и проблематично. Он всякий раз должен совершать экзистирование на границу, в усилении

¹ Заметим на полях, что этот спор в Давосе выступает ещё одним эпизодом действия так называемого антропологического поворота, случившегося в 20–30-х гг. XX в. Правда, уроки из этого поворота до сих пор не извлечены.

которого и может проявиться потаённое, тайна бытия человека. Но судьба человека вообще-то суровая и непредсказуемая, поэтому необходимо «настоящей почвой метафизики сделать бездну» [3, с. 131]. Необходимо мыслить Ничто и страх, идти им навстречу, не отбрасывая: «Только когда я понимаю Ничто или страх, то имею возможность понимать бытие. Бытие не понятно, если не понятно Ничто. И лишь в единстве понимания бытия и Ничто раскрывается вопрос истока – вопрос “почему”» [3, с. 129].

Вопрос И. Канта о человеке для М. Хайдеггера принципиально не решён и не может быть решён. Тем более он не может быть решён разработкой очередной, сугубо научной теории о человеке, концепцией или учением о человеке. То есть позитивной научной антропологией. Поэтому антропология не может быть основанием для метафизики присутствия.

Разным способам понимания проблемы человека соответствовали и разные языки диспутантов. Хотя они и употребляли оба слово *Dasein*, но понимали его по-разному². Кассирера можно слушать как профессора с понятными и логическими выкладками. Но Хайдеггера приходится слушать с усилием, и только в самом усилии возникает какой-то момент понимания, с окончанием же высказывания автора понимание исчезает, и вновь надо начинать сначала. В принципе и само бытие человека означает этот способ – бытие в акте, в усилии быть.

Для Э. Кассирера бытие есть бытие человека в пространстве символических форм, позволяющее человеку совершать прорыв в бесконечное, посредством творения символов. А для М. Хайдеггера истинное *Dasein* – это весьма рискованное, и вообще-то случайное предприятие, не детерминированное его конечным существованием. Ещё жёстче – никакая наличная культурная форма, вне меня положенная и уже данная, никакая до меня сотворённая форма мира не гарантирует моё *Dasein*. Поэтому прорыв в бесконечное не имеет онтологии: «...онтология есть признак конечности. Бог не имеет онтологии <...> в онтологии нуждается лишь конечное существо» [3, с. 127].

Так Э. Кассирер говорить не может – Бог не имеет онтологии. Кстати, это вообще-то сказано в духе И. Канта. Не может быть никакой положительной концепции или учения о бытии Бога. Человек как конечное

² Эта разница воплощалась и во внешнем облике. Вот свидетельство очевидца: «Полемика между Хайдеггером и Кассирером дала нам чрезвычайно много также и в человеческом плане. <...> С одной стороны, этот низкорослый дочерна загорелый человек, хороший лыжник и спортсмен с волевым и непреклонным выражением лица, этот суровый и нелюдимый, а иногда даже резкий в обращении анахорет, который внушает уважение своим затворническим образом жизни и тем, что он с глубочайшей нравственной серьёзностью старается соответствовать исследуемой им проблеме, служит ей; с другой – тот, второй, с седыми волосами, олимпиец не только по внешнему виду, но и внутренне, отличающийся широчайшим кругозором и умением ставить всеохватные проблемы, с его всегда приветливым лицом, благосклонной предупредительностью, живостью и гибкостью и, между прочим, аристократическим ощущением собственного превосходства над соперником» [8, с. 260].

существо может выстроить учение только о конечном бытии. О бесконечном он не может выстроить никакой онтологии (поскольку никакое метафизическое спекулятивное учение невозможно). Но он может совершить попытку экзистировать, и только тогда ему отрывается истинное бытие: «истина в качестве истины имеет смысл лишь тогда, когда Dasein экзистирует. Если Dasein не экзистирует, нет вообще никакой истины, нет вообще ничего» [3, с. 127].

Ведущий семинара голландец А. Пос, кстати, отметил, что диспутанты говорят на совершенно разных языках. И попытался из разницы извлечь нечто общее. Глупое занятие. Кассирер вообще не мог так говорить – у Бога нет онтологии. Или – что Dasein экзистирует. А Хайдеггер никак не мыслил бытие человека как бытие символических форм и не мыслил в таких категориях, как: различие культур не субстанционально, а функционально.

В итоге диспутанты, конечно, ни о чём не договорились. Но дело не в этом. Они и не собирались договариваться. Они собирались предъявить миру своё видение, своё понимание ситуации, в которой находится человек, и дать свои ответы на главный кантовский вопрос. Вот и получилось, что он сам, этот вопрос, оказался под вопросом. Поскольку этот вопрос «не должен разрешаться в смысле антропологической системы», заметил М. Хайдеггер [3, с. 131]. То есть созданием очередной доктрины.

Но разрешаться он как-то может в перспективе, в предельном случае, через «прорыв в сущее, который всегда историчен и в самом предельном смысле случаен. Настолько случаен, что высшая форма экзистенции Dasein может быть сведена к чрезвычайно немногим и редким мгновениям длительности Dasein между жизнью и смертью. Что человек лишь в крайне редкие мгновения экзистирует на острие своей собственной возможности, обычно же движется среди своего сущего» [3, с. 132].

Таков ответ М. Хайдеггера. Это почти приговор. Ответ же Э. Кассирера оптимистичен, он исходит из «объективности символических форм, поскольку здесь происходит нечто непостижимое» [3, с. 133]. И нет никакого другого пути, чем через мир этих форм. Это царский путь объективного духа, к которому человек объективно причастен [3, с. 134].

Да, форма культуры держит человека в этом мире. Как форма сосуда держит текучесть воды. На языке М.М. Бахтина эта форма есть архитектора поступка. Интонация Кассирера слышится в ранних текстах Бахтина. Но Кассирер сам никак не осмыслял процесс порождения символических форм в категориях поступающего мышления. Поэтому, строго говоря, у него человек в его конкретике и причастности поступка и ответственности так и не проявился. Великий немец пока выглядит библиотекарем-энциклопедистом, прохаживающимся среди полок с книгами, будучи уверенным, что судьба человека всегда одна и она объективна.

Но интересно и то, что оба диспутанта не делают трагедии из этой разницы их позиций. Наоборот. Разница видения есть естественный способ

жизни философии. Поэтому, как сказал М. Хайдеггер, ориентироваться надо не на персоны, не на различия позиций философов. Не надо «иметь дело с Кассирером и Хайдеггером, а надо идти настолько далеко, чтобы испытать на себе, что мы на пути, который позволяет вновь серьёзно взяться за центральный вопрос метафизики», и «именно различие точек зрения есть корень философской работы» [3, с. 134]. В общем, встретились две разные онтологические установки.

Одна (в лице Э. Кассирера), назовём её культуртрегерская, – сугубо просвещенческая, ориентированная на идеал, нацеленная на прогресс и развитие форм культуры и веру в созидательную роль человека, в его творческое начало и вечное в культуре пребывание, несмотря ни на что.

Другая (в лице М. Хайдеггера), назовём её экзистенциальная (но не в духе Ж.-П. Сартра, а в духе С. Киркегора), – нацеленная на смотрение со страхом в бездну и признающая то, что гарантий на пребывание в культуре человеку никто не даёт, и Бог не спасает, а сам человек всякий раз стоит перед выбором, в котором он либо ввергается в пропасть Ничто, либо (это бывает крайне редко) у него получается прорваться в просвет бытия. И такие прорывы ему придётся делать постоянно, что собственно и становится событием.

Опыт о человеке

Академик и учёный, последователь классики, кантианец Э. Кассирер, защищая классические ценности, был вынужден уехать из Германии, опасаясь преследований со стороны нацистов. Избранный ректором университета в Гамбурге в 1930 г., он уходит с этого поста в 1933 и эмигрирует сначала в Великобританию, затем в Швецию, а уже затем в США. А ниспровергатель основ, создатель новой фундаментальной онтологии М. Хайдеггер стал произносить фюрерствующие речи, заканчивающиеся призывами «Хайль!». Жизненная парабола заставила одного уехать из страны и на другом языке, буквально (на английском), строить новый предмет вокруг проблемы человека, что и завершилось написанием «Опыта о человеке»³ [5], а другого уйти во внутреннюю эмиграцию и писать в стол своё второе главное произведение, «Вклады в философию. От события».

Можно считать, что Э. Кассирер пытался продолжить линию М. Шелера, направленную на построение фундаментальной философии человека, которую до сих пор, как считал Кассирер, не построили. Признавая первые опыты В. Дильтея и Б. Грейтуизена⁴, он верно полагал, что «история

³ Уже в 1939–1940-х гг. он читает в Швеции в Гетеборге лекции по философской антропологии. Материалы лекций не сохранились.

⁴ В. Дильтей один из первых пытался описать историю культуры через призму становления антропологических представлений в цикле своих работ, которые не были им закончены, так и оставшись набором очерков. Они были изданы только в 1960 г. в Штутгарте. Возникли

философии человека всё ещё остаётся *desideratum* (желаемой). В то время, как история метафизики, философии природы, этики и науки изучена во всех тонкостях, здесь мы ещё находимся только в самом начале» [5, с. 467–468, примеч. 5].

Позиция Кассирера в принципе не изменилась до конца земной жизни, что он и отметил в своём «Опыте о человеке», «оглянувшись на исходный пункт наших дальних странствий» [5, с. 702]. Мы должны представить мир культуры как органическое целое – «мир человеческой культуры не просто скопление разрозненных и расплывчатых фактов», философия культуры начинается с того, чтобы представить культуру как органическое целое [5, с. 702].

Важно, что это единство не субстратно, оно кроется не в конкретном материале культурных форм, оно функционально. Мы не обязаны, утверждает Э. Кассирер, доказывать субстанциональное единство человека. Человек не рассматривается им как простая субстанция, сущее в себе, способное к самопознанию. Органическое функциональное единство требует многообразия культурных форм, связность которых достигается не субстратом, не материалом, не гомогенной субстанцией, а единством функции, базовым процессом порождения символических форм [5, с. 703]. Этот тезис Кассирер застолбил ещё в «Философии символических форм» и попытался показать и в «Опыте».

Но в этом единстве многообразия скрыты две тенденции. С одной стороны – тенденция, ведущая к утверждению стабильных форм жизни, и тенденция, ведущая к изменениям и разрывам. Человек разрывается между стремлением к сохранению ставших форм и порождением новых [5, с. 705].

Пафос Э. Кассирера заключался в том, что он понимал человеческую культуру в её целостности через призму главного процесса – процесса «самоосвобождения человека». А символические формы (язык, искусство, религия, наука) суть различные *стадии* этого процесса [5, с. 709]. Поэтому его «Философия символических форм» представляет собой не просто библиотеку культуры, её энциклопедию, но в ней представлен процесс становления культурных форм и через него – процесс освобождения человека, главным актом которого (его единицей) всегда выступает акт сотворения, создания, порождения разных символических форм⁵. В каждой стадии

они в связи с подготовкой работ по «Введению к наукам о духе». В этих очерках, как писал сам Дильтей, «развитие философии здесь, в отличие от Гегеля, выводится не из взаимосвязи понятий в абстрактном мышлении, а из изменения в целостном человеке в его жизненности и действительности» [4, с. 398]. Один из его учеников, Б. Грейтуйзен, написал работу «Философская антропология» ещё в 1931 г. Но эта работа не вошла в классику, поскольку была вторичной и компилятивной.

⁵ Хотя, как нам видится, представление стадий великой грамматики культуры получилось как бы со словами о человеке, но без человека, без взаимного сопряжения символических форм и архитектоники человека. Для этого нужен был иной ход, который параллельно и независимо от Э. Кассирера проделал М.М. Бахтин в «Философии поступка» (1922–1924 гг.). Но об этой работе никто не знал и знать не мог.

«человек проявляет и испытывает новую возможность – возможность построения своего собственного “идеального мира”» [5, с. 709–710].

Фактически он делает краткий перевод своей «Философии символических форм» на английский язык для американских читателей, пишет её краткую версию. В своё время И. Канта попросили написать краткую версию «Критики чистого разума», в результате чего тот написал «Прологомены». Так и здесь. Эта попытка привела к появлению на английском «Опыта о человеке», именно опыта (Essay)⁶, краткого, по сравнению с трёхтомником ФСФ, очерка о человеке, написанного через призму ФСФ, сохраняющего базовые допущения и основания. Фактически Кассирер написал антропологический комментарий к ФСФ, приложение ФСФ к антропологии.

В чём заключается принципиальное отличие его попытки от попытки М. Шелера? Э. Кассирер не строит новую версию философской антропологии. Не строит новую универсальную науку. И не ищет для неё своего метода. Он фактически продолжает развивать ту методологическую позицию, которую заявил ранее. Она заключается в том, что понимание как культурных форм, так и ситуации человека должно задаваться не привлечением нового материала самого по себе и не выстраиванием новых объектов исследования, а изменением нашего собственного видения и изменением нашего метода работы, нашего умозрения. Недвусмысленно он заявил это ещё в Давосе в ответ на вопрос М. Хайдеггера о том, что такое неокантианство: «Что Хайдеггер имеет в виду под неокантианством? К кому он, собственно говоря, обращается? О неокантианстве надо мыслить в функциональных терминах, а не как о субстанциальном единстве. Важна не философия как доктринальная система, важен определённый способ ставить философские вопросы» [7, с. 418, примеч. 4].

Забегая вперёд, скажу, что понимание проблемы человека в категориях культуры – дело благое, но коварное. Э. Кассирер остался в позиции культуртрегера и просветителя, хотя и предложил новый, по сравнению с М. Шелером, ход в понимании ситуации человека, но одновременно он не выстроил собственно антропологический дискурс, описывая ситуацию человека на знакомом, но чужом для антропологии языке.

Предложив в ФСФ онтологию культуры, он пытался вывести из неё человека как особое сущее, выполняющее в культуре уникальную работу. Человек у Кассирера всё же не наделён онтологическим статусом. В этом смысле Кассирер не выстраивал собственно антропологический дискурс,

⁶ «Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры» (“An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture”) [5]. Работа была написана в конце жизни и стала фактически учебником для многих поколений американских студентов, выступая в качестве введения в европейскую (континентальную!) философскую мысль. Кто-то считает эту книгу популярным конспектом к «Философии символических форм». А кто-то полагает её стержнем всей философии Э. Кассирера. Но важно одно – Кассирер по-прежнему держал во главе угла главный вопрос философии вслед за Кантом (Что такое человек?), продолжая отвечать на него.

он выводил природу человека из культурного дискурса специфического свойства, пытаясь наделить человека уникальной культурной функцией – порождение, создание, творение символических форм. Сначала он описал эту систему символических форм, идя, вслед за Гегелем, по ступеням восхождения, ступеням его «Феноменологии духа» (будучи, кстати, при этом больше гегельянцем, нежели кантианцем)⁷, а затем он просто наделил человека этой базовой функцией, говоря на всех страницах своего «Опыта...», что эту-то работу по порождению символических форм и прodelывает человек, в этом и состоит его главная задача и собственно главное антропологическое качество как человека⁸.

При этом в поиске главной культурной функции, определяющей человека, Э. Кассирер стремится найти «подлинные», истинные основания антропологической философии. В списке для поиска этих истинных оснований стояли у него теория Дарвина, математика, биология, семиотика, лингвистика, психология. Но в итоге Кассирер зафиксировал, что все попытки остановиться на одной ведущей ключевой идее, объясняющей природу человека, которые ставились во главу угла тем или иным научным направлением, потерпели неудачу и все теории человека потеряли свой идейный стержень.

Метафизика, теология, математика, биология брали в разное время на себя роль всеобщей объяснительной теории человека. Но теперь стало понятно, пишет Э. Кассирер, что главной силы, способной направлять все индивидуальные стремления человека, не существует [5, с. 466]. Точнее, нет единственной и монопольной теории, нет точки зрения, имеющей право на истину, способной объяснить природу человека и ответить на вопрос – что управляет человеком? И мы, следовательно, «не обладаем более никакой ясной и устойчивой идеей человека» [5, с. 467].

При этом Э. Кассирер потратил много сил и времени на анализ разных достижений в лингвистике, семиотике, биологии, психологии, оставаясь под влиянием бихевиоризма, не зная о достижениях культурно-историче-

⁷ Есть в литературе даже спор относительно того, кто Кассирер больше – кантианец или гегельянец [1]. Если говорить о выстраивании системы символических форм по ступеням развития духа, то здесь он гегельянец, в чём он и сам признавался. Если же говорить о его культуртрегерстве, просветительстве и попытке соединить логику и теорию познания, развиваемую им вслед первой «Критике» Канта с этикой (развиваемую им вслед второй «Критике» Канта), то здесь он больше кантианец, но не в духе привычных кантианских школ. Кассирера трудно назвать чистым приверженцем Марбургской школы. Последняя выводила дух кантовской философии из первой «Критики», в ней видела центральную проблематику, проблематику гносеологии и метафизики. Баденская школа выводила центральную проблематику Канта из второй «Критики», из проблематики ценностей, этики, морали. Сейчас этот спор выглядит достаточно схоластическим. Обе школы забывают про третью Критику, которой Кант пытался соединить пропасть, которая образовалась между двумя первыми Критиками. И обе забыли про его антропологические опыты, точнее, про метауровень, который сквозил сквозь все Критики и который остался до конца не достроенным, на полях и в комментариях.

⁸ Некоторые исследователи и комментаторы полагают, что «теория человека у Кассирера наиболее слабая сторона его системы» [1, с. 417].

ской психологии Л.С. Выготского. Он анализирует внешние силы, стоящие вне человека и формирующие его именно как эмпирического индивида. Понятно, что биология и психология именно с таким человеком имеют дело. И Кассирер вслед за этими науками зафиксировал в очередной раз, что все они оказались в тупике при понимании природы человека. После написания своего «Опыта...» Э. Кассирер приходит к той же идее, что и М. Шелер: человек остаётся самым проблематичным из всех предметов. Но это Кассирер фиксирует в 1944 г., после того, как в 1928 г. Шелер уже это сделал, а Выготский на рубеже 20–30-х гг. уже предложил свою версию культурного развития человека, преодолевающую натурализм и бихевиоризм. И после того, как М.М. Бахтин ещё в начале 20-х предложил свою версию архитектоники поступка человека. И после того, как П.А. Флоренский уже написал серию очерков в стол по своей антропологии.

В этом смысле Кассирер ценен не этой фиксацией тезиса о проблематичности человека, а тем своим поиском, своим методом, своей оптикой, которая, впрочем, имеет значение сейчас именно как прецедент, а не как откровение.

В чём существо прецедента Э. Кассирера? Куда он продвигает нас по сравнению, скажем, с М. Шелером?

Прежде всего, как мы уже сказали, Э. Кассирер констатировал, что традиционная метафизика окончательно утратила своё влияние. А математика, биология, теология, метафизика, ранее определявшие линию мышления о человеке, также утратили главную нить мысли о человеке. Кассирер исследовал методы построения философии человека. Каковы эти методы? Их три группы. Это психологическая интроспекция, биологические наблюдения и эксперименты, исторические исследования и реконструкции. В итоге его ответ гласит: ни один из них не годится для адекватного ухватывания природы человека. И где он ищет ответ? И главное – как он ищет? Ответ у него уже был найден ранее.

Ответ Кассирера был связан со всей его предыдущей работой по построению библиотеки культуры, библиотеки «символических форм». Кассирер считал, что философию человека можно построить на более широкой культурной основе – на основе философии символических форм, то есть языка, мифа, религии, искусства. Поэтому он предлагает альтернативный привычному способу подход. Согласно его методу, «сущность» человека должна иметь определение не субстанциальное, а функциональное [5, с. 519]. Мы не можем определить человека с помощью какого-либо внутреннего принципа, который бы устанавливал некую метафизическую сущность человека. Не можем мы его определить, обращаясь также к неким врождённым способностям и инстинктам, которые наблюдаются эмпирически. Человеческая особенность, его отличительный признак не в этом, не в его физической природе, а в его деятельности. Его деятельностная трудовая природа определяет его человечность. В этот круг и входят такие формы, как язык, миф, религия, искусство, наука.

Следовательно, философия человека есть такая философия, которая должна пояснить «фундаментальные структуры» этих видов человеческой деятельности и понять их все как некое «органическое целое» [7, с. 520]. Эти формы суть множество вариаций на одну тему – на тему создания человеком символических форм. Человек есть животное символическое (*animal symbolicum*).

Вместо субстанциального определения (человек как животное разумное) вводится функциональное определение – животное символическое, то есть производящее символические формы. Разум понимается при этом как неадекватное понимание сути человека, его культурной сути. Разум не может быть объяснительным принципом для понимания и объяснения формы человеческого бытия. Эти формы суть символические формы культуры.

Тем самым фактически Э. Кассирер растворяет природу человека в природе культуры. Философская антропология у него встраивается в сферу философии культуры. Точнее, эти области у него настолько пересекаются, что определяются друг через друга. А сам человек оказывается в жёстких любвеобильных объятиях культуры и её форм.

Он вводит всеобщий принцип символизации как опосредующий и бытие человека, и бытие культуры, предлагая некое средство, с помощью которого происходит всякое оформление духа, – это «символическая форма».

При этом он отождествляет символизацию и означивание, не разводит такие культурные формы, как понятие, символ, образ, имя. Для него они даны пока в единой грамматике культуры символических форм. И сами символические формы он рассматривает в едином ряду – язык, миф, наука, искусство, хотя язык стоит как культурная форма в ином ряду, сквозном к названным формам, ибо миф, наука и искусство имеют свои языки.

Итак, в процессе символизации, отмечает Э. Кассирер, раскрывается суть человека. Последний пребывает как существо, творящее символические формы и пребывающее в них. Сами символические формы реализуются в трёх основных типах, выступающих одновременно и как три ступени развития человека: это функция выражения, функция изображения, функция значения. На этом языке Кассирер разводит такие образования, как образ и понятие.

В функции выражения формы существуют как имена в мифе. В функции изображения формы существуют как образы. В функции значения формы даны как понятия и формулы науки.

Тем самым Кассирер в поисках выхода из тупика, в котором оказалась философия и психология человека в начале XX в. (между натурализмом и психологизмом), искал третье звено, третий путь. Он предложил символическую форму как это третье звено, которое разрывает, с его точки зрения, замкнутый круг натуральной реальности. Человек для него живёт не в натуральной реальности, не в мире реакций на стимулы. Он создаёт мир символических форм, символический универсум, и в нём живёт. Из мифа,

искусства, религии плетётся символическая ткань, сеть человеческого культурного опыта и развития.

Э. Кассирер себя спрашивал: имеется ли в различных направлениях духа такая промежуточная область, опосредствующая функция? Эту функцию Кассирер и находит в функции символизации. И в итоге он описывает всю культуру как «грамматику символических форм».

Таким образом, человек в этом проекте Кассирера не противопоставлен внешней реальности. Между ним и реальностью оформляется некий «посредник», искусственная символическая ткань, ткань культуры.

Методологические выводы из «Опыта...» получаются следующие:

1. Символические формы выступают как посредники между человеком и миром.

2. Философия человека строится через ткань, сеть культурных форм, в единстве с философией культуры.

3. Все символические формы суть культурные формы, образующиеся в процессе формообразования (*Gestaltung*).

4. Человек есть сущее активное, творящее символические формы. Он выступает творцом, создателем, конструктором и оформителем мира, его автором.

5. Всю библиотеку культуры, её грамматику культурных форм пронизывает сквозной принцип символизации как системно-образующий.

Тем самым критика разума становится критикой культуры. А философия становится философией символических форм. А «Опыт...» стал рефлексивной вытяжкой из всей философии символических форм, кратким антропологическим конспектом философии на английском языке, изложением философии «с точки зрения человека».

Итак, продвинулся ли Э. Кассирер в выстраивании антропологического дискурса?

С одной стороны, мы видим абсолютно правильный заход Кассирера в сторону отказа от эссенциальной парадигмы, от объективизации взгляда на человека. По логике естественнонаучного подхода нельзя строить дискурс о человеке, как это делали ранее. Как строили биологию и психологию по схемам естественнонаучного знания. Также долгое время стремились построить философию человека как науку, теорию о человеке. И вот тут Кассирер, под благовидным предлогом, предлагает уже выработанную им философию символических форм. После констатации кризиса человека Кассирер вставляет в ход мысли идею, что символ – ключ к природе человека, при этом продолжая считать, что есть некая природа человека, точнее, можно всё же найти её, и что символизация мира и есть тот искомый ключ к поиску природы человека, а не название человека существом разумным.

Э. Кассирер выводит человека из органики мира (что делает биология как символ современной науки, её передний край), из функционального круга потребностей и стимул-реактивного поведения – в мир символов. Человек живёт в мире культуры, точнее, в символическом универсуме, через

который и обращается к самому себе. Символ становится искусственным посредником [5, с. 471] между человеком и другими мирами⁹. Потому человек не разумное животное, а животное символическое [5, с. 472].

Таким образом, если смотреть на метод работы Э. Кассирера, то он относительно антропологической проблематики таков. У него была наработана концепция по философии культуры. Затем он берёт человека и приписывает ему в качестве базовой функцию порождения символических форм. То есть не обосновывает, не приходит к этому выводу, а, констатируя кризис познания во всех науках, предъявляет этот тезис как ключевой и потом задним числом ищет ему подтверждения.

Таким образом, Э. Кассирер в антропологии не пришёл к выводу, он его как бы подсунул, предложил некий готовый вариант, не выращенный в самой антропологии, а выработанный рядом, но всё же в стороне от антропологии. Ведь самой антропологией Кассирер и не занимался, даже тогда, когда писал работу об оценке М. Хайдеггером антропологии И. Канта в работе «Кант и проблема метафизики», в которой тот обвиняет последнего в том, что он выводит метафизику из антропологии, за что Хайдеггер того и критикует. Про это Кассирер пишет вскользь, будучи занят сугубо теорией познания [7, с. 377–404].

При этом Кассирер рассматривает не сам по себе символ и не самого человека, а именно его функциональное место среди всего сущего. И здесь он опирается на достижения современной ему науки поведения, страдающей одновременно и от заблуждений этой науки.

В этом плане культура у Кассирера находится как некая область духа, не построенная в деятельностной онтологии, потому человек фактически из культуры и выпадает, поскольку культурные формы вываливаются из жизни, не будучи включёнными в живое действие.

Разумеется, Кассирер не мог рассуждать иначе, находясь в США, где господствовал бихевиоризм, выросший из реактологии и рефлексологии.

Лишнее доказательство тому, что Э. Кассирер отстал методологически, а не эмпирически, – это его беспомощность при понимании феномена человеческой речи. После работ Л.С. Выготского и его школы, в которых речь соотносится с феноменами мышления и действия и в которых пока-

⁹ Бывают замечательные по своему проявлению совпадения. Э. Кассирер в принципе ничего не знал и не мог знать про работы Л.С. Выготского и его учеников. Но идеи о посредничестве знака, об орудийности знаково-символических форм, о помещении культуры в центр науки о человеке просто витали в воздухе в разных теориях. Так и здесь. Очень сильно выглядит совпадение идей Выготского и Кассирера об опосредствовании человеком своего поведения с помощью знака как психологического орудия [2]. Фактически функциональный подход Кассирера и инструментальный метод Выготского сильно пересекаются методологически. Но далее их идеи расходятся, поскольку Кассирер не работал реально в деятельностной онтологии, а фактически рассматривал человека как существо культуры стационарно, не оперируя такими категориями, как культурное развитие, действие по овладению поведением, опосредствование и др. Выготский же, наряду с работами по конкретной психологии, менял прежде всего онтологию, преодолевая реактологию и натурализм, господствовавшие в психологии человека.

зывается генезис речемыслительной практики человека, наивно обсуждать то, что говорит Кассирер, сравнивая поведение человека с поведением животных. В. Кёлер давно это показал, сравнив поведение ребёнка и человекоподобных обезьян. Но разница здесь была именно методологическая. Сам эмпирический материал был тот же самый. И Выготский, и позднее Кассирер оба ссылаются на работы этого исследователя. Но выводы делают разные. Сама по себе фиксация орудийного характера поведения человека и того, что речь не характерна для животных, – это уже вчерашний день, если это говорится в 1944 г. Но настаивание на специфике символа в человеческой речи уводит Кассирера в сторону от человека. Он всё более углубляется в природу символизма, вводит иерархии символических форм, продолжая считать, что, лишь выстраивая философию культуры в виде философии её культурных форм (языка, мифа, религии и искусства), мы и сможем построить теорию человека [5, с. 515].

В чём существо и сложность ситуации, в которой оказался Э. Кассирер? С одной стороны, принципиально верным являлся его заход на то, чтобы менять метод работы и само наше видение человека, признавая, что проблема заключается не в субстанциальном подходе, а в том, что менять надо метод и рассматривать надо природу человека не субстратно, а функционально. Это ход плодотворный.

Но, с другой стороны, он эту линию как раз и не продолжил, объективировав эту самую функцию по символизации, объявив человека животным символическим и уйдя в споры относительно того, какие есть символические формы и проч. Ему не хватило как раз методологического инструментария, чтобы потом развить эту свою тему и выйти на собственно антропологический дискурс.

Ведь уже в ФСФ Э. Кассирер идею символа как посредника выразил задолго до «Опыта...». Уже в этих работах Кассирер концептуально представил взгляд на человека, который заключался в том, что мы смотрим на мир через символы и в них обретаем действительность. Вопрос о том, есть ли реальность помимо символа для Кассирера, – неуместный вопрос. Уже в ФСФ он пытался сорвать вуаль, как он писал, с культурных форм, которая обволакивает дух. Дух просвечивается собственными творениями, языком и мифом. Задача философии культуры состоит в том, чтобы сорвать эту оболочку. Из опосредующей сферы знакового и значимого надо перейти к пониманию, осмыслению формообразующего принципа этих символических форм [6, т. 1, с. 47]. То есть, собственно, это уже сказано было в 20-х гг. Но в итоге Кассирер так и не перешёл в антропологический дискурс, то есть не выстроил адекватный язык, не нашёл способ адекватной работы мысли о человеке, оставшись в области грамматики культуры, работая с её библиотекой, несмотря на желание проложить мостики между культурой и человеком.

Э. Кассирер не сделал главного – не показал, что происходит с человеком, с его органикой, его качествами, его человечностью, в ситуации

культурного метаморфоза, каково его культурное тело, как оно формируется, что есть его реальная деятельностная органика, что такое «неорганическое тело» человека.

Зафиксировав символический формогенез, Кассирер не описал культурный метаморфоз, происходящий с самим человеком. Описав внешнюю грамматику культуры, он составил её каталог. Он похож на библиотекаря, который собирает и хранит множество гербариев культуры. И последний экземпляр, экспонат его гербария, был представлен им в виде «Опыта о человеке». «Опыт...» стал также и кратким обобщением, введением к «Философии символических форм». Круг замкнулся. Написав краткую версию своей философии для американских читателей, он написал введение к своей философии.

Список литературы

1. Верен Д.Ф. Кант, Гегель и Кассирер. Происхождение философии символических форм // Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. СПб.: Университетская книга, 1997. С. 405–420.
2. Выготский Л.С. Собр. соч.: в 6 т. Т. 1. М.: Педагогика, 1982. 488 с.
3. Давосская дискуссия между Эрнстом Кассирером и Мартином Хайдеггером / Пер. с нем. М. Кочетовой // Исследования по феноменологии и философской герменевтике. Минск: Европейский гуманитарный университет, 2001. С. 124–134.
4. Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. М.; Иерусалим: Университетская книга, 2000. 464 с.
5. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарики, 1998. 784 с.
6. Кассирер Э. Философия символических форм: в 3 т. М., СПб.: Университетская книга, 2002.
7. Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. СПб.: Университетская книга, 1997. 447 с.
8. Сафрански Р. Хайдеггер: германский мастер и его время / Пер. с нем. М.: Молодая гвардия, 2002. 614 с.
9. Свасьян К.А. Проблема человека в философии Э. Кассирера // Буржуазная философская антропология XX века. М.: Наука, 1986. С. 227–239.
10. Смирнов С.А. Антропология как строгая наука? К вопросу о методологическом обосновании философской антропологии. Статья 1. Э. Гуссерль. Феноменология как обоснование антропологии // Философская антропология. 2019. Т. 5. № 2. С. 24–48. URL: <https://pa.iphras.ru/article/view/3651/2636>.
11. Смирнов С.А. Антропология как строгая наука? К вопросу о методологическом обосновании философской антропологии. Статья 2. М. Шелер. В поисках метода // Философская антропология. 2020. Т. 6. № 1. С. 27–40. URL: <https://pa.iphras.ru/article/view/4873/2965>.

METHODOLOGICAL PROBLEMS

Sergei Smirnov

DSc in Philosophy,
Leading Researcher, SB of RAS Institute of Philosophy and Law.
Nikolaev St. 8, Novosibirsk, 630090, Russian Federation;
e-mail: smirnoff1955@yandex.ru

ANTHROPOLOGY AS A STRICT SCIENCE? To the Question of the Methodological Substantiation of Philosophical Anthropology

Article 3. Ernst Cassirer. Man in the Arms of Culture

The article is a continuation of a series of works devoted to the methodological substantiation of the subject of philosophical anthropology. Using the example of specific searches for building the proper anthropological discourse, an attempt is made to analyze how different authors tried to build anthropology as a rigorous science. This makes it possible to analyze the problems associated with the methodology of science in its classical and non-classical versions. In this article, this work is done on the material of E. Cassirer's searches, on building a connection between his classic work "Philosophy of Symbolic Forms" and his later work "Experience about Man", devoted to the anthropology as such. It is shown that Cassirer tried to overcome the substratum, naturalistic approach that dominated the essential paradigm in defining a person, by searching and describing the basic functional principle that singles out a person as a being. This is what Cassirer considers the principle of generating symbolic forms from which the entire space of culture is built. It is this that acts as the basic activity of a person, making him who he is and building his connection with culture. The symbolic form and the actual practice of form generation act as an intermediary between man and culture. This gives E. Cassirer the right to define man as a symbolic animal. The article also shows the difference between the classical discourse, which E. Cassirer continued to adhere to, and the non-classical one, which was proposed by M. Heidegger. This was shown in the famous discussion at Davos between two philosophers.

Keywords: philosophical anthropology, science, methodology of science, man, symbol, symbolization, symbolic forms, cultures, philosophy of culture

References

1. “Davosskaya diskussiya mezhdru Ehrnstom Kassirerom i Martinom Khaideggerom” [Davos discussion between Ernst Cassirer and Martin Heidegger], trans. M. Kochetova, *Issledovaniya po fenomenologii i filosofskoi germenevtike* [Studies in Phenomenology and Philosophical Hermeneutics]. Minsk: European University for the Humanities Publ., 2001, pp. 124–134. (In Russian)
2. Cassirer, E. *Filosofiya simvolicheskikh form* [Philosophy of Symbolic Forms]. Moscow, St. Petersburg: Universitetskaya kniga Publ., 2002. (In Russian)
3. Cassirer, E. *Izbrannoe. Opyt o cheloveke* [Selected. Experience about a person]. Moscow: Gardarika Publ., 1998. 784 pp. (In Russian)
4. Cassirer, E. *Zhizn' i uchenie Kanta* [The Life and Teachings of Kant]. St. Petersburg: Universitetskaya kniga Publ., 1997. 447 pp. (In Russian)
5. Dilthey, W. *Vozzrenie na mir i issledovanie cheloveka so vremen Vozrozhdeniya i Reformatsii* [View of the world and the study of man since the Renaissance and the Reformation]. Moscow, Ierusalim: Universitetskaya kniga Publ., 2000. 464 pp. (In Russian)
6. Safranski, R. *Khaidegger: germanskii master i ego vremena* [Heidegger: German master and his time]. Moscow: Molodaya gvardiya Publ., 2002. 614 pp. (In Russian)
7. Smirnov, S.A. “Antropologiya kak strogaya nauka? K voprosu o metodologicheskom obosnovanii filosofskoi antropologii. Stat'ya 1. E. Gusserl'”. Fenomenologiya kak obosnovanie antropologii” [Anthropology as a strong science? On the question of the methodological substantiation of philosophical anthropology. Article 1. E. Husserl. Phenomenology as a justification for anthropology], *Filosofskaya antropologiya*, 2019, T. 5, No. 2, pp. 24–48. [<https://pa.iphras.ru/article/view/3651/2636>] (In Russian)
8. Smirnov, S.A. “Antropologiya kak strogaya nauka? K voprosu o metodologicheskom obosnovanii filosofskoi antropologii. Stat'ya 2. M. Sheler. V poiskakh metoda” [Anthropology as a strong science? On the question of the methodological substantiation of philosophical anthropology. Article 2. M. Scheler. In search of a method], *Filosofskaya antropologiya*, 2020, T. 6, No. 1, pp. 27–40. [<https://pa.iphras.ru/article/view/4873/2965>] (In Russian)
9. Svasyan, K.A. “Problema cheloveka v filosofii E. Kassirera” [The problem of man in the philosophy of E. Cassirer], *Burzhuznaya filosofskaya antropologiya XX veka* [Bourgeois Philosophical Anthropology of XX century]. Moscow: Nauka Publ., 1986, pp. 227–239. (In Russian)
10. Veren, D.F. “Kant, Gegel' i Kassirer. Proiskhozhdenie filosofii simvolicheskikh form” [Origin of the philosophy of symbolic forms], in: E. Cassirer, *Zhizn' i uchenie Kanta* [The Life and Teachings of Kant]. St. Petersburg: Universitetskaya kniga Publ., 1997, pp. 405–420. (In Russian)
11. Vygotsky, L.S. *Sobranie sochinenii* [Collected Works], Vol. 1. Moscow: Pedagogika Publ., 1982. 488 pp. (In Russian)

СОЦИАЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

С 1 февраля по 15 октября 2022 г. в Институте философии РАН прошёл Открытый конкурс философских сочинений «Цивилизация будущего и будущее цивилизации» по мотивам романа А.А. Зиновьева «Глобальный человек», организованный в рамках празднования 100-летия со дня рождения А.А. Зиновьева. Журнал поздравляет победителей конкурса и публикует работы *Ольги Владимировны Саввиной* и *Марата Равагатовича Шагиахметова*, занявшие 2-е и 3-е места.



Ольга САВВИНА

Кандидат философских наук, доцент кафедры этики факультета гуманитарных и социальных наук.

Российский университет дружбы народов.

117198, Российская Федерация, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6;

e-mail: savvinao10@yandex.ru

ЗАКАТ «СВОБОДЫ»

В статье анализируются ценности и идеалы современного глобального общества в реалиях экономического кризиса, делается прогноз относительно популяризации новых ценностей, таких как солидарность, братство, равенство, на фоне дискредитации ценностей свободы и демократии.

В первой части работы автор выделяет тенденции и явления в современном обществе, схожие с положением общества, изображённого А.А. Зиновьевым в романе «Глобальный человек». Прежде всего это приоритет пользы, эффективности

и интересов капитала над ценностями, прикрытый разглагольствованиями о свободе и демократии, а также очернение коммунистических идей и их защитников, использование информационных технологий и достижений технического прогресса в качестве суррогата общения. Автор приходит к выводу, что социальные проблемы и духовная жизнь «человеиника», идеологический и политический дискурс имеют ряд общих черт с реальностью.

Во второй части статьи рассматривается кризис ценностей свободы и демократии, которые повсеместно используются в политическом и гуманитарном дискурсе. Опираясь на исследования К. Маркса, Ф. Энгельса, Р. Люксембург, О. Шпенглера и других философов, автор заключает, что за декларируемыми ценностями скрываются интересы капитала, а современный экономический кризис усилит социальные противоречия в обществе и эксплуатацию низших и средних слоёв населения. Необходимость выживать в более тяжёлых экономических условиях приведёт к популяризации ценностей солидарности, братства, забвению свободы как ценностного ориентира, понятие свободы в политическом и идеологическом дискурсе будет употребляться значительно реже.

Ключевые слова: общество, ценность, свобода, демократия, солидарность, равенство, А.А. Зиновьев, глобальный человек, Р. Люксембург, кризис

Роман «Глобальный человек» Александра Зиновьева был написан в 1997 г., и уже сегодня понятно, что научно-технический прогресс пошёл по несколько иному пути и многие описанные в романе технические устройства никогда не будут изобретаться и внедряться. Глобальное общество «западоидов» вряд ли наступит, так как на сегодняшний день понятно, что такие страны, как Китай, Индия, Россия, больше не собираются спокойно подчиняться США и перенимать западные ценности. Тем не менее эти расхождения с реальностью не так важны, поскольку в романе описана эволюция западной идеологии и западных ценностей, которые хоть и потеряли свои позиции в России по сравнению с концом 1990-х гг., но всё ещё имеют огромное влияние не только на западные страны, но и на людей по всему миру.

В романе показано дряхлеющее состояние западной цивилизации в шпенглеровском понимании этого слова, с такими же дряхлеющими ценностями, превратившимися в бутафорию. А.А. Зиновьев рисует скудость духовной жизни, основанной на умирающих ценностях, за которыми не стоит ничего, кроме личного интереса. Ранее эти ценности помогали свергать монархии по всему миру, развивать научно-технический прогресс, освобождать мысль от старых средневековых догм. «Глобальный человек» изображает общество, где ценности утратили свою силу и стали щитом для прикрытия интересов тех или иных групп людей. Сейчас, когда эти ценности – свобода, демократия, гласность – популярны, а их пропаганда осуществляется в России и мире, всё так же актуален вопрос об их природе и эволюции. В «Глобальном человеке» можно выделить следующие суждения относительно западных ценностей свободы и демократии,

которые возмущают одних и находят отклик в сердцах других: эти ценности пусты; влиятельные группы, прикрывающиеся свободой и демократией, ведут человечество в бездну неравенства, к ухудшению экологической среды и кровопролитным войнам. Кроме того, «человеиник», в котором отсутствие реальных ценностей – норма, безвозвратно обрезает все альтернативные пути развития.

Если мы хотим понять, ждёт ли нас печальное будущее «Глобального человеиника», для начала необходимо разобраться, какие тенденции, изображённые в романе, имеют место в современном мировом сообществе и насколько они сильны.

I. «Глобальный человеиник» и современность: общие черты

Отношение Запада к коммунизму

Сходство отношения к коммунизму и исторической оценке СССР институтов «глобального общества», описанного в романе, и современного Евросоюза поражает. В 2019 г. Евросоюз официально приравнял «преступления» СССР к преступлениям Третьего Рейха [16]. В резолюции «О важности европейской памяти для будущего Европы» от 19 сентября 2019 г. говорится, что в пакте Молотова – Риббентропа два тоталитарных режима, коммунистический и национал-социалистический, разделили сферы интересов между собой и начали завоёвывать Европу согласно намеченному плану. Если представить, что мы инопланетяне и ничего не знаем о мировой истории, то только при прочтении этой резолюции у нас создается впечатление, что эти два тоталитарных режима являлись союзниками и никогда не воевали между собой. Резолюция не содержит ничего относительно войны между СССР и национал-социалистической Германией, а также ни слова про фашизм в Италии и Муссолини, режим Франко в Испании, про то, что Болгария была союзником Германии. Для инопланетянина становится очевидным, что странам, которые находились под советской оккупацией, повезло меньше, чем тем, которые находились под властью национал-социалистической Германии, поскольку эти страны оставались под властью оккупантов в течение полувека, а не всего несколько лет, как их собратья по несчастью под властью нацистов.

Эта резолюция – не только пример идеологии зиновьевского «западнизма», его страха по отношению к коммунизму и расчётливого обмана за каскадом красивых слов о независимости, свободе и демократии, но и результат работы научных учреждений «западнизма», чья задача – положить крупную истину в оболочку лжи. Пакт Молотова – Риббентропа был, и это факт, но всё остальное больше напоминает Библию для инопланетян из «Глобального человеиника».

Влияние информационных технологий (ИТ)

Влияние информационных технологий (ИТ) на человека – ещё один феномен, предсказанный в «Глобальном человеке». Несмотря на то, что Зиновьев не описал появление активной интернет-коммуникации и социальных сетей уже в начале XXI столетия и вряд ли он угадал с техническими устройствами будущего, однако ему удалось предвидеть эффект, порождаемый технологиями. В романе показан образ жизни и мышление людей, «подсаженных» на ИТ, людей, не могущих и шага ступить без своих устройств. Сегодня уже не кажется странным, что некоторые люди используют ИТ в качестве связи с внешним миром, и зачастую время их общения в Интернете сильно превышает время общения в реальности. Они «сидят» в социальных сетях и мессенджерах, формируют свой образ для других пользователей, публикуя посты с фото, цитатами и заметками, тщательно подбирая аватарки и статусы к профилю. У них есть свои кумиры, а точнее – инфлюенсеры (от *influence* 'влиять'), вроде Евы Адамс, описанной в романе. Несмотря на то, что Ева Адамс – тихое создание, никому не известное при жизни, а современные лидеры мнений чаще всего яркие, броские, кричащие и уверенные в себе, однако у них много общего.

Ева Адамс ниже по моральным качествам, профессиональным навыкам, социальной адаптации, творческим задаткам, чем просто женщина-посредственность. У неё не было любви, семьи, работы, ни одной идеи и ни одной добродетели. Зато она записала о себе всё-всё и великодушно даровала это человечеству. После неё так делали миллионы, но именно она была первопроходцем и посему получила все лавры и славу. Сегодня крупные блогеры показывают в режиме онлайн, как они идут за пищей, страдают от бессонницы, а миллионы безрезультатно повторяют за ними, не теряя надежды когда-нибудь приблизиться к славе, не делая ничего, требующего напряжения ума или воли, лишь выкладывая фото и видео о своей повседневной жизни.

Эта идея – стать знаменитой (или знаменитым), ничего не делая, но демонстрируя свою обыденность другим, иногда с интимными подробностями, при этом ожидая интереса к себе, – ужасно примитивная, наивно-эгоистическая. Она привлекательна для инфантильных людей, которых сегодня немало. И эта идея получила своё воплощение, смогла увлечь миллионы (если не больше миллиарда) только благодаря информационным технологиям.

Помимо инфантильных надежд ужасно быстро в Интернете тиражируется пошлость. Когда массы поняли, что уже нельзя стать звездой, просто делаясь подробностями о своей жизни, лишь немногие стали производить выверенный научно-популярный, искусствоведческий, политический и другой «сложный» контент. Людей стали привлекать сплетнями о звёздах, трэш-стримами (когда в прямом эфире дерутся, оскорбляют и даже умирают на камеру), грязными шоу. Такой контент гораздо популярнее научных,

философских и других, более сложных в усвоении материалов. По сети значительно быстрее распространяется информация, не требующая напряжения мысли, но вызывающая эмоции. Дети не успевают подрастать, а уже оказываются во власти контента, базирующегося на примитивных потребностях.

Полезность как первая ценность цивилизации

«Западнистский ум ориентирован на практическое использование, на полезность истины» [6, с. 419]. Так объясняет Нор главному герою про отношение к истине в мире будущего. В романе показывается эволюция этой установки и её последствия для общества. Ориентированность на результат, который измеряется в деньгах, материальных благах, социальном статусе или карьерных свершениях, будет приносить выгоду носителю этой установки. Однако такое отношение наиболее эффективно, когда остальные граждане не являются носителями подобной установки, когда у них другие идеалы и ценности, когда их на пути к успеху сдерживают моральные нормы. Попросту говоря, «западоид» в обычном человеческом обществе является паразитом. Постепенно, ввиду своей эффективности, установка на пользу начинает распространяться и успешно конкурирует с другими ценностями и идеалами. В романе инопланетянин рисует картину победившей пользы, где невозможны вера, любовь, сострадание, ненависть, чувство долга и другие атавизмы прошлого. Получается парадоксальная ситуация: в процессе коммуникации всем участникам известны наперёд цели друг друга, и они сведены к одной – пользе. Люди вынуждены взаимодействовать как машины, они лишены человеческого.

Стадия развития общества, населённого разумными эгоистами – сверхлюдьми, ужасно угнетает главного героя, страдающего без любви, самопожертвования, сострадания, дружбы. Общество «западоидов» тоже периодически страдает от подобных симптомов, но люди в нём прибегают к эффективным суррогатам человечности, которые позволяют унять тоску. Это совместные ликования, массовые движения, сборища, гуляния, общение при помощи информационных технологий, искусственные любовники, поверхностные сексуальные и дружеские связи. При этом обычное человеческое общение теряет свой смысл и становится формальным, тягостным, исполняющим функцию поддержания связей, которые ещё полезны или обязательны по какой-то причине. Семейные посиделки, встречи коллег не приносят никакого удовольствия для сверхлюдей, потому что всё это – элементы человеческого быта, подразумевающего чувства, привязанность, любовь или дружбу. Именно поэтому сотрудники Мозгового Центра сначала демонстрируют всем свою активность, посещая развлекательные и культурные центры, предназначенные для сотрудников, а потом запираются в своих квартирах, разговаривая с искусственным интеллектом. После того как сотрудник укрепится на своём месте, общение с людьми

теряет для него полезность, а общение без наличия глубоких связей или хотя бы надежды на них не имеет смысла. При этом если даже кто-то в «человейнике» захочет проявить человечность, искренне поддержать друга, встать на защиту неоправданно уволенного коллеги или спасти бездомную девушку, он рискует быть не только непонятым, но и подвергнуться остракизму как чужеродный элемент. Поэтому главный герой романа испытывает такое одиночество и отчаяние: он понимает, что места ему с его мечтами о человечности нет, и его порывы к истине, любви, возможности проявить мужество в борьбе за идею навсегда останутся лишь в его голове.

Есть ли такие тенденции сегодня? Может ли наше общество стать по-западойски сверхчеловеческим? Уже сейчас понятно, что могущества западных стран – Евросоюза, США – не хватит, чтобы установить свою тотальную власть. Кроме того, имеются тенденции к деглобализации общества, разделению его на технологические зоны, подобно тому, как это было в XX в. до мировых войн. Этому способствуют глобальный экономический и финансовый кризисы [5]. Поэтому, скорее всего, мы не увидим общество «глобального человейника» под предводительством западных элит, однако это не означает, что «западнистское» мировоззрение не захватит мир. Сегодня капитализм – основной экономический уклад на планете, или же общественно-экономическая формация. Капитализм подразумевает периферию, «третий мир», страны с дешёвой рабочей силой и дешёвыми природными ресурсами. Пока капитализму нет альтернативы, в цене будут человеческие качества, свойственные капиталистам, а именно – ориентация на выгоду и решимость в достижении цели. Порой, чтобы добиться высот в карьере или на предпринимательском поприще, придётся абстрагироваться от качеств, которые не нужны настоящему успешному капиталисту, таких как самопожертвование, взаимовыручка и сострадание.

