

ISSN 2414-3715 (Online)

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

**ЭЛЕКТРОННЫЙ НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ
2023. Том 9. № 1**

**PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY
SCIENTIFIC WEB JOURNAL
2023. Vol. 9. No. 1**

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. Спирова

Редакция

Технический секретарь

кандидат филос. наук Е.А. Рахмановская

Переводчики

Н.Г. Кротовская, В.С. Кулагина-Ярцева

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.

© Институт философии РАН, 2023

Members of the Editorial Board

Abdusalam Guseinov (Moscow), Ruben Apressyan* (Moscow),
Marina Kiseleva (Moscow), Sergei Smirnov (Novosibirsk),
Aleksey Fatenkov (Nizhny Novgorod)

Members of the Editorial Council

Chairman of the Editorial Council

Abdusalam Guseinov – DSc in Philosophy

Deputy Council Chairman

Andrey Smirnov – DSc in Philosophy

Ruben Apressyan* (Moscow), Marina Bykova (Chapel Hill),
Polina Gadzhikurbanova (Moscow), Fedor Girenok (Moscow), Boris Gubman (Tver),
Ilya Dvorkin (Jerusalem), Nadezhda Kasavina (Moscow), Marina Kiseleva (Moscow),
Anthony Mansueto (Washington), Michael Marder (Vitoria-Gasteiz),
Lyudmila Mikesheva (Moscow), Leslie A. Murey (Boston), Galina Ponomareva (Moscow),
Natalya Rostova (Moscow), Maya Soboleva (Klagenfurt), Sergei Smirnov (Novosibirsk),
Madina Tlostanova (Moscow), Aleksey 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

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

<u>Павел Гуревич</u> . Парадоксы современного гуманизма.....	6
--	---

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ

<i>Сергей Смирнов</i> . Антропология как строгая наука? К вопросу о методологическом обосновании философской антропологии. Статья 4. Гуманитарный проект В. Дильтея.....	27
--	----

ГРАНИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ

<i>Ольга Цветкова</i> . Интерсубъективная проблема безумия.....	50
---	----

СОЦИАЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

<i>Ася Сыродеева</i> . Среди новых социальных акторов.....	62
--	----

ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

<i>Татьяна Осипова</i> . Психоанализ и христианство. Теоретическая динамика.....	74
--	----

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

<i>Майкл Мардер</i> . Растения философов: Интеллектуальный гербарий (Августиновы груши (глава 4), Пальма Маймонида (глава 6)) (перевод с англ. <i>Валентины Кулагиной-Ярцевой и Наталии Кротовской</i>).....	108
---	-----

ГОРИЗОНТЫ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

<i>Елена Петриковская</i> . Антропология после метафизики в философии Бруно Латура.....	145
--	-----

РАЗМЫШЛЕНИЯ

<i>Виктор Маслов</i> . Банахово пространство и русско-украинско-польские связи (на примере моей биографии).....	160
--	-----

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК

<i>Александр Столяров</i> . Апатия.....	177
<i>Юрий Попов</i> . Лосев Алексей Фёдорович.....	191
<i>Надежда Волкова</i> . Психология Аристотеля.....	218

CONTENTS

FROM THE EDITOR-IN-CHIEF

<i>Pavel Gurevich</i> . Paradoxes of Modern Humanism.....	6
---	---

METHODOLOGICAL PROBLEMS

<i>Sergei Smirnov</i> . Anthropology as a Strict Science? To the question of the methodological substantiation of philosophical anthropology. Article 4. Humanitarian project of W. Dilthey.....	27
--	----

FACETS OF HUMAN EXISTENCE

<i>Olga Tsvetkova</i> . Intersubjective Problem of Madness.....	50
---	----

SOCIAL ANTHROPOLOGY

<i>Asya Syrodeeva</i> . Among the New Social Actors.....	62
--	----

PSYCHOANALYTICAL ANTHROPOLOGY

<i>Tatyana Osipova</i> . Psychoanalysis and Christianity. Theoretical Dynamics.....	74
---	----

PHENOMENOLOGY

<i>Michael Marder</i> . The Philosopher's Plant: An Intellectual Herbarium (Augustine's Pears (chapter 4), Maimonides Palm Tree (chapter 6)).....	108
--	-----

HORIZONS OF PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

<i>Elena Petrikovskaya</i> . Anthropology after Metaphysics in the Philosophy of Bruno Latour.....	145
---	-----

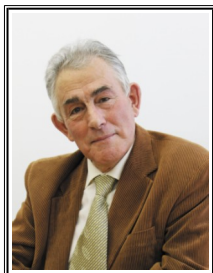
REFLECTIONS

<i>Viktor Maslov</i> . Banach Space and Russian-Ukrainian-Polish Relations (using the example of my biography).....	160
--	-----

ENCYCLOPEDIC SEARCH

<i>Alexander Stoliarov</i> . Apathy.....	177
<i>Yuri Popov</i> . Losev Alexei Fedorovich.....	191
<i>Nadezhda Volkova</i> . Aristotle's Psychology.....	218

СЛОВО ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА



Павел ГУРЕВИЧ

Доктор философских наук, доктор филологических наук, профессор.

ПАРАДОКСЫ СОВРЕМЕННОГО ГУМАНИЗМА¹

Пожалуй, ни одна социальная тема не включает в себя столько противоречий, как гуманизм. Причём каждый раз, в те или иные эпохи, парадоксальность проблемы человеколюбия обнаруживает себя с неожиданной стороны. Не воспринимается как непредвиденная ситуация, когда гуманизм окрашивается в мизантропические тона. Не вызывает особой обеспокоенности положение, когда гуманизм оказывается симулякром и в своей сути выражает обыкновенную пустоту.

В различных аранжировках гуманизма речь идёт о культе человека, но сам человек рассматривается как злобное, деструктивное создание. Толкуют о неизбежности человеколюбия, но вместо человека парадоксально ставят расу, этнос и другие социальные образования. Различают абстрактный и конкретный гуманизм, нореальный человек оказывается при этом в цепях тоталитаризма. Гуманистической риторикой прикрывают обыкновенные преступления.

¹ Данная статья была ранее опубликована в сборнике: *Гуревич П.С. Парадоксы современного гуманизма // Место и роль гуманизма в будущей цивилизации / Отв. ред. Г.Л. Белкина; Ред.-сост. М.И. Фролова. М.: ЛЕНАНД, 2014. С. 127–146.* Настоящая публикация является отчасти переработанным и дополненным её текстом, подготовленным к изданию Э.М. Спировой.

Автор статьи размышляет о тех парадоксах, которые обнаруживаются при ближайшем рассмотрении этого понятия.

Ключевые слова: ценности, гуманизм, человек, субъективность, личность, культура, христианский гуманизм, «абстрактный» гуманизм, дегуманизация мира, судьба гуманизма

На протяжении многих столетий человеколюбие оценивалось как непререкаемая ценность. Гуманисты разных эпох, как правило, видели свою задачу в том, чтобы восславить человека, и от имени этой благородной цели предлагали различные социальные программы. Однако сам гуманизм был огорожен при этом неким розовым пунктиром. Он тоже звучал гордо. Рассмотрим основные парадоксы гуманизма.

1. Первый парадокс гуманизма обнаруживается в том, что культ человека в эпоху Возрождения вызвал, как это ни удивительно, скептическое отношение к человеческой природе. Принято считать, что гуманизм как принцип мировосприятия и духовный строй связан с эпохой Возрождения. Именно в эту пору, как считается, возник культ личности человека. Однако в те же десятилетия обнаружилось и скептическое отношение к потомку Адама. Вот, к примеру, полные горечи слова Гамлета из трагедии Шекспира: «Какое чудо природы человек! Как благородно рассуждает! С какими безграничными способностями! Как точен и поразителен по складу и движеньям! В поступках как близок к ангелу! В воззрениях как близок к Богу. Краса вселенной! Венец всего живущего!». Не только трагедию Шекспира, но и сочинение Эразма Роттердамского «Похвала человеческой глупости» вряд ли можно отнести к восхвалению человеческой природы.

Джованни Пико делла Мирандола в «Речи о достоинстве человека» пишет о человеке: «Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться по велению души своей и в высшие, божественные» [12, с. 249]. Мысли о несовершенстве человеческой природы нетрудно найти и у других философов этой эпохи. В частности, Х.Л. Вивес отмечает: «Многим людям, даже достаточно наделённым силой разума, было лень пристально вглядываться в сияние истины, и они охотно следовали за теми, кто слыл видящим его. Так ошибки предшественников переходили к потомкам и укоренялись, потому что новые поколения всегда более склонны верить в важнейших вопросах другим, чем судить самостоятельно» [6, с. 466].

Демонизация человека в эпоху Возрождения ещё не так заметна. Однако она уже задаёт вектор, который будет впоследствии назван Н.А. Бердяевым «умалением человека». Прошло всего два века, и имманентный мир человека предстал как уродливый, гротескный. Мир чудовищного, по словам Ханса Зедльмайра, проступил в самом человеке. Родилось новое восприятие человека. Сам человек – не только его внешний облик – стал

подвергаться демонизации. Он сам и его мир становятся источником дьявольских сил. Адское всемогуще, противоположные силы – в беспомощной и отчаянной самообороне [9, с. 127].

В видениях Гойи, отмечал Х. Зедльмайр, запечатлеваются все искажения и искушения человеческого начала и человеческого достоинства; демоны в человеческом облике, и рядом с ними – демоны-галлюцинации всех разновидностей: уроды-выкидыши, привидения, ведьмы, великаны, звери, лемуры, вампиры. Кронос с жадностью поглощает своих детей; как персонафикация кошмарного сна, сидит на корточках обнажённый великан на краю впавшего в уныние мира. Причём этот Пандемониум нечистых духов обладает зловещей, свирепой витальностью. Это не «фантазия» художника, а пережитая «полнокровная» реальность.

То, что в царстве видений выступает, так сказать, в виде чистого штампа, определяет в разных градациях и всё последующее творчество Гойи – как выбор тем, так и их понимание. А в его знаменитых военных листах пророчески проявляется совершенно новое восприятие войны – как бессмысленной ярости демонов в человеческом облике. Но не только в них Гойя со всей brutalностью показывает человека не как образ Божий, но как чисто расчеловеченное, а когда он уже мёртв – как труп, который выбрасывают прочь. Серия «Тавромахия» (борьба с быком) представляет собой вовсе не прославление испанской национальной игры, но изображение иным способом жестокого массового безумия и озверения: в этой серии впервые в европейском искусстве возникает аморфная человеческая масса. В том же смысле воспринимаются сцены религиозных процессий и инквизиции. Темой изображений становится и дом умалишённых. Уже давно подмечено демоническое свойство портретов Гойи. И, собственно, даже там, где, казалось бы, чисто внешне всё ещё утверждается нечто полное достоинства, всё равно демоническое колышется за щелями маски (портрет Веллингтона!). Нередко «зловещим» оказывается пейзаж.

По словам Н.А. Бердяева, в сознании XIX–XX вв. исчез идеальный образ человека. Однако это не привело к устранению гуманизма. Напротив, он обрёл иные истоки и основания. Отныне гуманизм обнаруживает себя в облатке дегуманизации. Ницше ставит вопрос о соотношении человеческого и нечеловеческого. Смерть бога у Ницше провоцирует дегуманизацию и «смерть» человека. Появляются первые признаки клинической смерти гуманизма. Представление о высшей ценности человека ставится под радикальное сомнение. Ницше, а впоследствии и Хайдеггер заявляют о слиянности человеческого и нечеловеческого. Они подвергают критике гуманизм, мораль и философскую антропологию.

Хайдеггер пытается развить ницшеанскую идею о «слишком человеческом». Он показывает, что такие социальные феномены, как развитие науки и техники, война, не противоречат человеческой природе. Их нельзя назвать антигуманными, поскольку они порождены человеческой волей к власти. Человеческое существование может быть связано с покорностью

своей судьбе. Но похоть власти накладывает на человеческое бытие свой отпечаток. Насилие над природой приводит к насилию над человеком.

2. Другой парадокс гуманизма связан с его многоликостью, которая разрушает представление о специфическом понимании его природы. Впервые термин «гуманизм» – не исключено, что расскажут нам, – возник у датского мыслителя Г. Сибберна, поскольку его книга так и называлась «О гуманизме». Она была направлена против аскетической богословской мысли. Однако за последние десятилетия сложилось множество подчас неожиданных концепций, связывающих гуманизм с иной идеологией. В 1986 г. французский религиозный мыслитель Этьен Жильсон опубликовал работу «Средневековый гуманизм и Ренессанс». В ней он связывает возникновение гуманизма не с эпохой Возрождения, а со Средневековьем [8].

Как же так? Ведь все считали, что именно преодоление средневекового религиозного сознания породило идею обожествления человека. Жильсон показывает, что обострённый интерес к Античности возник именно в Средние века. Философу возражали, мол, он ссылается на отдельных мыслителей, изолированных и исключительных, а классический век Средневековья – XIII – не произвёл выдающихся, гуманистических личностей. Но эти доводы казались Жильсону необоснованными. Он писал: «Движение, понятое как средневековый гуманизм, было очень глубоким и вместо того, чтобы исчезнуть, как этого хотели бы многие историки, оно всё углублялось и углублялось, постоянно облекаясь в новые формы. Из литературного гуманизма перерастает в философский» [8, с. 395].

Но почему же концепция средневекового гуманизма вызвала споры? Жильсон объясняет. Каждый профессор выкраивает из реальности свой кусок. Он даже считает, что реальность состоит именно из кусков. Но надо взглянуть на ситуацию не фрагментарно. Если рассматривать гуманизм во всей его полноте, писал Жильсон, то придётся заявить, что XIII в. был даже веком его полного триумфа. Но и в «букве», в культе античной словесности этот век был верен гуманизму. Французский мыслитель полемичен. Вместо того чтобы понимать Средние века как сложную и богатую реальность, историки, по его мнению, навязали априорный образ «презрения к миру». Это клише до сих пор мешает описать их подлинную историю. Вот, скажем, Петрарка жил, писал и думал в XIV в., но приходится «переместить» его в эпоху Возрождения. Петрарка не может принадлежать Средним векам.

Это не единственный пример. Есть ещё Данте. Если мыслим человек, о котором хорошо известно не только то, что он из Средних веков, но что он есть их живое воплощение, – так это автор «Божественной комедии». Но историки, к примеру Я. Бурхардт, считают его первым человеком Ренессанса.

И вместе с тем гуманизм связывают с Античностью. Русские философы, к примеру Вячеслав Иванов или Павел Флоренский, отказывали Возрождению в приоритетности гуманистического сознания. Вяч. Иванов

подразумевал под гуманизмом этико-эстетическую норму, которая связывает человека с человеческим родом. Именно так – независимо от религиозных или идейных предпосылок. Без учёта и социальных условий. Главное, чтобы обоготворялось человеческое достоинство. Чтобы признакам человечности приписывалась положительная ценность. Разумеется, не обошлось и без идеи гармонического равновесия человеческих свойств. Под последнее определение подпадают даже утопиицы Томаса Мора.

Подлинной колыбелью гуманизма Вяч. Иванов считал эллинизм, и в частности ионийское время эллинов с его «открытостью всему, что в человеке человечно». Здесь кое-что перекликается с будущей идеей глобализации. Прославляется демократическое устройство. Приветствуется восприимчивость к иноземным влияниям. Нельзя не заметить, что гуманизм не поддаётся однозначной трактовке. Обратимся, скажем, к формуле Протагора «Человек есть мера всех вещей». Вчитаемся в эту чеканную максиму. И сегодня она кажется предельно ясной и неукоснительной. Однако нелегко назвать другую формулу, которая вызвала бы столько разночтений, полемики. Разные мыслители обнаруживали в ней совсем иной смысл, нежели их современники и предшественники. В чём же непреходящее значение Протагорового изречения? Прежде всего в том, что оно представляет собой первый манифест гуманизма. Конечно, античное человеколюбие не было ни последовательным, ни полным. Ведь это была эпоха рабовладения. Раб не считался человеком. Но именно в Античности началось становление человеческой личности и образовалась исторически первая форма демократии.

Эта формула сразу стала объектом дискуссий и размежеваний. Какой человек, кто конкретно может быть мерой вещей? Что значит мера? Почему вещи оцениваются по меркам человека? Эти вопросы, родившись в Античности, в преобразованной форме возникают и в религиозном сознании, и в светской гуманистической традиции.

Нет, всё-таки не Протагор. Он, конечно, был одним из первых, кто выделил человека, задумался над его оценкой, сравнил его с другими существами, окружающим миром. Но у него были предшественники. В дошедших до нас фрагментах Гераклита можно найти предвосхищение Протагоровой формулы человека.

Вот что хотелось бы сразу учесть. Мартин Хайдеггер в работе «Европейский нигилизм» сравнивает взгляды двух философов – Протагора и Декарта [14]. Для чего это необходимо? Он полагает, что надо освободить тезис Протагора от позднейших истолкований и перевести его соответственно греческому мышлению. У Протагора речь идёт о сущем, которое присутствует само собой в окружении человека.

Оценивая Протагора, Хайдеггер предлагает думать по-гречески и не приписывать ему нечаянно идею человека как познающего «субъекта». Ведь человеку присущ уникальный дар – разум. Может быть, здесь следует искать меру всего человеческого. Именно так рассуждает, например,

Сократ. Однако Протагор понимает человека шире. Он выделяет не только способность к мышлению, но и всю человеческую субъективность.

У греческого мыслителя совсем иной ход мысли, чем, скажем, у Декарта. Человек воспринимает то, что присутствует в круге его восприятия. Этот круг есть область потаённого. Мы неизменно зависим от него. При этом воображаем, будто сущее становится нам доступнее просто благодаря тому, что наше «Я» в качестве субъекта получает представление о некоем объекте.

Очень важная тема поднята Хайдеггером. Вместе с тем, оставаясь пока в языческой Греции, мы видим, что идея гуманизма, и это подчёркивают русские философы, никак не соответствует общественным и политическим особенностям античного строя. Рассуждая о государстве и обществе, античные мыслители не обнаруживают черт гуманизма. Уклад даже противоречит гуманизму. Варвар и скиф, раб и свободный у Платона и Аристотеля имеют родовое различие. Развивая идею политического человека, Аристотель полностью устраняет личное самоопределение, личную самобытность, даже гармоническое развитие целостной личности.

Мне хотелось бы обратить внимание на явную ошибку Вяч. Иванова. Античность, по его мнению, знак гуманизма. Потом, как он считает, случится возрождение классической древности в Средние века и в Новое время. Во-первых, далеко не всегда последующие «возрождения» имеют те же, античные основы. А во-вторых, разговор можно начать с более ранней исторической формы гуманизма, с глубокой древности. Заглядывая в глубь веков, спросим: содействует ли гуманизм действительному человеколюбию?

Вопрос кажется парадоксальным. Гуманизм, по первому впечатлению, это и есть человеколюбие. Ответ напрашивается положительный и вроде бы не требует напряжения. Но ведь у истоков человечества – людоедство... Человек – едва ли не единственное живое существо на земле, которое уничтожает себе подобных. Многие мыслители нашего века (К. Ясперс, Э. Фромм) вообще не считали каннибализм изжитым, чем-то вроде кошмарного сна человеческого рода. Напротив, они полагали, что людоедство может ещё напомнить о себе. Ясперс и не подозревал, что его пророчество уже сбылось. Когда он писал эти строчки, голодные, доведённые до иступления жители средней полосы России поедали трупы. И Фромм, умерший в 1980 г., намекая на возможные рецидивы антропофагии, не ведал, что буквально через несколько лет после его предостережения некие юнцы в нашей стране станут раскапывать могилы и пить из черепов. Не мог он угадать, что маньяки станут терзать жертвы, словно демонстрируя изъясн человеческой природы... Он-то связывал свой прогноз с психологическими последствиями атомной катастрофы.

Гуманизм – это требование «гуманного» человеческого отношения к ближнему, ко всякому человеку. Стало быть, возникает проблема – любовью ли человек достоин хвалы, почитания? Мыслим ли гуманизм без человека, без автономного, суверенного субъекта? Казалось бы, вопрос выглядит абсурдным. Как может проявиться любовь к человеку в доличностных

культурах? В древнейших известных нам мифологиях человек неотторжим от Вселенной. Он ещё не воспринимает себя как нечто самостоятельное. Эллины, как и азиатские арийцы, обоготворяют великие явления природы, которые оказывают благотворное или разрушительное влияние на человеческую жизнь.

В восточных деспотиях индивид, естественно, не рассматривается как ценность. Напротив, всякая уникальность, нестёртость человека оценивается как зло, как помеха. Она противостоит общему настрою культуры, призванной обнаружить безличные абсолюты, идёт ли речь о некоем верховном начале бытия, пантеистически осмысленной природе или конфуцианском понимании общества как иерархии индивидов. Человек – это лишь материал, который содействует приобщению к высшим, внеличным ценностям.

Но, может быть, именно эти внеличные ценности и могут служить истинным содержанием гуманизма? Такая парадоксальная мысль чаще рождается в современном философском сознании. Можно было бы, по всей видимости, сразу отвести эту идею как несовместимую с представлением о суверенности человека, развитии его собственной природы и субъективности. Однако антиперсоналистская установка в европейской культуре возрождается постоянно. Проследивая её вехи, важно, по-видимому, уяснить, что такое воскрешение языческих сюжетов не случайно.

Антиперсоналистское умонастроение сегодня сопряжено с интересом к древнейшим пластам человеческой истории, к дохристианским основам человеческого бытия. Неоднократно в европейской культуре – от Античности до наших дней – рождается обострённая тяга к язычеству с его культом рода, деспотической опекой. Вытесненное христианством язычество постоянно напоминает о себе. Мы вряд ли отдаём себе отчёт, какую огромную роль играет в наши дни эта древнейшая форма мировосприятия. В истории философии были примеры уловления в массовой психологии языческих умонастроений.

Пока человек оставался в лоне язычества, не было, на наш взгляд, и гуманизма как специфического духовного умонастроения. В европейской культуре, по мнению Т. Манна, можно зафиксировать два элемента – Античность и христианство. Но ведь Античность – это ещё язычество. «А у восточных славян “очеловечивание” таких сил, – отмечает российский учёный Г.К. Вагнер, – и вовсе находилось на зачаточном уровне. Описывая, например, Перуна, летописец сумел отметить только его золотой ус, а что представляло собой тело или хотя бы голова – осталось неизвестно. О внешности Стрибога, Хорса, Даждьбога мы и вовсе ничего не знаем» [5].

О духовном преимуществе христианства над язычеством в советской философской литературе вообще не писалось. Напротив, древние верования оценивались даже как более исторически значимые. Само же христианство в вульгарно-социологической литературе трактовалось как религия рабов. При этом совершенно игнорировался вклад этой мировой религии

в развитие всей европейской и мировой культуры, а главное – в укреплении веры как духовного состояния человека, его уникального свойства.

Языческие корни – во многих наших современных представлениях. Как мы относимся, например, к теме погребения или обожествления человека? А ведь язычество и его современные версии – живое воплощение авторитарного сознания. Оно обязательно предполагает наделение человека сверхличностными качествами и растворение индивидуальности в коллективной идее. Человек – природное существо. Однако во многих антропологических достижениях это определение сразу оценивается как недостаточное, и поэтому, по сути дела, в последующих рассуждениях оно «проскакивается». Между тем язычество гораздо ближе непосредственным витальным природным человеческим запросам, нежели христианство.