В связи с этим неважно, что декорации «Глобального человейника» никогда не воплотятся, не будет Западного союза и других описанных институций, и даже вполне возможно, что глобальное государство будет называться «Китай и союзники» или что будут существовать отдельные экономические зоны, отгороженные друг от друга «железным занавесом», но велик риск того, что общество будущего будет основываться на «западнистском» мировоззрении.

Мы уже имеем немало симптомов «западнистского» мировоззрения. И один из них – разрушение семейных уз, прагматический подход к созданию семьи. В романе отец и мать главного героя знакомятся при помощи специальной сети и создают семью на основе машинных рекомендаций. Сегодня существуют приложения для знакомств и создания семьи. Люди листают каталог кандидатов с данными и описаниями, пользуются рекомендациями искусственного интеллекта, который рекомендует к просмотру те или иные профили. Раньше мы не могли познакомиться в один вечер с большим количеством подходящих людей противоположного пола, эти знакомства были нечастыми, в них существовала некая тайна, элемент случайности, который можно

было трактовать как предназначение. Сегодня можно открыть приложение и увидеть большой ассортимент потенциальных супругов, любовников или вариантов на одну ночь. В описании люди могут прямо указывать свои цели: ищут мужа/жену, одноразовый секс или что-то другое. Всё как-то практично, информация о мотивах выпячена, а многочисленные профили создают, с одной стороны, видимость изобилия, а с другой – скуку и однообразие, отсутствии надежды на нормальное, человеческое знакомство, нежелание тратить время на «разработку» очередного кандидата, который может не подойти. Тем не менее сегодня уже не удивляет, что некоторые семьи были созданы таким образом – путём перебора кандидатов в приложениях для знакомств.

Само появление семьи современными людьми нередко оценивается с точки зрения вложений и прибыли. И в этом плане семья – рискованное предприятие. Дети требуют много времени и денег, карьера и заработная плата матери серьёзно страдают из-за детей. Наличие семьи сильно ограничивает свободу в выборе места жительства и образа жизни. Кроме того, супруги могут разойтись, и непонятно, как делить детей и имущество. Если супруги не испытывают любви друг к другу, не радуются своим детям, если для матери ребёнок – это ограничение свободы, а не любимое дитя, если она не испытывает счастья, беря малыша на руки, то семья становится и вовсе сомнительным предприятием.

Сегодня люди в Российской Федерации значительно меньше вступают в брак и значительно чаще разводятся по сравнению с 1950-ми гг. [13]. На десять браков приходится 6–8 разводов, средний возраст вступления в брак постепенно растёт на протяжении последних 80-ти лет. В Европе средний возраст вступления в брак как мужчин, так и женщин перешёл отметку в 30 лет [13]. Эти тенденции были хорошо заметны в 1990-е гг. и продолжают развиваться по сей день. Сегодня выросло количество гражданских браков, которые юридически обязывают в значительно меньшей степени, а стороны почти не несут материальных обязательств по отношению друг к другу при расставании. Можно сказать, что «западоидное» мировоззрение, основанное на пользе как главной ценности, проникает во многие сферы жизни и деятельности современных людей, и личная жизнь, семейные отношения – не исключение.

«Западоидное» мышление нельзя путать с утилитарной этикой. Ещё И. Бентам, говоря о принципе полезности, ориентировался на счастье той или иной стороны, «об интересе которой идёт дело» [1, с. 4]. Этой стороной может быть всё человеческое общество, государство или даже один человек. К тому же Бентам разрабатывал нравственную основу, которая может стать базисом права и не вызывать при этом кривотолков. Он думал о нравственной оценке поступков, о создании моральных критериев единичного действия, ориентира при принятии ситуативных решений. Джон Стюарт Милль, в свою очередь, предупреждал о смешении понятий счастья и довольства, которые качественно различаются между собой: «Лучше быть недовольным человеком, чем довольной свиньёй, недовольным Сократом, чем довольным глупцом.

И если у глупца или свиньи иное мнение, то это потому, что они могут смотреть на вопрос только со своей стороны, в отличие от тех, кто может сравнивать обе точки зрения» [11, с. 55]. «Западоидное» мышление ориентируется именно на довольство. Главный герой романа после двух лет безработицы оказывается рад перспективной должности, в придачу к которой идут качественное питание, разнообразный досуг, причастность к интеллектуальной элите, но потом он становится гораздо менее оптимистичным. Ал осознаёт, что и на работе мечты, и даже по достижении более высоких карьерных высот, ему не избежать роботизированной жизни, жизни довольной свиньи, олицетворением которой, пожалуй, можно назвать его начальника Ива.

В «западоидном» мире вообще нет места философии. Людям достаточно иметь несколько упрощённых псевдоценностей, под которые можно подогнать защиту интересов нужной прослойки общества, чтобы получить свою пользу. В роботизированном обществе есть результат, успех, удовлетворение, но нет человеческого счастья. В романе А. Зиновьева «человек» уничтожает все другие конкурентные тропы эволюции без какой-либо надежды на обретение альтернативного сценария развития. В итоге роботизированное сверхчеловеческое общество во главе со стариками, поддерживаемыми биотехнологиями, является венцом эволюции, а большая часть населения планеты загнана в нищенское существование в ужасных условиях, и всё это прекрасно сочетается с толками о свободе, демократии и равноправии. Тем не менее в реальности совсем вытравить идеи и человечность в людях не так-то просто. «Западоидное» мировоззрение может быть превалирующим некоторое время, но мировоззрение – это не ДНК, оно может меняться в течение жизни. Александр Зиновьев, рисуя мир «западоидов» без проблеска альтернативного будущего, вводит главного героя, который является рецидивом прошлого, и больного коммунизмом Фила. И хоть первый полностью теряет надежду на ростки человечности в «человекнике», а со вторым не первый раз случается нервный срыв, они всё-таки существуют, а значит, есть надежда. Кроме того, главному герою сообщают, что коммунистические идеи периодически изобретаются вновь, но успешно и легко подавляются идеологической машиной Западного союза.

Таким образом, мы приходим к тому, что в современном мире хоть и с некоторыми оговорками, но успешно реализуются тенденции, обозначенные в «Глобальном человекнике»: отношение к коммунизму и попытка заклеить СССР как бесчеловечный тоталитарный режим; негативное влияние информационных технологий на массы; пустые ценности свободы, демократии, истины, за которыми прячется банальная польза, то есть просто защита интересов определённых групп. Теперь важно оценить, смогут ли эти тенденции трансформировать реальность в условный «глобальный человекник» и обрезать альтернативные пути развития. А также ответить на вопрос: могут ли ценности, точнее, общество, построенное на реальных ценностях, создать весомую конкуренцию роботизированному «человекнику»? Какие это могут быть ценности?

II. Какое будущее нас ждёт?

Наше будущее определяется целым рядом параметров, включая те, которые мы не можем предвидеть, например падение гигантского метеорита или колонизация инопланетянами. Поэтому, рассуждая о будущем, мы всегда вынуждены оговаривать условия. Предположим, что общество будущего не столкнётся с глобальными катастрофами, способными быстро уничтожить человечество.

Следующий очень важный вопрос – это экономика будущего. На сегодняшний день капитализм является наиболее распространённой в мире экономической системой (или общественно-экономической формацией в рамках марксистского подхода). Капитализм подразумевает не только классовую эксплуатацию, но и центр и периферию, экономически развитые и так называемые развивающиеся страны, служащие сырьевыми придатками развитого центра. Ещё В.И. Ленин писал в 1917 г., что развитие капитализма непременно ведёт к созданию монополий, которые не дают выйти на рынок конкурентам [9]. Это же можно отнести и к регионам, странам как отдельным игрокам на международном рынке. Недовольство отдельных слоёв угнетаемого класса нивелируется, когда капиталисты подкупают некоторые прослойки рабочих «данной отрасли или данной нации против всех остальных» [9, с. 87]. Именно это и произошло в XX столетии на уровне государств: вывоз производств и добывающей промышленности из стран капиталистического центра в страны периферии стал тенденцией. Благодаря дешёвому труду рабочих развивающихся стран, нередко бывших колоний, экономически развитые страны позволили себе значительно сократить количество рабочих, задействованных в производстве товаров, обрабатывающей промышленности и добычи ископаемых на своей территории.

Однако со времён Ленина, и тем более Маркса, прошло немало лет, научно-технический прогресс открыл для нас небывалые ранее возможности. Сейчас мы вправе задать вопрос: а может ли случиться, что благодаря капиталистическим методам хозяйствования мы достигнем таких небывалых богатств, что и периферия капиталистического мира будет жить достойно, на Земле никогда не будет голода, будет доступ к качественным медицинским услугам и хорошим условиям быта и работы абсолютно всех слоёв населения Земли? Что жестокая эксплуатация взрослых и детей навсегда уйдёт в прошлое? Может быть, Александр Зиновьев в своём романе зря рисует мир с прозябающим большинством, вынужденным каждый день бороться за выживание? Мне бы очень хотелось утвердительно ответить на этот вопрос, но реальность, похоже, устроена иначе. Однополярный мир существует всего-то 30 лет и уже успел столкнуться с глобальным экономическим кризисом 2008 г., глобальным энергетическим кризисом 2021 г., которые продолжают развиваться и по сей день.

Является ли текущий кризис единичным явлением? Всё-таки наличие одного мирового кризиса автоматически не означает обречённость капитализма на вечные кризисы и невозможность дать достойное существование населению планеты. Для того чтобы понять, насколько глубок и закономерен этот кризис, необходимо рассмотреть его причины, а также найти (или создать) теорию, объясняющую его природу. Западные СМИ и политики долгое время отрицали наличие кризиса, а современные специалисты в области экономики не едины во мнениях касательно его причин. В энергетическом кризисе, который начался в 2021 г., западные СМИ винят специальную военную операцию Российской Федерации, которая, кстати, началась в феврале 2022 г. В целом рассматривать современные мнения относительно причин и природы кризиса очень сложно, во-первых, из-за того, что нужна большая междисциплинарная команда (настоящий «коллектив гениев»), которая проанализирует всю информацию в области экономики, политики, социологии, философии и напишет огромный отчёт; во-вторых, потому, что сложно поверить в непредвзятость источников. На Западе сочинения марксистов о капитализме не запрещены, но учёному крайне сложно сделать карьеру и регулярно получать гранты, занимаясь исследованиями в рамках марксистского подхода. В связи с этим из нашего капитального исследования в рамках официальной науки уже выпадает целый подход. Если учёные других стран задумают провести исследования в рамках марксистского подхода, то они не смогут опубликовать результаты в высокорейтинговых англоязычных изданиях, и их труды с высокой вероятностью останутся где-нибудь в сети в малоизвестных журналах на национальных языках. Если же мы сделаем шаг назад во времени и обратимся к советским исследованиям, то и здесь есть сомнения относительно следования истине, ведь учёным и философам тех лет нужно было показать, что капитализм загнивает и скоро уступит место новой общественно-экономической формации. Получается, что наибольшее доверие вызывают исследования, сделанные до победы Октябрьской революции.

Среди исследований начала XX в. привлекает внимание концепция развития капитализма Розы Люксембург, описанная ею в 1913 г. в работе «Накопление капитала». Уже тогда эта книга критиковалась соратниками Люксембург, марксистами и социал-демократами. Ленин также был не согласен с точкой зрения Люксембург на отношения центра и периферии в капиталистическом мире, и поэтому в советский период эти взгляды были раскритикованы и оценивались как заблуждение и «полуменьшевистские ошибки» [12, с. XL, XLI].

Согласно теории Р. Люксембург, капиталистический центр (экономически развитые страны) может существовать только за счёт включения в себя новых территорий «некапиталистической среды», поскольку в противном случае капиталистическому центру грозит «перенакопление капитала» и снижение его эффективности, что в итоге приведёт к краху капитализма [10]. Страны центра продают продукцию капиталистических

предприятий некапиталистическим странам взамен на гораздо большие ресурсы (природные ресурсы, дешёвый труд). Таким образом, наличие периферии (колонии, зависимые территории) – обязательное условие существования капитализма. Если не будет угнетаемых территорий и постоянного их расширения, то в странах центра разразится экономический кризис, который, согласно Люксембург, приведёт к краху капитализма.

Сейчас некоторые факты говорят о том, что теория Розы Люксембург оказалась верной. Это не только мировой кризис, но и ослабление капиталистического гегемона – США. По состоянию на июль 2022 г.: валовый внутренний продукт (ВВП) США снижается второй квартал подряд [3]. До этого у США был рычаг борьбы с проявлениями экономического кризиса – эмиссия доллара, но сегодня он перестал работать с прежней эффективностью. Именно это снижение эффективности описано в «Накоплении капитала»: «капитал двояким образом подготавливает свою собственную гибель: во-первых, он своим расширением за счёт всех некапиталистических форм производства держит курс на тот момент, когда всё человечество в действительности будет состоять из одних лишь капиталистов и наёмных пролетариев и когда дальнейшее расширение, следовательно, накопление, станет поэтому невозможным; во-вторых, он... обостряет классовые противоречия, международную хозяйственную и политическую анархию...» [10, с. 387]. В настоящий момент капитализм достиг первого условия, проявления второго также имеют место. Экономический кризис приводит к военным конфликтам, уменьшению заработной платы по всему миру, инфляции, падению прибыли предприятий. «Призрак коммунизма» теперь бродит не столько по Европе, сколько по Азии и Южной Америке, странах Карибского бассейна, поселившись недалеко от капиталистического гегемона – США. Левые настроения сильны в Мексике, Венесуэле, Эквадоре и Колумбии, не говоря уже о Кубе – «острове свободы».

Сложившаяся в мире ситуация говорит о том, что изложенные выше идеи Розы Люксембург имеют право на существование. Если реальность действительно такова, то о капитализме мы можем сказать следующее: 1) капитализм не может существовать стабильно, без кризисов; 2) капитализм всегда вынужден эксплуатировать территории, не входящие в капиталистический центр, причём эксплуатация эта довольно жестокая: периферия лишается природных ресурсов, на её территории портится экология, население вынуждено трудиться без социальных гарантий за возможность прокормиться; 3) в периферию должны включаться всё новые территории. Эти выводы важны для рассмотрения идеологии и ценностей, которые прославляются в странах капиталистического центра, а также для оценки их непротиворечивости.

Государственная власть или борющиеся за власть группы должны предоставлять массам идеологию, обрисовывать картину общественного развития для образованных слоёв населения. Эта картина должна быть без видимых противоречий, она должна объяснять, на каких ценностях

базируется общество, почему наше общество – хорошее общество. Исходя из этих ценностей, население должно понимать, куда идёт общество, кто свой, а кто чужой. И, конечно же, идеология должна подкрепляться ростом благосостояния народных масс или тех классов и социальных слоёв, на которые опирается государственная власть, иначе будут нарастать противоположные настроения: коммунистические идеи в капиталистическом мире или же «культ жвачки и джинсов» в социалистических государствах. Современный однополярный мир – капиталистический, за редким исключением, его идеология и ценности складывались вместе с развитием капиталистических отношений ещё в Новое время. В романе А. Зиновьева человек «рождается и умирает» с этими ценностями: свободы, демократии, равенства.

Свобода, пожалуй, одна из основных ценностей капиталистического мира. Под ней понимаются гражданские и политические свободы, а не философские вопросы о свободе воли или природе свободы как таковой. Буржуазные революции действительно несли свободу многим людям, освобождая их от феодальной зависимости и рабства (например, Война Севера и Юга в США 1861–1865 гг.), а сегодня гражданские свободы жителей Земли зафиксированы в Декларации прав человека ООН 1948 г. Под свободой понимается свобода от «тирании и угнетения», рабства и подневольного состояния; человека нельзя подвергнуть «произвольному аресту, задержанию или изгнанию»; «каждый человек имеет право свободно передвигаться и выбирать себе местожительство в пределах каждого государства», а также «покидать любую страну, включая свою собственную, и возвращаться в свою страну», «изменить своё гражданство» [4]. Человек свободен «вступать в брак и основывать свою семью», невзирая на расовые, религиозные и национальные различия со своим избранником; человек имеет право на «свободу мысли, совести и религии; это право включает свободу менять свою религию или убеждения и свободу исповедовать свою религию или убеждения как единолично, так и сообща с другими, публичным или частным порядком в учении, богослужении и выполнении религиозных и ритуальных обрядов»; «на свободу убеждений и на свободное выражение их; это право включает свободу беспрепятственно придерживаться своих убеждений и свободу искать, получать и распространять информацию и идеи любыми средствами и независимо от государственных границ»; «свободу мирных собраний и ассоциаций» [4]. Каждый человек свободен «создавать профессиональные союзы и входить в профессиональные союзы для защиты своих интересов» [4].

Все эти свободы, конечно, очень важны. Однако всякий взрослый человек понимает, что не всё так просто, и многими свободами просто нет возможности воспользоваться. Ещё П.А. Кропоткин критиковал предоставление буржуазных прав и свобод. Он писал о бессилии и бесполезности гражданских прав и свобод в борьбе с капиталом и эксплуатацией. Например, о свободе печати П.А. Кропоткин выразился предельно ясно:

«Какой довод был самым убедительным в глазах буржуазии в пользу свободы печати? – Её бессилие! Её несостоятельность!.. Посмотрите... на Англию, Швейцарию, Соединённые Штаты. Там полная свобода печати, а между тем нигде так не развита эксплуатация, нигде так властно не царит капитал. <...> А если когда-нибудь, в момент возбуждения, революционная пресса и станет опасной, мы всегда успеем уничтожить её под каким бы то ни было предлогом» [8, с. 701]. Это же А.А. Зиновьев показывает в своём романе: наличие прав и свобод в документах прекрасно совмещается с их отсутствием на практике. Тем не менее, когда свободы не угрожают капиталу или же выгодны ему, их реализации ничего не мешает. Человек действительно свободен исповедовать любую религию, выбирать себе в супруги человека любой расы, вероисповедания и национальности, а в некоторых странах даже любого пола. И это никак не влияет на капитал, если только не затрагивает убеждения того или иного крупного капиталиста. Прославление свободы выгодно для сильного, чаще всего – для западной «белокурой бестии». Наиболее свободны в капиталистическом мире – богатые люди: они имеют рычаги влияния на рыночные отношения, государственные институты и некоммерческие организации. Бедные преимущественно сталкиваются с негативными сторонами свободы, они предоставлены самим себе [6, с. 298–299]. Рабовладелец и то вынужден беспокоиться о благополучии своих рабов, поскольку их болезнь или смерть снижает его благосостояние; в то время как капиталиста не волнует жизнь и здоровье наёмных работников. Их легко можно заменить другими, капиталист боится лишь издержек, которые могут последовать ввиду действия трудового законодательства.

В связи с этим ценности капиталистического западного мира, или так называемые либеральные ценности, – свобода, демократия, наличие гражданских прав для всех людей, равные возможности, – с одной стороны, бутафорские. Особенно если рассматривать их в контексте теории Розы Люксембург: в капиталистическом мире всегда должна существовать периферия, которая страдает больше всего, где человеческий труд и природные ресурсы невероятно дешёвы. Люди на этих территориях всегда будут меньше образованы, они будут вынуждены работать большую часть суток, чтобы просто прокормить себя и свою семью. Интеллигенция обеспеченного капиталистического центра в отличие от рядовых граждан не может просто закрыть на это глаза, а как-то себе это объяснить. И либо они признают хищнический характер своего государства, либо будут объяснять этот факт несостоятельностью других народов, их безынициативностью, глупостью, второсортностью. Такое положение дел – прекрасная почва для распространения националистических идей. Более того, пока существует капитализм, национализм будет нависать над капиталистическим центром (или центрами капиталистического мира) как дамоклов меч. Риторика равных возможностей будет раздувать национальную рознь в капиталистических странах. Миграция рабочих из периферии в центр способствует

ненависти на национальной почве, поскольку люди, приезжающие на заработки, чаще всего хуже образованы, они хуже питались, хуже одеты, чем представители центра, они живут в значительно худших условиях, нередко их жилища не отвечают санитарным требованиям. Такая бросающаяся в глаза разница между местными и приезжими подтверждает ложный тезис о неполноценности народов периферии в глазах среднестатистического коренного жителя экономически развитых стран. Плохо знакомый с философией и общественными науками обыватель легко может подумать, что раз колониям дали независимость в 1950–1970-х гг., то сегодня ранее угнетаемые народы уже давно могли бы преуспеть экономически, если бы были трудолюбивы, организованы, культурны и умны. Раз им дана свобода, почему они всё ещё в нищете? Может, дело в самих людях? И эти настроения непременно будут подогреваться, поскольку, с другой стороны, ценности капиталистического мира реализуются на практике.

Среди одноклассников и однокурсников всегда есть те, которые преуспели в жизни благодаря своим качествам и труду, и есть те, которые оказались на обочине жизни, страдают от алкоголизма или наркомании, мало зарабатывают. Это справедливо для стран капиталистического центра: там карьера до определённого уровня действительно зависит от качеств и приложенных сил. Обыватели порой убеждены в том, что «всё зависит от тебя» (особенно преуспевшие обыватели могут приписывать удачу в карьерном росте исключительно своим способностям). Самое страшное в том, что многие склонны экстраполировать свой опыт на международные отношения и действительно считать, что вина за нищету лежит на угнетаемых народах.

В связи с изложенным есть высокая вероятность того, что капитализм «перезапустится», разбившись на капиталистические центры. И тогда сценарий развития будущего будет похож на ситуацию перед Второй мировой войной, но это будет новый виток спирали. Выделившиеся капиталистические центры начнут конкурировать за зоны влияния и вести идеологическую войну против соперников. Учитывая то, что в этот раз не будет сильного социалистического противника¹, будут обостряться и раздуваться национальные конфликты. Наученные опытом мировых войн, государства не будут бросаться с головой в жестокую бойню, но будут вести военные действия в местах обострившихся конфликтов, в странах третьего мира (так называемые прокси-войны). В этих регионах наступит ад: будет процветать не только коррупция, но и работорговля, пытки, насилие без суда, в общем, все негативные стороны военного времени, одобренные международной ненавистью и ненавистью, замешанной на кровной мести.

¹ Китай вряд ли сможет заменить СССР, поскольку, во-первых, его экономика коренным образом отличается от экономики СССР (она сильно зависит от товарообмена с США, в Китае допускается частная собственность на средства производства); во-вторых, Китай довольно однороден по национальному составу по сравнению с СССР, он не может выдвинуть настолько же сильную идею о расовом и национальном равенстве.

В связи с тем, что мировой гегемон, США, теряет силы, рушится мировая система, экономический, экологический и идеологический кризисы коснутся почти всех регионов мира. Некоторые страны ждёт голод, о котором они, казалось бы, навсегда забыли во второй половине XX столетия.

В державах-центрах будет обычная жизнь, люди будут ходить на работу и строить карьеры. Образовательные учреждения, государственные институты и бизнес смогут нормально функционировать. Первое время основной ценностью будет оставаться свобода как ключевая ценность капиталистического мира. Демократия во многом себя дискредитировала, и далеко не все державы поднимут её на своё знамя. Например, Россия никогда не будет «защищать демократию», в отличие от США. А вот свобода гораздо более абстрактное понятие, её защитой можно прикрываться в значительно больших случаях, чем защитой демократии или гласности, и никто в современном мире не будет спорить с тем, что охрана свобод – дело правое. Государства лишь будут уличать друг друга в лицемерии. Чем меньше будет держав – капиталистических центров, тем в большей степени люди в них будут походить на сверхлюдей-роботов в зиновьевском понимании. Умные люди будут осознавать, что заявленные ценности – бутафория, что главное – это защита собственных интересов, а нужные человеку качества это – целеустремленность, конкурентноспособность, равнодушие к чужим страданиям, вероломность. Это будут люди цивилизованные в шпенглеровском понимании этого слова, представители технической цивилизации, уже некультурной, зимней и отмирающей. Правда, отмирающей с точки зрения культуры, а не физически или идейно. Это гнилое дерево ещё несколько десятилетий или около ста лет будет «топорщить свои гнилые сучья» [14, с. 316].

Параллельно будут появляться, обретать силу новые идеи и ценности, поскольку людям, хоть далеко и не всем, необходимы живые, настоящие ценности, а не бутафория. О. Шпенглер не зря относил цивилизацию к закату культуры, техническая цивилизация не вдохновляет, не сеет жизнь. А. Зиновьев в «Глобальном человеичике» нарисовал мир, в котором почти все стали такими сверхлюдьми-роботами. Однако так долго в сухом дереве отмершей культуры мир существовать не сможет и никогда не существовал.

Интересный пример кристаллизации новых идей в условиях безысходности приводит Н. Бердяев. Он писал о славянофилах и западниках 1830–1840-х гг. как о наиболее культурных и мыслящих людях XIX в., которые «не жили в настоящем, которое было для них отвратительно, они жили в будущем или прошлом» [2, с. 33]. Также и понимающие люди будущего не смогут выносить их настоящее. Они начнут искать выход из бездушия и бессмысленности сверхчеловеческого капиталистического существования. Ранее в эпоху Возрождения и Новое время капиталистические отношения способствовали культурному подъёму: мыслители оспаривали старые догмы и разрабатывали научные методы, пираты накапливали капитал, смельчаки-авантюристы делали великие географические открытия.

Финансирование доставалось смелым, дерзким, свободным от старых норм и шаблонов. Тогда свобода не была бутафорией. Нынче же спокойное академическое обсуждение свободы, равенства и справедливости ставит крест на практике и живой морали, устремлении менять мир согласно ценностям, жертвовать и рисковать ради этих ценностей. Пришло время сменить ценности на новые, вдохновляющие.

Какими же будут эти ценности нового мира, после того как ценность свободы будет звучать всё более лицемерно? Логично предположить, что маятник качнётся в обратную сторону от свободы и демократии к ценностям, сплывающим общество, к идеологии, провозглашающей равенство людей на деле, а не на бумаге. Этими ценностями должны стать солидарность, равенство и братство. Свобода становится всё более голодной и холодной, тогда как сплочение и солидарность дают объективную возможность выжить. Профсоюзы, религиозные общины и другие коллективы в ситуации дефицита ресурсов могут перераспределять эти ресурсы в пользу наименее имущих, давая им возможность выжить. Конечно, такой подход чреват недовольствами со стороны тех, за чей счёт происходит перераспределение, перегибами и насильственным изъятием излишков (опыт «продразвёрстки» в СССР), но в целом ожидается немалое количество его сторонников. Перераспределение (которое основывается на идее солидарности) будет всё более встречать поддержку, чем более нищета не будет зависеть от личных качеств индивида: когда образованный, законопослушный и трудолюбивый человек без вредных привычек не застрахован от голода и жалкого существования.

В будущем, когда мир начнёт отворачиваться от бутафорской свободы, скорее всего, следует ожидать усиления влияния христианских и исламских лидеров. Христианство и ислам запрещают ссудный процент, что имеет значение, когда растёт закредитованность людей даже в первой экономике мира².

Поскольку экономический кризис происходит в капиталистическом мире, автоматически встаёт вопрос о коммунистическом ренессансе. И он непременно будет. Солидарность трудящихся, равенство людей всех национальностей, равенство мужчин и женщин в правах – хорошо знакомые тезисы коммунистических партий.

А. Макинтайр не зря находит много общего у христианства и марксизма, в том числе и понимание справедливости. Либеральное видение справедливости он изображает такой ситуацией: индивид помещён на арену, и всё что он сможет взять (чего может достигнуть) – по праву его и должно защищаться от таких же индивидов посредством прав личности [18]. А справедливость в понимании св. Павла близка к марксистскому положению «от каждого по способностям, каждому – по потребностям». Осуществление такой справедливости требует участливого общества, которое не может появиться в рамках либерализма [18, с. xxiii]. Одновременно

² Задолженность домохозяйств и некоммерческих организаций в США выросла с 290 млрд долларов в 1970 г. до 11,75 триллионов долларов в 2021 г. По сравнению с 2020 г. задолженность в 2021 г. выросла на 810 млрд долларов [17].

с этим Макинтайр подмечает, что либерализм изобрёл новую справедливость, то есть христианское понимание справедливости, а вместе с ним и схожее марксистское, основанное на участливом (солидарном) обществе более древнее и, следовательно, более опытное, разработанное. Это обстоятельство указывает на жизнеспособность и проверку временем новых ценностей, идущих на смену западным свободе и демократии.

Вместе с тем нужно помнить и недостатки новых ценностей, которые рискуют быстро дискредитировать себя ввиду самой их природы и при неумелом воплощении. Один из весомых недостатков указал ещё И. Кант, описывая патернализм [7]. Солидарность с участливым обществом предполагает воспитание в определённом ключе, приверженность общим ценностям, согласие с некой принятой картиной мира, где такие понятия, как счастье, добро, зло, определены. Общество, а в случае государства – его институты, будут «участвовать», помогать индивиду, если он придерживается определённых взглядов, принятых в обществе. Например, исповедует ту же веру или разделяет атеистическую позицию. Вместе с пониманием справедливости, транслируемым сообществом, индивид, если он хочет пользоваться всеми благами члена данного сообщества, должен принять картину мира и трактовку счастья, добра и зла. Государство, в идеологию которого заключена солидарность, непременно будет воспитывать определённые добродетели в гражданах и указывать им пути к обретению счастья, которые индивид обязан принять, если он хочет продвигаться по карьерной и социальной лестнице. Конечно, капиталистическое государство с постулируемой свободой выражения на практике тоже не лишено подобных недостатков, но коммунистическое имеет гораздо больше шансов ограничить свободу мысли для своих граждан.

Коммунистические режимы будущего должны будут учесть и идеологические недоработки бывшего СССР для того, чтобы задержаться на карте мира. Первая такая недоработка – это точка зрения, согласно которой капитализм обязательно сгниёт и не возродится в сочетании с обывательскими ожиданиями светлого будущего после избавления от капитализма. В работе «К истории первоначального христианства» Ф. Энгельс писал, что социализм помещает освобождение человечества в реальном мире, а христианство – в рай [15]. И это положение действительно добавило жизнеспособности христианству, в отличие от позиции коммунистов. Согласно марксистской доктрине (а в СССР марксистская философия превратилась в идеологию и обросла догмами) капитализм загнивает, а социализм – единственный путь к будущему. Для широких народных масс именно это положение было очень важным. Люди не будут отстаивать отмену частной собственности на средства производства, им нужно светлое будущее для себя или хотя бы своих детей и внуков. А капиталистический лагерь переиграл СССР по уровню комфорта: на Западе лучше машины, моднее одежда, больше товаров на прилавках. Те самые пресловутые «джинсы и жвачка» победили идеологию СССР, потому что ударили

в сердце представления советского человека о коммунизме как о рае на Земле. Каким же светлым будущим является коммунизм, если капиталистический Запад не только не сгнил за несколько десятилетий, но ещё и живёт лучше и комфортнее? Обывателю невдомёк, что социальная политика и поблажки профсоюзам в капиталистических странах могут быть результатом страха перед социализмом и той самой попыткой подкупить пролетариат, о которой писал ещё В.И. Ленин [9]; что Китай своей дешёвой силой обеспечил дешёвой одеждой население США, сделав свой выбор между двумя державами; что рейганомика 1980-х гг. в США подразумевает постоянное кредитование населения, а советские люди живут без долгов. Но на Западе потребление действительно выглядело разнообразнее и богаче. Обыватель, не владеющий достаточным экономическим, историческим и философским знанием, может сделать лишь один вывод: нас обманывали! В христианстве такое разочарование в результатах воплощения нравственных принципов в жизнь невозможно, поскольку справедливость будет вершиться в ином мире.

Следующая проблема коммунистического строя – это наличие людей с предпринимательской жилкой, инициативных, смелых и авантюрных, которых не устраивает «равенство» и труд на благо «светлого будущего». Их устраивает идеал свободы в самых различных формах его воплощения: от вполне цивилизованной свободы предпринимательства и вероисповедания, до свободы от моральных оков и «предоставленности самим себе». Это люди, желающие капиталистических благ – огромных активов в виде заводов и банков, жизни в роскоши. Они готовы приложить к этому максимум сил и порой не гнушаются сомнительными методами достижения богатства. Такие люди могут добиться своей мечты в капиталистических странах или думают, что могут. В приложении к ним равенство становится «уравниловкой» в их понимании, да и в реальности тоже. В странах социалистического лагеря в первой половине XX столетия и для таких прирожденных капиталистов находили задачи. Они могли строить карьеру, становиться номенклатурой, героями СССР, первопроходцами в различных областях производства. Но постепенно номенклатура стала оставлять выгодные места для себя и своих ставленников, социальные лифты стали вмещать всё меньше молодых, энергичных и вероломных. Недовольство последних копилось и в итоге сыграло свою роль в развале социалистического лагеря. Коммунизм, если он хочет победить не кратковременно, должен найти точку приложения сил для людей такого склада и обеспечить наличие социальных лифтов. В основном это – организационная задача, но она должна решаться и в идеологической плоскости. Нельзя клеймить активных прирожденных капиталистов, необходимо предоставить для них возможности роста, сделав привлекательными ценности солидарности, равенства и братства. Если коммунистам будущего удастся разрешить все указанные выше проблемы, существует высокая вероятность возрождения социалистического лагеря.

* * *

Идеология будущего, построенная на ценностях солидарности, равенства и братства, может иметь идеологические корни, базироваться на коммунистических или даже религиозных идеях, а может и вовсе не ассоциировать себя с аналогами в прошлом. Я могу с высокой долей уверенности сказать, что её появление обусловлено экономическими причинами и предыдущим опытом, эти идеи уже успешно работали. Однако устойчивость мира солидарности, равенства и братства будет зависеть от того, смогут ли люди будущего преодолеть ошибки прошлого и воплотить эти идеи с минимальными искажениями. А если спустя годы они смогут создать условия для реализации ценности свободы – настоящей свободы, а не «бумажной», – не теряя настоящей солидарности, то будущее действительно будет светлым. Ради такого будущего стоит жить, даже если его увидят только наши потомки.

Список литературы

1. Бентам И. Введение в основание нравственности и законодательства. М.: РОССПЭН, 1998. 415 с.
2. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. СПб.: Азбука, 2020. 221 с.
3. ВВП США показал падение второй квартал подряд // РБК. URL: <https://www.rbc.ru/economics/28/07/2022/62e286f79a7947bd881208a9> (дата обращения: 02.08.2022).
4. Всеобщая декларация прав человека ООН // Организация объединенных наций. URL: https://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/declhr.shtml (дата обращения: 28.07.2022).
5. Гилман М. Различия экономических результатов и изменение альянсов в деглобализирующемся мире // Вестник международных организаций: образование, наука, новая экономика. 2018. № 2. С. 7–16. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/razlichiya-ekonomicheskikh-rezultatov-i-izmenenie-alyansov-v-deglobaliziruyuschemsya-mire> (дата обращения: 26.07.2022).
6. Зиновьев А. Глобальный человек. М.: Эксмо, 2003. 448 с.
7. Кант И. О поговорке «Может быть это и верно в теории, но не годится для практики» (1793) // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 4. Ч. 2. М.: Мысль, 1965. С. 58–106.
8. Кропоткин П.А. Анархия, её философия, её идеал. М.: ЭКСМО-Пресс, 2004. 861 с.
9. Ленин В.И. Империализм как высшая стадия капитализма. М.: Госполитиздат, 1949. 132 с.
10. Люксембург Р. Накопление капитала. Т. 1 и 2. М.; Л.: Государственное социально-экономическое издательство, 1934. XLIII, 478 с.
11. Милье Д.С. Утилитаризм / Пер. с англ. и предисл. А.С. Земерова. Ростов н/Д.: Донской издательский дом, 2013. 240 с.
12. Мотылев В. Предисловие к пятому изданию // Люксембург Р. Накопление капитала. Т. 1 и 2. М.; Л.: Государственное социально-экономическое издательство, 1934. С. V–XLIV.
13. Статистика браков и разводов по данным Росстат // РосИнфоСтат. URL: <https://rosinfostat.ru/braki-razvodi/#1> (дата обращения: 28.07.2022).

14. *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки мифологии мировой истории: Гештальт и действительность / Пер. с нем., вступ. ст. и примеч. К.А. Свасьяна. М.: Эксмо, 2007. 797 с.
15. *Энгельс Ф.* К истории первоначального христианства // Agitclub.ru. URL: <http://www.agitclub.ru/front/mar/bm08.htm> (дата обращения: 28.07.2022).
16. European Parliament resolution of 19 September 2019 on the importance of European remembrance for the future of Europe (2019/2819(RSP)) // European Parliament. URL: https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/TA-9-2019-0021_EN.html (дата обращения: 22.07.2022).
17. Home mortgage debt of households and nonprofit organizations in the United States from 1950 to 2021 // Statista. URL: <https://www.statista.com/statistics/188162/us-houshold-and-nonprofit-organization-home-mortgage-liabilities/> (дата обращения: 19.08.2022).
18. *Macintyre A.* Marxism & Christianity. Bristol; Duckworth, 1995.

SOCIAL ANTHROPOLOGY

Olga Savvina

Ph.D. in Philosophy, Associate Professor of the Ethics
Department of the Faculty of Humanities and Social Sciences.
RUDN University of Russia.
6 Miklukho-Maklaya str., Moscow, 117198, Russian Federation;
e-mail: savvinao10@yandex.ru

DECLINE OF “FREEDOM”

The article analyzes the values and ideals of modern global society in the realities of the economic crisis, makes a forecast regarding the popularization of new values such as solidarity, brotherhood, equality against the background of discrediting the values of freedom and democracy.

In the first part of the work, the author identifies trends and phenomena in modern society that are similar to the position of the society depicted by A.A. Zinoviev in the novel “The Global Humant Hill”. First of all, it is the priority of the benefits, efficiency and interests of capital over values, covered with ranting about freedom and democracy, as well as the denigration of communist ideas and their defenders, the use of information technology and technological progress as a surrogate for communication. The author comes to the conclusion that social problems and the spiritual life of the “humant hill”, ideological and political discourse have a number of common features with reality.

The second part of the article examines the crisis of the values of freedom and democracy, which are widely used in political and humanitarian discourse. Relying on the research of K. Marx, F. Engels, R. Luxemburg, O. Spengler and other philosophers, the author concludes that the interests of capital are hidden behind the declared values, and the modern economic crisis will strengthen social contradictions in society and the exploitation of the lower and middle strata of the population. The need to survive in more difficult economic conditions will lead to the popularization of the values of solidarity, brotherhood, the oblivion of freedom as a value guideline, the concept of freedom in political and ideological discourse will be used much less often.

Keywords: society, value, freedom, democracy, solidarity, equality, A.A. Zinoviev, global humant hill, R. Luxemburg, crisis

References

1. Bentham, J. *Vvedenie v osnovanie npravstvennosti i zakonodatel'stva* [Introduction to the Foundation of Morality and Legislation]. Moscow: ROSSPEHN Publ., 1998. 415 pp. (In Russian)
2. Berdyayev, N.A. *Istoki i smysl russkogo kommunizma* [The Origins and Meaning of Russian Communism]. St. Petersburg: Azbuka Publ., 2020. 221 pp. (In Russian)

3. Engels, F. “K istorii pervonachal'nogo khristianstva” [On the History of Early Christianity], *Agitclub.ru* [<http://www.agitclub.ru/front/mar/bm08.htm>, accessed on 28.07.2022]. (In Russian)
4. “European Parliament resolution of 19 September 2019 on the importance of European remembrance for the future of Europe (2019/2819(RSP))”, *European Parliament* [https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/TA-9-2019-0021_EN.html, accessed on 22.07.2022].
5. Gilman, M. “Razlichiya ehkonomicheskikh rezul'tatov i izmenenie al'yansov v deglobaliziruyushchetsya mire” [Differences in Economic Outcomes and Changing Alliances in a Globalizing World], *Vestnik mezhdunarodnykh organizatsii: obrazovanie, nauka, novaya ehkonomika*, 2018, No. 2, pp. 7–16. [<https://cyberleninka.ru/article/n/razlichiya-ekonomicheskikh-rezultatov-i-izmenenie-alyansov-v-deglobaliziruyushchetsya-mire>, accessed on 26.07.2022]. (In Russian)
6. “Home mortgage debt of households and nonprofit organizations in the United States from 1950 to 2021”, *Statista* [<https://www.statista.com/statistics/188162/us-houshold-and-nonprofit-organization-home-mortgage-liabilities/>, accessed on 19.08.2022].
7. Kant, I. “O pogovorke “Mozhet byt' ehto i verno v teorii, no ne goditsya dlya praktiki” (1793)” [“On the Common Saying: ‘This May Be True in Theory but it Does not Apply in Practice’” (1793)], in: I. Kant, *Sochineniya* [Works], Vol. 4/2. Moscow: Mysl' Publ., 1965, pp. 58–106. (In Russian)
8. Kropotkin, P.A. *Anarkhiya, ee filosofiya, ee ideal* [Anarchy, its Philosophy, its Ideal]. Moscow: EHKSMO-Press Publ., 2004. 861 pp. (In Russian)
9. Lenin, V.I. *Imperializm kak vysshaya stadiya kapitalizma* [Imperialism, the Highest Stage of Capitalism]. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1949. 132 pp. (In Russian)
10. Luxemburg, R. *Nakoplenie kapitala* [The Accumulation of Capital], Vol. 1, 2. Moscow, Leningrad: State Socio-Economic Publishing House, 1934. XLIII, 478 pp. (In Russian)
11. Macintyre, A. *Marxism & Christianity*. Bristol; Duckworth, 1995.
12. Mill, J.S. *Utilitarizm* [Utilitarianism], trans. A.S. Zemerov. Rostov-na-Donu: Don Publishing House, 2013. 240 pp. (In Russian)
13. Motylev, V. “Predislovie k pyatomu izdaniyu” [Preface to the Fifth Edition], in: R. Luxemburg, *Nakoplenie kapitala* [The Accumulation of Capital], Vol. 1, 2. Moscow, Leningrad: State Socio-Economic Publishing House, 1934, pp. V–XLIV. (In Russian)
14. Spengler, O. *Zakat Evropy. Ocherki morfologii mirovoi istorii: Geshtal't i deistvitel'nost'* [The Decline of the West: Outlines of a Morphology of World History: Gestalt and Reality], trans. K.A. Svas'yan. Moscow: EHKSMO Publ., 2007. 797 pp. (In Russian)
15. “Statistika brakov i razvodov po dannym Rosstat” [Statistics of Marriages and Divorces According to Rosstat], *RoSInfoStat* [<https://rosinfostat.ru/braki-razvodi/#i>, accessed on 28.07.2022]. (In Russian)
16. “Vseobshchaya deklaratsiya prav cheloveka OON” [UN Universal Declaration of Human Rights], *Organizatsiya ob"edinennykh natsii* [United Nations] [https://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/declhr.shtml, accessed on 28.07.2022]. (In Russian)
17. “VVP SSHA pokazal padenie vtoroi kvartal podryad” [US GDP Showed a Decline for the Second Quarter in a Row], *RBK* [<https://www.rbc.ru/economics/28/07/2022/62e286f79a7947bd881208a9>, accessed on 02.08.2022]. (In Russian)
18. Zinoviev, A. *Global'nyi cheloveinik* [The Global Humant Hill]. Moscow: Ehksmo Publ., 2003. 448 pp. (In Russian)

СОЦИАЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ



Марат ШАГИАХМЕТОВ

Кандидат юридических наук, заведующий сектором.
Центр историко-культурного наследия г. Челябинска.
454091, Российская Федерация, Челябинск, ул. Свободы, д. 60;
e-mail: maratchel@mail.ru

ПРОЦЕСС ИСТОРИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ И ОБРАЗ БУДУЩЕГО

Автор, используя системный подход, формирует картину процесса исторического развития как процесса формирования системы «человек и природа», взаимодействие которых опосредуется системой «общественное сознание – общественная практика». Цикл формирования системы «человек и природа» проходит в четыре этапа: от единства с природой первобытного человека через этапы противоречий: зависимости от природы и господства над ней – к осознанному единству с природой. Наступление каждого этапа этого процесса связано с достижением нового качества системы индивида, с доминированием в общественном сознании картины единства мира, с усилением взаимодействия субъективного и объективного. Завершение формирования системы «человек и природа» и переход к этапу единства связаны с формированием и распространением мировоззрения единства – системного мировоззрения. В этой картине развивающегося мира как основы системного мировоззрения логика развития системы индивида, общественного сознания и общественной практики носит нелинейный характер формирования противоположных иерархий с последующим переходом к диалектическому единству в полном соответствии с диалектической логикой, выявленной Г.В.Ф. Гегелем: тезис – антитезис – синтез. Именно так и происходит развитие российского

общества, в котором новое качество системы индивида связано с развитием общественного сознания: идеализм – материализм – системное мировоззрение, и общественной практики: капитализм – социализм – социальное государство с рыночной экономикой.

Ключевые слова: системный подход, мировоззрение, картина мира, мышление, сознание, дуализм, субъективное и объективное, человек и природа, системное единство, логика развития

Наше общество вновь на перепутье: отказавшись от социализма, мы пытались построить общество по образцу западных стран, но в процессе строительства этот образец нас разочаровал, после 30 лет попыток встраивания в западное сообщество мы вновь вступили с ним в геополитическое противостояние. И вполне закономерно встают вопросы о направлении дальнейшего развития, об образе будущего, которое мы строим.

Эти годы были также периодом осмысления как нашего социалистического прошлого, так и опыта западных стран, образ которых был привлекательным в период перестройки, сильно полюб в начале 2000-х и стал объектом явного отторжения для большинства населения в последние годы с одновременным ростом ностальгии по социалистическому прошлому. Заметную роль в этом процессе сыграло творчество А.А. Зиновьева, который, опережая эти изменения в общественном сознании, из критика советского строя эволюционировал в яростного противника либерального глобализма.

Его книга «Глобальный человек», опубликованная в 1997 г., – картина будущего, сформированного западной цивилизацией, которая в тот период после развала СССР доминировала в мире и, казалось, не имеет альтернативы. Картина будущего, обрисованного А.А. Зиновьевым, явно пессимистическая – это компьютеризированное, иерархическое, тоталитарное общество всеобщего контроля и манипулирования сознанием, высшую касту в котором составляют «западоиды», достигшие уровня «сверхчеловечного», характерного нарастанием степени морального уродства. Это не научная работа, вскрывающая закономерности и логику развития, это литературное произведение, опирающееся на тенденции, которые уже давно и явно проявились в развитии западного общества. Как выразился главный герой: «Я лишь обобщил и систематизировал очевидное» [3, с. 72]. Как литературное произведение оно выполняет свою задачу, оно передаёт чувства автора и вызывает их у читателя, основное из них – это чувство отвращения и связанное с ним переживание за российское общество, явно деградировавшее в 90-х гг. прошлого века под влиянием «западничества». Картина «глобального человека» – утверждение тупиковости пути развития западной цивилизации, однако альтернативы ей ни герой книги, ни автор не видят, как не видят общей картины процесса исторического развития, его движущих сил и логики развития.

В книге А.А. Зиновьева в определённой степени отразилось и состояние гуманитарной науки, в которой до настоящего времени нет единого понимания процесса исторического развития. Идеалистическое понимание как «саморазворачивание идеи» (Г.В.Ф. Гегель) только утверждает его непознаваемость, материалистическое понимание как смены «общественно-экономических формаций» (К. Маркс) опровергнуто практикой, циклы этногенеза (Л.Н. Гумилёв) или цивилизаций (А. Тойнби) не дают механизма и движущих сил развития. Самый главный недостаток этих теорий в том, что процесс исторического развития представлен как нечто внешнее для человека, объективное, не зависящее от его воли и сознания. Этот объективизм процесса исторического развития всё более вступает в противоречие с реальной действительностью, в которой нарастающая активность человека и его сознания основательно преобразили нашу планету, а биосфера приобретает новое качество, становясь «ноосферой» (В.А. Вернадский). Сознание человека – ведущая производительная сила, преобразующая мир. И А.А. Зиновьев оценивает и объясняет происходящие в России изменения также через меняющееся сознание человека. Разные персонажи дают такие трактовки происшедших изменений: «В психике людей изначально имели место две тенденции – коммуноидная и западоидная. Первая заключается в том, что доминирующим в поведении людей являются интересы группы, коллектива, общества, страны, короче говоря – интересы общественно важные. При второй же доминируют личные (эгоистичные) интересы. Одна тенденция была задумана, другая восторжествовала» [3, с. 194]. Другой персонаж выразился следующим образом: «Мы заразили русских жадой “иметь”. У них не оказалось иммунитета против этой западной заразы» [3, с. 185].

В гуманитарных науках и в политике, в теории и практике в центре внимания – сознание человека, за него ведётся настоящая война в сфере образования, культуры, информации как за важнейший фактор, определяющий состояние и развитие общества, а существующие теории процесса исторического развития если не игнорируют, то отводят ему второстепенную роль.

Достоверно предсказать будущее можно, лишь понимая прошлое и настоящее, зная закономерности и механизм развития. Это осознаёт А.А. Зиновьев, поэтому его герой встаёт перед необходимостью формирования теории социального развития, но с этой задачей он не может справиться даже с использованием искусственного интеллекта. Высказана лишь догадка, как подступиться к решению этой задачи – изменить «тип мышления», выработать «способ понимания реальности, отличный от западоидного, от сверхчеловечного» [3, с. 237].

Процесс исторического развития

Между тем есть общеизвестные факты, которые позволяют сформировать картину процесса исторического развития, если их переосмыслить на новом уровне мышления, который, на мой взгляд, проявляется в системном подходе к осмыслению реальности.

Предок человека – антропоид, был элементом системы локального биогеоценоза, с появлением разума человек выделился из этой системы и расселился всюду, где нашёл пригодные для жизни условия, что свидетельствует о том, что он вступил во взаимодействие с природой планеты в целом, т.е. начал формирование новой системы «человек и природа». Человек – часть природы и автономный элемент взаимодействия с нею. С появлением разума человек стал руководствоваться формируемыми мышлением представлениями, первобытный коллектив преобразовался в общество, объединённое общественным сознанием, а совместная деятельность становится общественной практикой. В формируемой системе «человек и природа» их взаимодействие опосредуется системой «общественное сознание – общественная практика». Изменился характер эволюции, предметом отбора во взаимодействии единичного и множественного в системе общества становятся преобразования мышления и представлений – на первый план выходит эволюция сознания. Этапы формирования системы «человек и природа» также общеизвестны: от единства первобытного человека и природы через этапы зависимости человека и его господства над природой к осознанному единству с ней – этапу, который формируется в наше время. Системный подход позволяет осмыслить эти этапы как единый цикл, их закономерность определяется взаимодействием двух элементов, один из которых активно развивающийся, а другой – консервативный, перечисленные этапы – все возможные варианты их взаимодействия. Логика развития носит нелинейный характер формирования двух противоположных иерархий с переходом к диалектическому взаимодействию элементов системы.