В нём – мои и ваши сокровенные вожделения, голос крови, необоримые страсти. Не случаен ошеломляющий феномен – постоянное воскрешение язычества в тончайшем пласте культуры. Послушаем Владимира Соловьёва. По его мнению, в средневековом созерцании и жизненном строе новое духовное начало не овладело старым, языческим. И это говорится про эпоху, когда мудрецы толковали о торжестве христианского мироощущения, слиянии человека с Богом. Неужели язычество? Христианство было воспринято как внешний факт, свидетельствует В.С. Соловьёв. И более того, в происходящих отсюда противоречиях заключаются коренные причины упадка средневекового мирозозерцания.

Язычество в той же мере связано с абсолютизацией природной сущности человека, сколь и гуманизм. Гуманистическая антропология рождается по произвольному почину самого человека в момент противостояния религиозному сознанию Средних веков. Оно возникает в эпоху Возрождения и развивается в новые времена вплоть до наших дней. Гуманистическое сознание освобождало и утверждало природного человека, утеравшего свою микрокосмичность.

Французские «новые правые» (Л. Повель, А. де Бенуа) в полемике с религиозными христианскими мыслителями развивают такую концепцию человеколюбия, которая не предполагает выделения независимого, изолированного индивида. Напротив, речь идёт о возрождении духа патриархальной, доличностной культуры, которая, по их мнению, и призвана представить сегодня наиболее значимую и продуктивную версию гуманизма.

Ключевым понятием в этой программе названных философов служит слово «культура». Они отмечают, что появление человека на арене истории следует рассматривать как феномен культуры. Напрасны поиски человека до культуры. Она глубочайшим образом связана с сущностью человека. Он сделал первый шаг к разрыву с природой, когда начал возводить над ней собственный, человеческий мир, мир культуры как дальнейшую ступень мировой эволюции.

Конечно, эти рассуждения не вызывают возражений, если они ведут к построению антропологической теории. Однако «новые правые»

не обнаруживают интереса к этой стороне дела. Их задача иная – раскрыть феномен культуры. По мнению «новых правых», лишь культура придаёт реальность бытию человека. Индивид, следовательно, ощущает свою самостийность не в собственной суверенности, а внутри культуры. Поэтому настоящая гуманизация мира, как полагают «новые правые», возможна только на путях деперсонализации, растворения человека в более корневой общности, каковой является культура, раса, нация.

Итак, гуманизм, но без человека. «Новые правые» предлагают возродить язычество, полагая, что именно в нём заложены утраченные традиции истинно религиозного. На этой почве, по мнению «новых правых», могут взойти ростки обновленного гуманизма. Однако, размышляя о культурном воскрешении, философы этой ориентации менее всего интересуются человеком. По существу, они вступают в полемику с европейской мировоззренческой традицией, согласно которой подлинный гуманизм невозможен без свободной независимой личности.

Было бы неправильно полагать, что гуманизм без человека – это продукт только французской мысли. Наш отечественный философ Борис Филиппович Сушков в книге «Русская культура: новый курс» пытается возродить русские гуманистические традиции. Он пишет: Россия теперь стоит, как витязь, на распутье. Три пути перед нею: Христианство? Язычество? Атеизм? Какую культуру мы собираемся возрождать – светскую или теократическую в той или иной степени? Европейскую и евразийскую? По убеждению автора, никакого христианства в строгом смысле слова никогда не было. Но его и не может быть, поскольку нравственные законы христианства противоречат человеческой природе. Не было также, по мнению автора, никогда и чистого атеизма (см.: [13, с. 7]).

Против чего воюет Сушков? Он считает, что переход к единобожию от языческих религий не был прогрессивным. Этот процесс сыграл катастрофическую, роковую роль в истории народов и всего человечества. Возможно, всё это было написано Фридрихом Ницше. Но, пожалуй, не всё. Ради возрождения ослабленной биологической силы автор предлагает утвердить славянское язычество. Он с сарказмом отмечает негодность иконы, в которой образ еврея Христа стилизовался под русского мужика.

Христианский фундаментализм, считает Б.Ф. Сушков, не менее опасен, чем исламский. Антропоморфные боги Олимпа, рассуждает он, похожие по своему поведению на людей, гораздо лучше, человечнее, чем вселенский Бог-Вседержитель, символ абсолютного идеального совершенства. Итак, спасти нас могут только Перун, Хоре и Дажьбог.

Если культура имеет человеческое измерение, антропологические истоки, то её обогащение может осуществляться только через становление личности. Я в этом убеждён. Рассматривать гуманизм без человека абсурдно. Не культура возвышает человека, а человек творит культуру. Поэтому любая программа культурного ренессанса не может реализоваться безлично, на основе тех или иных ценностных ориентаций, носителем которых

по какой-то непостижимой логике окажется раса или нация. Пока человек оставался в лоне язычества, он был слит с космосом, не было и гуманизма как специфического духовного устроения. В античной культуре индивид – лишь частичка космоса, подражание ему. Устойчивость подобного представления иллюстрируют труды Алексея Фёдоровича Лосева. По его мнению, различие между человеком и космосом в античной культуре чисто количественное. Между ними нет никакого раскола, никакой бездны. Добавлю: у древних греков просто не было ощущения личности, как не было её и у большинства народов Древнего Востока.

И всё-таки нет ли здесь преувеличения? Неужели народ, достигший столь высокой культуры, был лишён «личностного чувства»? Скажем так: это чувство у него было весьма специфичным. Согласно античным представлениям, судьба любого человека и даже поведение в каждый из моментов его существования заранее роковым образом predetermined. Иными словами, свобода воли человека в точности повторяет «линию» его судьбы.

И всё же не поразительно ли? Крупнейшие герои древнегреческих мифов Ахилл, Геракл или Прометей, даже ведая о своей судьбе, поступают так, как диктует их собственная свобода. Предопределённость не убивает активное начало, рок не противостоит активным деяниям. Греки, как свидетельствует Гегель, не задержались на ступени несвободного восточного единства, имевшего своим результатом религиозный и политический деспотизм, когда субъект безраздельно исчезает в единой всеобщей субстанции или в какой-нибудь особенной её стороне, ибо он не обладает никакими правами как личность и потому лишён всякой опоры.

Итак, чтобы подойти к тайне человека, дающей ростки гуманизма, надо прежде всего исторически отделить индивида от космоса, от всеобщей субстанции. Древние греки сделали только шаг на этом пути. Но вместе с тем значительный. В греческой нравственной жизни индивид был самостоятелен и внутренне свободен, но не отрывался от всеобщих интересов действительного государства и духовной свободы во временном существовании. В античной философии человек воспринимался не как безоговорочная ценность космического мироздания, а как один из первоэлементов, связанный с ним и подчинённый ему.

3. Гуманизм славит человека. Но он же задаётся вопросом, как сочетать это с верой. Не парадоксален ли сам культ человека в религиозном сознании? В язычестве нет личности, в христианстве она есть. В христианстве личность несёт на себе предназначение, ибо на неё накладывается отпечаток абсолютной личности творца. Она обретает некую самодостаточность, независимую от космологических сюжетов. Вместе с тем рождается идеальное представление о человеке как существе, воплощающем в себе телесно-чувственную субстанцию, одушевлённую разумом, духовностью. Христианство освободило человека от власти космической бесконечности. Европейский гуманизм верит в вечные основы человеческой природы. Эту веру он получил от греко-римского мира.

Однако христианский идеал гуманизма сталкивается с рядом мировоззренческих противоречий. Они во многом проистекают от конфронтации язычества и христианства. При этом в христианство проникает язычество. Так называемый Ренессанс XIV и XV вв. в Италии, по мнению Хайдеггера, есть возрождение римской добродетели. К бесчеловечному относят теперь мнимое варварство готической схоластики Средневековья. Эта критика во многом оправдана. Однако такие мыслители, как Пико делла Мирандола, Савонарола, Эразм Роттердамский, призывали не только к воскрешению Античности, её духа и воспитанности. Они стремились возродить дух Евангелия, дух свободы, любви, терпимости, уважения к личности.

Гуманизм Возрождения – это новое мировоззрение. Оно проникнуто осознанием безмерной полноты того величия, которым наделён человек. Он рассматривается отныне как средоточие мира, как творец земного бытия. Но в этом прославлении человека как меры всего сущего проступает и зерно противоречия в судьбах и содержании самого гуманизма. Если человек сам выступает мерилем своих собственных поступков, в равной степени способен творить добро и зло, стало быть, нечеловеческое соизмеряется только человеческим. Но ещё раз напомним об оборотной стороне титанизма, по сути – оборотной стороне гуманизма, которая в прекрасной идее может быть и не замечена, но в реальной жизни неотделима от человека, уверовавшего в то, что он и есть высшее творение во Вселенной. Но ведь многие мыслители Возрождения скептически относились к нравственной природе человека.

Что же получается? Гуманизм – обязательный, необходимый опыт человека. Человек в этой системе мироощущения остаётся сам с собой, со своими ограниченными человеческими силами, связанными лишь с природной необходимостью. В гуманизме человек стремится пройти через богооставленность. Это находит своё отражение в культе природного человека. Восхитительные мастера кисти Возрождения – язычники. Человеческая плоть буквально завораживала их.

С этой точки зрения в гуманистическом возрожденческом сознании человек вдруг возомнил о своей отделённости от Бога. Языческое освящение тела. Устранение надличностных абсолютов. Ищи основы в себе, человек! «Гуманизм послушен факту рабства человека у природного мира», – подчёркивал Н.А. Бердяев. Гуманизм, по его словам, постепенно отпадает от всякого богосознания и обоготворяет человека в человеческое...

Отвергая антропоцентризм космический, гуманизм переносит его вектор в чисто психологический фактор. Это означает, что человеку отказано в высоком предназначении. Он осмысливается как существо низшего порядка, которое продвигается по ступеням природного царства, опираясь на внутренние силы. Человек в этом случае выступает только как природный объект. Сверхприродного субъекта гуманизм не знает. Это относится, в частности, к позитивизму XIX в., который отвергает принадлежность человека к двум мирам одновременно – природному и божественному.

«В позитивизме, – развивает свою концепцию Н.А. Бердяев, – исчезает та правда гуманизма Возрождения, которая связана была с возрождением Античности как человеческой ценности. Гуманизм перерождается в антигуманизм: он отрицает человека. Подлинного человека, человека-микрокосма, царя природы, нет без Бога и Богочеловека» [2, с. 128].

Мы видим, что судьба гуманизма – это великая трагедия человека, ищущего антропологического откровения. Возвышение человека как живого существа отодвигает не только трансцендентное, но и общечеловеческое, ибо всечеловеческое выступает как нечто безличностное, надындивидуальное. Человек, освобождённый от надличностных критериев, обнаруживает не только созидательные, но и разрушительные потенции. Обнаруживаются истоки морального разложения. Эпоха Возрождения открывает не только эру гуманизации мира, она возвещает и дегуманизацию, ибо человек всё чаще воспринимается не в качестве суверенной личности, а в роли «массы».

Герой романа Т. Манна «Доктор Фаустус» выражал сомнение в том, что гуманизм может быть другом науки. Гуманизм не может не быть антропоцентричным. Нет человека – нет и гуманизма. Однако стремление соорудить такой гуманизм весьма стабильно. После того как Ницше убил Бога, казалось, что возвращение к гуманизму невозможно. Когда Ф.М. Достоевский столкнулся со стремлением поставить человека на место Бога, он испытал ужас. Однако постмодерн с его устранением трансцендентных чувств и поисками постчеловека окончательно обесславил гуманизм.