В этой картине развивающегося мира преодолевается противопоставление человека и природы – это картина их системного единства, преодолевается противопоставление сознания и материи – каждый этап связан с достижением нового качества сознания, с формированием более адекватной реальности господствующей в обществе системы представлений, основу которой составляет мировоззрение. Движущей силой развития является развитие человека, активно взаимодействующего с окружающей его действительностью.

Эта теория процесса исторического развития впервые с подробным обоснованием была изложена в монографии, опубликованной в 2009 г. [4], неоднократно использовалась в последующих публикациях, но за прошедшее время даже не стала предметом обсуждения. Это характерно для «глобального человеконика», где всё новое, рождённое не в высоких кабинетах,

игнорируется: «Для известности и признания социальной теории автор должен занимать высокий пост или быть знаменитым» [3, с. 45].

Но данная картина мира обладает огромным эвристическим потенциалом, позволяющим не только лучше понять прошлое, но и заглянуть в будущее.

Процесс формирования системы «человек и природа», взаимодействие которых опосредуется системой «общественное сознание и общественная практика», неразрывно связан с процессом познания, с преодолением разрыва между субъективным и объективным, это процесс нарастания противоречий и последующего их преодоления. Но человек познаёт этот мир не в качестве отстранённого наблюдателя и исследователя, как субъект, противостоящий объекту, а в качестве активного элемента взаимодействия с окружающей действительностью. Уровень этого взаимодействия как элемент общественной практики связан с уровнем развития общественного сознания и доминирующей в обществе системы индивида. Завершение формирования системы «человек и природа» связано с достижением нового качественного уровня в эволюции человека. Завершение формирования системы «человек и природа» не является завершением процесса эволюции, после него человек выходит на уровень взаимодействия с макромиром и микромиром, начиная формировать систему следующего уровня.

Система общества – это взаимодействие активности и изменчивости индивида и консервативности коллектива. В процессе этого взаимодействия формируется и развивается общественное сознание, являющееся активным и изменчивым элементом взаимодействия с общественной практикой. В элементах общественного сознания: господствующей системе представлений и характере мышления – закрепляется достигнутый обществом уровень развития. Индивид в процессе воспитания и развития, усваивая, в той или иной степени, характер мышления и господствующую систему представлений, получает и достигнутый обществом уровень развития. Но в силу своей индивидуальности индивид является носителем преобразований мышления и представлений и в процессе общения и совместной деятельности вносит свой вклад в развитие общественного сознания и общественной практики.

Понимание механизма развития общества снимает противопоставление индивидуальности и коллектива, личности и общества, их взаимодействие – движущая сила развития. Но это теоретическое решение проблемы, преодоление противоречий в реальной жизни связано с достижением нового качества индивида, сознающего единство с коллективом, обществом и природой, оно связано с уровнем общественного сознания, в котором доминирует мировоззрение единства – системное мировоззрение.

Картина процесса исторического развития позволяет выявить достаточно очевидные взаимосвязи меняющегося отношения человека к окружающей его действительности, развития его мировоззрения и изменение места и роли мировоззрения в жизни человека. Мифологическое и религиозное

мировоззрение носят объясняющий характер, связанный с этапом зависимости человека от природы, с иерархией объективного над субъективным в общественном сознании и общественной практике. Следующий этап господства человека над природой связан с появлением более рационального антропоцентрического мировоззрения, иерархия субъективного над объективным проявляется в том, что человек ставит над природой собственные представления, преобразуя её в своих, большей частью утилитарных, интересах. Человек переходит от иерархических отношений с природой к диалектическому взаимодействию, когда это взаимодействие опосредуется адекватным реальности системным мировоззрением, на основе которого строится общественная практика единства человека и природы.

С учётом этого, призывы и попытки некоторых политиков и исследователей сформировать «национальную идею», которая как истина ставится над реальностью, – проявление уходящего этапа развития. Наступление следующего этапа связано с новым качеством человека, который, отказываясь от иерархического характера отношений, становится адекватным реалистом, опирающимся на системное мировоззрение как наиболее адекватное реальности. Системное мировоззрение – это не истина, стоящая над реальностью, это научная теория, которая, постоянно уточняясь и корректируясь, опосредует взаимодействие человека и природы, делает его более разумным.

Предложенная картина процесса формирования системы «человек и природа» как их системного единства и как процесса исторического развития определяет методологию оценки состояния общества или цивилизации, которая включает в себя оценку состояния системы индивида, общественного сознания и общественной практики в их взаимодействии. Это касается как пройденных этапов развития, так и будущих.

Сознание – это система взаимодействия активности мышления и консервативности представлений: мышление формирует и развивает представления, но и опирается на них, обратное влияние представлений проявляется в устойчивой конструкции мышления, в его характере: направленности и логике. В общественном сознании наиболее его консервативная часть – это система взаимодействия теоретического мышления и мировоззренческих представлений, которые доступны не каждому и, как правило, не входят в круг интересов большинства членов общества. Чтобы представить связь различных частей общественного сознания, а также с индивидами и общественной практикой, необходимо выделить звено, общее для мировоззрения и сознания большинства членов общества. Это общее звено – картина мира в самых общих чертах, которая, с одной стороны, является основой мировоззрения, с другой – разделяется большинством членов общества. Далеко не каждый индивид занимается философией, но почти каждый имеет хотя бы самые общие представления о картине мира, к примеру, вера в бога – это уже представление о картине мира, в которой есть бог и реальная жизнь. С одной стороны, такая картина мира – основа религиозного мировоззрения, с другой – оказывает наибольшее влияние

на характер мышления, его направленность и логику, проявляемых в каждом акте познания или деятельности. Картина мира и характер мышления – подсистема общественного сознания, через которую оно связано с индивидуальным сознанием и общественной практикой.

Предложенная картина формирования системы «человек и природа» – это также картина мира, картина системного единства человека и природы, которая является основой системного мировоззрения и способна прочно войти в сознание большинства членов российского общества. Её качественная особенность в том, что это картина развивающегося мира, охватывающая все предыдущие этапы как процесс её формирования.

Этапы развития

Системной закономерностью является зависимость развития системы от активности взаимодействия составляющих её элементов. Активно познавая природу и взаимодействуя с ней, человек развивается сам и развивает систему «человек и природа». Если же он отворачивается от реальности или начинает губить природу, система деградирует и приходит в упадок. Степень активности человека связана с картиной мира, которую он исповедует, с соотношением в ней человека и природы, субъективного и объективного. Дуалистическая картина мира, в которой субъективное противопоставлено объективному, сводит их взаимодействие к минимуму, тормозя развитие, ставит перед выбором между субъективизмом индивидуализма и объективизмом жизнеотрицания, а усиливает взаимодействие субъективного и объективного и ускоряет развитие – картина единства мира.

Системный подход позволил выявить и механизм развития системы индивида [5]. Разум, формируясь в качестве автономного элемента, вступает во взаимодействие с ранее сформированной системой – телесной организацией, начиная процесс формирования новой системы. Этот процесс также проходит циклически в четыре этапа: от единства через этапы противоречий: зависимости разума и его господства к диалектическому единству с появлением нового уровня качества разума, который, формируясь в качестве автономного элемента, вновь вступает во взаимодействие с ранее сформированной системой индивида, и цикл повторяется. Этот процесс не является объектом эмпирического наблюдения, но о нём мы можем судить по состоянию общественного сознания и общественной практики.

У индивида первобытного общества разум ещё не выделился в автономный элемент взаимодействия, он не противоречит телесной организации, формируя представления на основе инстинктов и рефлексов, представления носят предметный характер, абстрактное мышление лишь зарождается, мировоззрение отсутствует, общество регулируется вековыми обычаями и традициями. Разум един с телесной организацией, индивид с коллективом, человек с природой.

Человек формируется в качестве субъекта познания, преобразующего окружающую действительность в объект осмысления на этапе зависимости разума от телесной организации, и первая сформированная возникающей при этом философией мифологическая картина мира уже имеет дуалистический характер, проявляемый в разделении мира богов и реальности. В дальнейшем дуализм нарастает в представлениях о мировых силах: Света и Мрака, Добра и Зла, Бога и Дьявола, противоречие и противостояние которых было разрешено и снято в христианском монизме понятием всеобъемлющего Бога как обоснования единства мира. Это понятие как новый уровень абстракции сняло противопоставление противоположностей, которые казались антагонистически несовместимыми: зло стало не мировой силой, а лишь недостатком добра, а дьявол – лишь отпавший ангел, остающийся под властью бога.

В условиях доминирования в общественном сознании мифологической и религиозной дуалистической картины мира и связанного с ним характера мышления, противопоставляющего субъективное и объективное, развитие индивидов происходит как переход от одной противоположности к другой: от субъективизма индивидуализма страстей на этапе зависимости разума от телесной организации к объективизму служения богу и жизнеотрицания на этапе господства разума. При этом взаимодействие субъективного и объективного сводится к минимуму, а процесс развития заходит в своеобразный дуалистический тупик: доминирование индивидуализма страстей проявляется в нестабильности общества, в нарастании противоречий между индивидами, в постоянной борьбе за власть, богатство, в алчности и кровожадности, в состоянии «войны всех против всех» [2, с. 95], а усиление объективизма жизнеотрицания проявляется в нарастающей пассивности и неадекватности индивидов, в стремлении отгородиться от порочной действительности за монастырскими стенами, в монашестве и аскетизме, в уходе от реальности. Всеохватывающий характер понятия Бога в христианском монизме позволил объединить дуалистические противоположности в единой иерархии объективного над субъективным, отказавшись от крайностей: христианство отказалось от аскетизма, утверждает позитивное отношение к реальности. Усиление взаимодействия субъективного и объективного позволило западноевропейским народам завершить формирование системы индивида с участием разума первичного уровня и телесной организации – «душа и тело» – и начать новый цикл формирования с участием разума нового уровня качества – рационального разума. Однако в рационализированной картине мира, сформированной в эпоху Нового времени из духовной и материальной субстанций, понятие бога совпало с духовной субстанцией и утратило значение обоснования единства мира. Уже у И. Канта бог – «мудрый правитель» «умопостигаемого мира», отделённого от мира «чувственно воспринимаемого». Рациональный разум вытеснил понятие бога в сферу потустороннего, трансцендентального, единство иерархии объективного над субъективным

разрушилось. Картина мира вновь приобрела дуалистический характер, с которым связан линейный характер мышления с его логикой противопоставления. С дуализмом общественного сознания связано состояние системы индивида, в которой зависимость рационального разума от ранее сформированной системы «душа и тело» проявляется в субъективизме утилитарного индивидуализма с иррациональной жадной наживы, осуществляемой рациональным путём, а этап господства рационального разума – в объективизме трансцендентализма с представлениями жизнеотрицания и стремлением к уходу от реальности. Шаг к преодолению дуализма сделал идеализм, выстраивая иерархию духа над природой, но вынося единство в область трансцендентального «абсолютного духа» (Г.В.Ф. Гегель), идеализм сохранил дуалистически разорванную картину мира. Декларативно порицая утилитарный индивидуализм, идеализм лишь направляет на уход от реальности.

Дуалистическая картина мира и связанный с нею линейный характер мышления, противопоставляющий человека и природу, разум и действительность, субъективное и объективное, определяют характер западной философии, которая либо отворачивается от реальности, уходя в объективизм трансцендентальной истины, либо погружается в экзистенциальные глубины субъективизма с его релятивизмом. В дуалистической конструкции мышления между непознаваемостью трансцендентального и релятивизмом субъективизма заложена неадекватность, с которой связан отказ от познания, уход от реальности, бессистемность плюрализма. С дуализмом картины мира связан дуализм общественного сознания, в котором моральные нормы, обоснованные трансцендентальной истиной, становятся отвлечёнными от реальности, декларативными и показными, не имеют влияния на практическую деятельность, которая определяется субъективизмом утилитарного индивидуализма с его жадной наживы. Чем выше ценности, тем низменнее практика. Взаимодействие субъективного и объективного сведено к минимуму, и развитие осуществляется как переход от утилитарного индивидуализма к неадекватности жизнеотрицания и уходу от реальности. С дуалистической картиной мира связано состояние дуалистического тупика, в котором находится западное общество.

Выходом из этого состояния дуалистического тупика является другая картина единства мира, которую сформировала материалистическая философия, отстаивающая системное единство мира на основе его материальности и всеобщего характера взаимосвязей. Объективная истина, в качестве которой представляется марксизм-ленинизм, не носит трансцендентального характера, она максимально приближена к реальности, как руководство по её преобразованию. Материалистическая картина мира в виде иерархии объективного над субъективным отличается большим единством, что приводит к усилению взаимодействия. Поэтому идеализм порицает утилитарный индивидуализм декларативно, а материализм направляет на практическое подавление. Картина единства материального мира утверждает

позитивное отношение к реальности, направляет мышление на её познание и улучшение в интересах человека. Рациональная материалистическая философия, направленная на разрешение острейших проблем капитализма, вызывает большее доверие и веру в неё как объективную истину, стимулирует в индивиде развитие рационального разума, подавляя религиозный мистицизм и утилитарный индивидуализм ранее сформированной системы «душа и тело». Активность взаимодействия объективного и субъективного проявляется в расширении сознания индивида, в появлении личных убеждений, опираясь на которые индивид считает своим долгом подавление своего и чужого утилитарного индивидуализма ради общего дела, ради народа, страны, идеи коммунизма. Благодаря доминированию материалистического мировоззрения российское общество в 70-х гг. прошлого века завершило формирование рациональной системы индивида с возникновением разума нового уровня качества – системного разума, направленного на осмысление единства.

Идеализм и материализм, сформировав картину мира из тех же субстанций в виде противоположных иерархий: духа над природой и материи над сознанием, закономерно стали взаимоотрицающими, но и взаимозависимыми противоположностями, выводя дуализм на уровень противостояния мировоззрений и связанных с ними социальных систем, которые развивались в противоречивом взаимодействии. Доминирующее линейное мышление воспринимает их как антагонистически несовместимые. Этот же характер мышления проявляется в противопоставлении индивидуальности и общества, личных интересов и общественных, как двух тенденций: «западоидной» и «коммуноидной», стремлений «иметь» или «быть» (А.А. Зиновьев). Но появившаяся диалектика позволяет преодолеть логику противопоставления линейного мышления и осмыслить эти противоположности в единстве. Проявлением нового уровня качества разума в системе индивида российского общества стало изменение характера мышления, которое приобрело диалектический, системный характер, преодолело логику противопоставления, связанную с верой в объективную истину. В 70-х гг. прошлого века диалектический материализм, основанный на нём марксизм-ленинизм перестали восприниматься как объективная истина: развившийся рациональный разум вытеснил мистицизм веры в абсолютную истину и то, что ранее представлялось антагонистически несовместимым, системное мышление не противопоставляет, а стремится осмыслить в единстве. Единство иерархии объективного над субъективным стало разрушаться, отношение к марксизму-ленинизму стало критическим и творческим, западное общество перестало восприниматься как однозначно враждебное, даже привлекало качеством товаров, правами и свободами. Этап зависимости системного разума от рациональной системы также проявляется в индивидуализме, но в данном цикле формирования системы индивида это индивидуализм мышления, ничего не принимающий на веру, лишённый догматизма и отвергающий его, стремящийся выработать собственное

понимание действительности. На этом этапе в общественном сознании представления идеализма и материализма свободно взаимодействуют, не воспринимаемые в качестве абсолютной истины, они уже не способны расколоть общество и развести людей по разные стороны баррикад. С разрушением единства иерархии объективного над субъективным в картине мира и нарастанием индивидуализма мышления связан крах иерархической политической системы КПСС и чиновнического аппарата над народом.

Мы не проиграли в холодной войне, мы в силу собственного развития вышли из состояния войны.

Но системное мышление на данном этапе ещё не имеет опоры в разработанном мировоззрении, доминируют представления идеализма и материализма, хоть и не воспринимаемые в качестве абсолютной истины, и связанный с ними линейный характер мышления. С этим смешанным характером общественного сознания связана непоследовательность и противоречия общественной практики. Системное мышление привело к разрушению иерархической политической системы, а линейное мышление сформировало представление об историческом поражении материализма и о необходимости следовать примеру противоположности – западного общества. В 90-е гг. прошлого века мы окунулись в «дикий капитализм», затем, преодолев разгул утилитарного индивидуализма, построили социальное государство с рыночной экономикой.

С учётом выявленных закономерностей процесса исторического развития можно сделать вывод о том, что российское общество вырвалось в развитии вперёд и занимает лидирующую позицию. Если холодная война была противостоянием противоположных мировоззрений и связанных с ними социальных систем, то нынешний конфликт со странами Запада – это противостояние различных уровней развития.

Логика развития

Связь состояния системы индивида, общественного сознания и общественной практики, элементом которой является взаимодействие человека и природы, достаточно очевидна. Дуализм мифологической и религиозной картины мира, преодоление его христианским монизмом неразрывно связаны с циклом формирования системы индивида, которая в силу противоречивого взаимодействия разума первичного уровня с телесной организацией проходит через формирование двух противоположных типов, противопоставление которых затем преодолевается на новом качественном уровне: субъективизм индивидуализма страстей – объективизм жизнеотрицания – система индивида «разум – телесная организация», или «душа и тело», в которой эти крайности преодолеваются, а разум и телесная организация переходят к диалектическому взаимодействию. Дуализм рационализированной картины мира в виде духовной и материальной субстанций,

«умопостигаемого» и «чувственно воспринимаемого» миров И. Канта, преодоление его в материализме связаны с циклом формирования системы индивида с участием рационального разума и системы «душа и тело», который также проходит как преодоление противоречий двух противоположных типов: субъективизм утилитарного индивидуализма – объективизм трансцендентализма – рациональная система индивида. Начавшееся преодоление дуализма идеализма и материализма с формированием системного мировоззрения связано с началом нового цикла формирования системы индивида с участием системного разума и рациональной системы, который уже проявился в индивидуализме мышления, противопоставленного объективизму законов природы.

Так же как в процессе формирования системы «человек и природа» логика развития системы индивида, общественного сознания и общественной практики имеет нелинейный характер формирования противоположностей с последующим их переходом к диалектическому взаимодействию и единству.

Выявленные системные закономерности развития системы индивида, общественного сознания и общественной практики стали подтверждением и онтологическим обоснованием диалектической логики развития, выявленной Г.В.Ф. Гегелем: тезис – антитезис – синтез, который вновь становится тезисом и т.д. [1]. В соответствии с этой же логикой идёт развитие нашей страны: антагонизм идеализма и материализма сменяется их взаимодействием в общественном сознании с формированием системного мировоззрения, противостояние капитализма и социализма сменяется социальным государством с рыночной экономикой. Новое качество системы индивида, в котором усиливается системный разум, закономерно привело к новому уровню качества философии, формирующей картину системного единства мира как основу системного мировоззрения.

Контурсы общества будущего

Процесс формирования системы «человек и природа», взаимодействие которых опосредуется системой «общественное сознание – общественная практика» – это процесс преодоления противоречий и обретения единства всей системы и каждого её элемента.

Уровень общественных отношений связан с внутренним качеством индивидов, составляющих общество. Следующий этап развития, который и следует рассматривать как образ будущего, – это общество единства, в котором доминирует индивид на этапе завершения формирования системы с участием системного разума и рациональной системы, это проявляется в осознании единства с коллективом, с народом, с человечеством, с природой.

Разум первичного уровня подавил порочность страстей, рациональный разум подавил мистицизм религиозности и иррациональную страсть

к наживе, противоречия системного разума и рациональной системы уже не носят характер непримиримых противоречий, системный разум не подавляет рациональный, он лишь снимает противоречия, порождённые линейным характером мышления, направлен на осмысление единства и способен на это.

С таким качеством индивидуального сознания связано доминирование в общественном сознании мировоззрения единства – системного мировоззрения, а связанное с ним системное мышление, осознавая единство с обществом, не противопоставляет личные и общественные интересы, а стремится их гармонизировать. Природа утрачивает характер объективной силы, противостоящей человеку, а человек, осознавая своё единство с природой, не эксплуатирует природу, а диалектически взаимодействует с нею, иерархическое взаимодействие сменяется диалектическим, как активного с консервативным. Нравственные нормы опираются не на объективную истину, стоящую над реальностью, а на системный разум, общественное сознание сближается с общественной практикой, которая становится более разумной. С точки зрения системного разума строить отношения доминирования и подчинения, как в обществе, так и в отношениях с другими странами, – неразумно, так как это порождает протест и конфронтации, резкое разделение на бедных и богатых – неразумно, так как чревато социальным взрывом.

В общественной практике преодоление разрыва субъективного и объективного означает единство государства и общества. Единство государства с обществом обеспечивается развитием демократических принципов формирования государственной власти, общественным контролем над его деятельностью, активностью граждан. Объективность государственной власти сохраняется постольку, поскольку сохраняются маргинальные проявления индивидуализма. Однако задача преодоления индивидуализма остаётся актуальной для растущего поколения, смещаясь в область воспитания и образования, обеспечение которого является важнейшей функцией государства. Политика государства направлена на снижение имущественного неравенства, на обеспечение равных возможностей для развития. Однако единство общества не означает тождества и равенства, системный разум видит необходимость развития индивидуальности каждого как важного элемента развития общества, допускает имущественное неравенство, если оно связано с качеством и количеством затраченного труда, – это единство системное.

Заключение

Диалектическое единство субъективного и объективного проявляется в том, что ход истории настолько объективен, насколько субъективны наши представления о нём. У процесса исторического развития как продолжения

природного процесса эволюции есть свои объективные закономерности, есть необходимые этапы, есть логика развития. Но меняется само понятие объективного, которое ранее понималось как независимость от воли и сознания человека, а этот объективный процесс осуществляется как процесс развития самого человека, внутреннее качество которого определяется уровнем развития его сознания. Объективность процесса осуществляется через субъективное, являющееся проявлением объективного. Период, когда человек считает процесс исторического развития не зависящим от его воли и сознания, связан с разрывом субъективного и объективного, с незавершённостью процесса познания и процесса формирования системы «человек и природа».

Другой аспект диалектического единства субъективного и объективного состоит в том, что наступление следующего этапа развития российского общества не является объективно неизбежным, он может и не наступить, если мы не сможем преодолеть дуалистическое мировоззрение, заимствованное в западном обществе, связанное с ним состояние дуалистического тупика, ставящего перед выбором между объективизмом трансцендентальной истины (или бога), уходом от реальности и субъективизмом утилитарного индивидуализма, одержимого жадной наживы, который маргинализирует наше общество.

Человек как вид сформировался в соответствии с общепринятыми оценками более 40 тыс. лет назад. Этот период, длившийся примерно до X в. н.э., – период формирования системы индивида «душа и тело», в которой разум первичного уровня взаимодействует с телесной организацией, формирование следующей «рациональной» системы произошло намного быстрее – примерно за тысячу лет. С каждым новым циклом формирования системы индивида происходит накопление разума, внутренняя противоречивость индивида снижается, взаимодействие элементов усиливается. Со снижением противоречивости системы индивида и накоплением разума снижаются противоречия в обществе и с природой, эволюция приобретает всё более направленный и осмысленный характер. Впереди нас ждёт новое ускорение развития. Если, конечно, человечество сможет преодолеть противоречия, не уничтожив само себя.

Список литературы

1. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 1: Наука логики. М.: Мысль, 1974. 451 с.
2. Гоббс Т. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1991. 731 с.
3. Зиновьев А.А. Глобальный человек. М.: Алгоритм: Эксмо, 2008. 448 с.
4. Шагиахметов М.Р. Основы системного мировоззрения. Системно-онтологическое обоснование. М.: КМК, 2009. 263 с.
5. Шагиахметов М.Р. Основы системного мировоззрения. Системно-онтологическое обоснование. 2-е изд., перераб. и доп. Новосибирск: Академиздат, 2022. 260 с.

SOCIAL ANTHROPOLOGY

Marat Shagiakhmetov

Candidate of Law, Head of the sector.

The Center of historical and cultural heritage of Chelyabinsk.

60 Svobody str., Chelyabinsk, 454091, Russian Federation;

e-mail: maratchel@mail.ru

THE PROCESS OF HISTORICAL DEVELOPMENT OF THE IMAGE OF THE FUTURE

The author, using a systematic approach, forms a picture of the process of historical development as the process of formation of the system “man and nature”, the interaction of which is mediated by the system “public consciousness – public practice”. The cycle of formation of the system “man and nature” goes through four stages: from unity with the nature of primitive man through the stages of contradictions: from dependence on nature and domination over it to conscious unity with nature. The onset of each stage of this process is associated with the achievement of a new quality of the individual’s system, with the dominance of the picture of the unity of the world in the public consciousness, with the strengthening of the interaction of subjective and objective. The completion of the formation of the system “man and nature” and the transition to the stage of unity is associated with the formation and dissemination of the worldview of unity – a systemic worldview. In this picture of the developing world, as the basis of a systemic worldview, the logic of the development of the individual’s system, social consciousness and social practice has a non-linear character of the formation of opposite hierarchies with the subsequent transition to dialectical unity in full accordance with the dialectical logic identified by G.W.F. Hegel: thesis – antithesis – synthesis. This is exactly how the development of Russian society takes place, in which the new quality of the individual's system is associated with the development of social consciousness: idealism – materialism – a systemic worldview, and social practice: capitalism – socialism – a social state with a market economy.

Keywords: system approach, worldview, thinking, consciousness, dualism, subjective and objective, man and nature, systemic unity, logic of development

References

1. Hegel, G.W.F. *Entsiklopediya filosofskikh nauk* [Encyclopedia of Philosophical Sciences], Vol. 1. Moscow: Mysl’ Publ., 1974. 451 pp. (In Russian)
2. Hobbes, T. *Sochineniya* [Works], Vol. 2. Moscow: Mysl’ Publ., 1991. 731 pp. (In Russian)

3. Shagiakhmetov, M.R. *Osnovy sistemnogo mirovozzreniya. Sistemno-ontologicheskoe obosnovanie* [Fundamentals of the Systemic Worldview. System-ontological Justification]. Moscow: KMK Publ., 2009. 263 pp. (In Russian)
4. Shagiakhmetov, M.R. *Osnovy sistemnogo mirovozzreniya. Sistemno-ontologicheskoe obosnovanie* [Fundamentals of the Systemic Worldview. System-ontological Justification]. Novosibirsk: Akademizdat Publ., 2022. 260 pp. (In Russian)
5. Zinoviev, A. *Global'nyi cheloveinik* [The Global Humant Hill]. Moscow: Ehksmo Publ., 2008. 448 pp. (In Russian)

РЕЛИГИОЗНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ



Денис МАНАКОВ

Студент Факультета гуманитарных наук
Образовательного направления «Философия».
Национальный исследовательский университет «Высшая школа
экономики».
105066, Российская Федерация, Москва, ул. Старая Басманная, 21/4;
e-mail: firsey74@gmail.com

ПОНЯТИЕ КОНТИНГЕНТНОГО В ПОСТТРИДЕНТСКОЙ СХОЛАСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Автор анализирует методологию работы с контингентными событиями и то, как концептуализировалось понятие контингентного и другие смежные с ним понятия в посттридентской схоластической философии. В частности, в статье рассматриваются возникающая в XVI–XVII вв. теория моральных модальностей, описывающая знание о контингентном и паттерны человеческого поведения; разделение физического и морального в контексте контингентной реальности, производимой человеческой волей; а также концепции вероятностного знания и методологии наук о контингентных фактах. На основе анализа данных схоластических идей и концепций автор обозначает ключевые характеристики знания о контингентном и выявляет общее ядро подходов к теоретизации контингентных событий в посттридентской схоластике.

Ключевые слова: контингентность, науки о контингентном, моральное сущее, моральная демонстрация, моральная необходимость, моральные модальности, схоластическая модальная теория, вторая схоластика, свобода воли, вероятность

В ходе Тридентского Собора католическая церковь приняла догмат, радикально изменивший всю последующую схоластическую философию, – догмат о свободе воли человека и его ответственности за свои грехи. Если для всей предыдущей схоластической традиции аристотелевский запрет на возможность «науки о контингентном», т.е. науки о частных не-необходимых вещах, оставался актуальным, то в посттридентской схоластике появляется нужда в создании науки о контингентном, в поле рассмотрения которой входили бы действия свободной воли людей и человеческий произвол [2, с. 81–82]. В XVII в. происходят коренное изменение и реконцептуализация различных сфер знания, таких как модальная логика, юриспруденция, история, политика, риторика и т.д., связанных с обращением к понятию свободы человеческой воли и той сфере реальности, которая производится ей. Хотя различные дискурсы схоластической мысли подходят с разных сторон к контингентности и, в некотором смысле, не являются конвертируемыми, в силу различий в изначальных объектах и предметах исследования и проблематиках их как различных дисциплин, параллели между ними, безусловно, возможны. Все они, так или иначе, работают в рамках этой контингентной сферы реальности, производимой человеческой волей, и в этом смысле поиск в них некоторых общих мест и исторического а priori любых дискурсов о *liberum arbitrium* возможен. Историческое а priori здесь понимается в том же значении, как его понимал Мишель Фуко, т.е. как условия реальности высказываний: условия их возникновения, законы сосуществования и принципы преобразования [3, с. 244].

Целью данной работы является исследование концептуализации контингентных событий, зависящих от человеческой воли, и анализ методологии «наук о контингентном» в посттридентской схоластической философии на примере дискурса о «моральном» (моральных модальностях, моральной достоверности, моральном существе и т.д.) и смежных с ним дискурсов. В силу того, что посттридентская схоластическая философия на данный момент является малоизученной, а тематика, которой посвящена данная работа, в том общем виде, в котором она рассматривается здесь, не исследовалась в полной мере практически никем, основными источниками данной работы являются оригинальные схоластические трактаты и современные работы, посвящённые отдельным философам или более узким темам, смежным с темой данного исследования.

Исследования Свена Кнебеля [22; 23], хотя и представляют безупречный содержательный анализ моральных модальностей, упускают из виду более широкий контекст использования «морального» и акцентируют внимание только на его значении в контексте модальностей, из-за чего Кнебель приходит к выводам, которые кажутся несколько неточными в контексте более общей картины употреблений этого термина, как будет показано далее. Исследование Г.В. Вдовиной, посвящённое моральному бытию [1], безусловно важное, также представляет собой слишком узконаправленную

работу в контексте её более крупного исследования ментального сущего. Нельзя не отметить статью Ю.В. Ивановой и П.В. Соколова «“Мидасово злато Модерна”: антиномии исторического сознания раннего Нового времени» [2], которая затрагивает науку о контингентном в мысли XVII в., однако, в более широком контексте, выходящем за рамки схоластики, и является скорее общим очерком изменения интеллектуального поля того времени.

Модальные категории в схоластике

Одним из наиболее важных формальных методов концептуализации контингентного в рамках схоластической философии являлась модальная теория. Именно благодаря модальной теории мы изначально можем говорить о контингентности, так же как и о возможности, необходимости и невозможности. В самих схоластических трактатах, однако, прямое определение модальных категорий зачастую отсутствует, они объясняются через их отношения друг с другом.

Так, в одном из наиболее популярных пособий по логике XIII в. Петра Испанского модальные категории определяются через их логические отношения друг с другом, наиболее примечательным из которых является эквивалентность возможности и контингентности: «когда “возможно” приписывается какому-либо утверждённому высказыванию, “контингентно” приписывается ему же» [32, р. 122]. Важным элементом работы является система определений модальностей на основе логического квадрата, иллюстрирующего эти логические отношения [32, р. 124]: прообраз этого квадрата содержится в 13 главе «Об истолковании» Аристотеля, он часто использовался в XII–XIII вв. и оставался удобным инструментом для схоластов и в XVII в. Посттридентская схоластика унаследовала терминологию и большинство идей Испанского. К примеру, в одном из важнейших схоластических трактатов XVII в. Педро Уртадо де Мендоса разбирает «модальные пропозиции», ограничиваясь по большей части пересказом [18, р. 32] Испанского [32, р. 112], ссылаясь на него как на авторитет.

Примечательным местом в модальных квадратах является логическая эквивалентность возможности и контингентности: они используются в одинаковых по форме высказываниях. Так, можно заметить, что в расположенных по углам квадратов словах “Purpurea”, “Illiace”, “Amabimus”, “Edentuli”, изобретательной мнемонической техникой для запоминания, конверсий одного высказывания в четырёх модальностях и логических отношений между этими конверсиями, гласные первого и второго слогов, соответствующие возможности и контингентности, всегда совпадают, из-за чего возникает вопрос о необходимости введения понятия контингентности, в случае если оно полностью эквивалентно понятию возможности. Так, некоторые авторы решали эту проблему через аналогичную мнемоническую формулу,

заменяющую четырёхсложные слова на трёхсложные, считая прописывание контингентности отдельно от возможности излишним.

Однако стоит отметить, что в определениях или других частях текста схоласты различают возможность и контингентность: последняя определяется как то, что противоположно необходимости, и то, что может быть и верным, и ложным [10, р. 94, 111; 19, р. 283].

Логическая эквивалентность контингентности и возможности, как они представлены в логических квадратах, представляет проблему, так как в таком случае логически выводимый тезис о том, что всё необходимое является возможным (а следовательно, и контингентным), будет противоречить пониманию контингентности как возможности и возможности не. Зачастую два этих противоречивых тезиса соседствуют в одной и той же работе [10, р. 94, 126–127].

Если не пытаться объяснить данное затруднение тем, что философы просто не замечали и реитерировали эту ошибку, как полагают некоторые современные исследователи [14, р. 220], то в качестве вероятного объяснения можно предложить то, что многие логики средней схоластики (в частности, авторы четырёх наиболее авторитетных трактатов по логике XIII в. – Пётр Испанский, Роджер Бэкон, Ламбер Осерский и Уильям Шервудский), следуя выделенному Аристотелем различию между возможностью, допускающей противоречащие вещи, и возможностью, не допускающей их, так же делили контингентность на разные виды [6, р. 263; 16, р. 12; 24, р. 48–57; 20, р. 233], тем самым устраняя противоречие в логическом квадрате. Такое восприятие контингентности не ограничивалось XIII веком – повторение этих разделений можно встретить в значимых работах, от XIV–XV вв., например, у Павла Венецианского [30, р. 176], вплоть до XVI, в комментариях Каэтана на «Сумму теологии» [5, р. 393]. Если предположить, что логический квадрат и другие определения контингентности отсылают к разным её видам, противоречие снимается.

Наследие этой традиции проявляется в пассажах об эквивокальности контингентного в различных по своей тематике и традициям трактатах XVII в. [11, р. 130; 14, р. 219; 19, р. 139], а также построении всевозможных систематик различных видов модальностей.

Одним из наиболее важных концептуальных различий посттридентской модальной теории такого рода является трихотомия метафизического, физического и морального, которая применялась как в отношении собственно модальных категорий, так и в отношении связанных с ними понятий, таких как, например, «уверенность», «достоверность», «очевидность», «доказательство» и т.д.¹ В наиболее общем смысле эта трихотомия представляет собой три степени достоверности и работает в рамках трёх разных логик².

¹ Изначально появились именно такие термины, как «моральная уверенность», – первые их использования относятся к концу XV в., а моральные модальности разрабатывались как способы оценки степени этой уверенности.

² Благодаря открытию этой модальной трихотомии становится ясным то, что различные существовавшие в ранней схоластике виды модальных теорий, которые являются довольно

Метафизические модальности работают в рамках простых логических противоречий или тождеств [12, р. 159; 15, р. 210; 19, р. 269]. Физические модальности – в рамках общих законов природы [12, р. 159]. Наконец, моральные модальности в наиболее широком смысле выражают разные степени вероятности события, основанной на эмпирических данных.

Морализация модальностей

Различные авторы определяют границы степеней вероятности моральных модальностей по-разному [12, р. 159; 15, р. 210–211]. Одна из наиболее часто встречающихся фраз в описании морального необходимого удачно иллюстрирует характер вероятности – это «сильная склонность» (*“inclinatio vehemens”* [15, р. 224]) или «сильное искушение» (*“tentatio vehemens”* [20, р. 56]) к существованию. Хуан де Луго, следуя в этом за Себастьяном Искьердо [19, р. 133], предоставляет, вероятно, наиболее общее определение моральной необходимости через моральную достоверность: «Моральная достоверность, однако, не предлагает такой необходимой связи с истиной, поскольку она, хотя это и случается редко, на самом деле иногда предполагает фактическую ошибочность, что реже является ошибочным, то больше приближается к моральной достоверности; так же и наоборот, что чаще является ошибочным, то меньше приобщается к моральной достоверности» [25, р. 77–78]. В этом отрывке упоминается важная составляющая моральных модальностей – это модальности статистические. Благодаря статистическому подсчёту схожих событий мы можем рассчитать моральную вероятность: чем чаще случается событие, тем оно ближе к морально необходимому (квантор «все», взятый морально, превращается в «почти все»), чем реже – тем ближе оно к морально невозможному, при том что оба варианта могут являться одинаково физически возможными альтернативами [15, р. 224] и один не подразумевает невозможности другого [29, р. 86].

Один из примеров «статистических» подсчётов такого рода, который был крайне популярен в XVI–XVII вв., – тезис, согласно которому хотя бы один человек из 1000 не может не совершить греха (1000, по всей видимости, считалось достаточно большим числом, чтобы все сомнения в истинности тезиса отпали [23, S. 467])³. Данный пример представлялся в разных вариантах, но ключевая составляющая о невозможности избежания греха оставалась неизменной [19, р. 284].

хорошо исследованными современными логиками, будь то статистическая теория модальностей или семантика возможных миров, находят новое место в рамках модальной теории посттридентской схоластики, организуя многосоставный агрегат различных модальностей, работающих в разных языках и по разным правилам.

³ Стоит отметить, что привязка данного примера именно к статистике в реконструкции этого аргумента Свенном Кнебелем является его собственной интерпретацией, и в равной мере использование большого числа можно интерпретировать как ссылку на здравый смысл и очевидность события для всех людей, в то время как само число не является настолько важным.

Эта идея берёт своё начало от интерпретации 23 канона Тридентского Собора [8, р. 68], согласно которой человек может избежать каждого греха в отдельности, но не сможет избежать всех грехов в совокупности [23, S. 472], то есть существует возможность избежать каждого греха, но невозможность избежать греха как такового [22, р. 233]. Для создания такой интерпретации вероятности греха, которая устраняла бы противоречие между свободой воли человека и невозможностью избежать греха, само понятие вероятности было разделено на различные виды: избежать всего греха в совокупности возможно физически, но не морально.

Однако, хотя «моральный» и относится к некоторой степени уверенности вообще, введение такого способа оценки вероятности события тесно привязывает его к человеческой воле. Это подтверждается примерами определений моральных модальностей, которые мы можем найти в схоластических текстах – практически все они привязаны к некоторым паттернам или привычкам человеческого поведения, которые, в большинстве случаев, остаются одними и теми же, хотя и зависят от свободной воли: «Основания моральной [очевидности] есть те, которые зависят от определённых свобод и опираются на свободную необходимость» [19, р. 133]. Более того, это подтверждается происхождением моральных модальностей – изначально они были привязаны к проблематике греха и вероятности совершения греха людьми, первое [11, р. 69] использование термина «моральная уверенность» (*“certitudo moralis”*), из которого в дальнейшем вырастет весь аппарат моральных модальностей и которое будет в дальнейшем использоваться в том же смысле [29, р. 88], в трактате “De praerogatione ad missam” XV в. канцлера Парижского университета Жана Жерсона вообще было привязано исключительно к нравственным поступкам [7, р. 10] (так же как использовали его пробабилисты). В пользу этого тезиса свидетельствует и их конечное использование – зачастую дискурс о моральной достоверности возникал при обсуждении судопроизводства, так как в XVII в. суды отдавали предпочтение показаниям свидетелей, а судебный процесс строился на оценке достоверности или недостоверности мнений [35, р. 272] на основе эмпирического свидетельства, ибо часто случалась ситуация, когда существуют два мнения, которые можно одинаково рационально обосновать [37, р. 91], а свидетельство человека является, наравне со статистикой, одним из основных инструментов определения моральной достоверности [19, р. 133]. Хуан де Луго специально останавливается на том, как его определение моральной необходимости и достоверности может быть использовано в суде [25, р. 77–78]. Однако testimoniальное подтверждение моральной достоверности не ограничивалось рамками юридической теории, но было также важно, например, и для историографии того времени, для которой свидетельство было основным аргументом.

Итак, в общем виде концепция моральных модальностей исходит из двух источников: первый связан с доктриной свободы воли, провозгла-

шённой на Тридентском Соборе, и вынужденном переосмыслении самих категорий «необходимости» и «невозможности» в контексте человеческий действий; второй, более ранний, связан с категорией «моральной достоверности» или «моральной уверенности». По контексту употребления моральных модальностей становится очевидным тот факт, что они так или иначе привязаны к получению того, что называется моральной уверенностью, и определяются через неё. Под моральной уверенностью схоласты обычно подразумевают неполную (т.е. не-дедуктивную), но достаточную достоверность того или иного факта, основанную на данных свидетелей или опыта. Само появление термина «моральная уверенность» связано с проблемой сомнительности приговоров в суде. После популяризации Иннокентием III юридической максимы «из сомнительных путей следует выбрать более безопасный» в XII в., категория вероятности постепенно становилась неотъемлемой частью процесса вынесения приговора [11, p. 67–69].

Вокруг термина «моральный» постепенно выстраивается новая эпистемология, в рамках которой рождается новый вид знания о человеческом поведении и человеческой воле, и новая онтология событий, которые рассматриваются в рамках моральной теории модальностей и работают по определённым моральным правилам, сходным с физическими. Эта онтология предполагает выделение некоторого нового вида бытия, а именно бытия морального, которое будет далее.

Нравственные коннотации термина «моральный» в XVII в. никуда не ушли, практически во всех философских (как католических, так и не католических) трактатах того времени можно встретить формулировки «морально хороший» (*bonus moraliter*) и «морально плохой» (*malus moraliter*). Именно в XVI–XVII вв. благодаря семинариям появились “*Institutiones Morales*” – специальные пособия для образования и прикладной подготовки исповедников. Не следует также забывать, что в XVII в. теологические споры о рамках допустимого поведения и морали в традиционном смысле слова были как никогда актуальны, к примеру, в рамках общего противостояния ригоризма и лаксизма, вырастающего из доктрины пробабализма, не говоря о теологической полемике между янсенистами и иезуитами, ставшей крайне важной для интеллектуальной жизни Франции того времени благодаря публикации «Писем к провинциалу» Паскаля, сделавших работы казуистов крайне популярными.

Однако деонтический контекст долженствования во фразах типа «морально необходимо» зачастую действительно отсутствует. «Моральный» скорее предполагает прямую связь с реализацией воли и действий человека, а не с долженствованием. Отказ от «деонтического» не означает отказа от «морального» в обычном смысле слова как некоторой инстанции, которая организует поведение людей, потому что отказ от *аксиоматических* правил поведения – не значит отказ от существования правил *дескриптивных*. Иллюстрацией этого является моральная теология Хуана Карамуэля, которая отказывается от томистского выведения должного из существующего

и относит производство «морального» к воле [36, р. 68]: моральное относится не к правильному поведению, а к поведению вообще. Именно поэтому термин «статистический» не синонимичен «моральному», как предполагает Свен Кнебель в статье о рождении социологии из посттридентского богословия [23, S. 474–475]. Первый связан с набором некоторых *физических* фактов поведения людей, в то время как «моральный» связан с тем, что схоласты называли *моральной составляющей* факта, то есть с некоторым элементом действия, не тождественным самому физическому акту действия и связанным с волей. Отличие математического доказательства от морального в том, что первое занимается исчислением точных количеств, полностью и строго детерминированных, в то время как второе оперирует «моральными количествами», оставленными человеческой воле [33, р. 17–18]. Статистика является скорее важным элементом «морального», но последнее не сводится к первому – термин этот многозначен, – и потому «моральный» скорее является синонимом не «*статистического*», а «*хабитуального*» (“*habitual*”). В последнем случае сохраняется элемент как привычности или частотности некоторого действия, так и его связи с волей и поведением. Более удачным переводом “*moralis*” в таком случае было бы слово «*нравственный*», а не моральный, потому что оно сохраняет связку со словом «*нравы*» (так же, как в латинском “*moralis*” происходит от “*mos, moris*” – ‘нрав’), т.е. некоторые обычаи или устойчивые паттерны поведения. Более того, некоторые авторы прямо указывают на связь моральной уверенности с нравами [17, р. 695].

Термин «статистический» применительно к моральным модальностям является неподходящим также в силу того, что теория моральных модальностей является более слабой по сравнению со статистической интерпретацией модальностей, к которой обычно причисляют модальные теории Диодора Крона и, в меньшей мере, Аристотеля. Идею Кнебеля можно было бы развить, если попытаться обосновать её через различие видов контингентного в аристотелианской схоластической традиции. Однако даже в таком случае возникали бы проблемы со словом «статистический», так как модальная теория Аристотеля не является характерным примером чисто статистической интерпретации модальностей, свидетельством чему является не утихающая до сих пор дискуссия о причислении интерпретации Аристотеля к статистическим моделям.

Хотя термин «статистический» скорее подходит для интерпретации модальностей, которая оперирует категориями вероятности и связана с подсчётом частотности события, как у моральных модальностей, чем для интерпретации, оперирующей такими строгими темпоральными категориями, тем не менее такое использование терминов уже является устоявшимся, поэтому утверждение Кнебеля о «возрождении статистических модальностей» в схоластике XVII в. скорее вводит в заблуждение. Кнебель интерпретирует моральные модальности через статистическую модель, хотя и называя их «подтянутыми» [22, р. 236], однако моральные модальности,

входившие в оборот в XVI–XVII вв., не были попыткой возродить или доработать теорию Диодора Крона. Они представляли собой скорее инструмент анализа событий, необходимый для решения новых проблем, современных схоластам этого периода, – в частности, анализа свободных действий человеческой воли. Это становится ясно, если мы обратимся к примерам применения моральных модальностей, описанным выше, каждый из которых затрагивает это поле физически контингентных событий. События эти не являются в полной мере случайными и свободными в силу их особенностей, которые были рассмотрены ранее и которые можно обобщить следующим образом:

1. применимость только к вещам, наличным в опыте;
2. зависимость от свободной воли человека и физическая контингентность;
3. коллективность, серийность и хабигуальность, т.е. частая повторяемость во времени и распространённость в обществе или коллективе некоторого паттерна поведения человека в некоторой ситуации, подчинённость нравам; индивидуализация коллективного в форме наличия индивидуальных случаев в общей выборке;
4. вероятностность знания об этих событиях;
5. «статистичность» методологии их анализа, т.е. использование количественного подсчёта этих событий;
6. привязка к здравому смыслу (в том числе в методологии анализа контингентных событий), т.е. оценка событий в той мере, в которой они кажутся очевидными и естественными для оценивающего.

В разных трактатах можно найти разные комбинации этих характеристик, так как инструментарий моральных модальностей не являлся унифицированным, он развивался и проходил через изменения. Тем не менее все эти теории объединяет то, что они работают с новым для постригентской схоластики полем событий – событий контингентных, тем самым, с одной стороны, выстраивая новую региональную онтологию, а с другой, закладывая основы методологии описания и исследования этой новой области сущего и очерчивая дисциплины, в рамках которых это описание и исследование будут производиться.

Физическое и моральное сущее

Различие между физическим и моральным – одна из важнейших идей постригентской философии [23, S. 474] – проводилось во множестве разных контекстов. Для понимания того, в рамках какой онтологии работает моральная теория модальности, следует обратиться к различению между моральной и физической составляющей поступка. Суть этого различия заключается в том, что в одном и том же поступке может быть найдено физическое сущее – реальное физическое действие, и моральное сущее –

намерение и смысловая наполненность этого действия. Зачастую это разделение использовалось для вычленения сути греха в поступке – как раз этого морального сущего, однако не всегда. К примеру, Пьетро Сфорца Паллавичино в контексте насилия просто аналитически отделяет моральную составляющую от физической [39, р. 143].

Таким образом, в посттридентском дискурсе мы можем найти рождение новой онтологии морального сущего, отличной от простых физических фактов и зависящей напрямую от воли человека, так как только благодаря такой свободной воле само существование этого морального сущего возможно. В рамках онтологии морального сущего и действуют моральные модальности – они занимают волевыми актами человека, то есть моральным сущим поступков человека. Соответственно, те акты человеческой воли, которые встречаются наиболее часто, мы можем назвать морально необходимыми, а те, которые встречаются наиболее редко, – морально невозможными [13, р. 246; 15, р. 224].

Термин «моральное сущее» или «моральное бытие» (*“ens morale”* или *“esse morale”*), в свою очередь, в схоластике XVII в. приобретает особое значение. Как замечает Г.В. Вдовина, строгого определения морального сущего в философских курсах пока не удалось найти [1, с. 132]. Однако, так или иначе, мы можем попытаться реконструировать смысл этого понятия через примеры, которыми его иллюстрируют схоласты, и через те контексты, в которых оно употребляется.

Исследование и примеры, приводимые Г.В. Вдовиной, сосредоточены в первую очередь на лингвистических особенностях морального сущего, то есть на его существовании в языке и речевом акте учреждения его значения. Однако моральное сущее не ограничивается этим, так как, что уже было отмечено, в эпоху посттридентской схоластики понятие «морального» сигнализировало о связи с волевым актом человека: «сущее называется моральным не потому, что оно не является реальным и физическим сущим, но потому что зависит от воли и относится к нравам» [26, р. 564]. И Г.В. Вдовина отмечает, что «источник *“esse morale”* – человеческая воля, а именно, воля уполномоченного лица или лиц, могущих как учредить *“esse morale”*, так и отозвать своё решение» [1, с. 133], хотя некоторые схоласты, например Карамуэль [36, р. 59] или Мауро [26, р. 564], сводили моральное сущее к воле как таковой, в более общем смысле, включая божественную волю.

Помимо человеческой воли, «моральное сущее» привязано и к проблеме греха [25, р. 442]. К примеру, у французского астронома Жана-Батиста Морена можно найти следующую мысль: «В силу сказанного, однако, причина грехов существует: в грехе их две, а именно акт позитивный и реальный, из которого действие обладает своим физическим сущим... и отсутствие моральной справедливости, из которой действие обладает своим моральным сущим» [27, р. 143]. Морен также намекает на одну из целей понятия морального сущего – благодаря ему могут производиться юриди-

ческие и судебные решения. Похожую мысль можно найти у Сильвестро Мауро, который защищает целесообразность понятия морального сущего, сравнивая сформированные природой фигуры, такие как квадрат или круг, со сформированными законодательством пропорциональными моральными сущими и отношениями, такими как отношения раба и господина [26, р. 564]. В целом можно встретить множество примеров, проводящих параллели между моральным и физическим миром, и такой изоморфизм физического и морального сущего свидетельствует о том, что в схоластике XVII в. появляется новый регион бытия – моральное бытие, которое не является физическим, но сходно с ним по эффектам, которые оно оказывает на жизнь человека, и так же работает по определённым законам и правилам, сходным с законами природы в физическом мире [36, р. 69]. Регион морального бытия структурируется поведением людей, относящихся к нему *ac si* реальному.

Стоит также отметить, что привязка «морального» к коллективным актам воли или множеству актов воли в совокупности не пропадает в теории морального сущего. Моральное сущее как смысловая составляющая некоторой вещи или действия нуждается в конвенциональности или некотором общем согласии о его значении. Хотя придание значения морального сущего и может совершаться одним человеком [1, с. 134]. Это значение подерживается коллективом людей, и речевое обязательство использовать слово в одном и том же значении схоже с правовым обязательством исполнять закон или платить деньгами одной стоимости [1, с. 137–138].

Вероятностное знание

В рамках новой эпистемологии морального сущего возникает проблема божественного знания. Так как моральные модальности не являются некоторыми непоколебимыми константами, как в случае метафизических, из-за необходимости рассматривать отдельные человеческие волевые акты в разное время и во всём их разнообразии и сложности, то они больше не могут являться объектом божественной науки, которая работает с вечными истинами. Какое-либо божественное предопределение исключено в таких будущих контингентных событиях, так как акты человеческой воли свободны, и чем больше этих свободных актов мы рассматриваем в совокупности, тем меньше можем найти в них какое-либо единообразие.

В этом моменте проблематика моральных модальностей приближается к проблематике среднего знания – концепта, разрабатываемого по большей части в рамках молинизма для решения вопроса о божественном знании актов свободной человеческой воли: Андреас Юниус для проведения границ между различными типами божественного знания в рамках молинизма (естественным, свободным и средним) оперирует именно терминами моральной и метафизической необходимости и невозможности [20, р. 56].

В теории среднего знания предвидение человеческого действия Богом вытекает из его знания обстоятельств этого действия, то есть Бог знает, как тот или иной человек повёл бы себя в той или иной ситуации, благодаря обстоятельствам и причинам, которые привели к этому действию. В молинизме поведение человека не детерминировано Богом, и эта недетерминированность компенсируется неограниченной познавательной силой божественного интеллекта.

Моральные модальности используются для такого же исчисления человеческих действий во всей их совокупности и для предсказания на этой основе единичных действий как вспомогательный инструмент (или конкурентное решение проблемы) по отношению к среднему знанию, к примеру, у Уртадо де Мендосы и Руиса де Монтойи [34, S. 56–58]. Мир функционирует по определённым правилам в области событий, связанных со свободной волей, и моральная необходимость, с одной стороны, является причиной этих правил и в некотором роде организует сложный композит волевых актов людей по некоторым правилам, а с другой – следствием этих правил. Таким образом, категорию морально необходимого мы можем применять для исчисления этих правил и рациональных прогнозов поведения людей. Этот тезис довольно схож с тем, как эмпирическая индукция вообще понималась некоторыми схоластами: например, у Пьетро Сфорца Паллавицино индукция, с одной стороны, выступает как источник рационального обоснования, то есть аккумулированный опыт, на котором строятся заключения, а с другой стороны, как продукт этого опыта, то есть метод анализа этого опыта и выведения на его основе заключений [21, p. 505].

Однако у среднего знания и моральных модальностей есть одно важное отличие: теория моральных модальностей вводит в исследование и подсчёт контингентного человеческого поведения нового субъекта знания – человека. Молинизм так или иначе сконцентрирован на аристотелевской проблематике божественной науки и будущих контингентных событий, которая только усложняется наличием у человека свободы воли, в то время как теория моральных модальностей была сконцентрирована именно на человеческом способе познания данных.

Благодаря тому, что субъектом знания выступает человек, потенциальные поля его применения претерпевают значительные изменения. Мы можем видеть, как в XVII–XVIII вв. теоретические подходы к праву, политике, истории, риторике реконцептуализируются и порождают новые способы восприятия и методологии анализа контингентных событий. Сами по себе эти дисциплины были привязаны к анализу контингентных событий и отходили от ориентации на аристотелевский дедуктивный метод задолго до XVII в. Так, можно вспомнить: ограничение эмпирического базиса догматических обобщений уже со времён “*Corpus iuris civilis*” и ориентацию на индуктивное выведение норм из юридически значимых ситуаций в юриспруденции начиная с XII в.; легитимацию английских статутов в политико-правовом поле как недедуктивных, а следовательно, не универсальных

и частных, основанных на политическом опыте правителя, способов регуляции человеческой жизни; историческую аргументацию через предположение или авторитет и т.д. Однако, так или иначе, все эти доктрины находились в явном противоречии с главенствующим в схоластике тезисом о невозможности науки о контингентном, то есть не проходили оценку на истинность и в этом смысле были «аномалией» [2, с. 81]. XVII век является поворотным моментом для теоретизации контингентного, так как, с одной стороны, мы можем наблюдать, используя терминологию Фуко, формирование нового режима веридикции (то есть совокупности правил, позволяющих дискурсу зафиксировать, какие высказывания могут быть охарактеризованы как истинные или ложные, системы верификации и фальсификации высказываний [4, с. 50–54]) в университетах (уже необязательно исключительно католических, но так или иначе сохраняющих преемственность от схоластической научной методологии), благодаря которому анализ контингентных событий и недедуктивные методы верификации знания о них могут проходить оценку на адекватность в рамках формальных институций, а с другой стороны – давно сложившиеся модели интерпретации исторических, политических и юридических фактов в неканоничных для чистой схоластики доктринах, гармонично сочетающиеся с новым вероятностным схоластическим методом анализа контингентных событий и готовые к прохождению через этот режим веридикции.

Одной из таких методик легитимации знания о контингентном является приближение его к математике, обладающей безусловной достоверностью, через попытку привнесения подсчётов в анализ контингентного. В XVII в., благодаря работам Паскаля, Ферма и Гюйгенса, зародилась математическая теория вероятности и статистика. Во второй половине XVII в. Джон Граунт и Эдмунд Галлей использовали эти наработки для статистического анализа населения, смертности, социальной гигиены. В медицинских статистиках смертности и распространения чумы в XVII в. явным образом проявляются общие места знания о контингентном, которые были описаны ранее, – вероятностный пробабилистический характер и серийность в форме индивидуализации коллективного через феномен случая (заболевания).

Нельзя не заметить, что общими чертами для дискурсов, находящихся на пересечении классических для их традиции интерпретаций и университетской науки, являются выделенные в начале работы характеристики знания о контингентных событиях, проявляющиеся специфическими для каждого из этих дискурсов образами. Наиболее важной чертой для них является вероятностный характер знания и особые методологии установления истинности тех или иных фактов через такой вероятностный анализ. В связи с тем, что чистая рациональная методология доказательств становится недостаточной для объяснения свободных человеческих действий, становится актуальным новый, менее достоверный и более релятивистский подход к анализу их истинности, распространяющийся на контингентные

события как таковые. По аналогии с тем, как человеческие действия не могут быть объяснены полной природной необходимостью и требуют рассмотрения дополнительных детерминант, в случае с моральными модальностями контингентные события как таковые тем же образом объясняются через не-необходимые, но предполагающие ту или иную степень вероятности детерминанты, так как аргумент к вероятности, при условии природной контингентности события, выглядел как единственный достаточный аргумент, на который можно было опереться.

У французского философа Жана де Сильона можно найти удачный обобщающий термин для характеристики принципов этого режима – «моральное доказательство». Моральное доказательство в противовес физическому, которое строится на чистых логических выводах и рациональной очевидности, строится на привлечении «дополнительных средств», которые не дают полной уверенности в том или ином факте, но так или иначе склоняют нас к тому, чтобы поверить в его истинность [38, р. 555–560].

Трактат Сильона является примечательной демонстрацией того факта, что за рассуждениями о контингентных событиях в различных дисциплинах стоят некоторые общие условия возможности производства высказываний, их историческое *a priori*, и общий режим веридикции. В своей работе Сильон приводит соседствующие с рассуждениями о причинности и неопределённости человеческой воли и божественном знании примеры проявления моральной демонстрации в разных сферах знания: доказательство виновности человека в убийстве по обстоятельствам, указывающим на большую вероятность виновности, но не подтверждающим её полностью [38, р. 570–572]; наличие нескольких разных симптомов при попытке поставить диагноз [38, р. 573]; в политике мы можем предположить то, каким образом будет действовать правитель в определённой ситуации и каким образом его воля будет определяться к действию, на основе его личных качеств и того, как он в прошлом имел обыкновение вести политические дела, его мотивов и т.д., хотя в любой ситуации этот прогноз будет только предположительным и неточным [38, р. 581–583]. Такой порядок рассмотрения в ключе «морального» доказательства в истории, медицине и юриспруденции в целом свойственен рассуждениям о степенях вероятности знания у философов XVII в.

Эти наиболее явно рефлекслируемые в теории морального доказательства имплицитно содержатся во множестве трактатов XVII–XVIII вв., посвящённых проблемам медицины, истории, права, политики и т.д., однако, в силу того, что они, будучи условиями возможности, стоят за высказываниями как таковыми, сами по себе часто остаются неартикулированными. Хотя сами условия высказываний не являются частью дискурсов, они обладают разной степенью выраженности в зависимости от тематики того или иного трактата. Поэтому гораздо более продуктивно было бы попытаться описать этот общий «мета-дискурсивный» образ мышления на примере работ, чьим предметом является концептуализация метода работы

с контингентными событиями, чем на примере работ, которые в той или иной мере этот метод воспроизводят.

Также стоит отметить, что как такового общего языка описания или общего метода, использующего один словарь, для философов, врачей, юристов и историков не существовало; на месте «моральной демонстрации» мог стоять один из множества терминов со смежным смыслом и похожим способом употребления, но из разных традиций: вероятность, конъюнктуральное основание, предположительный аргумент, моральные модальности и т.д. (вероятность факта или доказательства его вероятности практически полностью синонимичны с его моральной демонстрацией или конъюнктуральным основанием). Однако отсутствие общего языка не свидетельствует об отсутствии общей нарративной логики, общего подхода к производству знания и общего режима веридикции, которые затрагивались в данной работе выше и которые можно наблюдать при рассмотрении общих мест в работах XVI–XVIII вв.

В силу ограниченности объёма данной работе, в ней невозможно рассмотреть конкретное проявление данных феноменов в рамках таких дисциплин, как историография, юриспруденция, политическая философия и т.д. Однако совсем игнорировать эти существенные для описания дискурсов о контингентном традиции нельзя, поэтому далее будет представлено краткое описание примеров некоторых разработок, которые иллюстрировали бы эту мысль.

В рамках историографии многими авторами разрабатывалась доктрина степеней вероятности исторического знания, основанная на анализе достоверности источников. Среди авторов наиболее ранних и популярных работ, пытавшихся привнести научность в историю, можно назвать Франческо Патрици, Мельхиора Кано, иезуита Хосе де Акосту [37, р. 122–123]. Эта доктрина в том числе использовалась историками для характеристики вероятности исторических источников, но чаще всего их терминология в разных странах и традициях была различной. Тем не менее идея о том, что историческое знание как знание о контингентных вещах не обладает статусом математической достоверности, но всё ещё может претендовать на научность, если опирается на анализ достоверности свидетельств и источников, являлась общим местом для интеллектуальной культуры XVII в., как в университетах, так и за их пределами. Попытки математизации историографии проводились многими известными авторами, начиная с «Логики Пор-Рояля» [31, р. 35–38] и заканчивая Джоном Крейгом, выведившим математическую формулу для подсчёта исторической достоверности.

В юридических трактатах того времени разрабатывается понятие конъюнктурального, или предположительного, доказательства или доказательства по «признакам» (*la preuve par indices*), сила которого зависит от «степени достоверности (*certitude*) факта, который их порождает» [9, р. 349]. Такие «неполные» доказательства, основанные в первую очередь на показаниях свидетелей (о достаточном количестве которых велись споры),

могли быть включены в процесс обвинения, в случае если преступление совершается тайно или в укрытии, как мошенничество, прелюбодеяние или колдовство, но не считались за достаточные доказательства, если рассматривались уголовные преступления, как убийство или государственная измена (к примеру, в суде над якобитскими заговорщиками были попытки доказательства невиновности через недостаточность предположительных доказательств), а зачастую также не распространялись даже на гражданские имущественные отношения.

В рамках этой теории создавались специальные систематики, различавшие виды доказательств и устанавливавшие их соотношения друг с другом [28, р. 345–351]. Свидетельства и доказательства различных видов могли складываться друг с другом (два полудоказательства образуют полное доказательство, вспомогательные доказательства могут образовать полудоказательство и т.д.), тем самым образуя «судебно-правовую арифметику», основанную на степенях достоверности в том или ином факте через свидетельские показания. В крайних случаях математизированные модели анализа вероятности свидетельств, которые разрабатывались в XVII в. такими авторами, как Джон Крейг и Джордж Хупер, в конечном итоге могли выводить такие формулировки, как «неполная моральная достоверность отчёта свидетелей составляет пять шестых абсолютной моральной достоверности».

Заключение

Целью данной работы было исследование концептуализации понятия контингентного и анализ методологии «наук о контингентном» в посттридентской схоластической философии. В начале работы были выявлены и раскрыты наиболее важные и часто встречающиеся, предлагаемые схоластами черты знания о поле контингентных событий, производимых человеческой волей, в конце XVI в. – начале XVIII в. на примере понятий моральной достоверности и теории моральных модальностей.

Далее была проанализирована одна из наиболее характерных для XVII в. идей в рамках исследований контингентных вещей – разделение физического и морального и концепция морального сущего, которые являются следствием рождения новой онтологии контингентных событий, описывающих сферу контингентных событий, подчинённых воле человека. В теоретических подходах, направленных на исследование данной концепции, которая не находится в прямой теоретической зависимости от теории моральных модальностей, тем не менее обнаруживаются несколько черт, напоминающих подходы к описанию моральных модальностей. В частности, это: акцент на возникновении контингентных фактов из воли человека и зависимость их от поведения людей, необходимость серийности и повторяемости для вхождения некоторого факта в поле морального сущего (как, например, вера всех жителей некоторого района в определённую

ценность физических объектов, к которым относятся как к деньгам). Далее в общих чертах была описана модель знания, относящаяся к контингентным событиям такого рода. Основой этой гибридной модели знания является попытка встроить сформировавшиеся задолго до XVII в. традиции изучения контингентного в рамках различных дисциплин – истории, юриспруденции, теории политики и т.д. – в университетский режим веридикции научного знания. Основной практикой легитимации этих традиций в рамках научного знания являлась привязка их к теории вероятности и выработка систематик достоверности источников, по которым возможно суждение о контингентных событиях, которые чаще всего сводились либо к свидетельствам, либо к бытовому опыту.

Таким образом, в данной работе были описаны различные дискурсы о контингентном в интеллектуальной культуре Европы конца XVI в. – начала XVIII в. и было описано и продемонстрировано лежащее в основании их историческое *a priori*. Стоит отметить, что данное исследование, в силу ограниченности формата, является достаточно общим и в некотором смысле обзорным. Основной целью данного исследования было выявить общее ядро для исследований контингентного, поэтому довольно много материала было оставлено за рамками исследования.

Проблематика контингентного в философии XVI–XVIII вв. является почти незатронутой российскими исследованиями, и настоящая работа, с одной стороны, является попыткой привнесения в отечественное академическое поле данной проблематики и дополнения и обобщения уже существующих исследований по смежным темам и, с другой стороны, открывает перспективы для дальнейших исследований. Так, данное исследование вводит в оборот довольно обширный и систематизированный по тематикам набор работ XVI–XVIII вв., которые затрагивают проблематику контингентности, что значительно упрощает поиск источников для дальнейших исследований по этой теме и устанавливает теоретический фундамент, от которого можно отталкиваться, даже если тезисы, защищаемые в данной работе, могут быть поставлены под сомнение. Наиболее общие сферы, в которых развиваются исследования контингентного, которым посвящены разделы данной работы, – логика и теория доказательств, моральное бытие и реальность, производимая человеческой волей, – сами по себе являются полноценными исследовательскими объектами в этом контексте, поэтому дальнейшее исследование науки о контингентном, на основе фундамента, заложенного в данной работе, может развиваться отдельно и более точно в рамках каждой из упомянутых сфер.

Список литературы

1. Вдовина Г.В. «Моральное бытие» и лингвистические знаки в постсредневековой схоластике // Вопросы философии. 2008. № 12. С. 130–139.
2. Иванова Ю.В., Соколов П.В. «Мидасово злато Модерна»: антиномии исторического сознания раннего Нового времени // Клио в зазеркалье: Исторический аргумент

в гуманитарной и социальной теории / Под ред. Ю.В. Ивановой, И.М. Савельевой, П.В. Соколова. М.: Новое литературное обозрение, 2021. С. 79–105.

3. Фуко М. Археология знания / Пер. с фр. М.Б. Раковой, А.Ю. Серебрянниковой. СПб.: Гуманитарная Академия, 2004. 416 с.

4. Фуко М. Рождение биополитики. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1978–1979 учебном году / Пер. с фр. А.В. Дьяков. СПб.: Наука, 2010. 448 с.

5. Aquinas T. Summa theologiae cum commentariis Thomae de Vio, card. Cajetani, et elucidationibus litteralibus P. Seraphini Capponi a Porrecta. Tomus secundus. Romae: n.p., 1773. 684 p.

6. Bacon R. Summulae dialectices: I–II. De termino. De enuntiatione / Ed. A. de Libera // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge. 1986. Vol. 53. P. 139–289.

7. Charlier de Gerson J. Tractatus diversi: De praeparatione ad missam. De pollutione nocturna. De pollutione diurna. De modo vivendi omnium fidelium. Opus tripartitum. Donatus moralisatus. Antverpiae, 1491. 63 p.

8. Concilium Tridentinum. Lugduni: sumpt. Laurentii Anisson et Soc., 1649. 1045 p.

9. Cottureau T.J.A. Le droit général de la France, et le droit particulier à la Touraine et au Lodunois. T. 1. Tours: chez F. Vauquer-Lambert, Imprimeur-Libraire, 1778. 734 p.

10. Fonseca P. da. Institutionum Dialecticarum Libri Octo. Coloniae: apud Gosuinum Cholinum, 1594. 557 p.

11. Franklin J. The Science of Conjecture: Evidence and Probability before Pascal. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001. 520 p.

12. Gonzalez de Santalla T. Selectarum disputationum ex universa theologia scholastic tomus tertius attingens primam secundae et tertiam partem D. Thomae. Salamanca: apud Lucam Perez, 1679. 750 p.

13. Granado D. Commentarii in summam Theologiae S. Thomae. Pont-à-Mousson: apud Franciscum de Lyra, 1623. 577 p.

14. Grey J. The Modal Equivalence Rules of the Port-Royal Logic // History and Philosophy of Logic. 2017. Vol. 38. No. 3. P. 210–221.

15. Herrera A. de. Tractatus de voluntate Dei in primam partem sancti Thomae. Alcalá: apud Franciscum Garcia Fernandez, typographum Universitatis, 1673. 431 p.

16. Hispanus P. Summulae logicales. Venetiis: apud Iuntas, 1550. 294 p.

17. Hurtado de Mendoza P. Disputationum a summulis ad metaphysicam. Tolosae: apud Dominicum Bosc, 1618. 1171 p.

18. Hurtado de Mendoza P. Universa philosophia. Lugduni: sumptibus Ludovici Prost. Haeredis Roville, 1624. 963 p.

19. Izquierdo S. Pharus scientiarum. Lugduni: sumptibus Claudii Bourgeat et Mich. Lietard, 1659. 830 p.

20. Junius A. De providentia et praedestinatione meditationes scholasticae. Lugduni: sumpt. Joannis Antonii Huguetan et Soc., 1678. 548 p.

21. Knebel S.K. Pietro Sforza Pallavicino's Quest for Principles of Induction // The Monist. 2001. Vol. 84. No. 4. P. 502–519.

22. Knebel S.K. The Renaissance of statistical modalities in early modern scholasticism // The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Theory, 1400–1700 / Eds. R.L. Friedman, L.O. Nielsen. Dordrecht: Springer Science: Business Media, 2003. P. 231–251.

23. Knebel S.K. Vom Ursprung der Soziologie aus der posttridentinischen Theologie // Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. 1994. Vol. 41. No. 3. S. 463–490.

24. Lambert of Auxerre. Logica, or Summa Lamberti. Notre Dame: Notre Dame University Press, 2015. 494 p.

25. *Lugo J. de*. Disputationes scholasticae et morales de virtute fidei divinae. Lugduni: sumpt. Haered. Petri Prost, Philippi Borde, et Laurentii Arnaud, 1646. 744 p.
26. *Mauro S.* Quaestiones philosophicae continens summulas et quaestiones proaemiales logicae. Tomus primus. Parisii: ch. Taranne, librarius, 1876. 644 p.
27. *Morin J.B.* Astrologia Gallica principiis et rationi. Hagae comitis: ex typographia Adriani Vlacq, 1661. 784 p.
28. *Muyart de Vouglans P.F.* Institutes au droit criminel. Paris: chez le Breton, Imprimeur ordinaire Du Roi, 1757. 756 p.
29. *Nider J.* Consolatorium timoratae conscientiae. Venetiis: per Io. Antonium et Fratres de Sabio, 1532. 278 p.
30. *Paul of Venice.* Logica Magna. Part II / Ed. F. del Punta. Oxford: Oxford University Press, 1978. 294 p.
31. *Perinetti D.* Hume, History and the Science of Human Nature. Dissertation, Mcgill University, 2002. 250 p.
32. *Peter of Spain.* Summaries of Logic. Oxford: Oxford University Press, 2014. 416 p.
33. *Pufendorf S.F. von.* Of the law of nature and nations, eight books. Oxford: printed by L. Litchfield, 1703. 400 p.
34. *Ramelow T.* Gott, Freiheit, Weltenwahl: Der Ursprung des Begriffes der besten aller möglichen Welten in der Metaphysik der Willensfreiheit zwischen Antonio Perez S.J. (1599–1649) und G.W. Leibniz (1646–1716). Leiden, New York, Koln: Brill, 1997. 512 p.
35. *Shapiro B.J.* Probability and Certainty in Seventeenth-Century England. A Study of the Relationship between Natural Science, Religion, History, Law, and Literature. Princeton: Princeton University Press, 1983. 334 p.
36. *Schmutz J.* Caramuel on Naturalistic Fallacy // Juan Caramuel Lobkowitz: The Last Scholastic Polymath / Eds. P. Dvorak, J. Schmutz. Prague: Filosofia, 2008. P. 45–70.
37. *Schüssler R.* On the Anatomy of Probabilism // The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Theory, 1400–1700 / Eds. R.L. Friedman, L.O. Nielsen. Dordrecht: Springer Science: Business Media, 2003. P. 91–113.
38. *Silhon J. de.* De la Certitude des connaissances humaines. Paris: de L’Imprimerie Royale, 1661. 692 p.
39. *Sforza Pallavicino R.P.* In Primam Secundae Disputationum in primam secundae D. Thomae tomus primus. Ludguni: sumpt. Philip. Borde, Laur. Arnaud: et Cl. Rigaud, 1653. 300 p.
40. *William of Sherwood.* Introductiones in logicam / Eds. C.H. Lohr, P. Kunze, B. Mussler // Traditio. Vol. 39. New York: Fordham University Press, 1983. P. 219–299.

RELIGIOUS ANTHROPOLOGY

Denis Manakov

Student of the Faculty of Humanities
Educational direction "Philosophy".
National Research University "Higher School of Economics".
21/4 Staraya Basmannaya str., Moscow, 105066, Russian Federation;
e-mail: firsey74@gmail.com

THE CONCEPT OF CONTINGENT IN POST-TRIDENTINE SCHOLASTIC PHILOSOPHY

The author analyzes the methodology of working with contingent events and how the concept of contingent and other related concepts is conceptualized in post-Tridentine scholastic philosophy. In particular, the article examines the theory of moral modalities that emerged in the XVI–XVII centuries, describing knowledge about contingent and patterns of human behavior; the separation of physical and moral in the context of contingent reality produced by human will; as well as the concepts of probabilistic knowledge and the methodology of the sciences about contingent facts. Based on the analysis of the data of scholastic ideas and concepts, the author identifies the key characteristics of knowledge about the contingent and identifies the common core of approaches to the theorization of contingent events in post-Trident scholasticism.

Keywords: contingent, sciences of the contingent, moral being, moral demonstration, moral necessity, moral modalities, scholastic modal theory, second scholasticism, free will, probability

References

1. Aquinas, T. *Summa theologica cum commentariis Thomae de Vio, card. Cajetani, et elucidationibus litteralibus P. Seraphini Capponi a Porrecta*. Tomus secundus. Romae: n.p., 1773. 684 pp.
2. Bacon, R. "Summulae dialectices: I-II. De termino. De enuntiatione", ed. A. de Libera, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1986, Vol. 53, pp. 139–289.
3. Charlier de Gerson, J. *Tractatus diversi: De praeparatione ad missam. De pollutione nocturna. De pollutione diurna. De modo vivendi omnium fidelium. Opus tripartitum. Donatus moralisatus*. Antverpiae, 1491. 63 pp.
4. *Concilium Tridentinum*. Lugduni: sumpt. Laurentii Anisson et Soc., 1649. 1045 pp.
5. Cottureau, T.J.A. *Le droit général de la France, et le droit particulier à la Touraine et au Lodunois*, T. 1. Tours: chez F. Vauquer-Lambert, Imprimeur-Libraire, 1778. 734 pp.

6. Fonseca, P. da. *Institutionum Dialecticarum Libri Octo*. Coloniae: apud Gosuinum Cholinum, 1594. 557 pp.
7. Foucault, M. *Arkheologiya znaniya* [Archaeology of Knowledge], trans. M.B. Rakova, A.Yu. Serebryannikova. St. Petersburg: Gumanitarnaya Akademiya Publ., 2004. 416 pp. (In Russian)
8. Foucault, M. *Rozhdenie biopolitiki. Kurs lektsii, pročitannykh v Kollezhe de Frans v 1978–1979 uchebnom godu* [The Birth of Biopolitics. A course of lectures delivered at the Collège de France in the 1978–1979 academic year], trans. A.V. Dyakov. St. Petersburg: Nauka Publ., 2010. 448 pp. (In Russian)
9. Franklin, J. *The Science of Conjecture: Evidence and Probability before Pascal*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001. 520 pp.
10. Gonzalez de Santalla, T. *Selectarum disputationum ex universa theologia scholastica tomus tertius attingens primam secundae et tertiam partem D. Thomae*. Salamanca: apud Lucam Perez, 1679. 750 pp.
11. Granado, D. *Commentarii in summam Theologiae S. Thomae*. Pont-à-Mousson: apud Franciscum de Lyra, 1623. 577 pp.
12. Grey, J. “The Modal Equivalence Rules of the Port-Royal Logic”, *History and Philosophy of Logic*, 2017, Vol. 38, No. 3, pp. 210–221.
13. Herrera, A. de. *Tractatus de voluntate Dei in primam partem sancti Thomae*. Alcalá: apud Franciscum Garcia Fernandez, typographum Universitatis, 1673. 431 pp.
14. Hispanus, P. *Summulae logicae*. Venetiis: apud Iuntas, 1550. 294 pp.
15. Hurtado de Mendoza, P. *Disputationum a summulis ad metaphysicam*. Tolosae: apud Dominicum Bosc, 1618. 1171 pp.
16. Hurtado de Mendoza, P. *Universa philosophia*. Lugduni: sumptibus Ludovici Prost. Haeredis Roville, 1624. 963 pp.
17. Ivanova, Yu.V., Sokolov, P.V. ““Midasovo zlato Moderna”: antinomii istoricheskogo soznaniya rannego Novogo vremeni” [“Midas Gold of Modernity”: Antinomies of Historical Consciousness of Early Modern Times], *Klio v zazerkal'e: Istoricheskii argument v gumanitarnoi i sotsial'noi teorii* [Clio through the Looking Glass: A Historical Argument in Humanitarian and Social Theory], ed. Yu.V. Ivanova, I.M. Savel'eva, P.V. Sokolov. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2021, pp. 79–105. (In Russian)
18. Izquierdo, S. *Pharus scientiarum*. Lugduni: sumptibus Claudii Bourgeat et Mich. Lietaud, 1659. 830 pp.
19. Junius, A. *De providentia et praedestinatione meditationes scholasticae*. Lugduni: sumpt. Joannis Antonii Hugueta et Soc., 1678. 548 pp.
20. Knebel, S.K. “Pietro Sforza Pallavicino’s Quest for Principles of Induction”, *The Monist*, 2001, Vol. 84, No. 4, pp. 502–519.
21. Knebel, S.K. “The Renaissance of statistical modalities in early modern scholasticism”, *The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Theory, 1400–1700*, eds. R.L. Friedman, L.O. Nielsen. Dordrecht: Springer Science: Business Media, 2003, pp. 231–251.
22. Knebel, S.K. “Vom Ursprung der Soziologie aus der posttridentinischen Theologie”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 1994, Vol. 41, No. 3, S. 463–490.
23. Lambert of Auxerre. *Logica, or Summa Lamberti*. Notre Dame: Notre Dame University Press, 2015. 494 pp.
24. Lugo, J. de. *Disputationes scholasticae et morales de virtute fidei divinae*. Lugduni: sumpt. Haered. Petri Prost, Philippi Borde, et Laurentii Arnaud, 1646. 744 pp.
25. Mauro, S. *Quaestiones philosophicae continens summulas et quaestiones proaemiales logicae*. Tomus primus. Parisii: ch. Taranne, librarius, 1876. 644 pp.

26. Morin, J.B. *Astrologia Gallica principis et rationi*. Hagae comitis: ex typographia Adriani Vlacq, 1661. 784 pp.
27. Muyart de Vouglans, P.F. *Institutes au droit criminel*. Paris: chez le Breton, Imprimeur ordinaire Du Roi, 1757. 756 pp.
28. Nider, J. *Consolatorium timoratae conscientiae*. Venetiis: per Io. Antonium et Fratres de Sabio, 1532. 278 pp.
29. Paul of Venice. *Logica Magna*, part II, ed. F. del Punta. Oxford: Oxford University Press, 1978. 294 pp.
30. Perinetti, D. *Hume, History and the Science of Human Nature*. Dissertation, McGill University, 2002. 250 pp.
31. Peter of Spain. *Summaries of Logic*. Oxford: Oxford University Press, 2014. 416 pp.
32. Pufendorf, S.F. von. *Of the law of nature and nations, eight books*. Oxford: printed by L. Litchfield, 1703. 400 pp.
33. Ramelow, T. *Gott, Freiheit, Weltenwahl: Der Ursprung des Begriffes der besten aller möglichen Welten in der Metaphysik der Willensfreiheit zwischen Antonio Perez S.J. (1599–1649) und G.W. Leibniz (1646–1716)*. Leiden, New York, Koln: Brill, 1997. 512 pp.
34. Schmutz, J. “Caramuel on Naturalistic Fallacy”, *Juan Caramuel Lobkowitz: The Last Scholastic Polymath*, eds. P. Dvorak, J. Schmutz. Prague: Filosofia, 2008, pp. 45–70.
35. Schüssler, R. “On the Anatomy of Probabilism”, *The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Theory, 1400–1700*, eds. R.L. Friedman, L.O. Nielsen. Dordrecht: Springer Science: Business Media, 2003, pp. 91–113.
36. Sforza Pallavicino, R.P. *In Primam Secundae Disputationum in primam secundae D. Thomae tomus primus*. Ludguni: sumpt. Philip. Borde, Laur. Arnaud: et Cl. Rigaud, 1653. 300 p.
37. Shapiro, B.J. *Probability and Certainty in Seventeenth-Century England. A Study of the Relationship between Natural Science, Religion, History, Law, and Literature*. Princeton: Princeton University Press, 1983. 334 pp.
38. Silhon, J. de. *De la Certitude des connaissances humaines*. Paris: de L’Imprimerie Royale, 1661. 692 pp.
39. Vdovina, G.V. ““Moral’noe bytie” i lingvisticheskie znaki v postsrednevekovoi skholastike” [“Moral being” and linguistic signs in late medieval scholasticism], *Voprosy filosofii*, 2008, No. 12, pp. 130–139. (In Russian)
40. William of Sherwood. “Introductiones in logicam”, eds. C.H. Lohr, P. Kunze, B. Mussler, *Traditio*, Vol. 39. New York: Fordham University Press, 1983, pp. 219–299.

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ



Майкл МАРДЕР

Профессор философии.
Баскский научный фонд, философское отделение.
Университет Страны Басков (Испания).
Vitoria-Gasteiz, University of the Basque Country (UPV/EHU);
e-mail: michael.marder@ehu.es



Валентина КУЛАГИНА-ЯРЦЕВА
(перевод)

Научный сотрудник.
Институт философии РАН.
109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;
e-mail: valentina.yartseva@gmail.com



Наталья КРОТОВСКАЯ
(перевод)

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

РАСТЕНИЯ ФИЛОСОФОВ: ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ ГЕРБАРИЙ (ВОДЯНАЯ ЛИЛИЯ ИРИГАРЕЙ (ГЛАВА 12))¹

Журнал продолжает публикацию переводов отдельных глав книги известного феноменолога Майкла Мардера «Растения философов (Интеллектуальный гербарий)». Из двенадцати историй выбрана «Водяная лилия Иригарей». Автор анализирует взгляды французского философа Люс Иригарей, многочисленные книги которой содержат феминистскую ревизию традиционной философии и её языка.

Сегодня, сбросив оковы метафизических рассуждений, живая мысль обращается к телесности, отмеченной конечностью и половыми различиями, а также к окружающему миру, к ритмам земли и богатству незападных философских традиций. Творчество Люс Иригарей укоренено во всех тех измерениях опыта, которые она смогла восстановить на закате метафизики. В творчестве Иригарей растительное занимает особое место и стимулирует развитие её мысли. Растения предоставляют для неё модель мышления, жизни и культивирования субъективности. Культивирование в данном случае не означает формирования *физиса* в соответствии с предопределёнными параметрами разума или насильственного искоренения того, что растёт само по себе. Напротив, культивирование природы, например, означает что мы ставим себя ей на службу, защищая, соучаствуя и поощряя мириады растений. Иригарей призывает нас прислушаться к приглушённым растительным ритмам нашей жизни и мышления, чей рост был остановлен предрассудками метафизики и аритмией современного существования. Всё то, что западные философы от Аристотеля до Гегеля отвергли и обесценили в отношении растений, в её трудах с любовью извлекается, переоценивается и культивируется.

Ключевые слова: растительное, человеческое, божественное, метафизика, культивирование, логос, физис, мужское, женское, цветение-с

Водяная лилия Иригарей (глава 12)

Созерцание цветка вместе с Буддой

Несмотря на мнение, распространённое сегодня как в академических, так и в неакадемических кругах, согласно которому философия осталась в прошлом и присутствует исключительно в учебниках по истории культуры, любовь к мудрости процветает как никогда прежде. Сбросив смирительную рубашку метафизических рассуждений, живая мысль обращается к телесности, отмеченной конечностью и половыми различиями, а также к окружающему миру, к ритмам земли и богатству незападных философских традиций.

¹ Перевод выполнен по изданию: *Marder M. The Philosopher's Plant: An Intellectual Herbarium.* N.Y.: Columbia University Press, 2014. 283 p.

Творчество Люс Иригарей укоренено во всех тех измерениях опыта, которые она смогла восстановить на закате метафизики, и открыто им. Оно представляет собой растущий корпус мыслей, не в том банальном, хотя и верном смысле, что у этого невероятно плодовитого философа выйдет ещё множество книг, но в том смысле, что её мышление настроено на естественный, особенно на растительный, рост и питается им. Книги – поздний плод её ежедневной практики, включающей прогулки на природе, йогу, дыхание (не только лёгкими, но и всем телом, через кожу), созерцание и размышление. В предисловии к книге «Я люблю тебя» Иригарей описывает это в терминах своего «жизненного ритма», напоминающего ритмы роста: «Мой жизненный ритм не всегда позволяет мне справляться с таким количеством проволочек, непонимания и опозданий. К счастью, я хожу, я созерцаю, я думаю, я пишу» [5, р. 11]. Если «жизнь – это то, что растёт» [6, р. 23], тогда Иригарей отправляет мысли к жизни – своей собственной и жизни других, включая её нечеловеческие разновидности.

Среди нечеловеческих форм жизни растительное выделяется в творчестве Иригарей настолько, что стимулирует развитие её мысли. «Все мои работы развиваются таким же образом, как растёт растение»², – признаётся она. Это не первый случай, когда растения предоставляют Иригарей модель мышления, жизни и культивирования субъективности. Образ, который вновь и вновь встречается в её сочинениях, – это образ Будды, созерцающего цветок. Образ «мышления... готового прислушаться к природе, к тому, что мы способны воспринять» [5, р. 139].

В созерцании Буддой цветка речь не идёт о невнимательном или хищном взгляде или о превращении спекулятивного в плоть. Это одновременно материальное и духовное созерцание, наполняющее мысль уже сублимированной энергией... В самом деле, Будда созерцает цветок, не срывая его. Он созерцает то, что является для него другим, не вырывая его с корнем... Созерцание Буддой цветка могло бы послужить нам моделью. Как и цветок [5, р. 24–25].

Взгляд Будды, уважающий целостность цветка, мог бы символизировать философию Иригарей, в которой предлагается соединить материю и дух, природу и культуру, не предавая ни того, ни другого. Материально-духовное созерцание является частью культивирования: как цветка, так и того, кто на него смотрит. В слове «культивирование», которое предпочитает Иригарей, мы должны услышать значение, которое вкладывает в него философ, а именно: заботу о том, что растёт. Образ созерцания, который мы сейчас созерцаем, разумеется, не является застывшим, цветок не похож на натюрморт. На пике недоминирующего внимания взгляд Будды сопровождает рост цветка не безучастно, он растёт вместе с ним и приветствует во всей его непохожести (если только цветок не является для него совершенно чуждым, учитывая историю его воплощений). Будда

² Письмо Люс Иригарей Майклу Мардеру от 3 июля 2012 г. (частная корреспонденция).

заботится о росте цветка, хотя непосредственно не вмешивается в него. Таким образом, культивирование не означает формирования *физиса*, то есть всего произрастающего, в соответствии с предопределёнными параметрами разума или, что ещё хуже, насильственного искоренения того, что растёт само по себе³. Совсем наоборот, это культивирование природы, например, путём того, что мы ставим себя ей на службу, защищая, соучаствуя и поощряя мириады растений, которые её составляют.

Многое можно сказать о нежелании Иригарей идентифицировать вид цветка, который созерцает Будда. Во-первых, выделив его, она рисковала бы освятить его в ущерб всем остальным. Вдобавок, присвоить цветку научное или даже разговорное название – значит немедленно прервать наше непрерывное и бесконечно внимательное *сближение* с ним, превратив его в представителя своего вида. Однажды идентифицированный как X, цветок будет известен, но перестанет восприниматься. В качестве альтернативы, «созерцание цветка Буддой», пересмотренное в «Быть Двумя», «...предполагает, что мы учимся воспринимать окружающий нас мир, учимся воспринимать друг друга между собой: как жизнь, как свободу, как различие» [13, р. 23]. В то время как знание фокусируется на объекте как совокупности, восприятие подчёркивает мелкие различия, особенно промежутки между ними, которые мы обычно не замечаем, торопливо проходя мимо клумбы или пожилого человека на соседней скамейке. Именно в этом промежутке подлинной встречи (например, между взглядом Будды и цветком) расцветают жизнь, свобода и различие, и мы тоже обретаем пространство, необходимое для жизни и процветания.

При условии внимательного отношения к самому тексту, благодаря которому мы соприкасаемся с частью жизненного ритма Люси Иригарей, мы получаем ключ к пониманию того, какой цветок созерцает там Будда. Называя цветок, я не капитулирую перед спекулятивным импульсом и желанием узнать и идентифицировать. Я просто хочу, чтобы читатель более живо представил себе модель, которую тот мог бы нам предоставить, стараясь при этом не запечатлеть весь цветок без остатка в его образе или идее.

Прежде чем намекнуть на вид цветка, Иригарей рассказывает об учении Будды, которое призывало каждого «пробудить свою собственную кожу», подобно Будде, который «дышит и даже смеётся всей своей кожей» [13, р. 59]. Она ещё ничего не сказала о растении, но невысказанная предпосылка очевидна: чтобы приобщиться к этому по сути поверхностному способу дыхания, дополняющему деятельность лёгких, мы должны искать руководства у растительного дыхания.

Полностью подверженные воздействию атмосферы, которую они пополняют кислородом, растения дышат на протяжении всего своего роста, прежде всего через лист. Вдыхая кожей, воспринимая мир всем своим телом, мы растём, подобно маленькому растению. «Будь мы более внима-

³ «Должны ли мы свалить дерево прежде, чем культивировать его? В таком случае, что мы будем культивировать? Идею дерева, но дерево само по себе?» [5, р. 40].

тельны, – добавляет Иригарей, – мы были бы цветами, способными открыться свету солнца и любви и вновь замкнуться в глубинах сердца, как это можно наблюдать в тантрической иконографии, где *nymphaea* открывается и закрывается в согласии с частями тела и движением энергии, дыхания» [13, р. 59]. *Nymphaea*, или водяная лилия, таким образом, создаёт своё мимолетное появление, граничащее с призрачным видением.

Самые культовые портреты Будды изображают его сидящим на венчике цветка лотоса, напоминающего водяную лилию, несмотря на некоторые неоспоримые различия между ними, особенно в плодолистиках, женских репродуктивных органах цветов. (Одно из устаревших ботанических названий лотоса *Nymphaea nelumbo*.) Однако *nymphaea* – это определённо не лотос. Её название отсылает нас к нимфам, греческим богиням природы, обитающим в определённом месте и заботящимся о нём. Этимология *nymphaea* восходит к греческому *nymphe* ('невеста', или буквально 'покрытая вуалью'), от которого происходит латинское *nubere* 'вступать в брак', источник английского *nuptial* 'брачный'. В нарушение метафизической категоризации, этот цветок объединяет в себе растительное, человеческое и божественное.

Мы уже упоминали о нимфах Фармакее и Орейтии в первой главе нашего интеллектуального гербария, где мы пришли к выводу, что для Сократа в «Федре» очаровательный уголок сельской местности, населённый нимфами, речными богами и богом северного ветра, был местом рождения мифа. Афинский овод считал задачей своей жизни борьбу с притягательной силой подобных басен, тесно связанных как с природой, так и с женским началом, борьбу посредством речей, управляемых разумом, – короче, посредством *логоса*. Вполне уместно, что цветок, названный в честь нимф, будет направлять энергию, внимание или ритм жизни и дыхания, несоизмеримые с таковыми у логоса, «ставшего авторитарным из-за обездвижения дыхания» [3, р. 51]. И что он будет делать это, ссылаясь на маргинализованных и фетишизированных других в западной рациональности – на неё, богиню места, и на него, восточного мудреца, практикующего духовное и телесное просветление. Водяная лилия учит нас, как дышать, как внимать и открываться миру, оставаясь при этом рядом с «внутренним миром, или глубиной сердца», где мы можем вновь обрести себя. Кожа и лёгкие, раскрытый и закрытый цветок – взаимодополняющие органы и фигуры дыхания. Тантрическая иконография нимфеи, подчёркивающая как вдохание, так и выдыхание воздуха, побуждает Иригарей усомниться в деконструктивной привилегии абсолютного разоблачения, рассеивания, распространения и, возможно, уклонения. У антиподов Духа, умеющего только делать вдох, не выдыхая, деконструкция выдыхает, не деля выдоха; она пропускает такт и выбивается из ритма, смешивая субъективное самовосстановление с другими эксцессами метафизики. Между Востоком и Западом, женщиной и мужчиной, одним и другим, ритмические колебания открытия и повторного закрытия необходимы для культивирования субъективности, где быть – означает быть двумя.

Возвращает ли самообладание цветка (или субъекта) само по себе, лепестки (или мысли), обрамляющие интимность его внутреннего мира, мечту о метафизической сущности? Что касается другого цветка, то эссе Иригарей «Сама вера», написанное в 1980 г. для конференции, посвящённой творчеству Жака Деррида, даёт на это отрицательный ответ. После того как роза расцвела, «место, которого когда-то касалась роза, губами к губам, исчезло. Вы никогда его больше не увидите». И место, которое было открыто, более не таит в себе ранее скрытую сущность: «В сердце цветка нет ничего, кроме сердца» [9, р. 48]. Автоматическая привязанность, соприкосновение живого существа с самим собой, не является ни первичным, ни наиболее значимым элементом нашей (и цветка) конституции. Подобно диастолическим и систолическим ударам пульса, как ауто-, так и гетеро-привязанность, относящаяся к бытию-в-отношениях-с-другим, являются кардинальными моментами в формировании субъекта.

Бесспорно, роза не следует тому же ритму раскрытия и закрытия своего цветка, подобно водяной лилии или лотосу, и Иригарей хорошо об этом знает. Изречение в «Стихийных страстях» гласит: «Восточный лотос и мистическая роза: разное цветение» [4, р. 13]. «В отличие от лотоса, роза, распустившись, остаётся открытой до тех пор, пока не увянет. И всё же это увядание таит в себе обещание возвращения: “Даже когда роза раскрывается, она уже знает о сбрасывании лепестков, об увядании, о сне – не как о конце, а как о возрождении”» [9, р. 48]. Её энергетический цикл, влекущий за собой как рост, так и распад, носит не суточный, а сезонный характер. Он по-прежнему существует в ритмическом чередовании, если не дня и ночи, то лета и зимы, в соответствии с положением солнца и земли. Люди, однако, восстали против времени *физиса*. В отличие от розы и лотоса, мы отрезали себя от земных и космических циклов, так что открытие нашего мира означало закрытие окружающей нас среды. Пренебрегая опасностью, мы пришли к убеждению, что для того, чтобы человек расцвёл, остальная часть *физиса* должна исчезнуть. Творчество Иригарей, в свою очередь, призывает нас прислушаться к приглушённым растительным ритмам нашей жизни и мышления, где рост был остановлен предрасудками метафизики и аритмией современного существования. Не следует забывать, что ещё одной точкой сравнения водяной лилии, лотоса и розы является физический контекст их роста. Водная среда водяной лилии (и лотоса) отличается от предполагаемой стабильности почвы, в которой укоренена роза. Классические стихии воды и земли изобилуют сильными коннотациями сексуальных или половых различий, в то время как взаимодействие между женским началом и текучей средой является источником страха и неуверенности для философов, даже таких бесстрашных, как Фридрих Ницше [8]. Подобно воздуху, жидкость не может быть заключена в формы идентичности, её нельзя разделить саму в себе, как землю, по которой проводят борозды. Метафизический поиск надёжных оснований, твёрдых устоев и краеугольных камней знания никогда не был далёк

от твёрдости земли, которая сама по себе ассоциируется с ригидностью фаллической эрекции и искусственно проецируется на потустороннюю реальность «истинного бытия». Различное цветение розы и лотоса (или водяной лилии) подразумевает различия между местами и скоростью их роста, а также между элементами, в которых они плавают или в которые уходят корнями. Хотя было бы ошибочно переносить такие различия непосредственно на способы формирования субъекта в «женском» и «мужском» или на «Востоке» и «Западе», существует неоспоримая корреляция между нимфеей и нимфой, лотосом и Буддой, «киркой, вонзённой в утробу матери-земли, чтобы выстроить священную ограду племени», и розой, которая там цветёт, «отчасти напоминая о крови» [9, р. 47] и надругательстве над природой.

Цветение-с

Итак, какова модель субъективности растения, которая возникает из текстов Иригарей? Возвращаясь к эпизоду, в котором Будда и Люси Иригарей смотрят на цветок, мы обнаруживаем следующее полулирическое описание:

[Цветок] колышется на ветру, колышется мягко. Он также развивается внутри себя: растёт, расцветает, отрастает снова. Некоторые из них, те, которые я нахожу наиболее привлекательными, открываются с восходом солнца и закрываются с наступлением вечера. Есть цветы для любого времени года. Самые выносливые из них, наименее культивируемые человеком, появляются, сохраняя свои корни; они постоянно находятся в движении между своим внешним видом и ресурсами земли [5, р. 25].

Цветы, которые Иригарей находит наиболее привлекательными, напоминают тот цветок, который созерцал Будда: водяные лилии, которые «раскрываются с восходом солнца и закрываются с наступлением вечера». Цветок растёт вместе со стихиями и временами года, а не в противоречии с ними. Цветок, колышущийся на ветру, не противостоит движениям воздуха и, следовательно, более не является предтечей фаллической эрекции (и кастрации), какой она была для Батая и Деррида. Цветок-в-себе открыт другому, вот почему его эволюция «внутри себя» неотличима от его внешнего роста и цветения. Цветок расцветает вместе с ветром и солнцем, проявляя почтение к наступлению ночи и поддерживая связь с ночными ресурсами земли. В некотором смысле цветок – это акт цветения-с, растительная вариация на тему хайдеггеровского *Mitsein*, бытия-с. Вот почему «растения без труда живут вместе» [13, р. 3]. Бытие-с или цветение-с – это смысл их бытия, который в конечном счёте доступен им одним.