Парадоксально, что философия Ницше, полемически направленная против христианства и воплощающая в себе неоязыческую ориентацию, в известной мере наследует логические следствия гуманизма как умонастроения. Она делает наглядным тот факт, что человеколюбие вовсе не является непременным следствием возвышения человека. Напротив, оно мешает раскрытию человеческих возможностей. С этой точки зрения идеализированная архаическая Греция противопоставляется христианству. Именно оно, по словам Ницше, подвергло порче «естественное состояние человечества». «Проблема, что я ставлю, – пишет Ницше, – не в том, кто сменит человека в ряду живых существ (человек – конец), а в том, какой тип человека надлежит *вращивать*, какой наиболее высокоценен, более других достоин жизни, какому принадлежит будущее» [11, с. 111]. Ответ немецкого философа однозначен: *вращивать* надо человека сильных инстинктов, одержимого волею к власти...

Парадоксальность в том, что идеи Ницше приходится также рассматривать в лоне гуманизма. Он исторически возник как воплощение элитарности. Однако он был одушевлён идеей рекрутирования всё более широкого круга людей. Неоязычество во всех его современных версиях демонстрирует, по существу, утопичность этой программы. Более того, оно предлагает в обосновании гуманизма опираться не на индивида, а на общекультурные, общечеловеческие ценности. Истинный смысл гуманизма усматривается в идее коллективизма. Исторически элитарная идея

через рекрутирование масс перерождается. Гуманизм, как и другие ставшие всеобщими (в смысле выхода за обозримый круг сторонников) идеи, не просто утеряти элитарность, но и оброс новыми смыслами, вступил в невероятные, казалось бы, идейные союзы.

Александр Блок разглядел потерю элитарным гуманизмом присущего ему индивидуализма по мере того, как идея овладевала массами: «Понятием “гуманизм”, – писал он, – привыкли мы обозначать прежде всего то мощное движение, которое на исходе Средних веков охватило сначала Италию, а потом и всю Европу и лозунгом которого был человек – свободная человеческая личность. Таким образом, основной и изначальный признак гуманизма – индивидуализм» [3, с. 93].

Но как совместить эти установки с появлением на исторической арене широких социальных общностей? «Движение, исходной и конечной целью которого, – писал далее Блок, – была человеческая личность, могло расти и развиваться до тех пор, пока личность была главным двигателем европейской культуры. Мы знаем, что первые гуманисты, создатели независимой школы, светской философии, литературы, искусства относились с открытым презрением к грубой и невежественной толпе. Можно хулить их за это с точки зрения христианской этики, но они были и в этом верны духу музыки, так как массы в те времена не были движущей культурной силой, их голос в оркестре мировой истории не был преобладающим. Естественно, однако, что, когда на арене европейской истории появилась новая движущая сила – не личность, а масса, наступил кризис гуманизма» [3, с. 94].

Важная проблема – действительно, как совместить интересы личности и массы? На уровне теоретической мысли всё казалось просто. М. Горький возражал А. Блоку, особенно его тезису о том, что «цивилизовать массу и невозможно и не нужно». «Говорить... о невозможности и ненужности цивилизации для русского народа – это очевидно “скифство” – и это я понимаю как уступку органической антигосударственности русской массы. И зачем Блоку “скифство”» [7, с. 329].

Проблема, затронутая Блоком, как это очевидно сегодня, не могла получить разрешения на путях просвещения массы, к чему призывал Горький. Вовлечение массы в политику обернулось разносторонней мифологизацией сознания. Попытка осчастливить массы оказалась продуктом популизма. Вовлечение масс в политику имело для гуманизма значительные последствия. Они должны быть осмыслены в полном объёме на примере дегуманизации современного мира.

4. Ещё один парадокс темы – в сопоставлении понятий «абстрактного» и «конкретного» гуманизма. Однажды некто Гитлодей отправился в морское странствие. Случайно он попал на один из отдалённых островов, где жизнь туземцев поразила его своим совершенством. Ещё бы – внимание к каждому отдельному человеку было отменным. Люди трудились всего лишь шесть часов в день. Зато остальное время они посвящали не праздности, а наукам и искусству. Причём никто не указывал им, чем

конкретно они должны заниматься. Удивительно, но на острове не было богатых. Богатства принадлежали всем гражданам. Это позволяло удовлетворять все потребности человека, поскольку они были справедливыми. Никто не мог предаваться роскоши, все были равны. Правда, не было на острове ничего избыточного. Каждый имел шкуру как одежду и мог носить её не менее семи лет. Он надевал её только на работу. Дома же каждый гражданин имел грубую шерстяную одежду, которая имела одинаковый цвет для всех. Никаких денег у островитян не было, они их запросто ликвидировали. Не существовало и частной собственности. Её устранение подорвало корень преступлений – воровство, убийство, предательство. Не оказалось на острове и золота, этого источника зла и жестоких законов. Люди в этом мире ненавидели эксплуатацию и угнетение человека. Зато в неограниченных объёмах удовлетворялся запрос на духовность. Жители этого земного рая в основном рассуждали о счастье. Гитлодей был потрясён этим общественным устройством и с огромным энтузиазмом рассказал о нём... Как вы думаете, кому? Вы, конечно, уже вспомнили – Томасу Морю, английскому писателю. А тот написал книгу и назвал её «Утопия».

Писатель, конечно, придумал и странника, и остров, и нравы. Но если бы он знал, с каким поразительным восторгом будет встречена его выдумка! Все были готовы немедленно отправиться на этот замечательный остров. Многие даже не задумались над тем, что такого государства нет. Оно придумано. Ведь слово «утопия» означает «страна, которой нет». Однако были написаны десятки книг, в которых славил величие человека, его мудрость и стремление к справедливости и духовности. Позже даже К. Маркс, читая книгу, задумался над тем, как бы в реальной истории учредить такой строй.

Сегодня, конечно, быт островитян может вызвать глумливый смех. Ходить в шкурах, носить одинаковую одежду, стремиться к знаниям и толковать о духовности? Уж очень это наивно. Но вот удовлетворить растущие потребности человека, обеспечить ему благосостояние и комфорт – это, пожалуй, дельное стремление. Политики разных стран, видя, что на всех счастья не хватает, всё равно увлечены гуманистической риторикой. Они делают вид, что с утра до вечера думают о своих подданных, принимают мудрые решения, которые в самом ближайшем будущем осчастливят всех желающих.

Тоталитаризм XX в. явился не только помрачением духа, но и апофеозом язычества. Культ вождя. Идолопоклонничество. Толпа вручает собственные полномочия тому единственному. Индивид больше не прислушивается к голосу совести. Не доверяет рассудку. Душит личные сомнения камнем слепой веры. В этом есть некоторое заострение образа, но оно-то и наталкивает на видение проблемы гуманизма как идеи в иных ракурсах, нежели обычно принято на неё смотреть.

Напомним: сталинские репрессии сопровождались углублённым «теоретическим» проникновением в суть гуманизма. Оказалось, что нельзя любить абстрактного человека. Нежности больше заслуживал только конкретный индивид. Те же, кого гноили в бараках, истязали в подземельях,

воспринимались как нечто «абстрактное». «Абстрактный», то есть лишённый классового гнева, гуманизм отвергался. Конкретный же взгляд на человека обнаруживал в нём вражескую сущность. «Человеколюбие» оборачивалось кошмаром злодеяний. Теоретическое размежевание «абстрактного» и «конкретного» служило для кровавых расправ.

Но разве идея несёт ответственность за то, что её искажают? Можно ли изобличать гуманизм, если присущее ему содержание извращено, обесмыслено, превращено в свою противоположность? Может быть, вслед за Фейербахом можно назвать это «призрачной человечностью»? Не гуманизм, а его призрак?

В истории духовной мысли важно не только то, что ты провозглашаешь. Каковы, однако, твои цели? Осознанные или стихийные. К чему, наконец, приводят провозглашённые тобою манифесты? Нельзя ценить доктрину только за то, что в ней обозначается любовь к человеку. Оценивая конкретную форму гуманизма, не стоит впадать в славословие, в бездумный экстаз. Между тем в нашей стране пытаются освоить гуманистическую риторику, совершенно не обращая внимания на пути реализации социальных программ, на последствия тех или иных действий власти.

На последствия её бездействия. Крымск лета 2012 г. – болезненный пример расхождения заявленной гуманитарной цели с тем, как шло спасение людей и как сегодня решаются проблемы затопленного города. Думаю, именно в силу того, что сила стихии здесь совпала с просчётами чиновного люда, для человеколюбия места осталось мало, и власти всё время старались показать, что, собственно, ничего особенного не случилось. Приехавшие со всей страны добровольцы оказались нежеланными свидетелями того, что масштабы катастрофы занижаются, многие жители Крымска были просто забыты, лишены помощи. Мой сын, один из тех добровольцев, видел всё это своими глазами. В Интернете множество видеоматериалов и комментариев, очень резких. Вот разговор губернатора Краснодарского края А. Ткачева с крымчанами.

Ткачев: А вы что думаете, дорогие мои, если бы сегодня, даже в 22 часа, с перерывом до трёх... до часу ночи, что, нужно было до каждого дойти? Это невозможно (неразборчиво). Во-вторых... секундочку...

Народ: Существует система оповещения!

Ткачев: Во-вторых. И вы бы, и вы бы, и вы бы что, встали и ушли бы, так сказать, из дома?

Народ: Нет, мы бы тонули, так же как тонули десять лет назад...

В такие моменты абстрактные слова о человеколюбии не то что становятся ненужными, а вызывают ненависть. И сарказм. И готовность людей прорываться через сладкую ложь показного гуманизма. А власть даёт встречный бой. Удачно это схвачено в популярном сейчас – в свете недавних событий – определении митинга: «Митинг – это конституционное право, являющееся административным нарушением и карающееся как уголовное преступление».

Проблема гуманизма вовсе не в том, чтобы провозгласить человека эталоном. Важно также понять, какова мера разрушительного в человеке. Очень благородная идея имеет такие парадоксальные и гротескные формы? Если возвышенные идеалы не становятся жизненно-практическими ориентациями людей, стало быть, гуманизм в чём-то ущербен: не соотнесён с человеческой природой, с реальными ресурсами человечества... Время гуманисту оглянуться на себя: отчего опекаемая им паства не слушается пророка?

Речь, стало быть, идёт об исторической ответственности гуманизма. Ценность любой доктрины определяется не тем, к чему она призывает. Следствия-то каковы? Парадоксальная вещь. Гуманистическая риторика пышно расцветает в тени тоталитарного государства. Разве Сталин толковал о ненависти к человеку? Напротив, он весь светлел от готовности обожать человека. Оказывается, вообще державная власть и не может реализовать себя, если устанет провозглашать ту или иную форму человеколюбия. Крематории нужны для того, чтобы избавить «осчастливленное человечество» от его ненужной и недужной части. Проповедь фанатической ненависти к врагу ради вселенской любви. Печаль по человеку, чтобы плодить «хлам», «мученика из барака»... Невольно возникает подозрение: смогли бы тираны осуществить свои далёкие и зловещие замыслы, не будь безоглядно-радостного доверия к гуманизму у самих масс?

Гуманна ли гильотина? Представьте себе, что этот вопрос задан юному Робеспьеру. Вне всякого сомнения, он содрогнулся бы и ответил презрением. «Ничто на земле не стоит цены человеческой крови» – это слова эрменонвильского отшельника. Но оказалось, что без гильотины не обойтись. Только она может осчастливить человечество. Может быть, есть нечто неизмеримо более важное, нежели струящаяся кровь? Это идеалы человеколюбия?