Всё то, что западные философы от Аристотеля до Гегеля отвергли и обесценили в отношении растений, с любовью извлекается, переоценивается и культивируется в самом конце метафизической традиции. Например,

непротиворечивая природа растений по сравнению с животными была для Гегеля признаком их онтологической слабости, что, по мнению Иригарей, свидетельствует о настойчивости и упорстве, лишённых конфронтации. Неопределённость растительного роста, внушавшая ужас Аристотелю, есть *апейрон*, бесконечное, в конечности растительной жизни, значительно превышающей пределы, установленные *логосом*. «Растение появляется, обладая границами, формой, но выразить их как таковые – значит лишиться растения его растительной жизни, его форма никогда не бывает определённой: она развивается в соответствии с часом, днём, сезоном, годом» [6, р. 57]. Становление растений, их пластичность есть следствие их непротиворечивости, вот почему их расцвет сам по себе является ростом и цветением вместе с другим.

Мы познакомились с недавней философской переоценкой качеств растений в книге Ж. Деррида «Деконструкция западной метафизики». Однако в философии Иригарей акценты относительно растительности расставлены совсем иначе. Чтобы заметить этот сдвиг в акцентуации, рекомендую вам сравнить вышеприведённую цитату из книги «В начале, она была» с характеристикой «её», относящейся одновременно к природе, женщине или Богине, десятью страницами ниже по тексту: «Она есть, но она не тверда, не однородна, не конечна. Она есть, но пуста, множественна, неопределённа. Бесконечна? Она противится ограничениям, которые она намеревается на неё наложить» [6, р. 66–67]. Очевидно, что она (природа, женщина или Богиня) разделяет неопределённость, текучесть и многообразие с растениями. Миниатюрное зеркало *физиса*, растение даёт двойное отражение, включая и женскую субъективность. Модель цветка не претендует на универсальность, но утверждает связь – сильно запятнанную архетипическим метафизиком, тем, кто «намерен установить границы» – между «ней» и растительным миром.

В заключении к «Растительной душе» Миллер отмечает, что Иригарей стремится реструктурировать «женское воображаемое (тем самым реализуя возможность женской субъективности) путём переработки символов природы» [14, р. 190]. Сопричастность и солидарность растения, женщины и природы не имеют ничего общего с тривиально негативным (и абсолютно неверным) объяснением, подчёркивающим их общее исключение из сферы культуры. Подобно самой природе, в древнегреческом смысле слова *phusis*, растение и женщина являются наименее статичными из живых объектов. В основе их существования лежит метаморфоза, если не трансморфоза. Тем не менее растения и их рост – это не просто «символы природы», в которые их переводит Миллер. В предыдущей главе⁴ я утверждал, что гиперсимволизм есть ахиллесова пята деконструкции, направленной на растения. Свести их к простым символам или даже метафорам, независимо от того, насколько тщательно они переосмыслены, означает тем самым присвоить их *логосу*, который на протяжении тысячелетий

⁴ Предыдущая глава книги М. Мардера – «Подсолнухи Деррида».

санкционировал их эксплуатацию – в том числе эксплуатацию женщин. Во всех своих письменных трудах, философских или поэтических, Иригарей бдительно следит за тем, чтобы растения (или, если уж на то пошло, любые другие живые существа) не превращались в символы, умеряя теоретический импульс практикой созерцания и позволив им расти, оставив их в покое, освободив от шума логоса. Она нагнетает то безмолвие, которое «охраняет вещи... позволяет им существовать прежде любой монстрации, любого появления; предоставив их собственной воле, собственному росту» [12, р. 32]. В конце концов, Будда смотрит на цветок в невозмутимом молчании.

На самом деле вне этого безмолвия, «возвращающего к более глубокому или более цветущему уровню Бытия» [12, р. 17], нет никакого цветения-с, никакого бытия-с. На более цветущем уровне бытие раскрывается как растущее, как становящееся, как не-Единое. Неизменная проницательность мысли Иригарей заключается в том, что человек – это (по меньшей мере) двое, мужчина и женщина, и что эти двое соответствуют разным способам роста, культивирования субъективности и отношения к миру. Биологический факт или фактичность внутренних половых органов у женщин и внешних у мужчин не лишён значения для их культурно опосредованных подходов к миру. Мы также не должны игнорировать тот факт, что женщины принимают возлюбленных в свои тела и, потенциально, зачинают ребенка внутри себя, в отличие от мужчин, зачинающих за пределами себя. Способы общения с другими и творения миров имманентности или трансцендентности – живые интерпретации этих воплощённых сексуализированных различий [10, р. 33ff]. Расцвет растений, живущих вместе с другими растениями и стихиями, сродни расцвету той, кто живёт вместе с другими в себе. По сравнению с субъектами мужского пола, которые, передавая «некий закрытый смысл», «разговаривают прежде всего с самими собой и с помощью речи», «субъект женского пола... проявляет интерес к отношениям между двумя людьми, к общению между людьми» [12, р. 24]. Это «с» растительной непротиворечивости и женское принятие другого черпают вдохновение из одного и того же источника: «более цветущего уровня Бытия».

Отвергать единство бытия – значит в то же время не принимать бесспорный нарциссизм. Нарцисс, мифологический герой и растение (нарцисс), – это противоположность водяной лилии Иригарей. Вместо того чтобы позволить окружить себя водной средой, он отделяется от её имманентности, превращая её в жидкое зеркало, в котором он созерцает свой собственный образ. Нарцисс любит себя до такой степени, что ставит себя на место другого. Его молчаливый взгляд на собственное отражение не имеет ничего общего с бессловесным взглядом Будды на цветок. Первый является источником нарциссического дискурса, посредством которого логос беседует только с самим собой; второй – культивированием молчания, которое позволяет другому, окружённому любящей заботой, расти в своей

инаковости. Среди краткого изложения того, чему Иригарей научили традиции Индии, она выделяет «отказ от нарциссического чувства собственной важности, первого условия слушания и говорения» [3, р. 21]. Но даже тогда это отречение не является ожесточённым противостоянием, это не вопрос противопоставления водяной лилии нарциссу. Быть двумя – значит уступать место трансценденции в той же степени, что и имманентности, рассеиванию, а также собиранию себя, самотождественности в той же степени, что и отношению к другому, позволению быть и конструированию... В любом случае это значит сопротивляться «ностальгии по единому», которая иногда соответствует «себялюбию Нарцисса», а иногда «желанию быть целым или обладать им» [13, р. 57].

Растительная и женская открытость по отношению к другому внутри себя предполагает уникальную парадигму отдачи и обмена. Растительный мир ставит себя на службу жизни, «регенерируя воздух путём метаболизма того, что разрушило его свойства» [10, р. 66]. В том, что он собой представляет, и в том, что делает, он существует *для* другого, оставаясь при этом самим собой. Вот что, наконец, передаёт цветение-с: поиск условий для процветания в другом и посвящение себя процветанию другого не являются синонимами потери себя. Примером такой отдачи, в себе и от себя, является «безмолвное учение матери», когда она делится дыханием с плодом [3, р. 79–80]. То, как мать незримо делится кислородом, вероятно, является единственным человеческим примером передачи чистого воздуха другому, воспроизводящим дар растений миру живых. Только в патологически нарциссической культуре жизнь ради другого будет отождествляться с самопожертвованием. Отдавать (часть) себя означает не отречься от себя, а делиться; если бы мать отдала своё дыхание или жизнь, «не сохранив часть этого, не оставшись в живых, другой потерял бы жизнь» [3, р. 80]. Растения также делятся собой, хотя они делают это, возможно, не свободно, не имея другого выбора. И всё же их верность другому вызывает зависть, о такой верности мы можем только мечтать.

Растительная верность

Рост растения – это первый признак верности окружающей среде. Укоренённое в месте, которому оно не противостоит, оно твёрдо держится в земле и тянется к небу, которое обогащает кислородом. В недавнем интервью Л. Иригарей расширила пределы верности дерева от неорганического другого к самому себе: «Что я сказала о дереве, так это то, что оно более верно самому себе, чем мы, во-первых, потому что оно не может отделиться от своих корней, как это делаем мы, люди. Оно также остаётся более естественным, в то время как мы становимся соединением природы и культурных конструкций, которые не являются продолжением, внимательным к нашей природе» [7]. В своей верности самому себе растения внимательно относятся к другому, то есть к природным условиям

и неорганическому миру. Пробковое дерево, растущее на одном из холмов в регионе Алентежу в Португалии, отмечает изменения температуры, количество солнечного света, силу ветра, шелестящего в его ветвях, богатство почвы, которая его питает. Неотделимое от места своего произрастания, оно сохраняет верность самому себе, постоянно отслеживая мировые колебания, сезонные смены, приходы и уходы.

Принимая такую любовь, которая не уничтожает непохожесть другого, Иригарей стремится научиться верности у самих растений. «Я люблю тебя в преддверии этой постоянной изменчивости, – пишет она, – предложенной моим внимательным чувствам и духу. Я хочу, чтобы сами цветы могли бы помочь мне в такой верности» [13, р. 13]. Верность другому в качестве другого требует, чтобы инаковость была постоянной, неосознаваемой для любящего⁵. Это также указывает на шаткий (и для людей неуловимый) баланс между открытостью миру и собиранием в себе, между следованием за другим чувствами и духом, поскольку никакое внимательное отношение невозможно без различия между этими двумя. Цветы, вроде тех, что отслеживают движение солнца и смену дня и ночи, исключительно верны «объектам» своего внимания, вплоть до того, что меняются вместе с ними. Суточный ритм водяной лилии – лучшее доказательство её заместительной трансформации.

Незаметно мы вернулись к происхождению слова *nymphēa*, о котором я писал в первом разделе этой главы. *Nymphē* – это невеста, наречённая. Другими словами, она – та, что поклялась в верности другому. Не мужскому, присваивающему предмету метафизики, а всему миру, к которому обращено её рассеянное и восприимчивое внимание. Любовь к мудрости, которая является философией, отныне будет сочетаться с этой внимательной верностью. В самом деле, кто может научить нас быть верными лучше, чем *nymphēa*? Пребывая в своей водной среде, она вступила на путь истины, семантика которой дремлет в «обручённой»⁶. Вуаль *nymphē* – это цветочное, материальное воплощение этой истины как неразрывности, одновременно открывающее и скрывающее как объект любящего внимания, так и мир, за которым она неустанно наблюдает. Сама жизнь, прежде всего в её растительной конфигурации, занимает место хайдеггеровского бытия, которое само по себе зашифровывает себя: «Жизнь никогда не говорит просто. Она проявляет себя в своём цветке, прячется в его корнях» [6, р. 33].

Как быть верным жизни, которая одновременно показывает и скрывает себя? Верность – это едва заметная тематическая нить, которая пронизывает весь корпус Л. Иригарей. Чаще всего эта тема вплетена во внимание, с одной стороны, и в растительный мир, с другой. В книге «Я люблю тебя» Иригарей

⁵ Следовательно, «некоторые семена умирают, когда кто-то хочет ассимилировать их, сделать своими вместо того, чтобы предложить им гостеприимное место для укоренения, развития, цветения» [6, р. 67].

⁶ О связи истины и обручения см.: [2, р. 12].

заново прочитывает невежественное и обидное приписывание пассивности женщинам и растениям в контексте их внимания к миру и преданности ему:

И поэтому вполне можно задать вопрос, не ближе ли женщины к растительному миру, чем к животному... Может ли быть так, что в этой близости находится точное объяснение её отношения к пассивности?.. Её так называемая пассивность не была бы частью пары активных/пассивных противоположностей, но означала бы иную экономию, иное отношение к природе и к самому себе, что означало бы внимательность и верность, а не пассивность [5, p. 38].

С точки зрения Иригарей, мы имеем дело не с ограниченной экономией когнитивного внимания или умственной концентрацией на данном объекте, а с внимательностью всего тела, которая соответствует нашему дыханию через кожу и открытости растения окружающей среде. Мышление воссоединяется с ростом, как материальным, так и духовным, откуда оно впервые возникло. Добросовестно следуя за тем, на что мы обращаем внимание, мы позволяем нашему взгляду и всей нашей восторженной плоти блуждать за «целью», которая в конечном итоге нацеливается на нас.

В этом блуждании, обычно сочетающемся с пассивностью, мы остаёмся верны окружающему миру и самим себе как существам, чей рост и процветание зависят от этого мира, не в последнюю очередь в его цветочном измерении. Благодаря вниманию и верности мы становимся обречёнными с тем, за чем или за кем мы следуем. На мгновение мы превращаемся в водяные лилии, в конечном счёте в места истины, которая выходит за узкие рамки понимания, истины, которая исходит от другого, будь то цветок или звезда: «Вы мои, звёзды, повелители вселенной, мои хранители и мой покой, источник моих обязанностей и моих удач. Священная с вами каким-то таинственным образом, я стараюсь быть верной, не понимая... Вся внимание, я иногда поражаюсь, иногда ужасаюсь, хотя, в определённом смысле, я верю в вас больше, чем в себя» [13, p. 7]. Внимание, не нарушаемое пониманием, расчищает пространство для мышления и для жизни – для чуда, с которого начинается философия, и для существования, не вовлечённого в готовые категории познания.

Нить верности настолько прочна, что позволяет нам перекраивать ткань аристотелевской телеологии, особенно в том, что касается роста и воспроизводства растений. В разногласиях между Платоном и его прославленным учеником Л. Иригарей неявно принимает сторону Аристотеля, поскольку соответствие семени прорастающему из него растению понимается с точки зрения постоянной верности. Цветок, по её словам, «существует и может расцвести не благодаря соответствию образу или идее, а благодаря верности семени, земле, питанию, которые ему свойственны» [6, p. 33]. Отбросив регулирующую роль «образа или идеи» (следовательно, *эйдоса*), она принимает удачное сочетание цветущего

растения, его семени, его почвы и питания на основе верности растущего существа условиям, способствующим его росту. Опять же, «правильное» – это не вопрос владения или присвоения; цветок далёк от того, чтобы присваивать себе минеральное питание, не говоря уже о земле. Телеология Аристотеля проявляется в новом свете, когда мы различаем в ней инфраструктуру верного соответствия растения своему прошлому (семя) и настоящему (питание). Так называемая теория соответствия истине должна была давно прояснить этот момент: истина зависит от верности и, следовательно, является вопросом веры.

Помимо растительного, каждый тип роста предполагает эту бездонную основу, поскольку «рост не может произойти вне верности ей – или Ей – той, кто даёт жизнь, кто вдохновляет или поддерживает любовь, той, кого человек знает, не зная её, через знание, несводимое к логике противоположностей» [6, р. 87]. Непротиворечивое, небинарное знание обручено с ростом, который сам стал возможным благодаря ей: природе, женщине или Богине. Несмотря на всю свою громогласность, *логос*, лежащий в основе «логики противоположностей», тонет в тишине роста, её любящей заботы и плотинковского *ноуса*, который, «отдав что-то от себя материи, создал все вещи в невозмутимой тишине». Верность другому умоляет нас внимать и молчать.

К сожалению, люди по большей части не были верны себе и друг другу, своему собственному происхождению и судьбе или окружающему миру. В том, что равносильно предательству самих себя и друг друга, мы исторически выбрали прекрасную синекдоху, согласно которой одна половина человечества – мужчины – взаимозаменяема с человеком как таковым. Не обращая внимания на нашу главную задачу «совершить переход от природы к культуре в качестве существ, разделённых по полу, стать женщинами и мужчинами, оставаясь *верными* (курсив мой. – М.М.) своему полу» [5, р. 30], мы продолжали ассоциировать наши сексуальные тела с репродуктивной функцией, погружённой в замороженный и, следовательно, изуродованный до неузнаваемости закон природы. Стремясь «овладеть ростом посредством игры со словами» и ещё больше ограничить динамические возможности *физиса*, мы изобрели речь, которая «постепенно уходит от реального, чтобы высказать нерождённое, истинное с незапамятных времён, бытие – или Бытие» [6, р. 54–55].

Что обуславливает наше тройное заблуждение, так это сдвиг, унесший нас от любой привязанности к месту, от необходимости одухотворять наши тела, не отвергая их телесности, и от языка, который, вначале всё ещё рос, «начиная с тех же глубин, что и растительный рост» [6, р. 27]. Тем не менее Иригарей не хочет приписывать человеческую неверность нашей тотальной отстранённости от растительного мира. В этом отношении она предпочитает аллегорию – дерево, сок которого был остановлен, закупорен или истощён, растение, постепенно истощающее собственную жизнь, вверенную духовной «жизненной силе» *логоса*.

После эксперимента с Платоновой пещерой *логос* усердно конструировал искусственный аналог жизни, предположительно лучший и более долговечный, чем земное существование. *Логос* был аналогом [6, р. 15]. Но «если дыхание исходит от жизни, то не очевидно, что это всегда относится к *логосу*... Зачем отказываться от сока жизни ради диеты, которая так же легко приближает смерть?.. Какой разум таким образом разделит мир на две части, отрезав его от его живых корней?» [6, р. 34–35]. Разделённый на две части мир состоит из отдельных сфер становления и бытия, из того, что продолжает расти и что не знает изменений, из естественной жизни и чисто духовной жизни-смерти. А именно, это разделение не является абсолютным, поскольку *логос*, несмотря на все его ограничения, всё ещё имитирует жизнь; бытие пародирует застывший поток становления; и всё более истощённый, безжизненный ствол торчит из живого корня.

Разделительная линия Платона создала в непрерывном континууме интеллект и чувства, идеи и явления, небесные и земные растения. Мировое древо Плотина включало в себя заражённые личинками материальные корни и очищенные части Всеобщей Души в растительном образе Единого. И критика Иригарей человеческого растения, где «теряется сок для становления» [10, р. 26], признаёт, возможно, вопреки самой себе, непрерывность мертвящего *логоса* и жизни. В духе нищестанства мы могли бы сказать, что *логос* – это извращение жизни, которое обратилось против самого себя и искалечило себя и всё вокруг, даже не оторвавшись от своих корней. Таким образом, возникает вопрос из нашей первой главы: объявляет ли побег из пещеры Платона об абсолютном отделении от земного существования, напоминающего рождение в животном мире, или это постепенный, хотя и не менее травматичный переход души в другую стихию, сродни тому, как саженец прорастает из почвы в воздух и солнечный свет?

Даже если предположить, что мы поддерживаем тезис о радикальной преэмственности, это не исправляет нашу неверность самим себе, другому и миру. По общему признанию, мы должны квалифицировать эту неверность как ядовитый плод *фаллогоцентрического* разума, растущий из человеческих мечтаний о чистой трансцендентности, которая тормозит рост: «Можем ли мы представить, что сок на верхушке дерева по-прежнему несёт в себе плодородие? В этом нет уверенности. Природа говорит нам обратное. Но, по-видимому, люди забыли этот урок» [9, р. 108]. Их напряжённое стремление к вершине (дерева, мира или миров, Идеи, Духа, Цепи Бытия) игнорирует смену времён года и произвольный ход времени, циркуляцию энергии между «низом» и «верхом», между ростом, развитием и становлением человека. В своём стремлении к непреложным истинам, порождая фиксированные соответствия между мёртвыми словами и безжизненной реальностью, они теряют из виду истину как обручение. В лучшем случае они ограничивают истину посредничеством – вспомните гегелевскую *Vermittlung*, – которая растворяет их в более высоком. То, что

они забыли, всё ещё является более фундаментальным, чем урок природы о сезонных изменениях, которые обновляют сок растения. От них ускользнуло, что в значимой верности клянутся только тому, что непостоянно, тому, что растёт в середине или из середины, тому, что «познаёт полноту в незавершённом» [6, р. 31].

«Нам всё ещё не хватает человеческого»

Наша неверность самим себе привела к сверхъестественной ситуации, когда «между растением, животным, ангелом или богом нам всё ещё не хватает человеческого. Нам всё ещё не хватает человеческого» [13, р. 10]. Мы должны услышать это, вероятно, сбивающее с толку заявление в нескольких регистрах.

Во-первых, Л. Иригарей говорит, что человек традиционно определялся с оглядкой на что-то или кого-то другого – онтологические области, граничащие с верхними и нижними границами понятия. Аристотелевская метафизика ограничивает людей вместе с создаваемым ими государством узкой полосой теоретической территории между звериным и божественным. Как высшие животные, обладающие *логосом* и богоподобными фигурами, достигающие самодостаточности в «мышлении, мыслящем самое себя», люди Аристотеля (а они, безусловно, *мужчины*) предшествуют выработке того, что значит быть человеком, начиная с повседневных отношений: между любовниками, матерью и дочерью или сыном, между братом и сестрой, отцом и дочерью или сыном. Не говоря уже о том, что, когда речь заходит о категориях метафизики, не достигших человеческого уровня, они склонны не замечать растение.

Во-вторых, из этого следует, что после тысячелетия западной философии и вслед за этим провалом «человек» ещё не мыслился, не представлялся и не переживался как (по меньшей мере) двое, с различием между мужчинами и женщинами. Узурпация неопределённого понятия человечества одной половиной вида, то, что я назвал прекрасной синекдохой, подразумевает неизмеримо больше, чем простое исключение женщин из его сферы. Оно указывает на то, что человек до сих пор ошибочно воспринимался как сущность, а не как отношение одного к другому. Определяемое представление о человеке через его иерархически низшее или высшее положение по отношению к животному и божественному, несовершенное, поскольку одностороннее, может похвастаться безотносительной сущностью. Исключение женского не просто обедняет человечество, но и полностью уничтожает его как значимую конструкцию.

Третий смысл прозрения Иригарей заключается в том, что человек – это не культурная, а тем более биологическая данность, а всё ещё невыполненная задача. Мы видели эту уникальную миссию в квазируссоистском стремлении культивировать желание, совершить переход от природы к культуре, не оставляя материальность роста, воплощения и половых различий. Для

того чтобы выполнить эту миссию – и спорно, может ли она когда-либо быть доведена до конца, – необходим человек. По словам Л. Иригарей: «Остаётся завершить работу: построить дом, изобрести любовь, взрастить дух» [13, р. 4]. Точнее, она призывает к дому, *oikos*, который не изолировал бы нас от остальной окружающей среды и её экологии, к любви, которая была бы несводима к гормональным колебаниям или всплеску влечений, и духу, который не требовал бы жертвоприношения природы в целом для её расцвета.

В ответ на нынешнее увлечение постгуманизмом, с его главным утверждением о том, что человек был превзойдён благодаря технологическим достижениям прошлого века, Иригарей справедливо утверждает, что мы ещё не стали людьми. Поступая так, она оказывается в негласном согласии с Карлом Марксом, который в своих ранних работах рассматривал ход событий, предшествовавших всеобщей эмансипации рабочих, как «предысторию человеческого общества» [1, р. 7–8]. Разделение человечества на двоих далеко от разделения ранее существовавшей категории людей пополам. Напротив, это изобретение человека в отношениях, лишённых простого единства, позволяет каждому расти по отношению к другому так же, как и к себе, и способствует культуре, гражданскому обществу и государству, основанному на таком росте.

Какова роль растений в этой трансформации? Не случайно слова «рост» и «культивирование» часто встречаются в текстах Иригарей. Незавершённость человека можно рассматривать как усиление растительной детерминированности, ужасающего *апейрона* роста, привносящего, лучше, чем Бог Декарта, бесконечность в конечное. Вполне может быть, что мы никогда не станем полностью людьми, что работа, предназначенная для нас, не даст чего-то похожего на конечный продукт и что задача культивирования духа с природой и самой природы будет продолжаться. Если это так, то в нашем родстве с растениями мы будем претерпевать постоянные метаморфозы наших форм, стараясь не принимать те, которые были бы определёнными и окончательными. В нашем жизненном прохождении через различные способы существования мы не стали бы исключать растительный. Совместно с Иригарей мы хотели бы последовать примеру Брахмы, который, спасаясь от бога ветров, «находит убежище в травинке; он пускает корни» [3, р. 41]. В конце концов, даже травинка неповторима и уникальна, как показал Лейбниц в своей монадологии. Быть человеком не является несовместимым с тем, чтобы доверить себя самому незначительному из растений.

Альтернатива, с которой мы сталкиваемся, предлагает нам сделать выбор между двумя способами незавершённости. Мы должны решить, потерпим ли мы неудачу, не дотянув до человеческого, предав нашу уникальную задачу, или же мы встанем на путь человечности, не осознав его полностью, благодаря признанию нашего (неизбежного, хотя и всё ещё дающего возможность) ограничения – невозможности стать человеком в изоляции от других. Будем ли мы упорствовать в форме дерева смерти

или превратимся в другой вид растения, прилежно протягивающего свои ветви в направлении чего-то или кого-то, до чего оно никогда не дотянется? Именно в этом осознании нашей самонедостаточности свобода, подобная «соку, текущему из нежного растения», возродится как «расцвет возможного» [10, р. xix], независимо от завершённости его актуализации.

Список литературы

1. Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч.: в 39 т. Т. 13. М.: Изд-во политической литературы, 1959. С. 7–8.
2. Critchley S. Things Merely Are: Philosophy in the Poetry of Wallace Stevens. London: Routledge, 2005. 160 p.
3. Irigaray L. Between East and West: From Singularity to Community. New York: Columbia University Press, 2002. 148 p.
4. Irigaray L. Elemental Passions. London: Athlone, 1992, 105 p.
5. Irigaray L. I Love to You: Sketch of a Possible Felicity in History. New York: Routledge, 1996. 150 p.
6. Irigaray L. In the Beginning, She Was. New York: Bloomsbury, 2013. 176 p.
7. Irigaray L. Interview with Emily Parker // Journal of the British Society for Phenomenology. Special issue “On Ecology”. 2014. Vol. 46. No. 2. P. 109–116.
8. Irigaray L. Marine Lover of Friedrich Nietzsche. New York: Columbia University Press, 1991. 190 p.
9. Irigaray L. Sexes and Genealogies. New York: Columbia University Press, 1993. 206 p.
10. Irigaray L. Sharing the World. London: Continuum, 2008. 208 p.
11. Irigaray L. The Speculum of the Other Woman. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1985. 365 p.
12. Irigaray L. The Way of Love. London: Continuum, 2002. 198 p.
13. Irigaray L. To Be Two. London: Continuum, 2000. 160 p.
14. Miller E. The Vegetative Soul: From Philosophy of Nature to Subjectivity in the Feminine. Albany: SUNY Press, 2002. 248 p.

PHENOMENOLOGY

Michael Marder

Professor of Philosophy.

Basque Foundation for Science, Department of Philosophy.

University of the Basque Country (UPV/EHU).

Vitoria-Gasteiz, University of the Basque Country (UPV/EHU);

e-mail: michael.marder@ehu.es

THE PHILOSOPHER'S PLANT: AN INTELLECTUAL HERBARIUM (IRIGARAY'S WATER LILY (CHAPTER 12))

The journal continues to publish translations of individual chapters of the book by the famous phenomenologist Michael Marder "Plants of Philosophers (Intellectual Herbarium)". Out of twelve stories, "Irigaray's Water Lily" was chosen. The author analyzes the views of a modern French philosopher Luce Irigaray, whose numerous books contain a feminist revision of traditional philosophy and its language.

Today, having thrown off the straitjacket of metaphysical reasoning, living thought turns to physicality, marked by finiteness and sexual differences, as well as to the surrounding world, to the rhythms of the earth and the richness of non-Western philosophical traditions. Luce Irigaray's creativity is rooted in all those dimensions of experience that she was able to restore at the sunset of metaphysics. In the work of Irigaray, the vegetable occupies a special place and stimulates the development of her thoughts. Plants provide her with a model of thinking, living and cultivating subjectivity. Cultivation in this case does not mean the formation of the physis in accordance with the predetermined parameters of the mind or the forcible eradication of what grows by itself. On the contrary, cultivating nature, for example, means that we put ourselves at her service, protecting, participating and encouraging myriad plants. Irigaray calls us to listen to the muted vegetative rhythms of our life and thinking, whose growth has been stopped by the prejudices of metaphysics and the arrhythmia of modern existence. Everything that Western philosophers from Aristotle to Hegel rejected and devalued in relation to plants, in her works is lovingly extracted, overestimated and cultivated.

Keywords: vegetable, human, divine, metaphysics, cultivation, logos, physis, male, female, flowering-with

References

1. Critchley, S. *Things Merely Are: Philosophy in the Poetry of Wallace Stevens*. London: Routledge, 2005. 160 pp.

2. Irigaray, L. "Interview with Emily Parker", *Journal of the British Society for Phenomenology*, special issue "On Ecology", 2014, Vol. 46, No. 2, pp. 109–116.
3. Irigaray, L. *Between East and West: From Singularity to Community*. New York: Columbia University Press, 2002. 148 pp.
4. Irigaray, L. *Elemental Passions*. London: Athlone, 1992. 105 pp.
5. Irigaray, L. *I Love to You: Sketch of a Possible Felicity in History*. New York: Routledge, 1996. 150 pp.
6. Irigaray, L. *In the Beginning, She Was*. New York: Bloomsbury, 2013. 176 pp.
7. Irigaray, L. *Marine Lover of Friedrich Nietzsche*. New York: Columbia University Press, 1991. 190 pp.
8. Irigaray, L. *Sexes and Genealogies*. New York: Columbia University Press, 1993. 206 pp.
9. Irigaray, L. *Sharing the World*. London: Continuum, 2008. 208 pp.
10. Irigaray, L. *The Speculum of the Other Woman*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1985. 365 pp.
11. Irigaray, L. *The Way of Love*. London: Continuum, 2002. 198 pp.
12. Irigaray, L. *To Be Two*. London: Continuum, 2000. 160 pp.
13. Marx, K., Engels, F. *Sobranie sochinenii* [Collected Works], Vol. 13. Moscow: Izdatel'stvo politicheskoi literatury Publ., 1959, pp. 7–8. (In Russian)
14. Miller, E. *The Vegetative Soul: From Philosophy of Nature to Subjectivity in the Feminine*. Albany: SUNY Press, 2002. 248 pp.

АКСИОЛОГИЯ



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

РУССОЛОГИЯ ЛЬВА ТОЛСТОГО: ЧЕГО ОН ДОБИВАЕТСЯ СВОЕЙ ИСКРЕННОСТЬЮ?

Новизна замысла статьи состоит в попытке включить толстовиану в проходящую религиозную войну в мире, глобальную борьбу правды с обманом. Сражение Запада с Востоком проясняет то, что «истинно существует» и «как человек проявляет Бога». Автор размышляет о законах жизни и сосуществования людей.

Ключевые слова: Л.Н. Толстой, толстовская руссология, отечественная ключимость, Бог, любовь, русская изоморфность, потрясающая искренность, двойственность священности, духовное благо, безумие жизни

Лев Толстой очень любил Бога, существующего истинно. Напомнив детям об этом, он расстался с дыханием.

«Я очень люблю истину»

Эти предсмертные слова Л.Н. Толстой послал сыну Сергею. Тогда 7 ноября 1910 г. произошло событие, имевшее бурный общественно-политический отклик. Уход из жизни великого правдолюбца имел огромный исторический резонанс глобального масштаба.

Человечество интуитивно чувствует в русскости нечто священное. Французский лингвист Эмиль А. Бенвенист рассмотрел «священное» как то, что надо делать, и то, чего не надо делать [2].

Лев Толстой превосходно подтвердил эту трактовку, раскрывая положительное содержание жизни, «освящённое присутствием божества» (Э. Бенвенист).

Вступлением в толстовиану служит публицистическое произведение: «О жизни» [20]. Определение жизни Толстой видел в религиозных учениях. Он создаёт шедевр мудрости, посвящённый бытию [22]. На «Пути жизни» возникает вопрошание: «В чём моя вера?» и «Что есть истинная жизнь, открываемая христианством?».

В книге «Мысли о Боге» (1894 г.) мы читаем:

«Люди знают двух богов: одного, которого они хотят заставить служить себе, молитвами требуя от Него исполнения своих желаний, и – другого Бога, такого, которому мы должны служить, во исполнение воли которого должны быть направлены все наши желания» [19, с. 34].

«Бог делает своё дело через нас... Вложив в человека разумную любовь, Он уже всё сделал» [19, с. 34].

«Бог есть любовь, т.е. Бога мы знаем только в виде любви» [19, с. 38].

«Главная мысль моя в том, что любовь вызывает любовь в других» [19, с. 39].

«Желание блага не есть Бог, а только одно из проявлений Его, – одна из сторон, с которых мы видим Бога. Бог во мне проявляется желанием блага» [19, с. 40].

В толстовской работе «Религия и нравственность» (1894 г.) определена сущность религии. Она состоит только в ответе на вопрос: зачем я живу и каково моё отношение к окружающему меня бесконечному миру? «Всякое религиозное учение есть выражение основателем религии того отношения, в котором он признаёт себя как человека» [22, с. 8].

Мы действуем во всемирном информационно-энергетическом космосе (ИЭК). В его центре находится думающий нравственный человек. Он способен думать о совокупности законов бытия, которую В.О. Ключевский называл Богом.

Философы считают, что в центре мира находится познающий и действующий субъект. Ему представляется мир в виде взаимосвязанных противоположностей: свобода – необходимость, добро – зло, господство – подчинение.

Всею своей жизнью (82 года) Л.Н. Толстой дал человечеству не только поучительное и захватывающее творение в художественной литературе. Он представил также богословские и научные трактаты. Льву Толстому удалось разработать очень любимую им Истину единения с Богом. Она живёт с толстовским образом жизни.

Подобно Иисусу Христу, Который есть «истина, путь и жизнь», Лев Толстой разработал свою истину, названную им «новой религией».

«Что я такое»

Ответ: изоморфность Льва Толстого. Это – изумительное явление в драме отечественной истории. В ней, по мысли В.О. Ключевского, два начала: «тягловый строй» и «боевой строй». Крестьяне своим трудом «тяглом» поддерживали военно-служилое сословие, а земледельцам надлежало по приказу государя выступать в поход «конно, людно и оружно». В XVII в. уже все служили лично или отправляли повинности хлебом. В течение веков Россия успешно выдержала трёхстороннюю борьбу с врагами – на западе, юге и востоке.

Диалектическим образом сложилось у Толстого отношение к государству. Оно является феноменом исключительной сложности и своеобразия.

Издревле русская государственность проникла во все поры общества. Некоторые историки считают это причиной всех бед и бедствий России.

Существенное содержание нашего Отечества названо В. Далем ключиностью. Если «ключи» к западному христианству переданы Иисусом через св. ап. Петра, то ключи к русской религиозности принёс св. ап. Андрей Первозванный. Именно его Пётр Великий считал первым крестителем Руси.

В изоморфности приоритетом для Л. Толстого была «внутренняя жизнь души», поскольку «истинная жизнь совершается в душах людей, а не во внешнем устройстве».

Что касается «внешнего» аспекта, Л.Н. Толстой видел, что Россия и Запад шли «по ложной дороге», «запутались, заблудились». Философский взгляд на это движение разочаровал Толстого, в нём он не нашёл «того, что искал».

В эссе «О Вехах» Л.Н. Толстой вопрошает: «Что я такое?». Ответ мог быть высказан одной фразой А.С. Пушкина: «Я числюсь по России...». Два колосса создают собственные варианты подобия с Россией: пушкинину и толстовщину.

Толстовская руссология в своём поиске абсолютной истины России, названной Вл. Соловьёвым «Русской идеей», поднимает главного искателя

на потрясающую высоту. Это произошло потому, что Лев Толстой был скроен не только по мерке Вечности, но и по меркам трёх веков – XIX, XX и XXI...

Под громадной тяжестью вечности и времени не согнулись могучие плечи изоморфа. На плечах титана держится многовековая история священности нашего Отечества. Льву Толстому удалось закрепить сокровенные смыслы Народа, Нации, Родины и Человека. Русские классики убеждают россиян в необходимости доверять сокровенной сфере бытия.

Две тенденции священного

Рассматривать в философском духе «Путь жизни» Л.Н. Толстой начал словами: «1) Для того, чтобы человеку хорошо прожить свою жизнь, ему надо знать, что он должен и чего не должен делать» [21, с. 13]. Гению не было ведомо, что было написано многословно, в древнейшей индоевропейской цивилизации понималось как одно понятие – «священное». Открытие его двух аспектов принадлежит французскому лингвисту Эмилю Бенвенисту.

Постигнув священную сторону жизни, Лев Толстой узнал, что такое её понимание, что «такое он сам и тот мир, среди которого он живёт».

На почве познания России в толстовском уме произрастала руссология как учение об интегральном значении тела, души и духа его самого и его Родины.

По словам Л.Н. Толстого, его биография есть воспоминания человека, который «убивал на дуэли, чтобы убить, проигрывал в карты, проедал труды мужиков, казнил их, блудил, обманывал». Искренне признаваясь в этом, он всегда стремился к благу и, оценивая минувшее и неблагоприятное, честно раскаивался во всём содеянном. Толстой беспощадно «казнил себя», чтобы, находясь на эшафоте, вновь и вновь каяться.

Мысли Л.Н. Толстого о Боге и божественном как совокупность входят в толстовиану. Она есть биографическая философия Л.Н. Толстого, написанная им для пользы людей. Она дополняется смыслами толстовских художественных и публицистических произведений. Толстовиана неотделима от религиозно-философских размышлений писателя, составивших научную религиозность.

Толстовский ответ на вызов ИЭК

Толстовиана рассматривается мною как вселенская духовная сила человека, который есть проявление Бога «в веществе, времени и пространстве» (Л. Толстой). Силы его внутренней жизни пропитываются органическим соучастием в жизни внешнего мира.

Исполняя завет Иисуса Христа творить всё новое, Лев Толстой оригинальным «самомышлением» (Аристотель) доказал существование Бога. Позволяя себе именовать Его Информационно-Энергетическим Космосом (ИЭК).

ИЭК, то есть Бог, занимал ум умирающего Л.Н. Толстого, который продиктовал дочери Александре выстраданное суждение: «Бог есть то неограниченное. Всё, чего человек сознаёт себя ограниченной частью. Истинно существует только Бог».

Говоря о существовании Бога, руссология Л.Н. Толстого культивирует дух уважения к человеку, личности, народу.

С.Л. Франк, разделяя этот тезис, писал: «Великое учение Толстого, что идеал достигается не насилием, проповедью и примером» [23]. Он поддерживал толстовское утверждение о том, что «победа добра над злом не может совершаться средствами зла» [23].

Что самое главное и самое трудное?

Ответ на этот вопрос содержит толстовский тезис о законе «любви». Он «не слова, а дело...» Нельзя правильно жить, не исполняя закон любви к Богу.

Продолжая эту мысль, Лев Толстой подчеркнул, что это дело «самое близкое, всем понятное и нужное». Русский отчизник призывает по сей день: «Любите друг друга». Он предлагает нам задуматься над его тезисом: «Любить в себе можно только Того, кто один во всех. Любить же Того, Кто один во всех, значит любить Бога».

Мною процитирован толстовский сборник высказываний [20] под рубрикой «О любви». Писателю удалось исследовать феномен любви не только в свете библейских истин, но и жизненного опыта.

Умирая, Лев Толстой решил сказать: «Бог не есть любовь. Любовь есть только одно из проявлений Бога в человеке». Поэтому проникновение явлений жизни любовью есть, по Толстому, *цель жизни*. Злая жизнь может медленно, постепенно претворяться в добрую.

Только добрая и любовная жизнь, считал Лев Толстой, есть истинная жизнь. О ней высказано им много превосходных суждений.

Для того чтобы быть счастливым, надо одно – любить... Очисти свою душу от всего засоряющего, и останется одна любовь... Любовь обращает жизнь из бессмыслицы в нечто осмысленное... Если личность страдает, любовь избавляет от страданий...

Величайшее чувство любви, пережитое и описанное Л.Н. Толстым, обстоятельно рассмотрено И.Б. Мардовым в большой монографии «Лев Толстой. Драма и величие любви: опыт метафизической биографии» [6]. Она продолжает его исследования личности и религиозного творчества Л.Н. Толстого. Мне хочется поддержать его уникальную попытку взгля-

нуть на жизненный путь гения с метафизической точки зрения. Автор умело рассматривает толстовские умозрения о сущности любви. Для самого Толстого любовно-сущностное воплотилось в превосходном лике Марии Александры Шмидт. И.Б. Мардов усмотрел в ней центральную фигуру метафизической биографии Л.Н. Толстого.

Мысленно не расставаясь с толстовской мудростью любви, я думаю, что понятие любви, дарованное нам божественностью, является тем искомым мотивом, благодаря которому мы должны бороться за справедливость против господствующей несправедливости. Она поддерживается вопросом: зачем надо сегодня при капитализме проявлять евангельское милосердие? Ведь мы живём по принципу рациональной этики и в условиях морально-этического кризиса. И я будто слышу громкое заявление Льва Толстого, говорящего об ошибке протестантской этики. Именно на ней как раз культивируется мировоззрение коллективного Запада.

Протестантизм заявляет: от человека ожидалось, чтобы он копил богатство, но в то же время и тратил его на других, помогал ближним. Однако банкиры пустились в разгул алчности, стремясь приобрести больше богатства. Толстовская нравственная позиция делает в главном несостоятельность протестантской этики. В своём обращении к кружку молодёжи Лев Толстой настойчиво призывает: «Любите друг друга». Учение о любви станет тогда делом, а не словом.

Если у священников любовь к людям вторична по отношению к любви к Богу, то у Льва Толстого она первична: любишь людей, значит, любишь и Бога.

Девиз: не насиловать

Льву Толстому пришлось участвовать в войнах на Кавказе и в Крыму. Военная среда ставит его рядом с солдатом. Переживания ткнут ткань о героях крымской кампании. История этой войны с интервентами не включает повествователя о ней в число 227 000 человек, составивших потери русской армии.

От сражений в Крыму или Восточной войны 1853–1856 – радикально отличаются Кавказские войны, в которых принимал участие Л.Н. Толстой. Русские войска в XVIII в. защищали народы, просившие помощи. Но Чечню пришлось усмирять. Шамиль был взят в плен. В начале 80-х гг. XIX в. все горские народы признали власть России.

Меня особенно привлекают толстовские «Кзаки». Читая эту повесть, я думал о своём деде, терском казаке Степане Ляшенко. Он не был «беглецом», подобным Лукашке.

Мне довелось быть в горах, из которых бежит Хаджи Мурат от тирании Шамиля. После демобилизации из Красной Армии, работая на Северном Кавказе, я дружил с единоверцами Шамиля и Хаджи Мурата.

И в военных операциях в Чечне, и в войне с интервентами в Крыму действовала та «тёмная таинственная сила», которая в 1812 г. ужасала Пьера Безухова. По Толстому, эта сила «заставляет людей *против своей воли* умерщвлять себе подобных». По отношению к ним бесполезны всякие просьбы и увещевания.

В толстовской лексике была бы возмутительна братоубийственная война на Украине, где безличная сила «коллективного Запада», говорящая ложными устами, велит убить русского, кого она подло называет «агрессором», «преступником». «Убийство себе подобных» приобрело огромный масштаб. Лев Толстой, будто присутствуя в воюющей Украине, говорит о том, что безличная сила волей своих неразумных правителей творит всякие злодеяния.

К ним, разумеется, никак не относится постулат о ненасилии со стороны державы (государства).

Лев Толстой на самом деле воевал со злом. Шамиль почему-то вновь возникает в образе генерала Дудаева. Царское насилие над народами Северного Кавказа повторили большевики НКВД. Бессмертная толстовиана поднимает истину о межэтнических отношениях до абсолютного существования. И она вслед за Шекспиром произносит голосом Толстого: «Нет в мире виноватых».

Злободневность закона не делать плохого

Лет 70 она нравилась мне, поскольку я был вполне «советским человеком». И, естественно, труд, делание, активность были для меня долгом священным. Прозрение было продолжительным. В моей книге «Мир таинственный... Размышление о крестьянстве» [13] был рассмотрен впервые «Крестьянский дух», олицетворённый Львом Толстым и Сергеем Есениным.

Раз существует только Бог, считал Толстой, то не следует делать того, что запрещено Декалогом. Надо не меньше проявлять Бога, а больше.

Лев Толстой убеждённо выступал против опыта, когда «люди портят свою жизнь» потому, «что делают то, чего не должно делать». Добрая жизнь предполагает отказ от недолжного в пользу воздержания, которое «нужнее всего». Но силу воздержания ослабляет «невоздержание в одном поступке».

Примерно два десятилетия назад, прочитав превосходную книгу С. Франка «Непрочитанное», я серьёзно задумался о существовании творчества. По Франку, акт творчества совсем не совпадает с актом умышленной планомерной активности, он не есть деятельность [23]. Вслед за великим философом я стал рассматривать акты творчества, их существо «скорее подобно органическому росту и развитию». И стал мечтать о своей «пещере», в которой разрабатываю «созвездие классиков».

И наконец-таки через полвека проявилась правота Л.Н. Толстого в том, что он рекомендует творческое «неделание», понимаемое в виде весьма

благоприятного начала творческого процесса. «Неделание» нужно таинственному рождению из глубин бытия творческих замыслов.

Перед моими глазами появляется цветок из «Хаджи Мурата», паровоз из романа «Анна Каренина», тюремная яма из «Кавказского пленника». Всё это примеры художественной, философской и научной интуиции. Это что? Импульсы духа и Бога?

Из состояния «неделания» родилась у Толстого мысль о религиозно-нравственном совершенствовании. Она указала путь: искать и находить связь между «внутренним» и «внешним миром». В романах Л.Н. Толстого превосходно изображена связь между миром души и духа, с одной стороны, и эмпирической реальностью, с другой. Критикуя духовную тенденцию «Вех», Лев Толстой намеревался пересмотреть духовно-душевные основы господствующего мирозерцания. Пересмотр предполагался в духе «революционизма» Христа, противоположного застою Победоносцева и Иоанна Кронштадтского [4].

Лозунг толстовства «по-мужицки, по-дурацки, по-крестьянски, по-христиански» владел в общем смысле русской общественной мыслью. Парадигма толстовианы решительно противостоит этому лозунгу и призывает к культуре, к обновлению крестьянско-христианского мирозерцания. Оно было возможно через выучку настоящей культурностью. Кстати говоря, С.Л. Франк, находясь в эмиграции, печатал в немецких журналах статьи о культуре Л.Н. Толстого.

Война за душу ужесточается

Лев Толстой, как и большинство людей, непрестанно слышал в душе Бога. Душа – это триединство ума, чувств и воли. Нелишне вновь перечитать эссе в толстовской «душе» в «Пути жизни».

В середине 50-х гг. XIX в. у Льва Толстого возникло предположение о двух душах человека. Позже оно стало одним из начал толстовского учения. Двоедушие составляет внутренний мир человека. Высшая душа была названа «внутренней душой». Она обозначалась также синонимами: «духовное Я», «духовное существо», «Бог своей», «ближайшее духовное солнце», «центр своего духовного тяготения».

Духовное существо стремится к любви, чтобы отдать себя другому и служить ему своей жизнью. Лев Толстой считал: «Истинное благо человека – только благо духовное».

Низшая душа, по Толстому, названа им «плотью», «животной личностью» и просто «личностью». Она есть то же духовное существо, которое включает оболочку плоти. Благодаря этому она способна общаться с Миром.

С толстовским представлением «двух душ» мы встречаемся в романе «Воскресение». Его персонаж Неклюдов – убеждает в этом. В нём, «...как и во всех людях, было два человека. Один – духовный, ищущий блага себе

только такого, которое было бы благо и других людей, и другой – животный человек, ищущий блага только себе и для этого блага готовый пожертвовать благом всего мира» [15, с. 49]. Я вдумываюсь в эти слова из XIV главы первой части романа.

Лев Толстой включил во «благо только» благо всего народа, сообщества и государства. В них вмещена животная личность человека. Она желает нежиться во лжи жизни и мешают пробудиться духовному существу человека.

Голос животного человека жил в Неклюдове; он живёт в душах и современных людей. И этот живой голос говорит в наши дни: «Все такие».

Читая «Воскресение» семь десятилетий назад, я мог сопоставить Неклюдова, в котором пробудилось духовное существо, со многими советскими людьми, с которыми встречался от Бреста до Хабаровска, от Архангельска до Батуми. Академик Г.Л. Смирнов посвятил им монографию «Советский человек», профессор П.С. Гуревич своей жизнью подтвердил мысль Л.Н. Толстого о том, что в душе достойных людей звучала духовность истинно, могущественно, вечно. Но недостойная личность антисемита приговорила любимого Павла к преждевременной смерти. Кто мог знать, что в третьем тысячелетии продолжится всемирная война за человеческие души.

Соединить людей, считал Лев Толстой, способно только сознание божественности души. И чем яснее люди сознают единство божественного начала, живущего в них, тем лучше становится жизнь.

Искусство быть искренним

Сочинитель определения Синода от 20–22 февраля 1901 г. не знал, видимо, указания Александра Невского о том, что Бог не в силе, а в правде. Члены Священного Синода приняли неправду [9].

Перечитывая этот пресловутый документ заблуждения, надо почти каждую обвинительную фразу дополнить отрицательной частицей «не». «...Новый лжеучитель граф Лев Толстой...» не «дерзко восстал на Господа и на Христа». Он не распространял «в народе учений, противных Христу и Церкви...» Цитировать дальше явные заблуждения Святейшего Синода не стоит.

Лев Толстой не только не истреблял «в умах и сердцах людей веры отеческой», напротив, он укреплял веру православную, смело обновлял её.

Толстовская новая религия имеет характер «правдивости», исключаящей суеверия. С исключительной смелостью и искренностью Лев Толстой осовременивает Евангелия. Революционная религиозность Л.Н. Толстого востребована текущим десятилетием, которое превращается в мировую войну. Агрессии лжи противостоит правда в формуле Александра Невского. Руссология Л.Н. Толстого, проигнорированная власть имущими в XX в.,

предстаёт своего рода манифестом «Русской правды» и «Российской идеи» в XXI в.

Потрясающий взлёт сакральной религии Льва Толстого история сравнивает со статикой ещё живущих суеверий. И тут возникает предложение, обращённое к Священному Синоду РПЦ, отменить антитолстовский вердикт. Этого требует божественная Правда русских святых.

Русским книжникам и фарисеям противостояло великое искусство Льва Толстого – быть всегда искренним [5].

К какому шествию следует примкнуть?

Два шествия людей происходят в наше время. Одно – к Льву Толстому, другое – к Иоанну Кронштадтскому. Первый вполне благосклонно относился ко второму, но знаменитый священник считал гениального писателя своим врагом. Более того, Иоанн Кронштадтский, уставая от подогреваемой им вражды и борьбы, предлагал убить Л.Н. Толстого.

Война, которая была подобна теперешней войне Запада против России, велась с одной стороны. Ни тогда, ни теперь – и это странно.

Иоанн Кронштадтского оправдывает то, что он не мог принять революционной («навой») религии графа. Отсюда его неистовое обличение Толстого и пророчества в связи с ним бед и катастрофы.