Не парадокс ли? Гильотина как радикальное средство справедливости. Муки и боль одного человека как досадная помеха на пути ко всеобщему счастью. Воспитание «новой личности» как преодоление изначальной человеческой природы. Что ни говори, гуманизм в той же мере примета нового времени, сколь и дегуманизация. Кровавые боины, адские печи, пыточные подвалы. Усложняющаяся техника надругательства над телом и духом человека. Но разве только это?

А социальные эксперименты на живом теле общества? Проверка на человеческом материале многоликого безумия общественных реформаторов, равнодушных не только к слезе ребёнка, но и к стонам миллионов. Гуманистические формулы кажутся непогрешимыми. А какова их изнанка? Платоновский инженер Вермо постоянно изображает «радостную участь человечества». Но он всё же размышляет, сколько гвоздей, меди и минералов можно химически получить из тела Бесталоевой. «Зачем строят крематории? – с грустью удивился инженер. – Нужно строить химзаводы для добычи из трупов цветомедзолота, различных стройматериалов и оборудования...»

Все эти парадоксы ставят вопрос о правомочности самого понятия «гуманизм». В «Письме о гуманизме», написанном М. Хайдеггером для Ж. Бофре, философ спрашивает: есть ли вообще необходимость удерживать слово «гуманизм»? «Или недостаточно ещё очевидна беда, творимая всеми рубриками такого рода? – Продолжает далее Хайдеггер. – Люди, правда, давно уже не доверяют “измам”. Но рынок общественного мнения требует всё новых. Люди снова и снова готовы откликаться на эту потребность. Названия вроде “логики”, “этики”, “физики” тоже возникают лишь с тех пор, как подходит к концу изначальное мышление. Греки в свою великую эпоху мыслили без подобных рубрик» [15, с. 193–194].

Бофре спрашивал у Хайдеггера: «Каким образом можно возратить какой-то смысл слову “гуманизм”?» Сомневаясь в потребности всяких «измов», Хайдеггер всё же отмечает, что речь, по существу, идёт о возвращении человеку человечности. Но в чём она состоит? «Она покоится в его сущности», – отвечает М. Хайдеггер.

Христианин, например, усматривает человечность человека в свете его отношения к божеству. В плане истории спасения он – человек – как «дитя Божие», слышащее и воспринимающее зов Божий во Христе. Что вытекает из этих рассуждений немецкого философа? Если люди понимают под гуманизмом вообще озабоченность тем, чтобы человек освободился для собственной человечности и обрёл в ней своё достоинство, то, смотря по трактовке «свободы» и «природы» человека, гуманизм окажется разным.

Гуманизм един, когда речь идёт о ценности человека. Но он всё же существует во множестве версий, разновидностей, ибо в самой трактовке человеческой природы возможны самые неожиданные варианты и оттенки. Гуманизм как специфическая система взглядов формировался на протяжении веков. Он, естественно, вобрал в себя исторически предопределённые подходы к проблеме, конкретные и далеко не всегда совпадающие представления о сущности человека и его предназначении.

Многообразие видения гуманизма – одна из примет нашей эпохи. Наряду с традиционными версиями складываются сегодня новые, радикально переосмысливающие устоявшийся эталон. Возникают философские направления, открыто выступающие против христианского гуманизма. Хайдеггер справедливо подчёркивает, что гуманизм Маркса, например, не нуждается ни в каком возврате к Античности, равно как и тот гуманизм, которым Сартр считает экзистенциализм.

Но, как бы ни были различны эти виды гуманизма по цели и обоснованию, по способу и средствам осуществления, по форме своего учения, они, однако, все сходятся на том, что человечность человеческого человека определяется на фоне какого-то уже утвердившегося истолкования природы истории, мира, мироосновы – то есть сущего в целом.

Но в чём состоит, по Хайдеггеру, врождённый изъян всякого гуманизма? При определении человечности человека гуманизм не только не спрашивает об отношении бытия к человеческому существу. Гуманизм даже

мешает поставить этот вопрос, потому что ввиду своего происхождения из метафизики не знает и не понимает его. Стало быть, исходным для философского постижения гуманизма оказывается вопрос об истине бытия.

Чтобы оценивать ту или иную форму гуманизма, надо прежде всего понять природу человека, его сущность. Иначе и на самом деле можно принуждать человека ко злу под видом блага. Как можно, не понимая предназначения человека, исповедовать гуманизм? Ведь именно в философском осмыслении человека у нас до последнего времени разительное отставание. Мы чаще всего воспринимали человека как некую точку различных социальных пересечений.

5. Не исчезает ли сам предмет гуманизма – человек? Возможен ли гуманизм как определенная система взглядов, если оспаривается исходная идея – ценность самого человека? Любить человека... Но действительно ли он – мера всего сущего? В современном философском сознании нередко возникают мотивы дискредитации человека как живого существа. Философские антропологи говорят об ущербности его биологической природы, психоаналитики – о присущих сыну земли мощных разрушительных импульсах. Социобиологи оспаривают идею уникальности человека. Структуралисты приходят к убеждению, что чрезмерный интерес к человеку в истории европейской культуры явился причиной многих теоретических и практических извращений. Этот интерес, в частности, как они полагают, придал идее прогресса искажённый облик. Теперь уже ясно, подчёркивают структуралисты, что сам человек не заслуживает доверия, ибо в нём укоренены разные пороки.

Именно человек, обладая сознанием, пошёл на самоубийственный таран Земли. Известный публицист Г. Бочаров пишет: «Воду, минералы, уголь, нефть, лес, металлы, всё, чем богата природа, – человек назвал ресурсами. А назвав, обратил в строительный материал цивилизации. Теперь жизнь подчинена прогрессу. И нет ничего более агрессивного по отношению к природе, чем прогресс в его нынешнем понимании. Всё более агрессивными становятся и отношения между людьми. Между народами, странами и религиями. Сознание миллиардов людей милитаризируется по всему миру. Откровенно готовится третья мировая война» [4, с. 24].

О гуманизме пишут охотно, страстно и полемично. Однако проблемная напряжённость во многих публикациях и философских экспертизах отсутствует. Человека надо любить – кто же спорит? И всё... Напомним хотя бы о том, что Николай Бердяев называл гуманизм ересью... Гуманизм выражает не только значимость человеческого рода. Суть его в формуле ценности каждой индивидуальной жизни. Каждый человек – это зона неповторимого культурного творчества. Истинная ценность любого общественного строя измеряется тем, насколько он способствует реализации творческого потенциала личности. Гуманизм как идейное течение и как социальная практика имеет множество противоречий.

Парадокс гуманизма связан с его многоликостью, которая разрушает представление о специфическом понимании его природы. Гуманизм давно уже не связывают с ценностью самого человека. Он стал оборотнем, который прославляет нечеловеческое, болезненное, деструктивное. Американский фантаст Роберт Шекли иронично писал о неврозе гуманности в человеке, который великолепно приспособлен к убийству [16]. Сегодня можно говорить о тотальной дегуманизации мира, о гуманистической риторике, которая реализует негодные политические цели. Восстановление истинного смысла гуманности – задача социальной гуманитарной теории.

Список литературы

1. *Бенуа Ален де*. Как можно быть язычником. М.: Русская Правда, 2004. 240 с.
2. *Бердяев Н.А.* Смысл творчества: Опыт оправдания человека. Париж: Имка-Пресс, 1985. 448 с.
3. *Блок А.* Крушение гуманизма // *Блок А.* Собр. соч.: в 8 т. Т. 6: Проза. 1918–1921. М.; Л.: Государственное издательство художественной литературы, 1962. С. 93–115.
4. *Бочаров Г.* Трагедия силы в космической пустоте. Готово ли человечество к пилотируемым межпланетным полетам? // *Вестник аналитики*. 2012. № 3. С. 21–27.
5. *Вагнер Г.К.* О духовности русской культуры. Интервью // *Советская культура*. 1989. 4 февр.
6. *Вивес Х.Л.* О причинах упадка искусств / Пер. и вступит. ст. В. Библихина // *Эстетика Ренессанса*: в 2 т. Т. 1 / Сост. В.П. Шестаков. М.: Искусство, 1981. С. 457–471.
7. *Горький М.* Заметки из дневника. Воспоминания: А.А. Блок // *Горький М.* Собр. соч.: в 30 т. Т. 15: Рассказы, очерки, заметки из дневника, воспоминания (1921–1924). М.: Государственное издательство художественной литературы, 1951. С. 327–334.
8. *Жильсон Э.* Средневековый гуманизм и Ренессанс // *Культурология: хрестоматия* / Сост. П.С. Гуревич. М.: Гардарики, 2000. С. 393–400.
9. *Зедльмайр Х.* Утрата середины / Пер. с нем. С.С. Ванесяна. М.: Прогресс-Традиция: Территория будущего, 2008. 640 с.
10. *Иванов Вяч.* О кризисе гуманизма. К морфологии современной культуры и психологии современности // *Иванов Вяч.* Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. Брюссель, 1979. С. 367–382.
11. *Ницше Ф.* Антихрист. Проклятие христианству / Пер. А.В. Михайлова // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 6: Сумерки идолов. Антихрист. Ессе homo. Дионисовы дирамбы. Ницше contra Вагнер. М.: Культурная революция, 2009. С. 107–184.
12. *Пико делла Мирандола Дж.* Речь о достоинстве человека / Пер. и вступит. ст. Л. Брагиной // *Эстетика Ренессанса*: в 2 т. Т. 1 / Сост. В.П. Шестаков. М.: Искусство, 1981. С. 243–305.
13. *Сушков Б.Ф.* Русская культура: Новый курс. М.: Наука, 1996. 334 с.
14. *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 63–176.
15. *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 192–220.
16. *Шекли Р.* Цивилизация статуса; Корпорация «Бессмертие» / Пер. с англ.: В. Баканов, И. Почиталин. М.: Эксмо, 2005. 379 с.

FROM THE EDITOR-IN-CHIEF

Pavel GUREVICH

DSc in Philosophy, DSc in Philology, Professor.

PARADOXES OF MODERN HUMANISM

Perhaps no social topic contains as many contradictions as humanism. And every time, in one era or another, the paradoxical nature of the problem of humanity reveals itself from an unexpected side. It is not perceived as an unforeseen situation when humanism is painted in misanthropic tones. There is no particular concern about the situation when humanism turns out to be a simulacrum and in its essence expresses an ordinary emptiness.

In various arrangements of humanism, we are talking about the cult of man, but man himself is seen as an evil, destructive creature. They talk about the inevitability of humanity, but paradoxically they put race, ethnicity and other social formations instead of a person. Abstract and concrete humanism are distinguished, but a real person finds himself in the chains of totalitarianism. Ordinary crimes are covered up with humanistic rhetoric.

The author of the article reflects on the paradoxes that are revealed upon closer examination of this concept.

Keywords: values, humanism, man, subjectivity, personality, culture, christian humanism, “abstract” humanism, dehumanization of the world, the fate of humanism

References

1. Benoist, Alain de. *Kak mozžno byt' yazychnikom* [How Can You Be a Pagan]. Moscow: Russkaya Pravda Publ., 2004. 240 pp. (In Russian)
2. Berdyaev, N.A. *Smysl tvorchestva: Opyt opravdaniya cheloveka* [The Meaning of Creativity: The Experience of Justifying a Person]. Paris: Imka-Press Publ., 1985. 448 pp. (In Russian)
3. Blok, A. “Krushenie gumanizma” [The Collapse of Humanism], in: A. Blok, *Sobranie sochinenii* [Collected Works], Vol. 6. Moscow; Leningrad: State Publishing House of Fiction, 1962, pp. 93–115. (In Russian)
4. Bocharov, G. “Tragediya sily v kosmicheskoi pustote. Gotovo li chelovechestvo k pilotiruemyim mezhplanetnym poletam?” [The Tragedy of Power in the Cosmic Void. Is Humanity Ready for Manned Interplanetary Flights?], *Vestnik analitiki*, 2012, No. 3, pp. 21–27. (In Russian)
5. Gilson, E. “Srednevekovyi gumanizm i Renessans” [Medieval Humanism and Renaissance], *Kul'turologiya: khrestomatiya* [Cultural Studies: a Textbook], ed. P.S. Gurevich. Moscow: Gardariki Publ., 2000, pp. 393–400. (In Russian)

6. Gorky, M. "Zametki iz dnevnika. Vospominaniya: A.A. Blok" [Notes from the Diary. Memories: A.A. Blok], in: M. Gorky, *Sobranie sochinenii* [Collected Works], Vol. 15. Moscow: State Publishing House of Fiction, 1951, pp. 327–334. (In Russian)
7. Heidegger, M. "Evropeiskii nigilizm" [European Nihilism], in: M. Heidegger, *Vremya i bytie: Stat'i i vystupleniya* [Time and Being: Articles and Speeches]. Moscow: Respublika Publ., 1993, pp. 63–176. (In Russian)
8. Heidegger, M. "Pis'mo o gumanizme" [A Letter about Humanism], in: M. Heidegger, *Vremya i bytie: Stat'i i vystupleniya* [Time and Being: Articles and Speeches]. Moscow: Respublika Publ., 1993, pp. 192–220. (In Russian)
9. Ivanov, Vyach. "O krizise gumanizma. K morfologii sovremennoi kul'tury i psikhologii sovremennosti" [About the Crisis of Humanism. On the Morphology of Modern Culture and the Psychology of Modernity], in: Vyach. Ivanov, *Sobranie sochinenii* [Collected Works], Vol. 3. Brussel, 1979, pp. 367–382. (In Russian)
10. Nietzsche, F. "Antikhrisť. Proklyatie khristianstvu" [The Antichrist. The Curse of Christianity], trans. A.V. Mikhailov, in: F. Nietzsche, *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], Vol. 6. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya Publ., 2009, pp. 107–184. (In Russian)
11. Pico della Mirandola, G. "Rech' o dostoinstve cheloveka" [It's about Human Dignity], trans. L. Bragina, *Ehstetika Renessansa* [Renaissance Aesthetics], Vol. 1, ed. V.P. Shestakov. Moscow: Iskusstvo Publ., 1981, pp. 243–305. (In Russian)
12. Sedlmayr, H. *Utrata serediny* [Loss of the Middle], trans. S.S. Vanesyan. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2008. 640 pp. (In Russian)
13. Sheckley, R. *Tsivilizatsiya statusa; Korporatsiya «Bessmertie»* [Status Civilization; Corporation "Immortality"], trans. V. Bakanov, I. Pochitalin. Moscow: Ehksmo Publ., 2005. 379 pp. (In Russian)
14. Sushkov, B.F. *Russkaya kul'tura: Novyi kurs* [Russian Culture: New Course]. Moscow: Nauka Publ., 1996. 334 pp. (In Russian)
15. Vives, J.L. "O prichinakh upadka iskusstv" [On the Causes of the Decline of the Arts], trans. V. Bibikhin, *Ehstetika Renessansa* [Renaissance Aesthetics], Vol. 1, ed. V.P. Shestakov. Moscow: Iskusstvo Publ., 1981, pp. 457–471. (In Russian)
16. Wagner, G.K. "O dukhovnosti russkoi kul'tury. Interv'yu" [About the Spirituality of Russian Culture. Interview], *Sovetskaya kul'tura*, 1989, 4 Feb. (In Russian)

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ



Сергей СМИРНОВ

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: smirnoff1955@yandex.ru

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

Статья 4. Гуманитарный проект В. Дильтея

Статья выступает продолжением серии работ автора, посвящённой построению философской антропологии как научной дисциплины. Эта статья посвящена поискам В. Дильтея, который выстраивал свои науки о духе с точки зрения так называемой «антропологической рефлексии».

В статье автор анализирует поиски В. Дильтеем метода и системы категорий, с помощью которых тот фактически пытался выработать новую для европейской философии научную парадигму. В качестве основных понятийных акцентов в этом поиске автор выделяет три. *Первое*. Замена Дильтеем понятия бытия понятием жизни. *Второе*. Место познающего субъекта, к чему привыкли классические науки, занимает «целостный человек», «тотальность человеческой природы». *Третье*. Поиск места специфики наук о духе осуществлялся на основе так называемой антропологической установки, на основе определения места человека в мире

и, соответственно, адекватного этому месту слова и метода понимания человека, через преодоление границ разума, поставленных до этого И. Кантом.

Автор делает вывод, что, несмотря на влияние работ Дильтея на многих авторов XX в., приходится говорить больше о проекте В. Дильтея, о замысле, идеале, который тот предложил для гуманитарных наук, нежели о развитой концепции. Основой этого идеала выступала идея понимающего и переживающего человека. Но развёрнутой концепцией этот проект так и не стал.

Ключевые слова: гуманитарная наука, В. Дильтей, метод, жизнь, понимание, понимающий человек, науки о духе, целостный человек, тотальность человеческой природы, переживание

Исторический контекст

Преcedент В. Дильтея нам важен тем, что фактически он находится как бы между немецкой классикой в лице И. Канта и новой классикой в лице М. Бубера, М.М. Бахтина, М. Хайдеггера и других в XX в.

Исторически ситуация в философии часто складывалась так, что многие начинания и дебютные разговоры XX в. отталкивались от того, что содеял И. Кант. Так и здесь. Чтобы понять специфику ситуации, толкнувшую философов начинать искать новый метод для гуманитарных наук и мыслить о человеке, мы опять должны вспомнить опыт мысли Канта. Но не потому, что он (как это вошло во все учебники) считал главным вопросом философии вопрос «Что такое человек?» (заданный, заметим, в том же естественнонаучном залоге, в версии познания и построения человека как объекта), а потому, что им был предложен определённый философский метод¹.

Как было показано в разных исследованиях, И. Кант предложил прежде всего новый тип построения научного знания: метод конструирования идеальных объектов. Он выступил защитником новой науки, математического естествознания, основы которого заложил ещё Г. Галилей, но завершил дело И. Кант [5]. Выступая против натурфилософии, Кант предложил исследовать не естественные объекты, взятые из самой природы (что, впрочем, в принципе невозможно, поскольку уже в акте восприятия объект выделяется из естественного мира, будучи представленным мне не как есть, а как образ), а объекты сконструированные. Ни у Г. Галилея,

¹ Что, впрочем, почему-то до сих пор не является очевидным для всех. Хотя для того времени, времени неокантианства, было очевидным и общеизвестным, что И. Кант видел в своей «Критике чистого разума» «не систему философии, а “трактат о методе” философствования», противопоставляя его психологизму, что подтверждает В. Виндельбанд, сделавший вывод, что, согласно «Критике» Канта, «задача науки заключается не в том, чтобы отражать мир, а в том, чтобы противопоставить игре представлений нормативное мышление... формулировать последние, обосновывающие все остальные принципы нормативного мышления» [3, с. 141, 260].

ни у Р. Декарта, ни у И. Канта не было сомнения, что именно математика, введённая в естествознание, задаёт познанию желаемую точность, достоверность и объективность, то есть научность. Поэтому человек постигает не сами по себе природные объекты, а те, которые даны в опыте познания путём их искусственного конструирования в понятиях. Мир познания – мир сконструированных объектов, так называемых научных идеальных объектов: «математическое знание есть познание посредством *конструирования* понятий» [11, с. 600].

Что же касается свободы, Бога и бессмертия души, трёх «вещей в себе», которые обсуждает Кант уже в «Критике практического разума», то они им выводятся за скобки опыта познания. Они не познаваемы тем путём, которым познаются предметы в мире природы. К свободе и бессмертию души метод математического естествознания неприменим. Здесь И. Кант ставит границу.

Необходимо заметить, что именно принцип конструирования понятия объекта познания и задаёт ему достоверность и надёжность. А способом конструирования понятий является мысленный эксперимент. Последний даёт возможность построения идеальной модели природного процесса. Тем самым рождается сама идея научной лаборатории, в которой возможно воссоздать в модели природный процесс и описать скрытые механизмы его действия.

Учёный становится демиургом, создающим и производящим знания. Не природа даёт ему знания, а он, естествоиспытатель, пытающийся природу, фактически принуждает её к ответу, выпытывая у неё знания о себе. Он познаёт им же самим построенные на материале природы знаниевые конструкты. Естествоиспытатель понял, что «разум видит только то, что сам создаёт по собственному плану», и поэтому он должен «заставлять природу отвечать на его вопросы, а не тащиться у неё словно на поводу» [11, с. 85]. А поэтому, делает вывод Кант, мы исследуем не сам объект, а то, что мы а priori мысленно вкладываем в него [11, с. 85].

Но И. Кант не стал распространять принципы и правила научного познания на сферу морали, долга, свободы, нравственности. Эти идеи разума относятся к сфере должного, но не познаваемого. Кант не допускал, что идея свободы выводима из мира природы по принципам и правилам математического естествознания. Поэтому он выводит понятие цели и смысла за пределы сферы рассудка и не вставляет его в таблицу категорий рассудка. Цель не относится к сфере теоретического разума. Она относится к сфере практического разума, сфере свободы. В природе вообще нет целей и смыслов. Мир природы – это мир процессов и причинно-следственных связей. По их поводу мы и строим свои понятийные конструкции. Но мир человека не может быть понят без понятия цели и целесообразности, без понятия свободы, бессмертия души и Бога.

Тем самым рождается идея разделения мира природы и мира свободы, мира науки и мира культуры. Здесь – исток мысли В. Дильтея. Собственно, человек как идея и как особое сущее и рождается во втором мире,

поскольку он и есть сущее, которому приписывается свобода. Но к нему не могут быть адекватно применены правила науки, построенной на математическом естествознании. Стало быть, построение антропологии как науки, если и возможно было, то как естественнонаучной дисциплины. Другой антропологии не могло и быть.

Но это науку и философию не остановило. И. Кант поставил границы познающему разуму, опирающемуся на естественнонаучную парадигму, признанную классической. Но, опираясь на неё, представители гуманитарных наук также активно использовали и используют методы познания, выработанные в этой парадигме, – мысленный эксперимент, наблюдение, моделирование, конструирование объекта, ища обоснования в философии.

Уже с середины XIX в. всё чаще и шире стали предприниматься попытки выработки специфики метода для гуманитарных наук, способа иного мышления, «ионаучного». Самые радикальные попытки были предприняты С. Киркегором и Ф. Ницше. Но они действовали скорее в логике отказа (особенно Ницше), они не предложили метода. Они отказались от самого способа мышления, объективирующего знания и конструирующего объекты познания². Отказ от идеи разума и логики познания как базовых в пользу идеи экзистенции был пока на периферии философских дискуссий. Чтобы разговор стал предметным и задавал иной тренд мысли, нужна была иная методология, поскольку она и задаёт энергию движения и выступает движителем иного тренда. Таких попыток задать иной тренд в методологии гуманитарных наук на рубеже XIX–XX вв. было две – это неокантианцы Баденской школы в лице В. Виндельбанда и Г. Риккерта и философия жизни в лице В. Дильтея³.