Действительно, российская катастрофа, предсказанная М.Ю. Лермонтовым как «чёрный год», произошла. Ушли из жизни отец Иоанн и Лев Толстой – великие старцы. И вот уже более столетия к их могилам являются люди, нашедшие пункты культового поклонения. Душевно-духовный магнетизм двух особ представляется мне каким-то отражением друг в друге. В нём словно присутствуют две тенденции развития христианства. Одна сдерживается застоєм и регрессом, другая движима энергетической мощью новизны. К двум местам священного поклонения – в Ясной Поляне и Кронштадте – не иссякают потоки паломников. Я был у могилы Льва Толстого, став на колени. Но огромная неприязнь к другому старцу удержала меня от входа в храм с гробницей Иоанна Кронштадтского.

Если читатель, задумавшись о выборе пришествия, испытает затруднение, то помочь ему сможет книга известного писателя Павла Басинского «Святой против Льва...» [1]. Я же продолжаю сомневаться в святости человека, который сделав женщину женой, оставил её девственницей, а также призывающего убить Толстого.

Принять толстовскую мораль

В нравственной норме видят моральную норму поведения. У Льва Толстого мы находим превосходные разработки «Правил поведения». Определённый

образ действия им одобрялся и признавался хорошим. Надо «не делать другому того, чего ты не желаешь себе самому».

Есть только одна наука о том, как жить человеку. И эта наука создавалась Л.Н. Толстым. Она учитывает правила общежития и то, о чём писатель говорил: «Так и ходишь между сумасшедшими». Хорош очерк об этом, написанный Дарьей Еремеевой [3].

Поступок как таковой привлекал внимание Толстого. Он логично, смело и последовательно давал ему гениальную оценку. Она исходила из того факта, что объектом оценки служит сам поступок как таковой.

Вслед за Семёном Франком я решаюсь утверждать: «моральное учение» Толстого неопровержимо. Речь в нём идёт о простом и логически безупречном принципе: не делай никогда, ни для какой цели и ни по какому мотиву поступка, который мораль признаёт недопустимым.

В поразительной толстовиане мы находим до бесконечности суровую оценку людей и отношений. И нам остаётся лишь сожалеть, что мы этого не делали в XX в. И не делаем по сей день. Надо наконец-таки отличать человека от его поступков – хороших или дурных.

Лев Толстой завоевал право судить сегодня моральное настроение Запада, впавшего в состояние очень глубокого кризиса. И русский гений помогает всем людям выйти из переживаемого ими нравственного кризиса. Толстовская мораль – это не только ненасилие, а прежде всего соединение существ, жизнь которых есть проявление в них Бога. И чем больше в человеке любви к Нему, тем «больше он истинно существует».

Об этом превосходно говорится в толстовском шедевре «Путь жизни». Закон любви противостоит закону насилия [18].

Не оказаться вновь под поездом

Две империи – императорская и советская – «умудрились» разрушить свою государственность, бросить её, так сказать, под поезд. Изоморф царизма Л.Н. Толстой не мог не ощутить в грядущей катастрофе «матушки Руси».

Афоризм «*Мне отмщение, и Аз воздам*» предлагает разгадать роман «Анна Каренина». Автор своим вопрошанием поставил на повестку дня проблему о том, каким образом российскость продвигается вперёд.

Ответ даёт диалектическая философия, которая, по определению Л.Н. Толстого, «есть орган самосознания человеческого духа, и орган не индивидуальный, а сверхиндивидуальный и соборный» («О Вехах»).

Философский взгляд на трагизм «Анны Карениной» позволяет задуматься о двух существах – духовной и животной личности. Второе есть то же духовное существо, включающее оболочку плоти, с помощью которой оно способно сообщаться с Миром (т.е. с ИЭК).

Понять замысел автора романа предлагают его страницы, посвящённые духовной жизни персон и смысловому узлу и вершине трагичности

(глава XVII четвертой части). Автор рассказывает нам не историю брачной измены и развода, а общечеловеческую гибель духовного существа в душе человека. Голосом героини писатель поведал о двух «Я» в ликах личности и человека. «...Во мне есть другая, – говорит Анна. – Я её боюсь». Анна Каренина становится настоящей и всей.

Лев Толстой остаётся зеркалом русской судьбы, повествуя об отечественной смерти под поездом.

Вспоминаю фильм по сценарию Тома Стоппарда «Анна Каренина». Видел в театре и его пьесу. Удивлялся натуральности восприятия, хотя за снеженный паровоз, под который бросается героиня, был сценическим.

Реально погибли Анна Каренина и Николай Романов. За их фигурами простиралась трагическая Россия. Смерти были страшными и в 1917–1918 гг., и спустя семь десятилетий. Государственная реальность Советского Союза вновь оказалась «под поездом» беспощадного исторического Вызова.

Прямо на нас, россиян, ныне пущен поезд «Коллективный Запад». Россия не хочет оказаться под его колесами, но ситуация очень опасная. Лев Николаевич всей логикой повествования предупреждает нас: «Мне отпущение, и Аз воздам».

Не пресловутое бегство, а подвиг покаяния

Думаю о необходимости покаяния. Первоначально библейское слово *Tes-tauban* (возвращение) указывало на катаклизмы в стране и выходы из них. Причиной бедствий считалось отклонение от божьих заповедей. Новый завет понимает покаяние не только как раскаяние – признание личной вины, но и как возрождение. Человек изменяет своё существо и свой образ действий.

Думая о Толстом, признаёшь, что его земная жизнь заканчивалась, но не смертью, а воскрешением и бессмертием. Доверяя библейскому разуму, можно напомнить истину Иисуса Христа. В молитве к Богу он сказал: «Твоё слово есть истина» (Ин. 17:17).

Во времена Л.Н. Толстого и в наши дни это Слово известно как Евангелие. Резонно предположить, что «очень любимая истина» Толстого неотделима от Библии.

Что происходило перед смертью Льва Толстого? Большинство религий, отвечая на этот вопрос, утверждает, что какая-то часть человека продолжает жить после смерти. Речь идёт о душе.

Не могу не сказать о том, что мой пятикратный опыт предсмертного состояния убедил меня в существовании души в виде светящейся стрелы.

Вопросы души Лев Толстой относил к вопросам религиозным (Дневник 5 августа 1895 г.). Он считал, что в нас «божеская сила» (Дневник 7 сентября 1895 г.). Эти мысли приведены в книге «Моя биография».

Лев Толстой своим, так сказать, уходом из Ясной Поляны совершал не просто «бегство», как принято думать [1]. Речь должна идти о великом подвиге покаяния, понимаемого как переход на другой путь жизни.

В толстовской монографии «Путь жизни» высказаны сокровенные суждения о смерти. Конца света жизни человек не может представить, если он полагает её не в духе.

Всю многомиллионную Россию всколыхнуло в 1910 г. ноябрьское событие – внезапный уход из Ясной Поляны Льва Толстого и смерть его. В событии П.Б. Струве разглядел сразу «величайшее религиозное значение».

Почему люди наказываются самими грехами?

Лев Толстой, творя свой жизненный опыт, убедился в том, что «люди наказываются не за грехи». Об этом он напряжённо размышлял, работая в 90-е гг. над романом «Воскресение». Почти десятилетие с перерывами ушло на это потрясающее произведение.

Потрясение же случилось потому, что в основе «Воскресения» – значимый факт. О нём автор узнал из уст знаменитого юриста и общественного деятеля А.Ф. Кони. Шло заседание суда. Один из присяжных узнал девушку, которая обвинялась в краже. Некогда он соблазнил её: один грех породил другой – соблазненная стала проституткой. Увиденное и услышанное на суде настолько потрясло соблазнителя, что он решил жениться. Об этом ему пришлось хлопотать, но она умерла в тюрьме.

Эта трагическая история глубоко взволновала романиста, и он стал писать повесть. Льва Толстого она не могла не волновать сильно, поскольку нечто подобное случилось с ним самим: он соблазнил девушку, но она не попала в сети проституции.

Льву Толстому не удалось избежать самоказни за совершённый поступок. И он вывел самого себя в образе князя Неклюдова. Толстой-писатель и Толстой-моралист вступили в единоборство. Перед взором читателя – портрет бунтующего человека. Бунтует искренность.

Оценивая грехи, Лев Толстой считал, что «мы не любим людей не потому, что они злы, но мы считаем их злыми потому, что не любим их».

В книге «Путь жизни» автор сочетает грехи с соблазнами и суевериями. Грех, по Толстому, это потворство телесным похотям. И он конкретно поясняет, «что такое грехи». Наказание грехами следует за пристрастием к суевериям и соблазнам.

Как было понято «безумие жизни»

Закавыченное толстовское двухсловие подсказало случайный выбор афоризмов из области познания мира. В минуту нерешительности действуй быстро и старайся сделать первый шаг, хотя бы и лишний.

Совість – это память общества, усвоенная отдельным лицом.

По примеру греческих философов Лев Толстой то превышал веру в своего Бога, то нередко и отвергал.

Если бы Л.Н. Толстой был сегодня в полном здравии, то он сказал бы точно то, что записал в Дневнике 18 декабря 1909 г.: «Всё больше и больше становится непонятным безумие жизни и явно бессилие высказать своё понимание его» [17, с. 357]. Ему, русскому отчизнику, было дано предчувствие мировых катастроф.

В толстовском Дневнике (2 сентября 1909 г.) отмечено «сомнение во всём, главное, в Боге, в верности понимания смысла жизни» [17, с. 335].

Борясь с неверием себе, Л. Толстой затруднялся, он не мог «вызвать того сознания, которым жил и живу» [17, с. 335]. В самой жизни он признавал «безумие», которое было непонятным. Он осознаёт своё бессилие высказать своё понимание «безумия жизни». Во сне приходило даже «отрицание бога» (Дневник, 24 декабря 1909 г.) [17, с. 359]. Максиму Горькому было позволено прочесть дневниковую запись, и он обратил внимание на «странный» афоризм: «Бог есть моё желание». Лев Толстой пояснил, что это «Незаконченная мысль...». Он хотел сказать: «Бог есть моё желание познать его...». Оценка Бога Толстым напомнила М. Горькому «отношение «двух медведей в одной берлоге».

По мнению Толстого, высшую ценность духовного роста представляет тезис: «Бог есть Бог живых, а не мёртвых», есть носитель «живых людей». Цитируя этот тезис, я задумываюсь о его истинности, зная, что Толстой видел в смерти смысл жизни. Ему хотелось слиться с всеобъемлющим существом, поскольку соединение со всем существующим есть любовь. «Эта любовь и есть Бог» [12].

Поиск Толстым понимания Бога был продолжен им в *Трактовке буддизма* [11]. В этой религии Лев Толстой видит особое понимание жизни и определённое состояние сознания. Его верховная реальность называется *дхармой*. Она находится именно в сознании, а не в рамках жизни.

Буддист придерживается дуализма, связывающего такое «внеземное», как дхарма и нирвана, с реальным состоянием сознания. Как же выходит второе в первое. Лев Толстой решает важную проблему «доступности понимания» индивидуумом «изменения форм существования». Изменение доходит к смерти, до переживания страха конкретной смерти. Он есть эмоция, тогда как явление смерти может быть осознано.

Буддийские философы говорят о трояком: смерть – одно состояние сознания, страх – второе, понятность – третье. В диалоге с ними Л. Толстой утверждает: жизнь и смерть понимаемы. Но у него отношение

между человеком и бесконечностью остаётся вне проблемы доступного пониманию.

Перед человечеством, по Толстому, Бог предстаёт в качестве безграничной Вселенной. Умиравший сверхчеловек признаёт: «Истинно существует только Бог». Поэтому думать правильно нельзя без учёта Абсолюта.

И я решаюсь со своей стороны утверждать, что толстовиана есть формула Третьего завета, преемственно продолжающего Ветхий и Новый Заветы.

Спасение России Лев Толстой рассмотрел в союзе с Востоком – Китаем и Индией. Свой и российский «Путь жизни» он украсил восточными афоризмами. Необычные факты толстовской биографии, связанные с индийскими гениями, рассмотрел писатель Валентин Осипов [7].

Заключая сказанное, должен признать, что доволен сделанным шагом вперёд от предыдущей работы о Л.Н. Толстом [14]. В новой работе предстоит исследовать проявление человека в Боге. Оно проходит «в веществе, времени и пространстве» (из толстовской предсмертной диктовки). Она заимствована у Павла Басинского [1].

Становится понятнее, что в отечественной истории код может ещё проявиться, но не в силе, а в искренности правды. Это доказывает, во-первых, толстовец князь Георгий Львов – первый премьер Временного правительства [10]. Убедительное доказательство, во-вторых, у Бориса Пастернака [8].

Однако два государя – Николай II и М.С. Горбачёв – не воспользовались спасительной искренностью в общении с народом.

Список литературы

1. Басинский П.В. Лев Толстой: Бегство из рая. М.: Редакция Елены Шубиной, 2022. 637 с.
2. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов / Пер. с фр. Ю.С. Степанова. М.: Прогресс-Универс, 1995. 452 с.
3. Еремеева Д. Граф Лев Толстой: как шутил, кого любил, чем восхищался и что осуждал яснополянский гений. М.: Бослен, 2017. 190 с.
4. Иоанн Кронштадтский. Моя жизнь во Христе. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008. 1070 с.
5. Л.Н. Толстой: pro et contra: Личность и творчество Льва Толстого в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2000. 981 с.
6. Мардов И.Б. Лев Толстой. Драма и величие любви: опыт метафизической биографии. М.: Прогресс-Традиция, 2005. 630 с.
7. Осипов В.О. Лев Толстой: во сне и наяву: книга поиска необычных фактов биографии. М.: Голос-Пресс, 2019. 166 с.
8. Пастернак Б.Л. Доктор Живаго. М.: Эксмо, 2020. 622 с.
9. Петров Г.И. Отлучение Льва Толстого от церкви. М.: Знание, 1978. 112 с.

10. Полнер Т.И. Жизненный путь князя Георгия Евгеньевича. М.: Русский путь, 2001. 455 с.
11. Пятигорский А.М. Толстовская критика буддизма // Пятигорский А.М. Избранные труды. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. С. 251–255.
12. Русское слово. 1909. № 114. 16 с.
13. Симуш П.И. Мир таинственный... Размышления о крестьянстве. М.: Политиздат, 1991. 254 с.
14. Симуш П.И. Навигатор ноосферы Л.Н. Толстой. М.: Изд-во РЭУ им. Г.В. Плеханова, 2010. 228 с.
15. Толстой Л.Н. Воскресение. М.: Наука, 1964. 580 с.
16. Толстой Л.Н. Дневник 1890 г. // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. Т. 51. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1952. С. 7–117.
17. Толстой Л.Н. Дневник 1909 г. // Толстой Л.Н. Собр. соч.: в 22 т. Т. 22. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1985. С. 287–360.
18. Толстой Л.Н. Закон насилия и закон любви // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. Т. 37. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1956. С. 149–221.
19. Толстой Л.Н. Мысли о Боге. М.: Посредник, 1909. 58 с.
20. Толстой Л.Н. О жизни // Толстой Л.Н. Собр. соч.: в 22 т. Т. 17. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1984. С. 7–135.
21. Толстой Л.Н. Путь жизни // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. Т. 45. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1956. С. 13–496.
22. Толстой Л.Н. Религия и нравственность // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. Т. 39. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1956. С. 3–26.
23. Франк С.Л. Непрочитанное... статьи, письма, воспоминания / Сост. и предисл. А.А. Гапоненкова и Ю.П. Сенокосова. М.: Московская школа политических исследований, 2001. 590 с.

AXIOLOGY

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

RUSSIAN STUDIES OF LEO TOLSTOY: WHAT DOES HE ACHIEVE WITH HIS SINCERITY?

The novelty of the idea of the article is an attempt to include Tolstoyana in the ongoing religious war in the world, the global struggle of truth against deception. The battle of the West with the East clarifies what “truly exists” and “how man manifests God”. The author reflects on the laws of life and coexistence of people.

Keywords: L.N. Tolstoy, Tolstoyan Russian studies, domestic usefulness, God, love, Russian isomorphism, amazing sincerity, duality of sacredness, spiritual good, madness of life

References

1. Basinsky, P.V. *Lev Tolstoy: Begstvo iz raya* [Leo Tolstoy: Escape from Paradise]. Moscow: Editorial Board of Elena Shubina Publ., 2022. 637 pp. (In Russian)
2. Benveniste, E. *Slovar' indoevropeskikh sotsial'nykh terminov* [Dictionary of Indo-European Social Terms], trans. Yu.S. Stepanova. Moscow: Progress-Univers Publ., 1995. 452 pp. (In Russian)
3. Eremeeva, D. *Graf Lev Tolstoy: kak shutil, kogo lyubil, chem voskhishchalsya i chto osuzhdal yasnopolyanskiy genii* [Count Leo Tolstoy: How He Joked, Whom He Loved, What He Admired and What the Yasnaya Polyana Genius Condemned]. Moscow: Boslen Publ., 2017. 190 pp. (In Russian)
4. Frank, S.L. *Neprochitanoe... stat'i, pis'ma, vospominaniya* [Unread... Articles, Letters, Memoirs], eds. A.A. Gaponenkova, Yu.P. Senokosova. Moscow: Moscow School of Political Studies Publ., 2001. 590 pp. (In Russian)
5. Ioann Kronshtadtsky. *Moya zhizn' vo Khriste* [My Life in Christ]. Moscow: Sretensky Monastery Publ., 2008. 1070 pp. (In Russian)
6. *L.N. Tolstoy: pro et contra: Lichnost' i tvorchestvo L'va Tolstogo v otsenke russkikh myslitelei i issledovatelei: Antologiya* [L.N. Tolstoy: pro et contra: The Personality and Creativity of Leo Tolstoy in the Assessment of Russian Thinkers and Researchers: Anthology]. St. Petersburg: Russian Christian Humanitarian Institute Publ., 2000. 981 pp. (In Russian)

7. Mardov, I.B. *Lev Tolstoi. Drama i velichie lyubvi: opyt metafizicheskoi biografii* [Leo Tolstoy. Drama and the Greatness of Love: the Experience of Metaphysical Biography]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2005. 630 pp. (In Russian)
8. Osipov, V.O. *Lev Tolstoi: vo sne i nayavu: kniga poiska neobychnykh faktov biografii* [Leo Tolstoy: in a Dream and in Reality: the Book of Searching for Unusual Facts of Biography]. Moscow: Golos-Press Publ., 2019. 166 pp. (In Russian)
9. Pasternak, B.L. *Doktor Zhivago* [Doctor Zhivago]. Moscow: Ehksmo Publ., 2020. 622 pp. (In Russian)
10. Petrov, G.I. *Otluchenie L'va Tolstogo ot tserkvi* [Excommunication of Leo Tolstoy from the Church]. Moscow: Znanie Publ., 1978. 112 pp. (In Russian)
11. Polner, T.I. *Zhiznennyi put' knyazya Georgiya Evgen'evicha* [The Life Path of Prince George Evgenievich]. Moscow: Russkii put' Publ., 2001. 455 pp. (In Russian)
12. Pyatigorsky, A.M. "Tolstovskaya kritika buddizma" [Tolstoy's Criticism of Buddhism], in: A.M. Pyatigorsky, *Izbrannye trudy* [Selected Works]. Moscow: Shkola "Yazyki russkoi kul'tury" Publ., 1996, pp. 251–255. (In Russian)
13. *Russkoe slovo*, 1909, No. 114, 16 pp. (In Russian)
14. Simush, P.I. *Mir tainstvennyi... Razmyshleniya o krest'yanstve* [The mysterious world... Reflections on the peasantry]. Moscow: Politizdat Publ., 1991. 254 pp. (In Russian)
15. Simush, P.I. *Navigator noosfery L.N. Tolstoi* [Navigator of the Noosphere L.N. Tolstoy]. Moscow: Plekhanov Russian University of Economics Publ., 2010. 228 pp. (In Russian)
16. Tolstoy, L.N. "Dnevnik 1890 g." [Diary of 1890], in: L.N. Tolstoy, *Polnoe sobranie sochinenii* [The Complete Works], Vol. 51. Moscow: State Publishing House of Fiction Publ., 1952, pp. 7–117. (In Russian)
17. Tolstoy, L.N. "Dnevnik 1909 g." [Diary of 1909], in: L.N. Tolstoy, *Sobranie sochinenii* [Collected Works], Vol. 22. Moscow: State Publishing House of Fiction Publ., 1985, pp. 287–360. (In Russian)
18. Tolstoy, L.N. "O zhizni" [About Life], in: L.N. Tolstoy, *Sobranie sochinenii* [Collected works], Vol. 17. Moscow: State Publishing House of Fiction Publ., 1984, pp. 7–135. (In Russian)
19. Tolstoy, L.N. "Put' zhizni" [The Way of Life], in: L.N. Tolstoy, *Polnoe sobranie sochinenii* [The Complete Works], Vol. 45. Moscow: State Publishing House of Fiction Publ., 1956, pp. 13–496. (In Russian)
20. Tolstoy, L.N. "Religiya i нравственность" [Religion and Morality], in: L.N. Tolstoy, *Polnoe sobranie sochinenii* [The Complete Works], Vol. 39. Moscow: State Publishing House of Fiction Publ., 1956, pp. 3–26. (In Russian)
21. Tolstoy, L.N. "Zakon nasiliya i zakon lyubvi" [The Law of Violence and the Law of Love], in: L.N. Tolstoy, *Polnoe sobranie sochinenii* [The Complete Works], Vol. 37. Moscow: State Publishing House of Fiction Publ., 1956, pp. 149–221. (In Russian)
22. Tolstoy, L.N. *Mysli o Boge* [Thoughts about God]. Moscow: Posrednik Publ., 1909. 58 pp. (In Russian)
23. Tolstoy, L.N. *Voskresenie* [Resurrection]. Moscow: Nauka Publ., 1964. 580 pp. (In Russian)

ПАРАДОКСЫ СОВРЕМЕННОГО ГУМАНИЗМА



Мария ФИЛАТОВА

Кандидат философских наук, преподаватель кафедры философии.
Курская государственная сельхозакадемия им. И.И. Иванова.
305021, Российская Федерация, Курск, ул. Карла Маркса, д. 70;
e-mail: m.philatova@yandex.ru

ФИЛОСОФИЯ ТРАНСГУМАНИЗМА КАК РЕВАНШ Я-COGITO

В статье критике трансгуманизма, исходящей из факта успешно действующей технотехники, противопоставляется критика, принимающая сам факт действующей технотехники за проблему. Повод к проблематизации науки даёт сам трансгуманизм, который, являясь апогеем её развития, в то же время вписывается в единую линию преемственности известных в истории форм преобразования человеческой природы, в качестве ещё одного, нового её звена, следующего в этом ряду за христианством. Выявление такого рода «религиозных» корней трансгуманизма возвращает актуальность проблеме связи науки и христианства и даёт дополнительные ресурсы для пересмотра этой проблемы сегодня.

В статье показана связь между проблемой математизации (преобразования) природы, известной ещё элеатам, новыми возможностями, открытыми для неё христианством, и новоевропейской традицией Я-cogito, выдававшего себя за преобразённую через единение с Богом человеческую природу, за ту самую единицу, которую в своё время искал, но так и не нашёл Зенон. Выдавая себя за нечто новое для западноевропейской философии и в таком качестве определяя собой её

путь, cogito не являлось тем, за что себя выдавало. Переход от псевдооткрытий Декарта к выводам Зенона был неизбежен. Он заявил о себе как переход от классической эпистемологии к неклассической. Ввиду того что неклассика не просто свидетельствует о несостоятельности классики, но ставит под вопрос саму возможность науки, открываются два пути: путь *назад* или путь *вперёд*. Путь *назад* возвращает к проблеме генезиса науки, к радикальному пересмотру её возможности. Путь *вперёд* – это путь трансгуманизма как реабилитации псевдоединства Я-cogito в новых, чрезвычайно благоприятствующих этому условиях, когда пост-модернизмом уже упразднена сама задававшая проблему единства поляризация верха и низа, горнего и дольного.

Ключевые слова: генезис новоевропейской науки, проблема математизации природы, неделимая единица, элейцы, христианство, псевдоединство Я-cogito, пост-модернизм, трансгуманизм, проблема актуальной бесконечности, потенциальная бесконечность

Проблема трансгуманизма видится сегодня как её сторонниками, так и её противниками в фокусе необычайно быстрого развития информационных технологий. В свете такого видения трансгуманистический проект информационной реконструкции природы человека выглядит так, как будто необычайно быстрое развитие информационных технологий обнаруживает сегодня некоторую избыточность, которая (по мнению критиков трансгуманизма) выходит из-под разумного и сознательного контроля и таким образом провоцирует бездумную и безответственную экспансию на человеческую природу. Если приступить к рассмотрению проблемы трансгуманизма исходя из *факта* успешно действующей технонауки, то даже критическое отношение к отдельным её проявлениям не продвинется дальше призывов к благоразумию. Так, по словам В.А. Кутырева, «для нашего выживания необходимо все научно-технические достижения пропускать через гуманитарные фильтры, приводя их к “мере человека”» [11, с. 11]. В.Н. Катасонов призывает «трезво относиться к информационным технологиям и не делать из них универсального средства для решения всех проблем, не творить из них себе кумира» [8]. Однако при всей благонамеренности подобных рекомендаций важно осознавать, что только в том случае, если трансгуманистический проект действительно является только следствием стихийного выплеска взывавшихся возможностей технонауки из дозволенных рамок, можно ожидать, что усиленного контроля над внедрением научно-технических достижений в человеческую жизнь будет достаточно, чтобы оградить человечество от трансгуманистической перспективы, которая может стать для него перспективой самоуничтожения.

Однако проблема трансгуманизма может быть увидена и по-другому. Отвлекаясь от самого способа реконструкции природы человека (того, который сегодня готовы предоставить компьютерные технологии) и обращаясь к самой его сути, нельзя не признать, что сама идея преобразования

человека, наделения его несвойственными ему по природе способностями, возведения в новый, высший ранг бытия в той или иной форме сопровождала человека на всем протяжении его истории. Сама человеческая история берёт начало со времён первых человеческих захоронений и сопутствовавшего им культа предков, то есть со времени осознания человеком, что наряду с посюсторонним миром живых людей есть другой потусторонний мир. Древние культы и были направлены на то, чтобы установить связь между тем и другим миром, обогатить первый за счёт возможностей второго. Исходное противопоставление посюстороннего потустороннему в форме «живой – умерший» впоследствии развивалось и совершенствовалось, вторая составляющая этого противопоставления очищалась и возвышалась. Так, на смену этому исходному противопоставлению пришла антитеза «смертный – бессмертный», затем – «грешный – святой». При этом целью такого противопоставления было не оно само как таковое, но как раз возможность единения между отделёнными одна от другой сторонами, возможность перехода от худшего к лучшему, с одной стороны на другую. Неслучайно в самом христианстве, где эта возможность впервые стала вполне осуществима¹, очень популярным жанром христианской письменности стали жития святых, из которых видно, что святые люди – это не какие-то *изначально* другие люди, живущие среди обычных людей, но что многие из тех, кто впоследствии стал святым, были самыми обычными грешными людьми, что переход от одного состояния (естественного) к другому (сверхъестественному) существует. Ввиду этого предложенное в трансгуманизме противопоставление «естественное – искусственное» с возможностью перехода от первого ко второму можно рассматривать как следующий, новый этап в развитии свойственного ещё древнему человечеству стремления преобразить свою природу. Если так, то суть трансгуманистической проблемы в корне меняется. Трансгуманизму уже нельзя просто противопоставить духовные ценности христианства, напомнив о высоком призвании человека. Если он сам сменяет христианство *в одном ряду* развития представлений о преобразении человека, значит, у него есть на это достаточные (или какие-то свои) основания. Если так, то можно представить насколько в этом случае проблема трансгуманизма осложняется. Прежде чем перейти к её обстоятельному рассмотрению, коснёмся одного вопроса, который наверняка уже возникает в качестве возражения против того, чтобы считать изменение человеческой природы в трансгуманизме *совершенствованием* человека. Критики трансгуманизма такое совершенствование признают, наоборот, деградацией [8].

¹ В статье христианству уделяется особое внимание не только по этой причине, но прежде всего потому, что именно влияние христианства, а не какой-либо другой религии стало определяющим в судьбе европейской цивилизации, и именно в европейской цивилизации стала возможна та наука, на базе которой сегодня был предложен трансгуманистический проект.

Действительно, нового человека постигнет ряд утрат, касающихся таких сторон человеческого бытия, которые считаются основополагающими и которые собственно и делают человека человеком. Сторонники трансгуманистического движения не скрывают, что новый человек будет лишён возможности вести нормальную человеческую жизнь. Он уже не сможет реализовать себя в половой любви, как и во многом другом. А главное, у него будет отсутствовать свобода воли, являющаяся неотъемлемой характеристикой человека как разумного существа. Но могут ли такого рода доводы стать достаточным основанием для признания несостоятельности трансгуманистического проекта, обнаружившего свою неспособность «пересоздать» человека? Насколько простое повторение уже существующего *в природе* входит в задачи трансгуманизма? Не стоит недооценивать заявленное в трансгуманизме намерение представить именно *улучшенный* вариант человека [24, р. 22]. Ввиду этого можно поставить вопрос о ценности тех способностей человека, которых будет лишён новый человек.

По поводу возможности реализовать себя в половой любви нужно заметить, что не только для христианства, но и для большинства нехристианских религий отказ от такой возможности считается одним из главных условий вступления на путь духовного совершенства. На этом пути то, что для простого обывателя допустимо и даже необходимо, отсекается ради стяжания лучшего состояния, нежели дано быть человеку *от природы*. Так и в христианстве именно ввиду возможности превзойти природу возникает тема упразднения пола. В послании Апостола Павла к Галатам читаем: «...нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал. 3:28). Казалось бы, что ввиду того, что тема упразднения пола уже имеет такой весомый прецедент в человеческой культуре, её присутствие в трансгуманизме должно было в первую очередь отсылать к нему. Однако критики трансгуманизма в трактовке темы упразднения пола не выходят за пределы одномерных, «*земных*» представлений в обход столь уместному в данном случае вопросу о вместимости в эти пределы самого трансгуманизма. Поэтому упразднение пола в трансгуманизме расценивается его критиками как показатель его несостоятельности ввиду высокой оценки половой дифференциации как биологического феномена [11, с. 44].

Невместимость трансгуманизма в налагаемые на него пределы одномерных представлений становится причиной превратной оценки ожидаемой в трансгуманизме эволюции свободной воли человека. Свобода воли – неотъемлемая характеристика человека как разумного существа. Особое значение она получает в христианстве в связи с задачей человека самоопределиваться и выразить свою расположенность к добру или ко злу, засвидетельствовать таким образом свой духовный выбор. Однако после того как духовный выбор сделан, очевидно, наступает некоторая новая стадия в жизни духовного существа. И действительно, как следует ожидать, предстоящие Престолу Божьему святые и ангелы, оставаясь свободными

существами, обладают другого рода свободой в отличие от обычных живых людей. И если для последних свобода – это свобода грешить *или* не грешить, то для первых свобода – это прежде всего *свобода от* греха. Очевидно, что эта вторая свобода выше первой. Однако некоторые утверждения, вызванные спорами о благодати XVI в., даже выше этой *возможности не* грешить как свободы от греха ставят *невозможность* грешить [5, с. 194]. Как видно, это предельно высшее состояние свободы имеет основанием несвободу как *лишённость* присущей живому человеку способности грешить. Эти утверждения, независимо от вопроса об их правомерности, показывают, как при переносе в более широкий контекст, не ограниченный представлениями об *обычном живом человеке*, понятие свободы становится *неоднозначным*. И то, что в одном случае следует признать несвободой, в другом случае оказывается, наоборот, высшим её состоянием. Но именно в подобного рода более широкий контекст и надеется вывести человека трансгуманизм.

Мы не доказываем здесь в прямом смысле правоту взглядов трансгуманизма на пути усовершенствования природы человека. Нам важно показать близость самих принципов такого совершенствования тем, которые уже известны из христианства, в том смысле, что речь здесь не идёт об усовершенствовании человека по *человеческой* мере, но что, наоборот, эту меру здесь нужно забыть и оставить, чтобы быть способным стать на совершенно новую землю, как по слову бытописателя: «Рече Господь Авраму: изыди от земли твоя, и от рода твоего, и от дому отца твоего, и иди в землю, юже ти покажу» (Быт. 12:1).

Ввиду того что трансгуманизм так или иначе вписывается в единую линию преемственности форм преобразования человеческой природы как ещё один, новый её этап, можно поставить под вопрос то о нём представление, при котором он понимается как порождение именно современного этапа развития науки и технологий, и наоборот, поставить вопрос о его более глубоких корнях, которые – если они есть – всё равно будут прорастать и приносить свои плоды, несмотря ни на какие сдерживающие их «гуманитарные фильтры» [11, с. 11] и прочие меры пресечения.

Даже такая заметная с первого взгляда родственность между представлениями об усовершенствовании человека в трансгуманизме и в христианстве отсылает к проблеме причастности христианства к генезису новоевропейской науки, апогеем развития которой и стал сегодня трансгуманистический проект. То, что создатели новоевропейской науки были глубоко верующими людьми и идея христианского Бога занимала ведущее место в их научных исканиях, – это общеизвестно. Но можно ли сказать, что проблема причастности христианства к генезису новоевропейской науки, как и уже просто проблема генезиса новоевропейской науки, получили удовлетворительное решение? Несмотря на «монбланы» написанных на эту тему трудов, её состояние и по сей день даёт повод для малоутешительных заключений. Современные историки науки подчёркивают, что

в исследованиях генезиса новой науки невозможно указать единичного, чётко очерченного и исторически связного события конца XVI в. – начала XVII в., которое стало столь революционным и решающим, что радикально и бесповоротно изменило представления людей о природе и методы получения знаний о ней [1, с. 78]. Можно ли говорить об исследованности проблемы генезиса новоевропейской науки, если учёные, признавая систематические перемены в мировоззрении её решающим фактором, не могут указать их причину? Так, А.К. Кромби пишет: «На своих начальных этапах Научная Революция произошла скорее из-за систематических перемен в мировоззрении, чем из-за развития технического инструментария. А почему произошла революция в методах мышления, остаётся неясным» [23]. По-видимому, эта так и оставшаяся неразъяснённой причина революции в мировоззрении и должна была бы стать тем единичным и чётко очерченным событием в истории генезиса науки XVII в., отсутствие знания о котором подтверждают современные историки науки. Ввиду этого критике трансгуманизма, исходящей из факта успешно действующей технонауки, может быть противопоставлена другого рода критика, принимающая сам факт действующей технонауки за проблему. То, что *какая-то* проблема здесь действительно есть, признают почти все серьёзные исследователи этого вопроса. Об этой проблеме свидетельствует и некритическое принятие новоевропейской наукой возможности математизации природы – возможности, которая так никогда и никем не была доказана², – и современный кризис оснований новоевропейской науки, который поставил под угрозу саму возможность её существования³ и многое другое, что должно побуждать исследователей обратиться к проблеме генезиса науки и пересмотреть её в свете её современных последствий, среди которых, пожалуй, первостепенное значение по своей объяснительной способности занимает как раз трансгуманизм.

Вернёмся к проблеме математизации природы. Этой проблемой занимались ещё древние элеаты и прежде всего Зенон Элейский, пытавшийся объединить две разрозненные части поэмы «О природе» своего учителя Парменида. Сам Парменид не знал пути к совмещению существующего по природе (2-я часть) и мыслимого по истинному методу логического рассуждения (1-я часть) [10, с. 84]. Не нашёл такого пути и Зенон. Его поиски привели к апориям. Зенон инициировал дихотомическое деление целой величины с целью исследования вопроса о возможности превращения бесконечно делимой протяжённости в *неделимую единицу*⁴. Всё, что существует,

² Заостряя эту проблему, В.Н. Катасонов приходит к заключению, что «математика применяется в физике только как метод оценки, а не как метод точных вычислений» [6, с. 83].

³ Б.И. Пружинин призывает к тому, чтобы «понять современные течения не как “передовые” прозрения истины, а как проблематизации» [17, с. 244]. По его мнению, «неклассика выступает как проблема, как философская проблематизация самого существования науки, самой её возможности» [17, с. 243].

⁴ По названию процесса дихотомического деления названа апория Зенона «Дихотомия». Другая его апория – «Ахиллес и черепаха» – не отличается принципиально от «Дихотомии».

по определению Зенона, имеет величину, а величина всегда делима⁵. Ввиду этого возможность превращения делимой протяжённости в неделимую единицу равнозначна возможности преобразования существующего по природе в мыслимое по истинному методу логико-математического рассуждения, то есть равнозначна той самой возможности математизации природы. Делимая величина могла бы быть исчерпана бесконечно возобновляющимся процессом её дихотомического деления – что и допускал Зенон Элейский в своём рассуждении от обратного – только в том случае, если бы в ходе этого процесса деление столкнулось с неделимым. Это произошло бы в случае, если бы природа делимой величины *изменилась* и из делимой стала неделимой. Но из рассуждений Зенона видно, что для такого изменения нет оснований, что единение существующего по природе и мыслимого по истине невозможно. На этом поднятая элеатами проблема заглохла на многие века.

Волей-неволей новую жизнь в неё вдохнуло христианство, принесшее европейской культуре принципиально новые возможности по сравнению теми, что были доступны культуре античной. Факт Боговоплощения как свершившегося единения горнего и дольного, небесного и земного стал прототипом и начатком для обожения всего христианского человечества через Таинства Церкви и прежде всего Таинство Тела и Крови. Главная суть принципиальной новизны христианства здесь в том, что начало обновления «старой» природы *само* пришло *с той* стороны, *само* себя открыло. А по-другому, то есть *с этой*, со своей стороны, человеку его обрести невозможно. Доказательство тому – попытки Зенона. При этом нельзя сказать, что такими беспрецедентными в истории человечества возможностями воспользовалось всё христианское человечество. Вполне они были осознаны только в восточно-христианской Церкви, самосознание которой сформировалось в противостоянии рационализму христианского Запада. Центральный пункт расхождения между ними касался вопроса о роли ума и участия божественного начала в обожении человека – этого высшего рода богопознания. По словам одного из выразителей самосознания восточно-христианской Церкви Григория Паламы, обожение человеческой природы совершается самим Богом и приходит к человеку как бы *с другой стороны*. От самого человека зависит лишь только приуготовление

Ф.Х. Кессиди показывает, как решение трудности, заключённой в апории «Стрела», также переходит в апорию «Дихотомия» [9, с. 279, 283].

⁵ Зенон вводит понятие величины как отвлечённого представления о телесном, которого до Зенона не было. Оно сохранилось у Аристотеля. «В самом деле, если что-нибудь, поскольку оно прибавляется [к какой-либо вещи] или отнимается от [неё], не делает [эту вещь] [в первом случае] больше или [во втором] меньше, тогда, по словам Зенона, оно не принадлежит к числу существующего, существующее, очевидно, понимается как величина и постольку – как величина телесная: ведь именно такая величина обладает бытием в полной мере; а все другие, если их прибавлять известным образом, произведут увеличение, а если иначе – то никакого; так будет, например с плоскостью и линией, а точка и единица не создадут его ни при каких обстоятельствах» (Arist. Metaph. B4. 1001, в8-в14).

к обожению. Григорий говорит, что единения не будет до тех пор, пока «... Утешитель не озарит свыше молящегося, воссевшего в горнице на крайней доступной его природе высоте и ожидающего обетования Отца, и не восхитит его через откровение к видению света» [2, с. 249–250].

Полемизовавший по этому вопросу с Григорием Варлаам Калабрийский считал богопознание частью всеобщего знания, а границы познания, границы человеческого ума – своего рода абсолютными границами, за которыми нет ничего доступного человеку. Для Варлаама «нет видения выше всех умственных действий» [2, с. 264].

Однако помимо позиции Варлаама в западноевропейской философии встречалось и другое решение вопроса о возможности обожения, которое нельзя сказать чтобы отвергало восточно-христианское понимание этого вопроса прямо, но в то же время и не соответствовало ему в отношении главного пункта, разделяющего в этом вопросе Восток и Запад – прямого участия божественного начала в обожении человека. Выразителем такого половинчатого подхода в западной философии был Декарт, вклад которого в становление новоевропейской науки и цивилизации трудно переоценить. По большому счёту в своей концепции Я-cogito Декарт *имитировал* сам принцип восточно-христианского понимания преобразования человеческой природы (с прямым участием божественного начала), но *по сути* своего начинания остался верен западному рационализму с приоритетом человеческого ума. За счёт такого рода двойственности Я-cogito Декарта стало новым словом в истории западноевропейского рационализма, так как здесь Декартом якобы было найдено решение таких вопросов, неразрешимость которых в истории засвидетельствована тысячелетиями. Прежде всего это вопрос о возможности усовершенствования природы, преобразования её в новое качество. Из рассуждений Зенона на эту тему известно, что искомое качество новой природы – это единица, то есть неделимое, которого не существует в природе, но в которое может преобразиться делимое через единение с неделимым Единым.

Осознавал Декарт или не осознавал, но в своём Я-cogito он представил как бы рациональную проекцию (или, другими словами, имитацию) восточно-христианского обожения как неслитного и нераздельного соединения двух природ – человеческой и божественной, конечной и бесконечной. Здесь, как и в случае восточного-христианского обожения, единению предшествует очищение повреждённой грехом человеческой природы, восстановление её в целостности, отсечение от неё всего того чуждого и неистинного, что через грех вошло в смешение с ней. В этом смысле рациональным аналогом аскетического опыта очищения является сомнение, с которого Декарт и начинает поиск Я-cogito. Подверженное сомнению и несомненное соотносятся между собой как делимое и неделимое. Факт возникновения сомнения как бы свидетельствует о нечистоте природы, о том, что она ещё находится в соединении с чем-то для неё привходящим, что может и должно быть отсечено актом сомневающейся мысли (аналог

совлечению старого Адама для облечения в нового). В итоге сомнение приводит к далее неделимому остатку Я-cogito. Но такой остаток сам по себе ещё не становится той новой природой, аналогом которой была искомая Зеноном неделимая единица. Это всего лишь опустошённая неизменяемая основа для соединения с Единым, от которого она и ожидает надления положительным содержанием – ожидает стать единицей (аналогично со слов Григория Паламы, единения не будет до тех пор, пока *сам* «... Утешитель не озарит свыше молящегося...» [2, с. 249–250]).

Последовательность рационального рассуждения, которое ведёт Декарт, не позволяет ему выразить полноценную дву-сторонность отношения человеческого и божественного начал, *самостоятельность* участия в нём второго начала, *свободу* его инициативы, позволяющей ей быть не следствием предшествующего очищения, вытекающим из него как своего основания и причины, но подлинно *новым началом, приходящим с другой стороны*. Иначе и не может быть, так как факт такого прихода может быть только *опытным* фактом. Имитирующее этот опыт рассуждение Декарта не вмещает возможность такого факта, хотя в этой возможности и было то главное, что давало проблеме единства, известной ещё элеатам, новую жизнь и что должно было сделать рассуждения Декарта тем новым словом в истории философии, за которое они и выдавались Декартом. У Декарта вхождение другой *совершенной* природы в единение с *несовершенной* человеческой имитируется таким рассуждением: «...раз я сомневаюсь, – говорит Декарт, – значит моё бытие не вполне совершенно... я стал искать, откуда я приобрёл способность мыслить о чем-либо более совершенном, чем я сам, и понял со всей очевидностью, что это должно **прийти** (выделено мной. – М.Ф.) от чего-либо по природе действительно более совершенного... Поскольку неприемлемо допускать, чтобы более совершенное было следствием менее совершенного... оставалось допустить, что эта идея была вложена в меня тем, чья природа совершеннее моей и кто соединяет в себе все совершенства, доступные моему воображению, – одним словом, Богом» [3, с. 269–270]. Мы не будем приводить здесь все те известные из истории философии возражения, которые это рассуждение Декарта вызывало уже у его современников. Мы укажем скорее на тот его потенциал, которым оно неоправданно наделялось и который смог сделать из него западноевропейский вариант (имитацию) восточно-христианского обожения как *неслитного и нераздельного* соединения двух природ – человеческой и божественной. Отличая их друг от друга как несовершенное и совершенное, Декарт в то же время якобы обнаруживает нераздельную связь одного и другого – связь, которая не могла быть дана изначально (иначе не выполнялось бы первое условие), но которая должна происходить из совершившегося события единения. Уже современники Декарта указывали ему на присутствие в его рассуждениях о Я-cogito своего рода *порочного круга*, на месте которого, по замыслу Я-cogito, должно было быть неместимое рациональным рассуждением *событие* единения. В наши

дни на эту проблему ещё раз указывает Поль Рикёр. В статье «Кризис Cogito» он пишет: «Если в нашем первоначальном сознании исходное и нерасторжимое единство идеи “Я” как конечности и несовершенства и идеи Бога как бесконечности и совершенства, то каким образом может сформироваться исходная уверенность в мнимом неведении относительно такого единства... либо cogito имеет значение основоположения, что, однако, имеет значение бесплодной истины, из которой можно делать какие-либо выводы лишь порвав с порядком доводов разума; либо cogito как ограниченное бытие происходит из идеи совершенства и первая причина утрачивает таким образом свой ореол исходного основания» [18, с. 24–25].

Таким образом, не сходя с позиций западного рационализма, Декарт выдавал Я-cogito за то, чем оно не являлось, за ту самую единицу, что должна была стать результатом неслитного и нераздельного единения с Единым, единицу, которую безуспешно пытался найти ещё Зенон. В отличие от Зенона, не имеющего в своём поиске ничего, кроме правил логического рассуждения, очень быстро сделавших очевидной его бесперспективность, Декарт обращается к открывшимся в христианстве возможностям, но использует их не по назначению (имитирует их), тем самым чрезвычайно запутывая и затемняя эту известную ещё из древности проблему. В итоге вопрос, является или не является Я-cogito тем, за что выдавалось Декартом, оказывается достаточно сложным, чтобы на него можно было ответить однозначно и сразу. С одной стороны, параллельно с традицией cogito в западноевропейской философии возникла традиция критики cogito. Но с другой стороны, эта традиция критики оказалась не в силах преградить путь cogito в истории новоевропейской философии и культуры, и оно утвердилось здесь, несмотря на полное неведение того, что оно выражает собой и выражает ли оно что-нибудь. По словам С.В. Месяц, «предпринятая Декартом интроспекция оказалась не в состоянии дать мыслящему субъекту положительное знание о своей субстанции... Принципиальная непознаваемость субъекта мышления обусловлена тем, что, осознавая свою мысль, он тем самым отличает себя и от процесса мышления, и от мыслимого им предмета, в результате чего неспособен узнать себя ни в чём из того, что составляет содержание его мышления» [14, с. 150, 153]. В итоге на вопрос, «что же тогда такое наше я, мы сами», Светлана Викторовна отвечает, что «в рамках новоевропейской философии этот вопрос является принципиально неразрешимым» [14, с. 155].

Как бы то ни было, но благовременная непрояснённость вопроса о подлинном статусе cogito отсрочила на несколько столетий тот же самый вывод, который Зенон получил почти мгновенно. Такое промедление для западноевропейской философии и науки стало роковым, так как за это время cogito, выдававшее себя за то, чем оно не являлось, натворило здесь непоправимых дел. По словам Т.И. Ойзермана, cogito стало эпохальным манифестом новоевропейской философии [15], давшим новоевропейскому человеку новое представление о его месте в мире. Это значит, что в течение

столетий новоевропейский человек мыслил и действовал так, как будто он *уже стал* новым человеком через единение с Богом, то есть человеком, на которого в христианстве возложена космическая миссия – поднять всю падшую природу, через себя соединить её с Богом⁶. Исполнением этой космической миссии (а по сути, только её суррогатом) и стало преобразование природы с помощью научных технологий. Но поскольку эту миссию исполнял не новый, а старый человек, который, по сути, не имел на то никакого *права*, то рано или поздно несоответствие того, чем на самом деле является такой деятель (обычный человек со всеми его несовершенствами), тому, за что он себя принимает (субъект классической эпистемологии), должно было дать о себе знать. Если реальный субъект познания не является тем Я-cogito, которое выдавалось Декартом за единицу, что должна была стать результатом неслитного и нераздельного единения с Богом (Единым), – единицу, которую безуспешно пытался найти ещё Зенон, – то рано или поздно отсутствие искомой единицы должно было привести от псевдооткрытий Декарта к выводам Зенона, от Я-cogito к обнаружению на его месте нетотализируемого (не-целого) потенциально бесконечного остатка, к которому и пришёл Зенон в результате своей попытки найти неделимую единицу среди делимого. Если так, то новоевропейская наука, следуя по открытому Декартом пути, рано или поздно должна была прийти именно к такой перспективе. И действительно, 300 лет классическая эпистемология руководила научными поисками, но потом претерпела крах. Главный пункт расхождения между классической и неклассической теорией познания приходится как раз на представления о субъекте познания и о его возможностях.

Реальный субъект познания – правда о котором была открыта неклассической – не отделён от познаваемого объекта в качестве некоторой новой природы, способной в познавательном акте приобщить *старую* (ещё не познанную, но только познаваемую) природу к своему *новому* качеству, поднять её таким образом до своего уровня, что и явилось бы достижением истинного знания о ней. Как оказалось, реальный субъект познания – это не нечто неделимое и неизменное, прототипом чего была искомая Зеноном единица, которую он так и не нашёл, но за которую Декарт выдавал Я-cogito. Реальный субъект оказался, наоборот, подобен тому нетотализируемому (нецелому) потенциально бесконечному остатку, к которому пришёл Зенон в результате своей попытки найти неделимое среди делимого. Категория потенциальной бесконечности всё более открыто заявляет о себе в качестве центрального понятия неклассической эпистемологии, хотя на это

⁶ О такой космической миссии человека, возложенной на человека в христианстве, читаем у Л.А. Успенского: «Именно в образе Божиим получает свой смысл космичность человека: через человека тварь получает участие в жизни духовной. Именно человеку, поставленному во главе всей видимой твари, надлежало в себе объединить всё и через себя объединить с Богом, привести мир к такому состоянию, при котором Бог *всяческая во всём*, ибо конечная цель твари есть её преображение» [20, с. 25].

мало обращают внимания. В неклассической теории познания потенциально бесконечное продвижение в исследовании объекта задается сращенностью между точкой зрения субъекта на объект и самой этой точкой, выделенной субъектом в объекте в данный момент, при том что таких точек здесь может быть выделено бесконечно много. По словам М.К. Мамардашвили, характерным признаком неклассической рациональности и является распад независимой от субъекта объективной реальности на такие связанные с его активностью сращенности – объекты-кентавры по признаку различия «внешнего» и «внутреннего» [12, с. 50].