В контексте данной работы нам интересен прежде всего поиск Дильтея, поскольку его интересовали не только сами по себе гуманитарные науки, но сам человек в его целостности и поиск метода, адекватного для понимания этого феномена. А неокантианцев интересовали точность и адекватность схватывания специфического объекта познания. Им было важно подобрать ключ для познания человека, точнее, человека в истории и психологии. Они полагали, что если они разведут методы познания на номотетический и идиографический, то они учтут уникальность и неповторимость тех или иных явлений, включая и человеческие деяния. Они не выделяли человека в самостоятельный феномен и проблему. Более того, неокантианцы распространяли своё разведение номотетики и идиографии в целом на науку, полагая, что оба метода могут быть применены и в науках о природе, и в науках о духе. И номотетика (постижение мира с точки зрения всеобщего, законов и тенденций развития), и идиография (пости-

² С одной существенной оговоркой. С.С. Хоружий, например, полагал, что С. Киркегор – первый и единственный в философии, кто предложил концепт философии жизненного пути, наиболее адекватный метод для самопознания [19]. Впрочем, судя по текстам «копенгагенского сторожа», этот метод трудно представить как вполне сознательный и отрефлексированный философом метод работы. Скорее всего, он показывал интенцию, вырабатывал иную установку, исходящую из его религиозного опыта, не доведённую до Метода.

³ Далее по следам обоих пошёл М.М. Бахтин, отталкиваясь от них.

жение мира с точки зрения уникального и неповторимого) могут быть применены как в науках о природе, так и в науках о духе. Разведение было сугубо методологическое. Такое разведение, казалось, было оправданным с точки зрения методологии познания. Идиографический метод весьма точен и по названию, поскольку в нём заложена возможность учёта сугубо личного, живого знания «идиота», частного лица. А личное знание связано с особыми событийными обстоятельствами жизни и может быть оценено с точки зрения ценностей.

В. Виндельбанд подчёркивал, что история принадлежит большей частью к идиографическим наукам, а естествознание относится к номотетическим, хотя в нём может быть применён и идиографический метод, поскольку историческое событие всегда уникально. Однако единичное историческое событие в любом смысле оценивается и описывается в рамках всеобщего исторического контекста. И потому историческим фактом становится то событие, которое значимо, а значимость может быть задана только с точки зрения общепринятых ценностей.

Но тем не менее разведение наук у неокантианцев было осуществлено сугубо по объектному принципу познания. Они разводили методы прежде всего с точки зрения достоверности познания конкретных объектов. К таковым объектам относился в том числе и человек. И, главное, признаки объективности и достоверности знания, применяемые к объектному познанию природы, также распространялись и на идиографический метод. Главный признак, взятый из естествознания, признак объективности и истинности знания, эти авторы распространяли и на гуманитарное знание. Отметим, что этот признак пытался сохранить в своих науках о духе и В. Дильтей.

Но нам важно не само по себе разведение методов в науках. Нам важны основания. Так вот, Дильтей отличается больше основаниями, началом своего проекта, его истоком. Он тоже, как и Риккерт, разрабатывал специфическую для исторической науки методологию. И в этом плане они сходны. И также они сходны в своём стремлении вырабатывать такую методологию, которая помогает добывать достоверное, объективное знание об исторических процессах. Но важно то, что Дильтея интересовали именно «науки о человеке» в его специфике, хотя термин «науки о духе» он стал использовать не по содержательному принципу, а как неологизм, отличающий науки о духе от наук о природе⁴.

Но зачем ему было нужно выделять науки о духе в отдельный класс наук? Тем более науки отличаются не столько предметом, сколько методом, как он сам потом это показывает. Психология, история и социология

⁴ В.В. Библихин отмечает, что в 70-х гг. XIX в. уже была практика использования в словарях неологизма *Geisteswissenschaften*, «науки о духе», который возник как эквивалент термина *moral science* при переводе на немецкий язык работ английских позитивистов (Д.С. Милль и др.) [6, с. 462]. Впрочем, И.А. Михайлов утверждает, что этот термин *moral science* был уже использован неким анонимным автором ещё в 1787 г. [12, с. 25].

равным образом могут строиться и как естественные дисциплины, и как гуманитарные. И это зависит от способа работы, метода исследования. Ответ вообще-то понятен. Английские и французские позитивисты пытались, взяв идеал научности, выработанный в естественных науках, получивших небывалый подъём в XIX в., применить его и к гуманитарным наукам. В. Дильтей же пытался отгородить науки о духе от этого идеала и выработать для них свой, иной идеал научности. Но, как мы думаем, всё сложнее и амбициознее. Дильтей, пожалуй, впервые пытался именно методологическим способом (отличным от способа Киркегора и Ницше) вернуть человека самому себе, точнее, сделать мысль о его жизни предметом логики наук о духе.

Антропологическая рефлексия

При работе над своим итоговым произведением «Построение исторического мира в науках о духе» В. Дильтей написал отрывок, который предполагался быть вставленным в качестве финального в эту работу. Но он не был доработан. В то же время в сугубо рефлексивном плане он весьма полезен для дальнейшего изложения позиции Дильтея. Он там пишет: «Исходной является антропологическая рефлексия. Выявляемая ею взаимосвязь основана на таких комплексах взаимодействий, как страсть и т.д. Она предлагает их типологию и фиксирует значительность этих комплексов в целостности жизни» [9, с. 288]. Дильтей фиксирует дилемму, разрыв: между изучением человека в его «собственной самости» через переживание и понимание – и изучением человека через понимание его другими. Он обсуждает дилемму между историей и литературой, изображением человека в истории и искусстве.

В. Дильтей пытался нащупать иную антропологию и описать её в категориях «конкретной жизни» и пребывания человека в этой конкретной жизни. Например, он говорит о попытках нащупать конкретность жизни в её событийности на материале поэзии: «Любое поэтическое произведение каким-то образом связано с переживаемым или требующим понимания событием» [9, с. 289].

Размышления об антропологии должны были завершить работу «Построение...». Не довелось. Но этот кусок работы он так и заканчивает: «С антропологической рефлексии начинается любое прояснение и экспликация самой жизни» [9, с. 290].

Исследователь и переводчик В. Дильтея Н.С. Плотников объясняет ситуацию фактически так же, фиксируя, что Дильтей выводил понятие опыта из антропологических оснований, имея в виду следующее. Дильтей, стремясь освободить философию от абстрактных схем классической метафизики, пытался фактически воплотить лозунг, выдвинутый позднее Э. Гуссерлем, – назад «к самим вещам», имея в виду, что понимание жизни

означает постижение «первичных структур» опыта [13, с. 10]⁵. Жизнь как базовое понятие у Дильтея есть духовно-исторический опыт человека во всей её полноте переживания и самоосмысления. Все остальные формы, в том числе познавательные акты, уже выводятся из этого первичного опыта⁶.

Именно первичный опыт складывается в целостной человеческой жизни, а затем задним числом оформляется в разные образы и понятия посредством процедур выражения и понимания. Поэтому «именно антропология познания», «антропологический способ рассмотрения» опыта позволяет вывести нас за пределы узких гносеологических, абстрактных схем.

Можно предположить, что введение самой идеи разведения наук о природе и наук о духе и построение герменевтики как базового метода наук о духе, основанного на связке триады переживание-выражение-понимание, являлись у Дильтея только подступами к новой науке – антропологии, в основании которой лежит представление о человеке как *живой целостности*⁷. Человек выступает у него не как элемент истории, но как её «высшая реальность». Человек в своём опыте переживания (проживания) испытывает действительность в полном смысле, увиденную и пережитую изнутри. И тогда на этом основании, полагает издатель Дильтея Гротгейзен, можно создавать и новую науку, антропологию, которая излагает этот целостный опыт в обобщённом и отрефлексированном виде [9, с. 39–40].

⁵ Если быть более точным, то речь шла, конечно, не о возврате к неким исходным вещам, т.е. объектам опыта. Речь шла о возвращении к существу дела. *Zur Sache selbst!* *Sache* означает не объект, предстоящий перед субъектом познания, а собственно чистый феномен сознания, очищенный от натуралистических и психологистических наслоений. *Sache selbst* означает саму суть, существо дела. А последователь и ученик М. Хайдеггера Г.-Г. Гадамер толкует этот призыв в терминологии своего учителя так: «вещью» значит основной философский вопрос, «сокровенный и позабытый» – что такое бытие? [4, с. 102].

⁶ В принципе это воплощается в концепт событийности, который затем разрабатывали каждый по-своему М. Хайдеггер и М. Бахтин. Ср. у В. Дильтея: «Ибо жизнь дана мне прямо только как моя собственная. И лишь изнутри этой моей собственной жизни я понимаю жизнь вокруг меня, формы животной и человеческой жизни» (цит. по: [13, с. 10, примеч. 10]). Дальнейшее развитие этой идеи ведёт фактически к базовому концепту Хайдеггера – «бытие осуществляется как событие», а человек призван стать таким событием бытия [18, с. 67, 76]. Ср. у Бахтина: «Каждая мысль моя с её содержанием есть мой индивидуально отдельный поступок, один из поступков, из которых складывается вся моя единственная жизнь, как сплошное поступление, ибо вся жизнь в целом может быть рассмотрена как некоторый сложный поступок: я поступаю всю свою жизнь, каждый отдельный акт и переживание есть момент моей жизни-поступления» [2, с. 8].

⁷ Более широкий базис и методологическая рамка антропологии и привели Дильтея к попытке такого обоснования науки о духе, исходя из антропологической установки, а не из психологии (см. также [13, с. 79]).

Смена тренда

Если судить не по привычным словарным статьям о Дильтее, давно записанном в классики, а по тексту и контексту изложения, по доказательствам и аргументам, которые приводит Дильтей, то его волновали не сами по себе так называемые «науки о духе», условность обозначения которых вполне понятна, а главный виновник и жертва произошедшего – человек и метод его понимания.

Прежде всего, Дильтей пытался заменить субъекта познания, познающего человека – на человека целостного, на человека как форму целостной жизни. А познание уже включается как часть в целое, в полное жизненное отношение: «В жилах познающего субъекта, какого конструируют Локк, Юм и Кант, течёт не настоящая кровь, а разжиженный сок разума как голой мыслительной деятельности. Меня мои исторические и психологические занятия, посвящённые человеку как целому, привели, однако, к тому, что человека в многообразии его сил и способностей, это воляюще-чувствующе-представляющее существо, я стал брать за основу даже при объяснении познания и его понятий (таких, как “внешний мир”, “время”, “субстанция”, “причина”), хотя порой и кажется, будто познание прядёт эти свои понятия исключительно из материи восприятия, представления и мышления» [8, с. 274]. Поэтому, обосновывает свою позицию Дильтей, «...каждую составную часть современного абстрактного, научного мышления я соразмеряю с целым человеческой природы, какую её являют опыт, изучение языка и истории» [8, с. 274].

Но здесь и обнаруживается, фиксирует В. Дильтей, что «...важнейшие составляющие нашего образа действительности и нашего познания её, а именно: живое единство личности⁸, внешний мир, индивиды вне нас, их жизнь во времени, их взаимодействие – всё может быть объяснено, исходя из этой целостности человеческой природы, которая в воле, ощущении и представлении лишь развёртывает различные свои стороны. Не постулирование окостенелой априорной способности познания, а лишь отталкивающаяся от целостности нашего существа наука об историческом развитии способна дать ответы на вопросы, которые все мы имеем предъявить философии» [8, с. 274]. Он отмечает, что развитие философии у него, в отличие от Гегеля, выводится не из взаимосвязи понятий в абстрактном мышлении, а из изменения в целостном человеке его жизненности и действительности.

Мыслящий субъект Декарта и Канта заменяется у Дильтея на некое единство переживания, выражения и понимания, осуществляющееся как событие в целостном человеке.

⁸ В этих словах для русского уха так и слышится голос Бахтина (живое единство личности и др.).