Трансцендентальный субъект классической теории познания, как считалось, видит мир с точки зрения ниоткуда. Здесь, как и в случае Парменида, оставившего две части своей поэмы разрозненными, ещё не было вполне прояснено, где находится это «место» трансцендентального субъекта и как возможно его соотношение с миром. Прояснение данного вопроса показало, что в реальном познавательном процессе субъектом познания является не трансцендентальный, а эмпирический субъект, который оказывается связан с познаваемым миром по принципу круговой или циклической причинности. Представление о циклической причинности – одно из центральных представлений кибернетики, ставшей одной из дисциплинарных областей, на базе которых развивается современный эпистемологический конструктивизм. По словам фон Фёрстера, креативный цикл – это, *gekrümmte Raum*, изогнутое пространство, в котором человек, удаляясь от себя, возвращается к самому себе [22, с. 135]. Но прототип циклической причинности был дан ещё Зеноном Элейским. Пытаясь понять, как весь пройденный телом путь может быть действительно им пройден, Зенон вводит бесконечно повторяющееся условие «прежде чем» (прежде чем пройдёт весь путь, пройдёт его половину). В результате применения этого условия Зенон показывает, как вместо данных по условию понятий о субъекте движения и всём пройденном им пути, мы сталкиваемся с невозможностью целенаправленного движения. Аналогично и в неклассической теории познания на месте классических понятий о субъекте и объекте познания возникает новое образование, связанное циклической причинностью, из которой невозможно выпутаться. В результате теряет смысл само понятие познания, которое может быть только познанием чего-то отличного от самого познающего сознания, направленного к нему как к своей цели [16, с. 44]. В радикальном эпистемологическом конструктивизме понятие познания заменяется понятием «жизнь», а эпистемологическое понятие соответствия – понятием «жизнеспособность».

О том, что потенциальная бесконечность всё более настойчиво заявляет о себе в современной эпистемологии, свидетельствуют также результаты исследований Эвандро Агацци [1, с. 127, 215, 270] и Квентина Мейясу [13]. Но, как и было сказано, такому повороту исследовательской мысли пока не спешат придавать того значения, которого он по праву заслуживает. И это неслучайно. Собственная суть неклассики всё ещё продолжает оставаться

неясной для современной эпистемологии. В этом отношении показательно уже то, что неклассическая эпистемология не имеет даже собственного названия и позиционирует себя в качестве простой негации классики (неклассическая)⁷. Признание потенциальной бесконечности характерной чертой неклассики, её собственным «лицом», отличающим её от классики, решило бы проблему самоидентификации неклассики и прояснило бы вопрос о соотношении неклассики с классикой. Ведь бесконечность потенциальная как **не**-Всё или нетотализируемое трансфинитное связано с бесконечностью актуальной (Всё или Абсолютная тотальность) такой же негативной зависимостью, какой неклассика связана с классикой⁸. При этом именно легализация категории актуальной бесконечности, пришедшей из богословия в науку, сделала возможной классическую эпистемологию и стала основанием генезиса новоевропейской науки [7]. Однако такой поворот эпистемологических исследований обязывает к слишком многому и прежде всего к *радикальному* пересмотру и радикальной проблематизации оснований новоевропейской и современной науки. Обнажая связь потенциальной бесконечности как лица современной теории познания с актуальной бесконечностью – и при этом связь *живую*, которая сохраняется и действует несмотря на то, что категория актуальной бесконечности давно утратила то единственно придававшее ей смысл богословское значение, которое она имела в эпоху основания науки, и сегодня всё чаще воспринимающаяся как псевдокатегория⁹ – такой подход реабилитирует и ставит в центр внимания давно забытую (если не сказать, утратившую смысл) проблему связи науки и богословия. Какой разворот получило бы будущее науки в случае заострения и пересмотра этой проблемы – неизвестно. Зато более или менее ясно, куда она будет двигаться дальше, если будет несмотря ни на что упорствовать в движении в однажды избранном направлении. В этом случае её путь будет *неуклонно* вести к трансгуманизму. Так как для того, чтобы уйти от вышеобозначенной перспективы радикальной проблематизации оснований науки (или, что то же самое, от обострения проблемы актуальной бесконечности), достаточно, как кажется, иметь сегодня в наличии главные признаки того состояния проблемы актуальной бесконечности, когда она казалась решённой, как это было на момент генезиса новоевропейской науки. Таким главным признаком

⁷ Как подчеркивает Б.И. Пружинин, «всё собственно философское содержание этих новейших направлений эпистемологии создается исключительно критикой классической эпистемологии и, по сути, в плане философском, содержательно сводится к ней. У этих направлений нет собственных конструктивных философских оснований» [17, с. 236].

⁸ Более обстоятельное рассмотрение негативной связи классической и неклассической эпистемологии и её соответствия открытой Зеноном закономерности преобразования конечного в потенциально бесконечное через неоправданное допущение актуально бесконечного было представлено в докладе «Классическая и неклассическая рациональность в свете проблемы бесконечности» [21].

⁹ Проблему осмысленности категории актуальной бесконечности поднимает А.В. Родин в статье «О бесконечности и числе» [19].

«решённости» проблемы актуальной бесконечности и было cogito, как об этом было сказано выше. Поэтому следует признать вполне закономерным стремление науки любыми путями сохранить верность cogito (или по меньшей мере видимость такой верности). Путь трансгуманизма становится сегодня самым многообещающим путём в этом направлении.

Как вполне понятно, трансгуманизм не повторяет старых ошибок, однажды уже заявивших о своей несостоятельности, и не пытается найти то, чем было (а точнее, за что *выдавало* себя) Я-cogito (а оно выдавало себя за новую природу, неделимую единицу) на тех же путях, на которых его нашёл Декарт. Декарт был сыном своего времени, и христианской культурой, в которой он жил, ему были предзаданы исходные условия для решения занимавшего его вопроса, как, впрочем, и сам этот вопрос. Этими условиями были различие горнего и дольного, небесного и земного, совершенного и несовершенного, бесконечного и конечного, а также открывшаяся в христианстве возможность их единства.

В отличие от эпохи Декарта, в современном мире стали возможны совсем другие условия, чрезвычайно упрощающие поиск искомого Декартом решения проблемы единения. Если раньше к единству должны были быть сведены земное и небесное, то сегодня упразднена сама задающая проблему единения поляризация *верха и низа*. «Теоретическая победа над высотой и глубиной, – пишет В.А. Кутырев, – стала возможной после победы знаков и структур над вещами и субстратами», после обоснования «приоритета поверхностей и придания им мировоззренческой всеобщности» [11, с. 35]. По словам В.А. Кутырева, такая победа есть не что иное, как «природно-культурно-антропологический элиминативизм – освобождение места для универсального распространения искусственной, прежде всего информационной реальности» [11, с. 40]. О том, что «двойной смысл поверхности, неразрывность изнанки и лицевой стороны сменяют высоту и глубину», говорил Жиль Делёз [4, с. 181–182].

В условиях отсутствия высоты и глубины возникновение того, чем было Я-cogito для Декарта и его времени, уже не составляет особой проблемы, не требует особых интеллектуальных усилий и происходит как-то само собой. Нельзя не заметить, что такие понятия постмодернизма, как «нулевое тело» [11, с. 34], «тело без пространства» [11, с. 34], тело как «расчищенное место» для нанесения знаков [11, с. 34], на первый взгляд кажущиеся обеднением и упрощением человеческой природы, лишением её полноты её свойств, на самом деле являются продолжением древней традиции очищения человека, возведения его в новый, высший ранг бытия. В европейской культуре прототипом такого обновления природы была искомая (но так и не найденная) Зеноном единица. Повторно попытку Зенона возобновил уже Декарт, но также не вполне удачно. Нельзя отрицать, что основные черты этого европейского прототипа новой природы присущи трансгуманистическим представлениям о новом человеке и вполне узнаваемы в них. Унификация телосности, где тело – это «универсальное

бескачественное тело» [11, с. 32], «некое ничто, единица, элементы множества сущего, взятые не в их разнообразии, а в их одинаковости» [11, с. 32], – всё это выдаёт стремление постмодернизма найти некоторое неизменное ядро, прототипом которого было неделимое Зенона, но при этом найти его в условиях, где уже не может быть речи ни о каком центризме. В.А. Кутырев разъясняет этот парадокс на таком примере: «Сбитый с ног и избиваемый толпой хулиганов человек находится в центре их внимания, но этот центр “не его”» [11, с. 33]. Такое же значение имеет теллоцентризм в постмодернизме. Тело оказывается здесь в центре внимания, но не ради него самого, а для его реконструкции для чего-то иного. О сути этой реконструкции В.А. Кутырев пишет: «Субъектное, наконец, становится гомогенным природе Сети, её топологической конфигурации. Теперь “Бытие” действительно Едино. Оно стало количеством и информацией» [11, с. 42].

Таким образом, современная наука оказывается готова дать человечеству то, что в своё время не смогло донести до него христианство. Образ постчеловека в трансгуманизме имеет очевидные религиозные корреляции, и они рано или поздно должны обратить на себя внимание. Оценивая образ постчеловека с этой стороны, нельзя не признать, что он является аналогом и одновременно *антиподом* христианского образа святости, что они симметричны друг другу как направленные в разные стороны. И здесь, и там предполагается изменение ущербной человеческой природы в новое качество. Но там новое качество – это полнота богоподобия, а здесь – это пустота постчеловека. Там человек становится *новым*, соединяясь во Христе со всеми принявшими Христа, здесь он становится новым в результате «избиения толпой хулиганов», по меткому выражению В.А. Кутырева. Такого рода религиозная проблематика, к которой в конечном счёте приводит реванш Я-cogito в трансгуманизме, так или иначе возвращает к вопросу о связи науки и христианства – вопросу, обострения которого как раз и пытались избежать на путях реабилитации Я-cogito.

Список литературы

1. Агацци Э. Научная объективность и её контексты. М.: Прогресс-Традиция, 2017. 687 с.
2. Григорий Палама. Триады в защиту Священно-безмолвствующих. М.: РИПОЛ классик, 2018. 438 с.
3. Декарт Р. Рассуждение о методе // Декарт Р. Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 250–296.
4. Делёз Ж. Логика смысла. М.: Раритет, 1998. 480 с.
5. Жильсон Э. Учение Декарта о свободе и теология // Жильсон Э. Избранное: Христианская философия. М.: РОССПЭН, 2004. С. 7–320.
6. Катасонов В.Н. Ахиллесова пята новейшей европейской науки // Метафизика. 2013. № 1 (7). С. 74–84.

7. Катасонов В.Н. Концепция актуальной бесконечности как «научная икона» Божества // Христианство и наука. XII Международные Рождественские образовательные чтения: Сборник докладов конференции. М., 2004. URL: http://katasonov-vn.narod.ru/statji/razdel2/2-10_v.n.katasonov_konceptija_aktualnoj_beskonechn.htm (дата обращения: 14.09.2022).
8. Катасонов В.Н. Новая эволюционная утопия: трансгуманизм. URL: <http://www.pravmir.ru/novaya-evolyutsionnaya-utopiya-transgumanizm> (дата обращения: 14.09.2022).
9. Кессиди Ф. От мифа к логосу: Становление греческой философии. СПб.: Алетея, 2003. 360 с.
10. Комарова В.Я. Учение Зенона Элейского. Попытка реконструкции системы аргументов. Л.: Изд-во ЛГУ, 1988. 263 с.
11. Кутырев В.А. Философия трансгуманизма: учебно-методическое пособие. Нижний Новгород: Нижегородский университет, 2010. 85 с.
12. Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. СПб.: Азбука, 2010. 283 с.
13. Мейясу К. После конечности: эссе о необходимости контингентности. Екатеринбург: Кабинетный учёный, 2015. 193 с.
14. Месяц С.В. Сознание и личность в философии Платона // ПЛАТΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма / Под общ. ред. В.В. Петрова. М.: Кругъ, 2013. С. 147–168.
15. Ойзерман Т.И. СОGITO Декарта – эпохальный философский манифест // Бессмертие философских идей Декарта (Материалы Междунар. конф., посвящ. 400-летию со дня рождения Р. Декарта). М.: ИФ РАН, 1997. С. 45–57.
16. Пружинин Б.И. Ratio serviens?: контуры культурно-исторической эпистемологии. М.: РОССПЭН, 2009. 422 с.
17. Пружинин Б.И. Неклассическая эпистемология: взгляд из классики // Постнеклассика: философия, наука, культура. СПб: Миръ, 2009. С. 230–248.
18. Рикёр П. Кризис Cogito // Бессмертие философских идей Декарта. М.: ИФ РАН, 1997. С. 14–30.
19. Родин А.В. О бесконечности и числе // Бесконечность в математике, логике и философии. М.: URSS, 1997. С. 1–10.
20. Успенский Л.А. Богословие иконы православной церкви. Переславль: Изд-во Братства во имя святого князя Александра Невского, 1997. 656 с.
21. Филатова М.И. Классическая и неклассическая рациональность в свете проблемы бесконечности // Восьмой Российский Философский Конгресс – Философия в полицентричном мире. Секции (I). Сборник научных статей. М.: Логос, 2021. С. 150–152.
22. Цоколов С. Дискурс радикального конструктивизма: Традиции скептицизма в современной философии и теории познания. München: PHREN, 2000. 332 с.
23. Юдин Б.Г. Редактирование человека // Человек. 2016. № 3. С. 5–19.
24. Crombie A.C. Augustine to Galileo. Vol. II. London: Mercury Books, 1961. 380 p.

PARADOXES OF MODERN HUMANISM

Maria Philatova

Ph.D. in Philosophy, lecturer of the Department of Philosophy.
Kursk State Agricultural Academy.
K. Marx Ave. 70, Kursk, 305021, Russian Federation;
e-mail: m.philatova@yandex.ru

THE PHILOSOPHY OF TRANSHUMANISM AS A REVENGE OF THE EGO-COGITO

The author of the article contrasts the objection to transhumanism, which proceeds from the fact of success technoscience, with the objection, that takes the very fact of technoscience as a problem. Transhumanism itself gives rise to the problematization of science. It is the top of its development, and at the same time it fits into a single line of continuity of the forms of transformation of human nature known in history, as another, new link of it, following Christianity in this serie. The identification of this kind of “religious” roots of transhumanism brings back the relevance of the problem of the connection between science and Christianity and provides additional resources for reviewing this problem today.

The author of the article shows the connection between the problem of the mathematization (transformation) of nature, known even to the Eleatics, the new possibilities opened for it by Christianity, and the new European tradition of the I-cogito. The Cogito presented itself as a human nature transformed through union with God, as the very unit that Zeno had once sought, but never found. But while posing as something new to western european philosophy and thus defining its development, the cogito was not what it claimed to be. The transition from Descartes’ pseudo-discoveries to Zeno’s conclusions was inevitable. It has declared itself as a transition from classical epistemology to non-classical epistemology. In view of the fact that non-classics do not just indicate the failure of the classics, but call into question the very possibility of science, two paths open up: the way *back* or the way *forward*. The way *back* brings us back to the problem of the genesis of science, to a radical revision of its possibility. The way *forward* is the path of transhumanism as a rehabilitation of the pseudo-unity of the I-cogito in the new, extremely favorable conditions, when postmodernism has already abolished the polarization of the top and the bottom, the upper and the lower, that set the problem of unity.

Keywords: the genesis of New European science, the problem of the mathematization of nature, the indivisible unit, the Eleatics, Christianity, the pseudo-unity of the I-cogito, postmodernism, transhumanism, the problem of actual infinity, potential infinity

References

1. Agazzi, E. Nauchnaya ob"ektivnost' i ee konteksty [Scientific Objectivity and its Contexts]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2017. 687 pp. (In Russian)
2. Crombie, A.C. *Augustine to Galileo*, Vol. II. London: Mercury Books, 1961. 380 pp.
3. Deleuze, G. *Logika smysla* [Logic of Meaning]. Moscow: Raritet Publ., 1998. 480 pp. (In Russian)
4. Descartes, R. "Rassuzhdenie o metode" [Reasoning about the Method], in: R. Descartes, *Sochineniya* [Works], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1989, pp. 250–296. (In Russian)
5. George Palama. *Triady v zashchitu Svyashchenno-bezmolvtvuyushchikh* [Triads in Defense of the Sacred-Silents]. Moscow: RIPOL klassik Publ., 2018. 438 pp. (In Russian)
6. Gilson, E. "Uchenie Dekarta o svobode i teologiya" [Descartes' Doctrine of Freedom and Theology], in: E. Gilson, *Izbrannoe: Khristianskaya filosofiya* [Selected Works: Christian Philosophy]. Moscow: ROSSPEHN Publ., 2004, pp. 7–320. (In Russian)
7. Katasonov, V.N. "Akhillesova pyata novoevropeiskoi nauki" [The Achilles' Heel of New European Science], *Metafizika*, 2013, No. 1 (7), pp. 74–84. (In Russian)
8. Katasonov, V.N. "Kontseptsiya aktual'noi beskonechnosti kak "nauchnaya ikona" Bozh-estva" [The Concept of Actual Infinity as a "Scientific Icon" of the Deity], *Khristianstvo i nauka. XII Mezhdunarodnye Rozhdestvenskie obrazovatel'nye chteniya: Sbornik dokladov konferentsii* [Christianity and Science. XII International Christmas Educational Readings: Collection of Conference Reports]. Moscow, 2004. [http://katasonov-vn.narod.ru/statji/razdel2/2-10_v.n.katasonov_koncepcija_aktualnoj_beskonechn.htm, accessed on 14.09.2022] (In Russian)
9. Katasonov, V.N. *Novaya ehvolyutsionnaya utopiya: transgumanizm* [A New Evolutionary Utopia: Transhumanism]. [<http://www.pravmir.ru/novaya-evolyutsionnaya-utopiya-transgumanizm>, accessed on 14.09.2022] (In Russian)
10. Kessidi, F. *Ot mifa k logosu: Stanovlenie grecheskoi filosofii* [From Myth to Logos: the Rise of the Greek Philosophy]. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2003. 360 pp. (In Russian)
11. Komarova, V.Ja. *Uchenie Zenona Ehleiskogo. Popytka rekonstruktsii sistemy argumentov* [The Teachings of Zeno of Elea. Attempt to Reconstruct the Argument System]. Leningrad: LSU Publ., 1988. 263 pp. (In Russian)
12. Kutyrev, V.A. *Filosofiya transgumanizma: uchebno-metodicheskoe posobie* [The Philosophy of Transhumanism: A Textbook]. Nizhny Novgorod: Nizhny Novgorod University Publ., 2010. 85 pp. (In Russian)
13. Mamardashvili, M.K. *Klassicheskii i neklassicheskii idealy ratsional'nosti* [Classical and Non-classical Ideals of Rationality]. St. Petersburg: Azbuka Publ., 2010. 283 pp. (In Russian)
14. Meillassoux, Q. *Posle konechnosti: ehssse o neobkhodimosti kontingentnosti* [After Finiteness: an Essay on the Necessity of Contingency]. Ekaterinburg: Kabinetnyi Uchenyi Publ., 2015. 193 pp. (In Russian)
15. Mesyats, S.V. "Soznanie i lichnost' v filosofii Plotina" [Consciousness and Personality in the Philosophy of Plotinus], *ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Issledovaniya po istorii platonizma* [ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Studies in the History of Platonism], ed. V.V. Petrov. Moscow: Krug Publ., 2013, pp. 147–168. (In Russian)
16. Oizerman, T.I. "COGITO Dekarta – ehpokhal'nyi filosofskii manifest" [Descartes' COGITO – Epochal Philosophical Manifesto], *Bessmertie filosofskikh idei Dekarta (Materialy Mezhdunar. konf., posvyashch. 400-letiyu so dnya rozhdeniya R. Dekarta)* [Immortality of Descartes' Philosophical Ideas (Materials of the International Conference, Dedicated to 400th Anniversary of the Birth of R. Descartes)]. Moscow: IF RAN Publ., 1997, pp. 45–57. (In Russian)

17. Philatova, M.I. “Klassicheskaya i neklassicheskaya ratsional’nost’ v svete problemy beskonechnosti” [Classical and Non-classical Rationality in the Light of the Infinity Problem], *Vos’moi Rossiiskii Filosofskii Kongress – Filosofiya v politsentrichnom mire. Sektsii (I). Sbornik nauchnykh statei* [The Eighth Russian Philosophical Congress: Philosophy in a Polycentric World. Sections (I). Collection of scientific articles]. Moscow: Logos Publ., 2021, pp. 150–152. (In Russian)

18. Pruzhinin, B.I. “Neklassicheskaya ehpistemologiya: vzglyad iz klassiki” [Non-classical Epistemology: a View from the Classics], *Postneklassika: filosofiya, nauka, kul’tura* [Post-non-classics: Philosophy, Science, Culture]. St. Petersburg: Mir Publ., 2009, pp. 230–248. (In Russian)

19. Pruzhinin, B.I. *Ratio serviens?: kontury kul’turno-istoricheskoi ehpistemologii* [Ratio serviens?: the Contours of the Cultural-historical Epistemology]. Moscow: ROSSPEHN Publ., 2009. 422 pp. (In Russian)

20. Ricoeur, P. “Krizis Cogito” [Cogito Crisis], *Bessmertie filosofskikh idei Dekarta* [Immortality of Descartes’ Philosophical Ideas]. Moscow: IF RAN Publ., 1997, pp. 14–30. (In Russian)

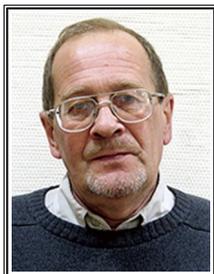
21. Rodin, A.V. “O beskonechnosti i chisle” [About Infinity and the Number], *Beskonechnost’ v matematike, logike i filosofii* [Infinity in Mathematics, Logic and Philosophy]. Moscow: URSS Publ., 1997, pp. 1–10.

22. Tsokolov, S. *Diskurs radikal’nogo konstruktivizma: Traditsii skeptitsizma v sovremennoi filosofii i teorii poznaniya* [The Discourse of Radical Constructivism: Traditions of Skepticism in Modern Philosophy and Theory of Knowledge]. Munich: PHREN Publ., 2000. 332 pp. (In Russian)

23. Uspensky, L.A. *Bogoslovie ikony pravoslavnoi tserkvi* [Theology of the Icon of the Orthodox Church]. Pereslavl: Publishing house of the Brotherhood in the Name of the Holy Prince Alexander Nevsky, 1997. 656 pp. (In Russian)

24. Yudin, B.G. “Redaktirovanie cheloveka” [Editing a Person], *Chelovek*, 2016, No. 3, pp. 5–19. (In Russian)

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК



Александр СТОЛЯРОВ

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

ДИОГЕН ВАВИЛОНСКИЙ

Диоген Вавилонский, или Диоген Селевкийский (ок. 240–150 до н.э.), – ученик Хрисиппа, видный представитель последнего периода Ранней Стои, глава стоической школы после Зенона Тарсийского. В сочинениях Диогена, от которых сохранились немногочисленные фрагменты, затрагивались почти все основные и многие вспомогательные вопросы стоической догматики. Будучи скорее традиционалистом, чем новатором, Диоген тем не менее уточнял и прояснял школьные определения, в некоторых случаях предлагал собственные, а иногда отступал от стоической каноники. Он уделял внимание и специальным темам – например, музыке. Диоген пользовался большим авторитетом, в том числе среди римлян (Цицерон назвал его «авторитетным и влиятельным стоиком»). В 155 г. Диоген посетил Рим в составе афинского посольства. В числе его учеников основатель Средней Стои Панэтий Родосский.

Ключевые слова: стоическая философия, Ранняя Стоя, Диоген Вавилонский, школьная традиция, риторика, диалектика, речь, космос, душа, благо и зло

Диоген Вавилонский, или Селевкийский (Διογένης ὁ Βαβυλώνιος; Διογένης ὁ Σελεύκεύς) (ок. 240–150 до н.э.), – философ-стоик, один из самых значительных представителей Ранней Стои после Хрисиппа.

Жизнь и сочинения Диогена Вавилонского

Сын Артемидора, из Селевкии на Тигре (Геркуланейский список стоиков col. 48). По свидетельству Страбона, «в старину главным городом Ассирии был Вавилон, а теперь – город, именуемый Селевкией на Тигре... И как мы называем эту область Вавилонией, так и жителей её называем вавилонянами – не по названию [главного] города, а по названию местности. А по названию Селевкии мы именуем людей реже, даже если они родом из неё, – как философ-стоик Диоген» (География XVI 1,16 ср. Диоген Лаэртий VI 81). Годы жизни устанавливаются предположительно. У Цицерона Катон Старший говорит о Диогене как о человеке, который уже умер (О старости 23). Поскольку сам Катон умер в 150 г. или в 149 г. до н.э., принято считать, что Диоген умер не позже 150 г. Таким образом, если Диоген прожил 88 лет ([Лукиан]. Долгожители 20), то родился он около 240 г.

Диоген учился у Хрисиппа, а затем у его преемника Зенона Тарсийского, после которого возглавил школу ([Гален]. История философии 3; Цицерон. О дивинации I 6; Геркуланейский список стоиков col. 48). При Диогене школа пользовалась большим влиянием. Об этом свидетельствует тот факт, что Диоген вместе с академиком Карнеадом и перипатетиком Критолаем приехал в Рим в 155 г. в составе афинского «философского» посольства, просившего освободить Афины от штрафа за разграбление Оропа (Цицерон. Тускуланские беседы IV 5; Учение академиков (Лукулл) 137). Послы были приняты в сенате, но перед этим каждый схолярх произнёс речь, и «тут же вокруг них собрались самые образованные молодые люди, внимавшие им с восхищением» (Плутарх. Катон Старший 22). «Карнеад... говорил вдохновенно и стремительно, Критолай – находчиво и изящно, а Диоген – сдержанно и рассудительно» (Авл Геллий. Аттические ночи VI 14,10). В своём выступлении Диоген, вероятно, затронул программные положения стоической школы. Впоследствии он пользовался среди римлян большим уважением. Цицерон называет Диогена «авторитетным и влиятельным стоиком» (Об обязанностях III 51). В восприятии позднейших авторов – Цицерона (О пределах блага и зла I 6; О дивинации I 84), Плутарха (О противоречиях у стоиков 2, 1033 d), Эпиктета (Беседы II 19,14), Галена (Об учениях Гиппократата и Платона II 5 p. 128,30–34 De Lacy), Диогена Лаэртия (во многих местах) – имя Диогена стояло в одном ряду с именами основателей стоической школы.

Кружок учеников и почитателей Диогена назывался «диогеновцами» (Афиней V 186 a) и, по всей видимости, был достаточно многочисленным. К нему принадлежали Мнесарх и Дардан Афинские (будущие схолярхи – Цицерон. Учение академиков (Лукулл) 69), Аполлодор Селевкийский, Ботэ Сидонский, Аполлонид Смирнский, Хрисерм Александрийский (Геркуланейский список стоиков col. 51–52), Архедем из Тарса, учившийся, как и Диоген, у Зенона из Тарса (Геркуланейский список стоиков col. 48) и Зенодот (Диоген Лаэртий VII 29). Из римлян Диогена слушал консул 140 г.

Гай Лелий (Цицерон. О пределах блага и зла II 24). Учеником Диогена был его преемник во главе школы Антипатр из Тарса ([Гален]. История философии 3; Геркуланейский список стоиков col. 53). Слушал Диогена и основоположник Средней Стои Панэтий Родосский (Геркуланейский список стоиков col. 51; Суда, под словом Παναίτιος) – видимо, во второй половине 150-х гг. Наконец, под руководством Диогена изучал диалектику Карнеад (Цицерон. Учение академиков (Лукулл) 98).

Сочинения. Диоген писал по всем трём основным разделам стоического учения, а также на специальные темы; от его сочинений сохранились лишь сравнительно немногочисленные фрагменты. В собрании фон Арнима (SVF III) это фрагменты 1–126, из которых 1–15 – свидетельства; кроме того, нельзя уверенно подтвердить принадлежность Диогену некоторых отобранных фон Арнимом текстов, где имя Диогена не упоминается.

Известны названия следующих сочинений. По логической части: 1) «О звуке» [«О голосе»] (Диоген Лаэртий VII 55; 147); 2) «О риторике» (Филодем. О риторике, vol. I p. 329 сл. Sudhaus); 3) «Наука диалектики» (Диоген Лаэртий VII 71). По физической части: 4) «О ведущем начале души» (Гален. Об учениях Гиппократов и Платона II 5 p. 128,33 De Lacy); 5) «Об Афинах» (Филодем. О благочестии 15; Цицерон. О природе богов I 41); 6) [«О прорицании» или «О гадании»] ([Περὶ μαντικῆς] – Цицерон. О дивинации I 6). По этической части: 7) «Этика» (Эпиктет. Беседы II 19,14); 8) «Законы» (Афиней XII 526 с); 9) «О благородном происхождении» (Афиней IV 168 е). Специальные темы: 10) «О музыке» (Филодем. О музыке p. 6 сл. Kemke).

Учение Диогена Вавилонского

В сочинениях Диогена затрагивались, вероятно, почти все основные и многие вспомогательные вопросы стоической догматики. Как и все крупные представители Ранней Стои, он признавал деление философии на три части (Диоген Лаэртий VII 39). Будучи скорее традиционалистом, чем новатором, Диоген тем не менее уточнял и прояснял школьные определения, в некоторых случаях предлагал собственные, а иногда отступал от стоической каноники.

Логическая часть

В стоической системе логическая часть философии состоит из двух разделов – риторики и диалектики, к которым некоторые стоики добавляли учение о критерии, соответствующее учению о познании.

Наряду с Клеанфом и Хрисиппом Диоген принадлежал к числу тех ранних стоиков, которые написали специальные сочинения о риторике. У основоположников Стои риторика определяется как «наука, занимающаяся

устроением и упорядочением придуманной речи» (Плутарх. О противоречиях у стоиков 28, 1047a = SVF II 297). Риторика – разновидность доказательства, использующая нестрогие формы, т.е. в отличие от диалектики более пространно излагающая то, что диалектика выражает сжато (SVF I 75). Конечная философская (этическая) значимость риторики состоит в том, что правильно говорить может только добродетельный человек (SVF I 491). В чисто техническом отношении риторика делится на три части: совещательную, судебную и хвалебную, а также на более мелкие разделы (SVF II 295). С этими общими тезисами Диоген, видимо, был согласен, и с ними перекликаются некоторые его суждения. Настоящим оратором, правильно понимающим суть дела и интересы государства, является только мудрец; все прочие риторы лишь стремятся снискать расположение толпы (Филодем. О риторике vol. I p. 346; 355–356; vol. II p. 204; 208–210; 216; 220 Sudhaus). Упоминается трёхчастное деление риторики (там же, vol. II p. 214). Однако судить о содержании трактата Диогена, который приблизительно реконструируется на основе одноимённого трактата Филодема, достаточно сложно: основу текста составляют рассуждения Филодема, спорадически воспроизводящие ошибочные, на его взгляд, мнения Диогена (порой по мелким частным вопросам).

Возможно, Диогену принадлежат следующие характеристики речи. Достоинств речи пять: чистота (ἐλληνισμός), ясность (σαφήνεια), краткость (συνομία), уместность (πρέπον), изящество (κατασκευή). Чистота – безошибочность словоупотребления, поддерживаемая не случайно, а сознательно. Ясность – слог, отчётливо передающий то, что имеется в виду. Краткость – слог, содержащий только то, что необходимо для раскрытия смысла. Уместность – слог, сообразный сообщаемому смыслу. Изящество – слог, избегающий просторечия. Из недостатков речи варваризм – это словоупотребление, противное обычаю самых знаменитых эллинов; солецизм – речь, выстроенная несвязно (Диоген Лаэртий VII 59).

По мнению большинства стоиков, изучение диалектики следовало начинать с грамматики. Грамматика в широком смысле – это учение об обозначающем как о звуках, фиксированных в словах; грамматика в узком и специальном смысле – учение о строении слов и их функциях в предложении. Этим двум разделам Диоген уделил большое внимание. Его трактат «О звуке» послужил Диоклу Магнесийскому, а через него Диогену Лаэртию источником нормативных формулировок, как общих (включая стоическую семантику), так и специальных (в области морфологии, лексики и т.д.), – причём в ряде текстов у Диогена Лаэртия имя Диогена стоит рядом с именем Хрисиппа (например, VII 57).

Звучащая речь телесна; звук (голос) – это сотрясаемый воздух. Но если звуки, издаваемые неразумными существами, – это «воздух, сотрясаемый под воздействием влечения» (ὄλον ὀρμηῆς), то голос человека – это звук «членораздельный и направляемый мышлением» (ἔναρθρος καὶ ἀπὸ διανοίας ἐκτεταμένῃ), которое полностью складывается к 14 годам (Диоген

Лаэртий VII 55). Как указывал Диоген, слово (λέξις) – это голос, могущий быть записанным (φωνή ἐγγράμματος), например «день». Речь (λόγος) – голос, означающий нечто и направляемый мышлением (φωνή σηματικὴ ἀπὸ διανοίας ἐκτεμνομένη) – например, «стоит день». Диалект – слово, имеющее разную форму у различных эллинских племён и народностей, т.е. относящееся к местному говору. Элементы слова – буквы. «Буква» имеет три значения: собственно элемент, его начертание и его название, например «альфа»; семь букв – гласные, шесть – согласные. Голос и слово – разные вещи: звук – это тоже голос, но только членораздельный звук – слово. Слово и речь – тоже разные вещи: слово может ничего не означать, а речь всегда что-то означает. Говорить (λέγειν) и произносить (προφέρεισθαι) – тоже разные вещи: ведь произносятся и отдельные звуки, а выговариваются смысловые предметности (πράγματα), которые, собственно, и являются выражаемыми смыслами (λεκτά) (там же, VII 56–57).

Частей речи (λόγου μέρη) пять: имя собственное (ὄνομα), имя нарицательное (προσηγορία), глагол (ῥῆμα), союз (σύνδεσμος) и член, т.е. артикль (ἄρθρον). Имя нарицательное – часть речи, обозначающая общее качество (κοινὴ ποιότης), например «человек», «конь». Имя собственное – часть речи, выражающая индивидуальное качество (ἰδίᾳ ποιότης), например «Диоген», «Сократ». Глагол – часть речи, обозначающая несоставной предикат (ἄσύνθετον κατηγορημα), например «пишу», «говорю». Союз – несклоняемая часть речи, связывающая части речи. Член – склоняемая часть речи, служащая для различения родов и чисел имён (там же, VII 57–58).

Собственно логике посвящена «Наука диалектики», где Диоген, насколько можно судить, следовал Хрисиппу – например, в области классификации не-простых высказываний. В частности, он, подобно Хрисиппу, определял как имплицативное (συνημμένον) такое высказывание, которое образуется при помощи связки «если». Эта связка указывает, что второе высказывание следует из первого, например: «Если стоит день, то есть свет» (там же, VII 71). Большое значение Диоген придавал правильному выстраиванию силлогизмов (см. ниже, доказательство существования богов – Секст Эмпирик. Против учёных IX 133–135).

Физическая часть

Главными предметами интересов Диогена были космос в его божественной ипостаси и душа. Воззрения Диогена достаточно традиционны, но порой он отступал от нормативной стоической догматики. Второй наставник Диогена, Зенон из Тарса, отказался от учения о воспламенении мира (Евсевий. Приготовление к Евангелию XV 18,3). Диоген, в молодые годы безоговорочно признававший учение о воспламенении, в зрелом возрасте усомнился в нём и стал воздерживаться от суждения по этому вопросу (Филон Александрийский. О вечности мира 77). Вместе с тем он вполне канонично считал бога душой мира (Аэтий I 7,17) и использовал стоический

принцип аллегорезы. Согласно этому принципу, все боги – определённые состояния пневмы, отождествлявшиеся с элементами, но единственным божеством в настоящем смысле слова является Зевс, он же Космос и Логос. В трактате «Об Афине» Диоген утверждал, что космос тождествен Зевсу или же объемлет Зевса наподобие того, как человек объемлет свою душу. Часть Зевса, простирающаяся на море, именуется Посейдоном, простирающаяся на воздух – Герой; поэтому если кто говорит «воздух», то часто имеет в виду Геру, а если «эфир» – Афины (Филодем. О благочестии 15). По словам Цицерона, Диоген, следуя Хрисиппу, истолковывал все истории о богах с точки зрения науки о природе; в частности, в трактате «Об Афине» рождение богини из головы Зевса трактовалось как определённого рода физический процесс (О природе богов I 41). В трактате о прорицании Диоген, видимо, поддерживал стоическую догму, согласно которой Зевс-Логос выступает как божественный промысел, целенаправленно упорядочивающий мироздание и позволяющий предугадывать будущее. Диоген утверждал (вероятно, в трактате о прорицании), что, если боги дают предзнаменования, они дают и средства, чтобы понять их (Цицерон. О дивинации I 84), и признавал, что халдеи могут кое-что предсказывать (там же, II 90).

В вопросе о существовании богов Диоген уточнил следующее рассуждение Зенона Китийского: почитать богов вообще благоразумно; почитать несуществующих богов неблагоразумно; значит, боги существуют. Диоген Вавилонский утверждал, что вторая посылка рассуждения Зенона имеет следующий смысл: неразумно было бы почитать тех, кому по природе не свойственно существовать. Если эту посылку принять в таком виде, то ясно, что богам по природе свойственно существовать. А в таком случае они в силу этого и существуют. Ведь если они вообще когда-либо существовали, то существуют и сейчас. Поэтому умозаключение и завершается корректным выводом (Секст Эмпирик. Против учёных IX 133–135).

В вопросе о сущности души и местоположении её ведущего начала Диоген придерживался школьной традиции, согласно которой душа – это мыслящая пневма (SVF II 779), чувствующее испарение (I 141), испарение крови (II 781–782). Диоген тоже утверждал, что душа – испарение (ἀναθυμίασις), что она питается кровью, а по существу своему является пневмой (Гален. Об учениях Гиппократов и Платона II 8 р. 166,5 сл. De Lasy).

Особый интерес вызывал у Диогена вопрос о местоположении ведущего начала души. По сообщению Галена, в самом начале трактата «О ведущем начале души» Диоген Вавилонский привёл следующее рассуждение Зенона: «Голос проходит через горло. Если бы он шёл от головного мозга, то не проходил бы через горло. Но голос исходит оттуда же, откуда и артикулированная речь (λόγος), которая, в свою очередь, исходит от рассудка (διάνοια). Следовательно, рассудок помещается не в головном мозге» (SVF I 148). Диоген воспроизводит то же самое рассуждение,

но в расширенной форме и с более определённым выводом. По его мнению, откуда исходит голос, в том числе и членораздельный, оттуда же исходит членораздельный голос, который нечто означает, – т.е. артикулированная речь. Следовательно, речь исходит оттуда же, откуда и голос. Но место, из которого исходит голос, расположено не в голове, а ниже; это очевидно, поскольку голос проходит по дыхательному каналу. Значит, и речь исходит не из головы, а из места, расположенного значительно ниже. Но вместе с тем верно и то, что речь исходит от рассудка. Следовательно, и рассудок помещается не в голове, а в местах, расположенных ниже, прежде всего вблизи сердца (Гален. Об учениях Гиппократов и Платона II 5 р. 128,32 сл. De Lacy). К этому доказательству Диоген добавил своё собственное, построенное на другой посылке: «Ведущее начало помещается в том органе, который первым получает доступ к питанию и пневме; а органом, который первым получает доступ к питанию и пневме, является сердце» (там же, II 8 р. 164,21 сл. De Lacy). Таким образом, мнение Диогена по этому вопросу совпадало с мнениями Зенона и Хрисиппа.

Этическая часть

В области этики Диоген наряду с традиционными формулировками предложил ряд поправок и уточнений. Как и большинство представителей Ранней и Средней Стои, он выделял в этической части топы о влечении, о благе и зле, о страстях, о добродетели, о конечной цели, о первичной склонности, о поступках, о надлежащем и о том, что ему сопутствует или препятствует (Диоген Лаэртий VII 84). Однако далеко не по всем этим темам мнения Диогена сохранились. В «Этике» Диоген канонично утверждал, что из существующего одно является благом, другое – злом, третье – безразличным. Благо – это добродетели и причастное им, зло – пороки и причастное им, безразличное – богатство, здоровье, жизнь, смерть и т.д. (Эпиктет. Беседы II 19,13–14). Однако из сообщения Цицерона (О пределах блага и зла III 33) следует, что Диоген – единственный представитель Ранней Стои, который определял благо как то, что обладает высшим природным совершенством (*natura absolutum*). По всей видимости, Диоген подразумевал в первую очередь высшее нравственное совершенство, поскольку традиционно именовал благом также мудрость и добродетель (там же, III 49–50).

Особое внимание Диоген уделял акту разумного выбора. Он утверждал, что выражение «избираемое ради него самого» (τὰ δι' αὐτὰ αἰρετά; одно из наиболее распространённых стоических определений блага – SVF I 366; 359; II 119; III 24 и др.) имеет два значения: во-первых, избираемое в качестве цели (τελικῶς αἰρετά) и, во-вторых, содержащее в себе причину, которая побуждает избирать, – что свойственно всякому благу (Стобей II 7, 5 b). Соответственно, Диоген модифицировал определение

конечной цели. Его версия дошла до нас в двух вариантах. Более про- странный: «Быть благоразумным в принятии и отклонении природных вещей» (εὐλογιστέιν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῆ καὶ ἀπεκλογῆ – Стобей II 7,6 а). Более лаконичный: «Благоразумие в выборе того, что соответствует природе» (Диоген Лаэртий VII 88; Климент Александрийский. Строматы II 21, 129). Акцентируя, как впоследствии Антипатр и Архедем, значение разумного выбора, Диоген, возможно, впервые использовал термин δόσις (букв. ‘дар’, ‘приобретение’), которым он обозначал акт суждения (κρίσις), позволяющий определить, насколько нечто соответствует природе и насколько по своей природе оно полезно, т.е. сообщающий избранному объекту статус «ценного» и «согласного с природой» (Стобей II 7, 7 f).

Возможно, начиная именно с Диогена школа стала придавать особое значение правильности выбора, т.е. субъективному компоненту высшей цели; эта тенденция нашла завершающее выражение у Эпиктета. Нельзя исключать, что уже тогда возникло намерение (возможно, реализованное Посидонием) включить «безразличное» в сферу целеполагания. Возможно, нюансы определения конечной цели и введение нового термина – это первый признак заметного в после-хрисипповой Стое желая каким-то образом расширить понятие блага за счёт «первичного по природе». С этим согласуется и утверждение Диогена, что человек вправе преследовать свою выгоду, если это не выходит за рамки справедливого, т.е. если, например, продавец не позволяет себе обманывать покупателя или иным образом нарушать его права (Цицерон. Об обязанностях III 50–55). По всей видимости, Диоген признавал концепцию «апатии» и своим поведением демонстрировал, что можно не поддаваться страстям и мимолётным эмоциям (Сенека. О гневе III 38,1).

Далее, Диоген занимался теорией общества и государства. Как и все стоики, он признавал, что между людьми существует природная общность (Цицерон. Об обязанностях III 53). В сочинении «Законы» речь шла, видимо, о связи определённого образа жизни с определённым типом государственного устройства; эта схема сопровождалась историческими примерами (образ жизни жителей Колофона привёл их к тирании и гражданской смуте – Афиней XII 526 с). Наконец, Диоген уделял внимание проблеме воспитания. В трактате «О благородном происхождении» он описал не искоренённые в детстве дурные задатки Фока, сына Фокиона (Афиней IV 168e-f). Вероятно, в том же трактате он утверждал, что Леонид, воспитатель Александра Македонского, развил в своём подопечном недостатки, которые продолжали досаждают Александру, когда он уже повзрослел и стал величайшим царём (Квинтилиан. Наставление оратору I 1,8). Фрагменты трактата «О музыке» (в одноимённом сочинении Филодема) свидетельствуют, что Диоген был знаком с теоретической и исторической сторонами этого предмета, но главное внимание уделял воспитательной функции музыки. Музыка полезна для воспитания (Филодем. О музыке р. 6 сл.

Кемке), поскольку содержит образы возможных видов поведения (там же, р. 65 К.). Она благотворно воздействует на душу, способна склонять и располагать к действию (там же, р. 12–15 К.). Музыка настраивает на добродетели и в этом отношении недалеко от философии (там же, р. 92 К.). Она содержит нечто свойственное дружбе (там же, р. 17 К.) и способствует правильному любовному настрою (там же, р. 16 К.). Достойная музыка предназначена для почитания богов (там же, р. 12; р. 19 К.).

Список литературы

1. Диоген Вавилонский // Фрагменты ранних стоиков. Т. III. Ч. 2: Ученики и преемники Хрисиппа / Пер. и коммент. А.А. Столярова. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2010. С. 3–37.
2. Barker A. Diogenes of Babylon and Hellenistic musical theory // Cicéron et Philodème: la polémique en philosophie / Ed. C. Auvray-Assayas, D. Delattre. Paris, 2001. P. 353–370.
3. Bonhöffer A. Die Telosformel des Stoikers Diogenes // Philologus. 1908. Vol. 67. P. 582–605.
4. Brunschwig J. Did Diogenes of Babylon invent the Ontological Argument? // Brunschwig J. Papers in Hellenistic Philosophy. Cambridge, 1994. P. 170–189.
5. Delattre D. Speusippe, Diogène de Babylone et Philodème // Cronache Ercolanesi. 1993. Vol. 23. P. 67–86.
6. Dumont J.P. Diogène de Babylone et la déesse Raison. La Métis des stoïciens // Bulletin de l'Association Guillaume Budé. 1984. No. 3. P. 260–278.
7. Dumont J.P. Diogène de Babylone et la preuve ontologique // Revue Philosophique. 1982. T. 172 (2). P. 389–395.
8. Long A.A. Carneades and the Stoic Telos // Phronesi. 1967. Vol. 12. P. 59–90.
9. Obbink D., Van der Waerdt P.A. Diogenes of Babylon: the Stoic Sage in the city of the fools // Greek, Roman and Byzantine Studies. 1991. Vol. 32. P. 355–396.
10. Schäfer M. Diogenes als Mittelstoiker // Philologus. 1936. Vol. 91. P. 174–196.
11. Stoicorum veterum fragmenta. Vol. III / Collegit I. ab Arnim. 2 ed. Lipsiae, 1923 (repr. Stuttgart, 1968). P. 210–243 (fr. 1–126).

ENCYCLOPEDIC SEARCH

Alexander Stoliarov

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

DIOGENES OF BABYLON

Diogenes of Babylon, or Diogenes of Seleucia (c. 240–150 BC) – a disciple of Chrysippus, a prominent representative of the last period of the Early Stoa, the head of the Stoic school after Zeno of Tarsus. In the writings of Diogenes, of which few fragments have been preserved, almost all the main and many auxiliary issues of stoic dogmatics were touched upon. Being more of a traditionalist than an innovator, Diogenes, nevertheless, specified and clarified school definitions, in some cases offered his own ones and sometimes deviated from stoic canons. He also paid attention to special topics, such as music. Diogenes enjoyed great authority, including among the Romans (Cicero called him “an authoritative and influential Stoic”). In 155 Diogenes visited Rome as a member of the Athenian embassy. Among his students was the founder of the Middle Stoa, Panaetius of Rhodes.

Keywords: stoic philosophy, Early Stoa, Diogenes of Babylon, school tradition, rhetoric, dialectic, speech, cosmos, soul, good and evil

References

1. Barker, A. “Diogenes of Babylon and Hellenistic musical theory”, *Cicéron et Philodème: la polémique en philosophie*, ed. C. Auvray-Assayas, D. Delattre. Paris, 2001, pp. 353–370.
2. Bonhöffer, A. “Die Telosformel des Stoikers Diogenes”, *Philologus*, 1908, Vol. 67, pp. 582–605.
3. Brunschwig, J. “Did Diogenes of Babylon invent the Ontological Argument?”, in: J. Brunschwig, *Papers in Hellenistic Philosophy*. Cambridge, 1994, pp. 170–189.
4. Delattre, D. “Speusippe, Diogène de Babylone et Philodème”, *Cronache Ercolanesi*, 1993, Vol. 23, pp. 67–86.
5. “Diogen Vavilonskii” [Diogenes of Babylon], *Fragmenty rannikh stoikov* [Fragments of the Early Stoics], Vol. III (2), trans. A.A. Stolyarov. Moscow: Greko-latinskii kabinet Yu.A. Shichalina Publ., 2010, pp. 3–37. (In Russian)
6. Dumont, J.P. “Diogène de Babylone et la déesse Raison. La Métis des stoïciens”, *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1984, No. 3, pp. 260–278.
7. Dumont, J.P. “Diogène de Babylone et la preuve ontologique”, *Revue Philosophique*, 1982, T. 172 (2), pp. 389–395.

8. Long, A.A. "Carneades and the Stoic Telos", *Phronesi*, 1967, Vol. 12, pp. 59–90.
9. Obbink, D., Van der Waerdt, P.A. "Diogenes of Babylon: the Stoic Sage in the city of the fools", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 1991, Vol. 32, pp. 355–396.
10. Schäfer, M. "Diogenes als Mittelstoiker", *Philologus*, 1936, Vol. 91, pp. 174–196.
11. *Stoicorum veterum fragmenta*, Vol. III, collegit I. ab Amim, 2 ed. Lipsiae, 1923 (repr. Stuttgart, 1968), pp. 210–243 (fr. 1–126).

КНИЖНЫЙ ДИСКУРС



Александр КАНТОР

Кандидат исторических наук,
тренинг-аналитик, супервизор по версии
Европейской Конфедерации Психоаналитических Психотерапий
(ЕКПП/ЕСРР, Wien, Austria).
125319, Российская Федерация, Москва, ул. Усиевича, д. 17, кв. 3;
e-mail: sa_cantor@inbox.ru

ВЛАДИМИР СТАРОВОЙТОВ – ПЕРЕВОДЧИК, ПСИХОАНАЛИТИК, УЧЁНЫЙ

The time is out of joint.
Shakespeare

Цивилизаторская миссия перевода несомненна и грандиозна. Это не простое посредничество между народами, но открытие другого мира и приобщение к его культурным ресурсам. Сложнейшая задача переводчика – сделать другое своим и в конечном счёте обычным. Эта роль исполняется за кадром, часто она малоизвестна широкой потребляющей переведённые тексты публике. Перевод психоаналитических текстов – статья особая. Они во многом сродни художественным, поскольку в них представлены иррациональные состояния психики и понятийный язык их описания сочетается с метафорическим, что от переводчика требует не только глубокого понимания оригинала, но также свободного владения оттенками языка родного. Более того, в родном языке аналогичная лексика и даже смыслы могут отсутствовать. А их надо представить,

иначе зачем переводить. Например, мне приходилось супервизировать – на русском и отчасти на английском языке – работу коллеги из неевропейской страны, в родном языке которой отсутствовала категория (и значение!) «нейтральности». Потребовались немалые ухищрения... Но ведь это в устной речи, где имеются средства интонации, жестов. А письменный текст требует ограниченной, жёсткой режиссуры: в письме необходима очевидная ясность и недвусмысленность. Недаром существует поговорка “traduttore-traditore” (ит. переводчик-предатель) и аналогичная – “translator-traitor”.

И ещё одно важное обстоятельство. Русские переводы психоаналитической литературы, как правило, с немецкого языка и возникшая на его основе русская психоаналитическая литература начала XX в. – эта сложившаяся и авторитетная традиция (кстати сказать, весьма ценящая Фрейдом, состоявшим в переписке с русскими аналитиками) была насильственно прервана на рубеже 30-х гг. прошлого века. Событие, соответствующее гамлетовскому “*The time is out of joint*” (дословно «век вывихнут (из сустава)»). Возрождение отечественного психоанализа происходит спустя более полувека, в конце 80-х гг., уже на англоязычной основе, когда психоанализ прошёл сложную, по существу, драматическую эволюцию. Стало быть, перед переводчиками стоит уникальная задача: возобновить русскую (относящуюся к периоду классического психоанализа) традицию и «подключить» её к нынешней западной. После слов о вывихнутом времени шекспировский герой продолжает: “the cursed spite that ever I was born to set it right” (примерно: «ужас в том, что я рождён это исправить», т.е. «вправить сустав времени»).

Эту нелёгкую миссию взял на себя Владимир Васильевич Старовойтов. И вот его переводы сопровождают уже целое поколение российского психоанализа с конца 80-х по нынешний день. За тридцать с небольшим лет им переведено 25 (двадцать пять!), причём толстых (от 350 до 800 страниц), книг, а ещё десятки статей по классическому и современному психоанализу. Объективности ради В. Старовойтов не ограничился только признанными трудами, но также представил русскому читателю т.н. «контroversных» психоаналитических авторов, имеющих репутацию диссидентов (П. Розен, Р. Фэйрберн, Б. Килборн и др.), что значительно расширяет кругозор отечественных специалистов, подключая россиян к участию в мировом психоаналитическом движении.

О высокой квалификации В. Старовойтова свидетельствуют переводы авторов, стилистически и синтаксически различных – британских и американских, среди которых те, чей английский язык не является родным (например, немецкие эмигранты), и они далеко не идеально выражают свои мысли на английском. Владимир Васильевич умело справляется и с такими текстами. Я убедился в этом лично, работая с переводом того же автора, что и Старовойтов. Он тонко чувствует информативные, экспрессивные, культуральные слои оригинала, исходит из смыслов не построчного,

буквального, но целого текста, не останавливаясь даже перед коррекцией заголовков именитых специалистов.

Если подоплёка текста предполагает – на русском языке – те или иные семантические тонкости, Владимир Васильевич может изменить дословному переводу; например, “trauma” на «страдание», в другом случае “suffering” на «травму». Старовойтов всегда готов помочь русскому читателю, снабжая авторский текст научно-психологическим или/и историко-реальным примечанием.

Искусство перевоплощения В.В. Старовойтов демонстрирует и в своей ипостаси переводчика-синхрониста. Слушатели не раз отмечали не только органичность перевода оригиналу, но также русскую естественность речи, сродни обычной (мне кажется, здесь уместно слово “transparent”). Не раз приходилось слышать его ровный, «матовый» голос, не более чем на секунду следующий за оратором, попутно исправляющий неровности его говорения. Невольно я сравнивал синхронный перевод Старовойтова с боксёром, способным словить летящую муху, и потому не сильно удивился, когда узнал, что Владимир Васильевич кандидат в мастера спорта по бадминтону и даже был чемпионом России...

Кажущаяся лёгкость и простота в переводческих продуктах есть результат редкого и высокого профессионализма, обширной и глубокой личной культуры В. Старовойтова. По-спортивному подтянутый, аккуратно одетый, выходец из семьи военнослужащих, с молодых ногтей был ответственным, как немцы говорят, *bis zum Schluss* (до упора), чем бы он ни занимался. Закончил престижную 2-ю московскую физматшколу, затем учился на математическом факультете, после чего закончил иняз, трудился в химлаборатории, работал грузчиком (семья, дети) и таскал с собой огромный англо-русский словарь, в перерывах переводил, увлёкся античной философией – написал и защитил диссертацию (кандидат философских наук), преподавая философию, годами слушал лекции на философском факультете. Не успеваешь перечислять все знания и умения Владимира Васильевича. Ведь я ещё не сказал о том, что он проходил в течение пяти лет (!) терапевтический анализ по семь (!) раз в неделю. Испытание – по плечу не каждому современному аналитику. Наконец, помимо переводов, В. Старовойтов занимался фундаментальным исследованием истории и теории психоанализа.

В его оригинальных научных исследованиях содержится ценная, в т.ч. для практикующих аналитиков, информация о подходах и методах классических фрейдовских и постфрейдовских поколений глубинных психологов. В.В. Старовойтов обращает внимание на герменевтические представления в современном психоанализе, ориентированные на работу с повествовательными или нарративными аспектами идентичности, нарциссическими и экзистенциальными проблемами. Он пишет о возможностях феноменологического подхода, могущего сопрягать субъектные, социетальные, энергетические подходы в психоаналитической терапии и исследовании.

Труды В. Старовойтова высоко оценивали ведущие учёные России и Запада – профессора В.И. Овчаренко, П.С. Гуревич, Хомер Куртис и др. Сам В.В. Старовойтов никогда не забывает сказать доброе слово о редакторах своих переводов и книг.

Немногословный, невозмутимо принимающий вызовы судьбы, математик, лингвист, грузчик, спортсмен, переводчик, учёный-психоаналитик, отец троих детей, привычно поправляет очки в старомодной оправе, набирает книгами и бумагами готовый лопнуть старенький портфель и следует по жизни дальше... was born to set it right!

Избранная библиография

I. Монографии

1. *Старовойтов В.В.* Современный психоанализ: интеграция субъект-объектного и субъект-субъектного подходов. М.: ИФ РАН, 2004. 115 с.
2. *Старовойтов В.В.* Современный психоанализ: грани развития. М.: ИФ РАН, 2008. 127 с.
3. *Старовойтов В.В.* Современный психоанализ: Основные школы и направления развития. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2013. 319 с.
4. *Старовойтов В.В.* Психоанализ в портретах. М.: ИФ РАН, 2018. 225 с.
5. *Старовойтов В.В.* Психоанализ в портретах. 2-е изд., расшир. и доп. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2023. 480 с.

II. Переводы

1. Энциклопедия психоанализа / Под ред. Л. Эйдельберга (*переводилась в 1975–1980 гг., позднее была признана устаревшей и не была издана*).
2. *Фрейд З., Буллит Т.* Томас Вудро Вильсон: 28-й президент США. Психологическое исследование / Пер. с англ. В.В. Старовойтова; общ. ред. Е.Н. Царева. М.: Прогресс: Универс, 1992. 285 с.
3. *Хорни К.* Невротическая личность нашего времени; Самоанализ / Пер. с англ. В.В. Старовойтова; общ. ред. [и послесл.] Г.В. Бурменской. М.: Прогресс: Универс, 1993. 478 с.
4. *Хорни К.* Новые пути в психоанализе / Пер. с англ. В.В. Старовойтова // *Хорни К.* Собр. соч.: в 3 т. Т. 2 / Науч. ред. А.М. Боковиков. М.: Смысл, 1997. С. 4–279.
5. *Хорни К.* Наши внутренние конфликты / Пер. с англ. В.В. Старовойтова // *Хорни К.* Собр. соч.: в 3 т. Т. 3 / Науч. ред. Г.В. Бурменская. М.: Смысл, 1997. С. 6–234.
6. *Джонс Э.* Жизнь и творения Зигмунда Фрейда / Пер. с англ. В.В. Старовойтова; общ. ред. А.М. Руткевича. М.: Гуманитарий, 1997. 446 с.
7. *Шниц Р.* Психоанализ раннего детского возраста / Пер. А.М. Боковинова, В.В. Старовойтова; науч. ред. А.М. Боковиков. М.: Университетская книга, 2001. 159 с.
8. *Тэхкэ В.* Психика и ее лечение: психоаналитический подход / Пер. с англ. В.В. Старовойтова; общ. ред. М.В. Ромашкевича. М.: Академический проект, 2001. 576 с.
9. *Хартманн Х.* Эго-психология и проблема адаптации / Пер. с англ. В.В. Старовойтова; общ. ред. М.В. Ромашкевича. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2002. 160 с.
10. *Боулби Дж.* Создание и разрушение эмоциональных связей / Пер. с англ. В.В. Старовойтова. М.: Академический проект, 2004. 232 с.

11. *Розен П.* Фрейд и его последователи / Пер. с англ. В.В. Старовойтова. СПб.: Вост.-Европ. Институт Психоанализа, 2005. 672 с.
12. *Гантрип Г.* Шизоидные явления, объектные отношения и самость / Пер. с англ. В.В. Старовойтова. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2010. 672 с.
13. *Каприо Ф.С.* Многообразие сексуального поведения / Пер. В.В. Старовойтова. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2012. 352 с.
14. *Сас Т.* Миф о психическом заболевании. Основы теории личного поведения / Пер. В.В. Старовойтова. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2012. 320 с.
15. Эротический и эротизированный перенос / Под общ. ред. М.В. Ромашкевича; пер. с англ. В.В. Старовойтова. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2015. 303 с.
16. *Александр Фр.* Психосоматическая медицина / Пер. с англ. А.М. Боковикова, В.В. Старовойтова. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2016. 352 с.
17. «Конечный и бесконечный анализ» Зигмунда Фрейда / Под ред. Дж. Сандлера; пер. с нем. А.М. Боковикова; пер. с англ. В.В. Старовойтова. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2016. 255 с.
18. *Кристал Г.* Интеграция и самоисцеление. Аффект – Травма – Алекситимия / Пер. В.В. Старовойтова. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2017. 544 с.
19. *Килборн Б.* Травма, стыд и страдание / Пер. с англ. В.В. Старовойтова. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2017. 308 с.
20. *Сазерлэнд Дж.Д.* Путешествие Фэйрберна в глубины психики / Пер. с англ. В.В. Старовойтова. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2019. 368 с.
21. Основные труды Р.В.Д. Фэйрберна / Ред.-сост. В.В. Старовойтов; пер. с англ. В.А. Курманаевской, В.В. Старовойтова, К.В. Ягнюка. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2020. 320 с.
22. *Ференци Ш.* Клинический Дневник / Пер. с англ. В.В. Старовойтова; под ред. В.В. Старовойтова. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2020. 416 с.
23. *Килборн Б.* Неправильное понимание трагического: зависть, стыд и страдание / Ред. В.В. Старовойтова; пер. с англ. В.В. Старовойтова. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2022. 336 с.
24. Размышления о психоанализе: Ференци и границы метода / Пер. с англ. В.В. Старовойтова. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2022. 256 с.

КНИЖНЫЙ ДИСКУРС



Эльвира СПИРОВА

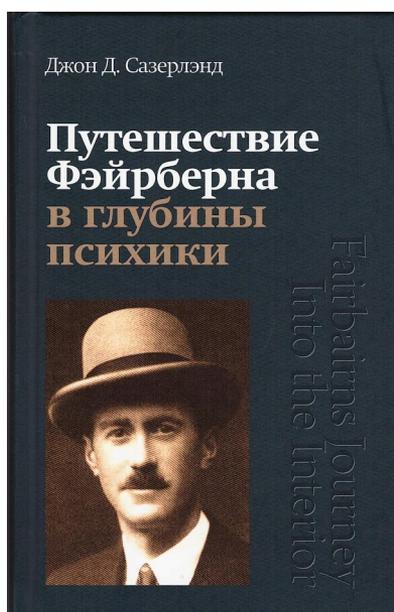
Доктор философских наук, главный научный сотрудник,
руководитель сектора истории антропологических учений.
Институт философии РАН.

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

ИГРЫ БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО (ПО СТРАНИЦАМ ПЕРЕВОДОВ В.В. СТАРОВОЙТОВА)

За последние годы вышло несколько значимых переводов, выполненных Владимиром Васильевичем Старовойтовым, которые, несомненно, расширяют представления отечественных специалистов о классическом психоанализе, его критике и последующем развитии фрейдовских идей. В статье анализируются работы Джона Д. Сазерлэнда, Рональда В.Ф. Фэйрберна, Шандора Ференци и Бенджамина Килборна. Дается представление о динамически сложном и противоречивом процессе становления психоаналитических школ и отдельных учений. Рассматриваются проблемы теории психоанализа и психоаналитической техники, обсуждаются вопросы прикладного и клинического психоанализа, развития личности и эмоционального мира человека.

Ключевые слова: психоанализ, влечение, теория объектных отношений, личность, Эго, Самость, травма, техника психоанализа, трагическое, катарсис



Сазерлэнд Джон Д. Путешествие Фэйрберна в глубины психики / Пер. с англ. В.В. Старовойтова. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2019. 368 с.

В 2019 г. был опубликован перевод работы английского психоаналитика, члена Британского психоаналитического общества Джона Д. Сазерлэнда «Путешествие Фэйрберна в глубины психики» [10]. Книга освещает путь становления, основные идеи и искания одного из основоположников (совместно с М. Кляйн и Д. Винникотом) теории объектных отношений глазами его ученика, коллеги и друга. Сазерлэнд характеризует мышление Фэйрберна как «новаторское», породившее новый взгляд на клинические феномены не столько биологически, сколько личностно обусловленные. Таким образом, акценты в психоаналитической работе начинают смещаться с сексуальных влечений и внутренних напряжений в центр личности, к Эго и внешним контактам со значимыми объектами, у которых Эго может найти поддержку. Такой же линии придерживается Дж.Д. Сазерлэнд, размышляя над личностными ресурсами и конфликтами самого Фэйрберна, связью между его внутренним и внешним мирами, обусловившими возникновение нового типа психоаналитического мышления, приведшими к «изменению основ психоаналитической теории человеческой личности» [10, с. 319]. Путешествие в глубокие области психики позволило Фэйрберну переосмыслить ряд положений Фрейда, считавшихся долгие годы незыблемыми. При этом, как утверждает Сазерлэнд, Фэйрберн считал себя «старательным учеником, на ощупь продвигающимся вперёд с опорой на уникальные достижения Фрейда» [10, с. 11]. И это

несмотря на то, что многие из его коллег и критиков регулярно причисляли его к отступникам от классической психоаналитической традиции.

Уже в первых психоаналитических работах Фэйрберн отказывается от фрейдовского понимания термина Ид, наделяя его лишь смыслом первичной формы ранних переживаний наиболее примитивных побудительных частей личности. Английский психоаналитик критически относился к «обожествлению» роли инстинктивных энергий в ранней психоаналитической теории, полагая, что отсутствие описания личностной природы может привести к дегуманизации человека. Таким образом основой учения Фэйрберна становится понятие Самости.

Значительное влияние на него оказали работы М. Кляйн, показавшей начинающееся с рождения структурирование Самости младенца в результате его ранних взаимодействий с фигурами семейного окружения [8]. «Предположение о том, что вначале младенец не обладает каким-либо Эго или Самостью, содействовали длительному периоду, в котором слово “Самость” редко упоминалось. Фрейдовское “Я” обладало значимостью персональной Самости до тех пор, пока... погружённость в теорию инстинктивных влечений не привела к её замене безличным “Эго”» [10, с. 324–325]. По мнению Сазерлэнда, именно Фэйрберну принадлежит наиболее полная теория Самости. Термин Эго становится важным для описания Фэйрберном центральной, «...доминирующей части Самости, которая включает в себя основные цели и стремления индивида в его взаимоотношениях с внешним миром и с которой обычно связано сознание» [10, с. 325].

Фэйрберн приходит к пониманию исходно целостной природы Эго, подвергающейся расщеплению на глубочайшем психическом уровне у любого человека уже в младенческом возрасте, тем самым провозглашая базисной позицией психики шизоидную (а не параноидальную или депрессивную, как полагали другие психоаналитики) [16]. Расщепление Эго, согласно Фэйрберну, является результатом компромисса между прогрессивным развитием его интегративной, адаптивной и функцией различения внешней и внутренней реальности. Травматический опыт ранних объектных отношений приводит к многочисленным шизоидным проявлениям личности, самым важным из которых английский психоаналитик считает поглощённость внутренней реальностью. Значительный вклад был внесён Фэйрберном в разработку шизоидных и депрессивных состояний.

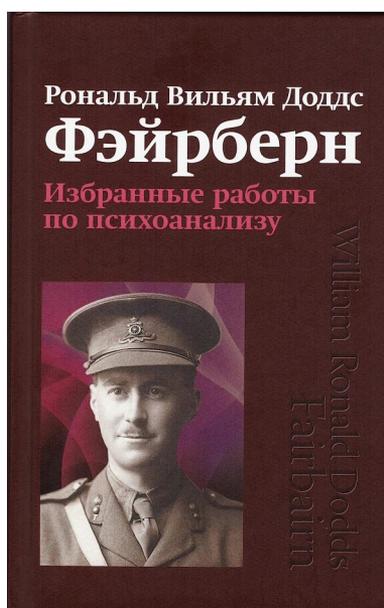
В последующих работах Фэйрберн трансформирует фрейдовскую теорию либидо в теорию, основанную на объектных отношениях. И хотя сексуальность остаётся значимым компонентом его концепции, он предлагает «не помещать телегу впереди лошади» [10, с. 223], поскольку либидо, по Фэйрберну, имеет врождённо запрограммированную направленность на поиск специфических объектов, а сексуальное удовольствие является лишь подтверждением их нахождения. Человек по своей природе социальный субъект, и он, развиваясь, уходит от инфантильной зависимости от объекта, основанной на первичной идентификации, приобретая способность

жить в зрелой зависимости от других людей с полным признанием их инаковости. Таким образом, Фэйрберн предлагает собственную теорию развития в противовес фрейдовской.

Английскому психоаналитику принадлежит и собственная структура Эго, расщеплённая на центральное (предсознательное) Эго, либидинальное Эго и агрессивное, преследующее Эго. Эту классификацию он считает универсальной и альтернативной фрейдовской структуре психики. Она описывает базовую эндopsихическую ситуацию на языке личностных взаимоотношений и динамической природы Эго. Предложенная структура Эго позволила Фэйрберну объяснить разновидности психопатологических и характерологических феноменов посредством сложных взаимоотношений между частями Эго. Теорию эндopsихической структуры позже разовьёт его ученик и последователь Г. Гантрип [1; 17].

На выдвинутых теоретических положениях строится и клиническая практика Р. Фэйрберна, целью которой становится высвобождение из бессознательного «плохих» объектов и уменьшение первичного расщепления Эго. «Плохие» объекты – часть внутреннего мира человека, который он стремится сохранить закрытым от внешнего вторжения (в том числе в ситуации психоанализа). Психоаналитик, преодолевая сопротивление, ищет бреши в этой системе, чтобы сделать внутренний мир доступным для воздействия внешнего. Таким образом, в клинической практике Фэйрберн опирается на концепцию открытой системы, обязывающей в попытке объяснить и повлиять на развитие живых организмов принимать во внимание сопутствующее окружение.

Несмотря на неизменное уважение и признание заслуг своего учителя (подчас сопряжённое с весьма смелыми утверждениями его вклада в развитие теории объектных отношений), Сазерлэнд считает своим долгом показать и противоречия в его концепции, и отказ от прежних идей, и перспективы развития теории Самости. Хотя Сазерлэнд и сетует на отсутствие должного признания и нападки на своего учителя, часть идей Р. Фэйрберна, по его мнению, оказалось вольно или невольно заимствована другими, весьма известными психоаналитиками, что в итоге дало ценный результат для дальнейшего развития психоанализа.



**Основные труды Р.В.Д. Фэйрберна / Ред.-сост.
В.В. Старовойтов; пер. с англ. В.А. Курманаевской,
В.В. Старовойтова, К.В. Ягнюка.
М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2020. 320 с.**

Книга Джона Д. Сазерлэнда предвосхитила публикацию в 2020 г. русскоязычного перевода основных трудов Рональда Вильяма Доддса Фэйрберна [9], подготовленную к печати В.В. Старовойтовым. В большом и содержательном предисловии В.В. Старовойтов погружает читателя в жизненный и творческий мир английского психоаналитика, что позволяет лучше понять его работы. Биографические детали, знаковые труды, неожиданные прозрения, оформившиеся идеи, сомнения и критика становятся частью целостного учения, одного из основополагающих в теории объектных отношений. В сборнике представлены ключевые для становления концепции Фэйрберна тексты, написанные им в период с 1940 г. по 1963 г.

В статье «Шизоидные факторы личности» (1940) Р. Фэйрберн, анализируя психические процессы шизоидной природы, представляет развёрнутую картину шизоидных состояний от собственно шизофрении до кратковременных шизоидных эпизодов, что существенно расширяет понятие шизоидности. Черты шизоидной природы английский психоаналитик видит не только в деперсонализации и дереализации, но и в относительно слабо выраженных расстройствах чувства реальности, переживании «искусственности», то позволяет причислить к шизоидным личностям и ряд исторических деятелей, деятелей науки и искусства. Фэйрберн выделяет

три наиболее значимые черты шизоидности: стремление к всемогуществу, стремление к изоляции и отъединению и поглощённость внутренней реальностью [9, с. 41]. Последняя характеристика оказывается для автора самой существенной. Развивая эту мысль, Фэйрберн приходит к выводу, что «...каждый, без исключения, должен быть признан шизоидом» [9, с. 42], ибо нет человека, у которого, пусть даже на самом глубинном уровне психики, не наблюдается расщепления Эго. Примером, доказывающим универсальность этого явления, Фэйрберн называет сновидение. Процесс расщепления Эго подробно рассмотрен английским психоаналитиком через описание особенностей либидинальной позиции на ранней оральной стадии развития. В этой статье Фэйрберн не только выстраивает критическую дистанцию по отношению к базовым положениям классического психоанализа, но и демонстрирует резкое отличие его позиции от взглядов других представителей теории объектных отношений, в частности Мелани Кляйн.

Несмотря на признание исторического значения теории либидо и степени её вклада в развитие психоаналитического знания, Р. Фэйрберн в работе «Пересмотр психопатологии психозов и неврозов» (1941) пишет о её ограниченности, предлагая впредь сфокусировать внимание не на эрогенных зонах, а на объектах либидозного влечения. Тогда развитие объектных отношений будет представлять собой процесс замены инфантильной зависимости на зрелую зависимость от объекта. Фэйрберн даёт подробный анализ нормального и психопатологического характера этого процесса на разных стадиях развития, приходя к выводу, что целью либидинального стремления оказывается не удовлетворение влечения, а отношения с объектом.

В статье «Вытеснение и возвращение плохих объектов (со специальной отсылкой к «Неврозам войны»)» (1943) Р. Фэйрберн описывает природу защитных механизмов психики – вытеснения и сопротивления – через отношения Эго с интернализированным объектом, который может выступать «плохим» или «хорошим». По Фэйрберну, «...исходно вытесняются не вызывающие непереносимые чувства вины влечения, не непереносимо неприятные воспоминания, а непереносимо плохие интернализированные объекты» [9, с. 115]. Если влечения направлены на «плохие» объекты, то они также интернализуются и вытесняются и их либидинальная связь с вытесненным в бессознательное объектом поддерживает сопротивление анализу. Психоаналитическая работа, по Фэйрберну, должна строиться на высвобождении из бессознательного и проработке взаимоотношений с «плохими» объектами.

«Рассмотрение эндопсихической структуры с точки зрения объектных отношений» (1944) – ещё одна знаковая для становления учения Фэйрберна работа. Вновь подчёркивая, что в основе его концепции лежит фрейдовская теория либидо, лишь пересмотренная в соответствии с современным состоянием психоаналитической мысли, Фэйрберн показывает их абсолютную взаимодополнительность, хотя сама статья и полна критических отсылок к Фрейду и Абрахаму. Это касается и структуры личности, в частности роли Эго и Супер-Эго. Отказавшись от значимости депрессивной позиции

в пользу шизоидной, он приходит к пониманию Эго как множественной структуры. Из первичного «центрального Эго» берут своё начало «либидинальное Эго» и «внутренний саботажник», которые принципиально отличаются, на чём Фэйрберн настаивает, от Ид и Супер-Эго (хотя это утверждение и вызвало возражения критиков Фэйрберна). Базовая эндopsихическая ситуация связана с расщеплением Эго, вырастающим из амбивалентного отношения к внешним объектам и вытеснения как «плохих» объектов, так и вспомогательных Эго, с ними связанных.

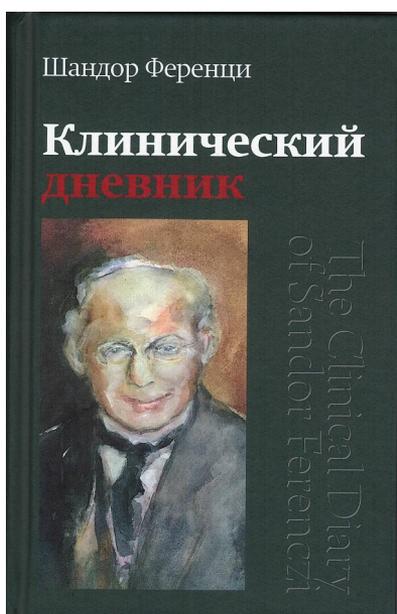
После ряда статей М. Кляйн Фэйрберн считает необходимым уточнить некоторые положения своей концепции в «Приложении» 1951 г.

В статье «Природа истерических состояний» (1954) Р. Фэйрберн продолжает развивать идею расщеплённого Эго на примере истерического невроза, которого частично касался и в предыдущей работе. Здесь он отталкивается от концепции истерической диссоциации П. Жане (изначально принятой Фрейдом, но замещённой психологией влечений), в которой он улавливает «скрытый смысл расщепления в личности» [9, с. 231], и формулирует пересмотренную им теорию вытеснения. Истерическая личность, ставшая предметом классических теоретических построений Фрейда, была переосмыслена Фэйрберном в этой работе с точки зрения динамической структуры личности и психологии объектных отношений.

В завершающей части сборника представлена, по меткому замечанию В.В. Старовойтова, «лучшая клиническая статья» [12, с. 30] Фэйрберна – «О природе и целях психоаналитического лечения» (1958). Это своего рода ответ на статью Т. Саса «О теории психоаналитического лечения», который полагает наличие зрелого, сильного и неизменного Эго анализанда для применения методов «просвещения» как инструмента терапевтического процесса. Фэйрберн справедливо отмечает, что невозможно предъявлять такие требования к пациенту, так же как не следует подменять терапию научным объяснением, которое будет лишь способствовать усилению сопротивления. Терапия, по Фэйрберну, строится на взаимоотношениях между аналитиком и пациентом как личностями. При этом необходимо, чтобы анализанд воспринимал аналитика в качестве «хорошего» объекта, это позволит ему проникнуть в закрытый внутренний мир пациента. Цель терапии Фэйрберн определяет как максимальный синтез тех структур, на которые было расщеплено первичное Эго.

Следует обратить внимание на особый стиль письма Р. Фэйрберна, каждая из работ которого начинается с постулирования основных теоретических выводов, сделанных им ранее. Не зря итоговым текстом в сборнике оказывается краткое изложение теории личности с точки зрения объектных отношений (1963), где английский психоаналитик кратко, в 17 пунктах, формулирует суть своей концепции.

Кроме того, нельзя не отметить скрупулёзного и ответственного следования базовым классическим установкам психоанализа, с которыми автор, безусловно, спорит, но никогда не отвергает полностью. И здесь мы не можем не согласиться с утверждением Сазерлэнда о «старательном ученике».



Ференци Ш. Клинический Дневник / Пер. с англ. В.В. Старовойтова; под ред. В.В. Старовойтова. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2020. 416 с.; ил.

В 2020 г. вышел выполненный В.В. Старовойтовым перевод классической работы венгерского врача, последователя и ученика З. Фрейда Шандора Ференци – «Клинический Дневник» [13]. Это, как подмечает Владимир Васильевич, «своего рода интеллектуальное завещание известного венгерского психоаналитика», на что обращает внимание и Бенджамин Килборн во вступлении к «Клиническому Дневнику» Ференци. В этой книге переводчик и ответственный редактор уступает первые страницы американскому психоаналитику Б. Килборну и редактору англоязычного издания *Дневника* Ференци Юдифи Дюпон, а в конце книги оставляет место для краткого предисловия и примечаний к нему Микаэла Балинта. Где же видна работа самого редактора и переводчика?

Достаточно прочитать пояснения к английскому переводу Ю. Дюпон, чтобы понять всю сложность передачи смыслов, заложенных Ференци, на других языках. Издание содержит «спонтанное, неотредактированное качество первоначальной рукописи» [5, с. 14], присущее Ференци «идиосинкразическое использование терминологии, в котором имеются различные несоответствия» [5, с. 15], переход от единственного к множественному числу внутри одного предложения, отсылки к первоначальным рукописным страницам дневника... Сохранить стиль дневниковых заметок, с их обрывочностью, непрописанностью мысли, отдельными, понятными подчас лишь самому автору дневника уточнениями и отсылками, личностным

интроспективным анализом собственного внутреннего мира, при этом сделав его интересным и понятным читателю, – огромный труд и даже своего рода искусство. Тем более когда речь идёт о переводном издании. (Не зря для публикации *Дневника* Ференци и переписки его с Фрейдом во французском переводе потребовалось 16 лет и 20 лет для его издания на английском языке.) Здесь нельзя не отдать должное и В.В. Старовойтову, осуществившему перевод на русский язык и редактирование перевода этой безусловно значимой работы.

Сам *Дневник* Ференци – богатый клиническими наблюдениями, психоаналитическими гипотезами и теоретическими выводами материал, способный дать широкое представление о его взглядах на клинические состояния и технику психоаналитической работы. Множество затронутых сюжетов, по мнению Ю. Дюпон, сводятся к трём основным темам: теория травмы, техника взаимного анализа, собственно взаимоотношения с Фрейдом. Но, на наш взгляд, все эти сюжеты – попытка личностного отклика на волновавшие его психоаналитические проблемы. Шандор Ференци, человек другой, по сравнению с Фрейдом, личностной типажности (о чём писал П.С. Гуревич, анализируя мыслительную структуру Фрейда и эмоциональную Ференци с точки зрения юнгианской типологии [2]), изначально не мог принять целый ряд положений фрейдовской теории. Травматический опыт Ференци понимает не абстрактно, отстранённо, а непосредственно откликаясь на лицемерие, укоренившееся в обществе. «Он проводит параллели между ребёнком, травмированным лицемерием взрослых, душевно больным человеком, травмированным лицемерием общества, и пациентом, чья травма возрождается и обостряется вследствие профессионального лицемерия и технической непреклонности аналитика» [13, с. 28–29]. И в этом сюжете присутствует личностная затронутость: детское переживание отношений с матерью, чувство вины и моральной жёсткости со стороны Фрейда, реакция на лицемерие профессионального сообщества.

Другая тема – техника психоаналитической работы, к обсуждению которой Ференци обращался на протяжении своей жизни неоднократно. Его не могла удовлетворить позиция аналитика как «чистого листа» для проекций пациента. Уже в 1919 г. Шандор Ференци совместно с Отто Ранком публикует книгу «Цели развития психоанализа» [15], где описывает приём активной терапии, построенной на активном участии психоаналитика в поощрении или запрещении различных действий пациента, а также приём «вынужденных фантазий», побуждающих пациентов к фантазированию на заданные темы. Ференци много работал с пациентами, не получавшими исцеления в результате применения ортодоксальных или пассивных методов психоанализа, и добивался результата. Он также понимал, что сохранить личностную отстранённость и сдержанную холодность в ходе терапевтического процесса невозможно, не применяя системы внутренних невротических защит. По этому поводу Фрейд писал, что Ференци, проявляя эмоциональность по отношению к пациентам, нарушает этический кодекс

психоаналитика, не отказывая им в эротическом удовлетворении. Однако отрицание контрпереносных чувств в ходе терапии Ференци считал профессиональным лицемерием. Для него чрезвычайно важной всегда оставалась искренность, умение чувствовать и выражать свои чувства.

Ш. Ференци постоянно обращается к целительной силе проживания эмоций. Он «...неоднократно говорит о приоритете переживаний, а не самопознания в процессе лечения. <...> Важно, чтобы пациент заново пережил прошлое, только так можно убедиться в реальности бессознательного» [3, с. 67]. Венгерский психоаналитик много внимания в своих работах уделяет изучению подавленных эмоций как причины невротических расстройств.

В середине 1920-х гг. Ш. Ференци приходит к выводу, что активная техника имеет авторитарный привкус и напоминает отношения между учителем и учеником, возвращая пациента к переживанию детско-родительских отношений. Он начинает применять «технику изнеживания», подобную поведению нежной матери, принимающей и поддерживающей ребёнка. Тогда же возникает идея взаимного анализа, поскольку аналитик не может полностью отстраниться от влияния аналитической ситуации и в определённых случаях может «...обеспечить их [пациентов. – Э.С.] указательными столбами, знакомя их, со всей возможной для него искренностью, с собственными слабостями и чувствами» [13, с. 32]. В *Клиническом Дневнике* Ференци обсуждает, как появляется у него идея взаимного анализа и как происходит отказ от неё.

На протяжении всего *Дневника* Ференци постоянно обращается к авторитетной поддержке Фрейда, обильно интерпретирует труды своего друга и учителя, при этом он также безжалостно критикует его как с теоретических, так и с личностных позиций. Его упрёки в презрении Фрейда к своим пациентам, провоцировании их покорной зависимости, эмоциональной отстранённости от психоанализа, к которому он «подходит на чисто интеллектуальном уровне», – в значительной степени личностная реакция. Впрочем, следует отдать должное Ференци, который остро осознаёт собственную позицию инфантильной зависимости от отца-основателя психоанализа.

Расхождения в поздних взглядах Ференци и Фрейда некоторые психологи относили на счёт болезни Ференци, у которого наблюдалась интеллектуальная регрессия, состояние бреда, другие полагали, что всему виной авторитарность Фрейда. Ю. Дюпон считает «болезненным делом пытаться здесь определить, кто нормален, кто прав, а кто неправ. Представляется, что в этом взаимоотношении, одновременно болезненном и продуктивном, каждый партнёр делал то, что мог делать, и давал то, что мог дать» [13, с. 41].

«Клинический Дневник» Ференци позволяет погрузиться в переживание проблем и конфликтов, связанных с ситуацией психоанализа, и выстроить собственное отношение к описанным Ференци клиническим историям и клинической истории его самого.



Килборн Бенджамин. Неправильное понимание трагического: зависть, стыд и страдание / Ред. В.В. Старовойтов; пер. с англ. В.В. Старовойтова. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2022. 336 с.

В 2022 г. впервые выходит в свет издание книги американского психоаналитика Бенджамина Килборна «Неправильное понимание трагического: зависть, стыд и страдание» [6] на русском языке в переводе В.В. Старовойтова. Она становится продолжением его труда «Травма, стыд и страдание» [7].

Б. Килборн – философ, антрополог и психоаналитик, исследования которого направлены на решение весьма непростой и амбициозной задачи: описание эмоциональной жизни человека в широком историческом контексте. Зависть, стыд, вина, травма, страдание, чувство непонимания – столь разные оттенки человеческих переживаний – сходятся в осмыслении феномена трагического. Килборн прослеживает исторические изменения, повлиявшие на разное понимание трагедии и травмы, для чего выбирает особые периоды, отличия между которыми позволяют обрисовать исторические сдвиги: Древнюю Грецию, период раннего христианства, поздней Античности, XVII век Джамбаттисты Вико, а также XIX и XX века социологии.

Сквозным персонажем книги выступает Эдип как трагическая фигура, к которой обращаются мыслители от Софокла и Аристотеля до Сенеки, Вольтера, Клейста и Фрейда. Размышления о трагедии Эдипа окольцовывают обсуждение культурных трансформаций отношения к эмоциональному миру человека. Б. Килборн задаётся вопросами: почему эмоции становятся

грехами? Как искушение превратилось в грех? Каким образом человеческое страдание стало ответственностью не Бога и природных сил, а самого человека? Почему недоверие к телу привело к усилению чувства вины? Как произошла демонизация зависти? Почему с течением веков западная традиция стала придавать особое значение не слабости и искушению, а скорее силе и жестокости? И хотя значительную часть книги Б. Килборн посвящает подробному анализу ценностно обусловленного восприятия эмоций, он вновь возвращается к трагическому сюжету Софокла, показывая, что со временем «...истинное понимание человеческой трагедии... было совершенно утрачено» [6, с. 15].

Аристотелева теория трагедии, по Килборну, является в то же самое время теорией чувств и этической теорией. «История непонимания, зависти, стыда, трагедии и травмы начинается на страницах книги с мира Аристотеля и Софокла, с понятий *hamartia* (оплошного поступка) и *katharsis*'a (жалости и страха), которые составляют суть трагедии» [6, с. 17]. Трагическое изначально основано на человеческой хрупкости, непонимании и ошибке, отсутствии порицания, преднамеренном причинении вреда и вине. Для Аристотеля катарсис подчёркивает преобразующее воздействие (и этическую уместность) трагических эмоций, включая человеческое непонимание. Катарсис представляет собой очищение посредством одновременно испытываемых жалости и страха, которые оба связаны с хрупкостью и человеческой потребностью в связи с другими людьми. «Эдип не может представить себе свою раннюю травму и предстаёт неспособным осознать ту ношу проклятий, которые, сами по себе, являются выражением ещё большей травмы. Это трагическое непонимание Эдипа является неотъемлемой частью его трагедии и описанного Аристотелем катарсического воздействия. Катарсические эмоции являются по определению непреодолимыми, как и травма» [6, с. 315].

Для Эдипа желание исчезнуть приобретает трагическую силу. «Существенными чертами трагедии Эдипа являются слепота и стыд; Эдип не может перенести того, что на него будут смотреть как на человека, ответственного за отцеубийство и инцест, и он ослепляет себя из-за непереносимого стыда» [6, с. 13].

Но в то время как Аристотель прямо связывал катарсис с уязвимостью и страданием, известная и принимаемая современная версия Эдипова мифа, связываемая с фрейдовским Эдипом и с современными понятиями трагедии, придаёт особое значение агрессии, инцесту, убийству и вине.

Сюжет, определённый Аристотелем как душа трагедии, отмечает Б. Килборн, стал несущественным уже у Сенеки. Вместо этого трагедия стала непосредственно ассоциироваться с героем, а не с теми обстоятельствами, которые были неподконтрольны герою. Героизм начал вращаться вокруг индивидуальной силы и воли, а не вокруг более широкого контекста человечности, а также какого-либо чувства жалости по отношению к чему-либо большему, чем герой. Героизм, таким образом,

подвергся переопределению и приобрёл окрас демонстративного неповиновения, пригодного служить подкладкой для христианского понятия «греха». Человеческая хрупкость уступила место греху, окрашенному ненасытным вожделением власти.

Начавшиеся в период раннего христианства, происходящие в связи с Эдипом трансформации, с точки зрения Б. Килборна, символизируют изменяющиеся отношения к страданию и человеческой трагедии и одновременно к человеческим чувствам и ошибкам и их связи с этикой. «Данная трансформация в характере Эдипа от трагического персонажа, который у Софокла и Аристотеля страдает от судьбы, над которой он фактически не властен и за которую не считает себя виновным, с одной стороны, к внушающему ужас, своенравному, непокорному и виновному Эдипу-Адаму нашего современного мира, чьё наказание напрямую связано с его “преступлениями”, переносит нас в мир без чувства стыда» [6, с. 278]. Данный сдвиг, по мнению Килборна, подрывает почву под этическими принципами, оставляя нас «по ту сторону добра и зла», происходит значительный отход от греческой трагедии как проявления оплошного поступка, человеческого страдания, случая и беспомощности.

«Крупные фигуры в немецкой философии (например, Шлегель, Шопенгауэр, Ницше) связывали Эдипа, Адама и Гамлета с инцестными побуждениями и необузданной сексуальностью, властью и жестокостью. Таким образом, Эдип стал в одном лице Прометеем и Адамом, символом первородного греха, в окрасе мучительного ужаса и демонстративного неповиновения» [6, с. 312].

Фрейдовская версия Эдипа также соответствует, по Килборну, современным понятиям о герое, однако полностью затмевает точку зрения Софокловой трагедии. Основатель психоанализа, согласно американскому исследователю, придерживался преобладающих в то время культурных ценностей при выделении вины и агрессии в своей характеристике эдипова комплекса.

Таким образом, через феномен трагического Б. Килборн обращается к значимости человеческих чувств, признанию их законности и безвинности, что, на наш взгляд, является самым значимым в этой работе. «Для того чтобы чувствовать себя людьми, мы нуждаемся в переживании наших страхов разъединения и покинутости, наших чувств непонимания, замешательства, дезориентации и беспомощности, стыда незнания, страдания, разочарования, исчезновения и смерти» [6, с. 318–319].

Список литературы

1. Гантрип Г. Шизоидные явления, объектные отношения и самость / Пер. с англ. В.В. Старовойтова. М.: Ин-т общегуманитарных исследований, 2010. 672 с.
2. Гуревич П.С. Психоанализ личности. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2011. 400 с.

3. Гуревич П.С. Психоанализ: в 2 т. Т. 1: Фрейдизм и неофрейдизм. М.: Юрайт, 2016. 531 с.
4. Гуревич П.С. Психоанализ: в 2 т. Т. 2: Современная глубинная психология. М.: Юрайт, 2016. 564 с.
5. Дюпон Ю. Пояснения редактора // Ференци Ш. Клинический Дневник / Пер. с англ. В.В. Старовойтова; под ред. В.В. Старовойтова. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2020. С. 14–15.
6. Килборн Б. Неправильное понимание трагического: зависть, стыд и страдание / Ред. В.В. Старовойтова; пер. с англ. В.В. Старовойтова. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2022. 336 с.
7. Килборн Б. Травма, стыд и страдание / Пер. с англ. В.В. Старовойтова. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2017. 308 с.
8. Кляйн М. Вклад в психогенез маниакально-депрессивных состояний (1935) // Кляйн М. Психоаналитические труды: в 6 т. Т. 2: «Любовь, вина и репарация» и другие работы 1929–1942 годов. Ижевск: ERGO, 2007. С. 139–177.
9. Основные труды Р.В.Д. Фэйрберна / Ред.-сост. В.В. Старовойтов; пер. с англ. В.А. Курманаевской, В.В. Старовойтова, К.В. Ягнюка. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2020. 320 с.
10. Сазерлэнд Дж.Д. Путешествие Фэйрберна в глубины психики / Пер. с англ. В.В. Старовойтова. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2019. 368 с.
11. Старовойтов В.В. Психоанализ в портретах. 2-е изд., расшир. и доп. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2023. 480 с.
12. Старовойтов В.В. Р. Фэйрберн – жизнь и творчество // Основные труды Р.В.Д. Фэйрберна / Ред.-сост. В.В. Старовойтов; пер. с англ. В.А. Курманаевской, В.В. Старовойтова, К.В. Ягнюка. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2020. С. 3–34.
13. Ференци Ш. Клинический Дневник / Пер. с англ. В.В. Старовойтова; под ред. В.В. Старовойтова. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2020. 416 с.
14. Ференци Ш. Тело и подсознание. Снятие запретов с сексуальности / Пер. с нем. Д.Г. Копелянский, Л. Сувойчик; отв. ред. П.С. Гуревич. М.: Nota Bene, 2003. 592 с.
15. Ференци Ш., Ранк О. Цели развития психоанализа: к взаимоотношению теории и практики / Пер. с нем. Н.Н. Бочкарёвой. Ижевск: ERGO, 2018. 83 с.
16. Фэйрберн Р. Шизоидные факторы в личности (1940) // Основные труды Р.В.Д. Фэйрберна / Ред.-сост. В.В. Старовойтов; пер. с англ. В.А. Курманаевской, В.В. Старовойтова, К.В. Ягнюка. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2020. С. 35–68.
17. Guntrip H. Personality Structure and Human Interaction. London: Hogarth Press, 1961. 456 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

GAMES OF THE UNCONSCIOUS (THROUGH THE PAGES OF TRANSLATIONS BY V.V. STAROVOITOV)

In recent years, several significant translations have been published by Vladimir Vasilyevich Starovoitov, which undoubtedly expand the ideas of Russian specialists about classical psychoanalysis, its criticism and the subsequent development of Freudian ideas. The article analyzes the works of John D. Sutherland, Ronald W.F. Fairbairn, Sandor Ferenczi and Benjamin Kilborne. An idea is given about the dynamically complex and contradictory process of the formation of psychoanalytic schools and individual teachings. The problems of the theory of psychoanalysis and psychoanalytic technique are considered, the issues of applied and clinical psychoanalysis, the development of personality and the emotional world of a person are discussed.

Keywords: psychoanalysis, attraction, theory of object relations, personality, ego, self, trauma, psychoanalysis technique, tragic, catharsis

References

1. Dupont, Ju. "Poyasneniya redaktora" [Editor's Explanations], in: S. Ferenczi, *Klinicheskii Dnevnik* [Clinical Diary], trans. V.V. Starovoitov, ed. V.V. Starovoitov. Moscow: Kanon+ Publ., 2020, pp. 14–15. (In Russian)
2. Fairbairn, R. "Shizoidnye faktory v lichnosti (1940)" [Schizoid Factors in Personality (1940)], *Osnovnye trudy R.V.D. Feirberna* [The Main Works of R.V.D. Fairbairn], ed. V.V. Starovoitov, trans. V.A. Kurmanaevskaya, V.V. Starovoitov, K.V. Yagnyuk. Moscow: Kanon+ Publ., 2020, pp. 35–68. (In Russian)
3. Ferenczi, S. *Klinicheskii Dnevnik* [Clinical Diary], trans. V.V. Starovoitov, ed. V.V. Starovoitov. Moscow: Kanon+ Publ., 2020. 416 pp. (In Russian)
4. Ferenczi, S. *Telo i podsoznanie. Snyatie zapretov s seksual'nosti* [The Body and the Subconscious. Removing Prohibitions from Sexuality], trans. D.G. Kopelyansky, L. Suvoichik; ed. P.S. Gurevich. Moscow: Nota Bene Publ., 2003. 592 pp. (In Russian)

5. Ferenczi, S., Rank, O. *Tseli razvitiya psikhoanaliza: k vzaimootnosheniyu teorii i praktiki* [Goals of the Development of Psychoanalysis: towards the Relationship of Theory and Practice], trans. N.N. Bochkareva. Izhevsk: ERGO Publ., 2018. 83 pp. (In Russian)
6. Guntrip, H. *Personality Structure and Human Interaction*. London: Hogarth Press, 1961. 456 pp. (In Russian)
7. Guntrip, H. *Shizoidnye yavleniya, ob'ektnye otnosheniya i samost'* [Schizoid Phenomena, Object Relations and the Self], trans. V.V. Starovoitov. Moscow: Institut obshchegumanitarnykh issledovaniy Publ., 2010. 672 pp. (In Russian)
8. Gurevich, P.S. *Psikhoanaliz* [Psychoanalysis], Vol. 1, Freidizm i neofreidizm [Freudianism and Neo-Freudianism]. Moscow: Yurait Publ., 2016. 531 pp. (In Russian)
9. Gurevich, P.S. *Psikhoanaliz* [Psychoanalysis], Vol. 2, Sovremennaya glubinnaya psikhologiya [Modern Deep Psychology]. Moscow: Yurait Publ., 2016. 564 pp. (In Russian)
10. Gurevich, P.S. *Psikhoanaliz lichnosti* [Psychoanalysis of Personality]. Moscow: Institut obshchegumanitarnykh issledovaniy Publ., 2011. 400 pp. (In Russian)
11. Kilborne, B. *Nepравil'noe ponimanie tragicheskogo: zavist', styd i stradanie* [Misunderstanding of the Tragic: Envy, Shame and Trauma], trans. V.V. Starovoitov, ed. V.V. Starovoitov. Moscow: Kanon+ Publ., 2022. 336 pp. (In Russian)
12. Kilborne, B. *Travma, styd i stradanie* [Trauma, Shame and Suffering], trans. V.V. Starovoitov. Moscow: Institut obshchegumanitarnykh issledovaniy Publ., 2017. 308 pp. (In Russian)
13. Klein, M. "Vklad v psikhogenez maniakal'no-depressivnykh sostoyanii (1935)" [Contribution to the Psychogenesis of Manic-depressive States (1935)], in: M. Klein, *Psikhoanaliticheskie trudy* [Psychoanalytic Works], Vol. 2. Izhevsk: ERGO Publ., 2007, pp. 139–177. (In Russian)
14. *Osnovnye trudy R.V.D. Feirberna* [The Main Works of R.V.D. Fairbairn], ed. V.V. Starovoitov, trans. V.A. Kurmanaevskaya, V.V. Starovoitov, K.V. Yagnyuk. Moscow: Kanon+ Publ., 2020. 320 pp. (In Russian)
15. Starovoitov, V.V. *Psikhoanaliz v portretakh* [Psychoanalysis in Portraits]. Moscow: Kanon+ Publ., 2023. 480 pp. (In Russian)
16. Starovoitov, V.V. R. "Feirbern – zhizn' i tvorchestvo" [R. Fairbairn – Life and Work], *Osnovnye trudy R.V.D. Feirberna* [The Main Works of R.V.D. Fairbairn], ed. V.V. Starovoitov, trans. V.A. Kurmanaevskaya, V.V. Starovoitov, K.V. Yagnyuk. Moscow: Kanon+ Publ., 2020, pp. 3–34. (In Russian)
17. Sutherland, J.D. *Puteshestvie Feirberna v glubiny psikhiki* [Fairbairn's Journey into the Interior], trans. V.V. Starovoitov. Moscow: Kanon+ Publ., 2019. 368 pp. (In Russian)