Значимость всего гуманитарного проекта Дильтея поэтому объясняется не просто его пониманием специфики гуманитарных наук, точнее, наук о духе, не просто пониманием того, что всё до сих пор научное знание было построено на естественнонаучной парадигме. Науки о природе, построенные в этой парадигме, не могут ухватить жизнь в её целостности. Жизнь для В. Дильтея – не биологическая форма, а *духовно-историческая*, прежде всего порождаемая деяниями человека. Для схватывания этой духовно-исторической целостности жизненных форм необходимо вырабатывать соответствующую методологию «наук о духе», точнее, иную, антропологическую установку, оптику, иное видение человека. Значимость проекта Дильтея – не в его только содержательных поисках, а в поиске Метода, в основании которого положена иная установка. Забегая вперёд, заметим, что именно этот момент пытался потом развить в своих поисках М.М. Бахтин, вводящий представление о двух пределах, установках – Вещи и Личности, различие которых не субстанциальное, а ценностно-смысловое.

Итак, первое основание, отделяющее науки о духе от наук о природе – это приведённая выше антропологическая рефлексия как *установка на иной метод*, способ видения человека как живой целостности, несводимой к субъекту познания. Тем самым Дильтей вводит спецификацию прежде всего не объекта познания, а субъекта. Он меняет главное, самого субъекта и метод, его постигающий.

Второе основание – наличие определённой тенденции, как пишет В. Дильтей. Он понимает, что разводятся не сами по себе группы наук, это слишком механическое разделение. Физиология человека тоже рассматривает определённый аспект человека, но это не означает, что она может быть отнесена к наукам о духе [9, с. 126]. Разводить надо доминирующие *мыслительные тенденции*. Эти тенденции укоренены в самих науках, в самом предмете. Речь идёт «...об ориентации на самоосмысление, о пути понимания, ведущем извне вовнутрь» [9, с. 126]. Согласно этой тенденции, науки о духе прежде всего интересуются изучением любого жизнепроявления с точки зрения его внутреннего мира, из которого оно проистекает. Эта тенденция фактически означает возврат человека к себе самому.

В науках о природе человек себя исключает с тем, чтобы, «конструируя из своих впечатлений грандиозный проект природы, согласно законам, представить его как порядок» [9, с. 126]. При этом конструировании природы становится первым центром действительности для человека. Но затем человек возвращается к самому себе, возвращается «назад к жизни»: «Это возвращение человека в переживание, через которое для него только и наличествует природа, возвращение в жизнь, в которой только и возникает значение, ценность и цель – другая великая тенденция, определяющая научную работу. Возникает второй центр» [9, с. 127].

Первая тенденция порождает первый центр – мир природных сконструированных объектов, мир без человека, мир природы на языке её законов, связности, порядка и процессов.

Вторая тенденция порождает второй центр – мир с человеком, мир ценностей, значений, целей, понимания, переживания, в котором связность задаётся не порядком и законом, а пониманием и единством переживания (проживания). Как видим, здесь предложен иной заход на разведение наук и методов. Речь идёт не о механическом делении природы и духа, природы и культуры, всеобщего и единичного, номотетики и идиографии. Речь идёт о тенденции взгляда, о направлении мышления, её оптике, установке.

Далее В. Дильтей вводит дополнительное обоснование деления наук, выделения наук о духе, условность названия которых он постоянно подчёркивает. Это введение базовой триады как основного предмета наук о духе – *переживание, выражение, понимание*: «как предмет наук о духе человечество фигурирует лишь в той мере, в какой человеческие состояния переживаются и выражаются в жизнепроявлениях и в какой эти выражения понимаются» [9, с. 130]. Последнее при этом имеет самые разные формы – от слов и жестов до произведений искусства и биографий.

Принципиальным здесь является связность триады, которая обеспечивается специальной процедурой, укоренённой в самой жизни. Эту связность необходимо постоянно улавливать в исследованиях в рамках наук о духе. Последние поэтому «фундированы» в самой жизни, в самой «связности жизни, выражения и понимания».

Итак, делает методологическую фиксацию В. Дильтей: «наука принадлежит к числу наук о духе лишь в том случае, если её предмет становится для нас доступным через процедуру, фундированную во взаимосвязи жизни, выражения и понимания» [9, с. 131]. Обоснование сугубо методологическое, поскольку различие наук о духе проводится через мыслительную процедуру, которая может обеспечить связность жизни, понимания и выражения, хотя эта связь укоренена в самой жизни. Но укоренённость эту необходимо ещё увидеть.

Это разведение Дильтей завершает выводом, согласно которому «главная тенденция состоит в том, чтобы от человечества, от реализованного посредством него объективного духа вернуться» к духу «творящему, оценивающему, действующему, самовыражающемуся, самообъективирующемуся», и эта тенденция находит своё выражение в науках о духе [9, с. 132].

Разведение наук логически ведёт Дильтея к тому, чтобы для наук о духе подбирать и соответствующий метод, и соответствующие категории, исследовательские процедуры и практики.

Исследователь Е.В. Фалёв полагает, что у В. Дильтея конечной целью истолкования было достижение полного понимания «чужой жизни», которое подразумевает буквально отождествление понимающего с понимаемым. Любая внешняя оценка и истолкование обречены оставаться в рамках объясняющего метода, который устанавливает причинные связи и посредством их обосновывает предмет объяснения [15, с. 114]. В отличие от него понимающий, описательный метод стремится изнутри понимаемого явления понять его, ухватить его существо. Это воплощается в использовании,

например, таких специфических терминов у Дильтея, как «тожесть» (Selbigkeit), или перекликающегося с ним термина «самость» (selbst). Также отличается от тождественности, подчёркивая неформальный, живой, событийный характер связности [9, с. 30]. Хотя, мы полагаем, что под тожестью больше имеется в виду именно связность понимания: «Понимание есть повторное обретение “я” в “ты”; дух обретает себя, восходя ко всё более высоким ступеням взаимосвязи; это тожесть духа в “я”, в “ты”» [9, с. 239].

Дильтей акцентирует внимание на связности, взаимосвязи, самой частотной категории своего метода. Для него эта связность жизни как целого осуществляется с помощью постижения некоего напряжения, связанного с «...направленностью на цель, а точнее возникновение интенции к реализации того, чего ещё не было в действительности, выбор возможностей и интенции к реализации некоего... определённого представления цели, выбор средств к её осуществлению и само это осуществление. Поскольку это осуществляется взаимосвязью жизни, мы называем это силой. И это – решающее понятие наук о духе!» [9, с. 251]. Цельность жизни достигается с помощью понятий, выражающих энергию, силу, напряжение от связности и столкновения сил. Здесь нам важна идея энергичности, скрытая в мысли В. Дильтея.

Метод и категории жизни

Но дальше В. Дильтей попадает в сложную ситуацию. С одной стороны, он разводит науки о природе и науки о духе, метод объяснительный, построенный на естественнонаучных процедурах познания и конструирования объектов, и метод понимающий, герменевтический, предполагающий принятие жизни как целостности на основе переживания, выражения и понимания. Разводит не объектно-механически, а *методологически*, разводит как две установки. Но при таком разведении он хочет всё равно построить логику наук о духе, претендующую всё же на объективность и достоверность знаний об этой целостности жизни. Дильтей отказался отождествлять разные науки, но он не отказался от критериев научности, выработанных в естествознании, – от критериев объективности, достоверности, доказательности.

И поэтому он пытается выработать компромиссные варианты в виде разведения классов категорий. Он разводит категории формальные и реальные, полагая, что если необходимо показать в науках о духе саму реальность жизни, но с точки зрения «объективной ценности категорий духовного мира», возникающих из переживания, то необходимо ввести спецификацию категорий в науках о духе. Так, известно, что «в предикатах, которые мы высказываем о предметах, заключены и способы постижения последних. Понятия, обозначающие эти способы постижения, я и называю категориями. Любой такой

способ заключает в себе правило сопряжения» [9, с. 240]. Так вот, среди этих способов сопряжения можно выделить формальные и реальные категории.

Формальные категории обозначают в целом действительность, они обладают определённой степенью всеобщности. Это формы высказывания обо всей действительности. К реальным же категориям относятся те, которые удерживают в себе особые способы постижения реальности – с точки зрения базового истока, переживания, выражения, понимания. Тогда такие предикаты относятся к духовной жизни и приобретают статус категорий духовного мира.

К основополагающей категории наук о духе относится переживание времени [9, с. 241]. Переживание – это «...протекающий во времени поток, где каждое состояние до того, как он станет отчётливо выделяющимся предметом, изменяется, потому что каждое последующее мгновение строится на предшествующем, и каждое мгновение, не будучи ещё схваченным, превращается в прошлое» [9, с. 242–243]. Именно переживание времени, а точнее, *проживание жизни во времени* и задаёт связность и целостность этой жизни. Связность, взаимосвязь целого и всех его частей жизни не существует как абстрактное понятие, и время не является некоей вне человека пребывающей реальностью. Время переживается и проживается в жизни как связность и целостность потока жизни⁹.

Собственно, здесь и коренится историзм В. Дильтея и его проект истории как науки о духе. Связность проживания состояний и событий задаёт реальность истории, исторической действительности. С этим связаны представления об историчности и самого человека, и идея «исторического человека», а не просто человека понимающего и переживающего. Связность потока жизни как наиболее глубинного, того, что изнутри, делает возможным объективность самой истории как науки, изучающей жизнь человека в её связности событий [9, с. 311]¹⁰.

Именно постижение связности исторического потока жизни делает человека свободным, делает его самого творцом истории. Первым условием возможности исторической науки для Дильтея выступает то, что исследователь сам является историческим существом. Тот, кто исследует историю, является в то же время её творцом.

Но наблюдение жизненного события во времени разрушает его переживание. Наблюдать поток времени невозможно. И переживать поток невозможно. Наблюдается лишь конкретное мгновение. Переживается конкретное состояние в момент времени. Желая наблюдать время, мы разрушаем

⁹ Н.С. Плотников отмечает, что связность, целостность, взаимосвязь (Zusammenhang) являются самыми частотными категориями у Дильтея, выступающими в качестве крепёжных принципов его методологии [13, с. 100]. См. также: «Переживание и понимание впервые открывают нам то, что они пронизаны взаимосвязью. Мы понимаем только взаимосвязь. Взаимосвязь и понимание соответствуют друг другу» [9, с. 307].

¹⁰ См.: «Жизнь – это то, что известно изнутри, то, что не может иметь под собой никакого более глубокого основания. Жизнь не может быть приведена к суду разума. Жизнь исторична, поскольку она постигается как движение во времени и как возникающий в ходе этого движения поток воздействий» [9, с. 311].

его наблюдением, поскольку оно фиксируется, искусственно останавливается. Мы можем фиксировать определённое изменение в момент времени. Но сам поток мы не переживаем и не фиксируем. Мы переживаем состояние. Мы проживаем событие.

Поэтому мы можем понимать связность переживаний этих состояний. Но такое переживание не является ни описанием, ни объяснением: «По отношению к жизни... мы действуем понимающим образом. И это действие осуществляется в собственных категориях, которые чужды познанию природы как таковому» [9, с. 245]. Поэтому для познания и описания природы используются формальные категории как «абстрактные выражения» и логические построения, описывающие мир с точки зрения всеобщих связей и закономерностей.

Реальные категории не обладают такой степенью абстрактной общезначимости. С их помощью в науках о духе можно понять связность жизнепроявлений в их целостности, в их смысле. В известной мере реальные категории в своём классе выступают как незавершённые, открытые, плавающие, не устойчивые, не формальные «структурные формы самой жизни» [9, с. 252]. Они прежде всего относятся к реальности духовной жизни человека, имеют отчётливо выраженный антропоморфный характер. К таковым относятся как категории переживания, выражения, так и категории смысла, ценности, цели, значения, события. Последние могут быть ухвачены и более соответствующими методами – такими, как понимание и истолкование, автобиография, биография того или иного человека, включая и литературные архивы [9, с. 246–250; 7, с. 124–136]. Эти категории жизни укоренены в самой жизни: «Жизнь в своём своеобразии постигается с помощью категорий, которые чужды познанию природы. И здесь решающий момент состоит в том, что эти категории не приложимы а priori к жизни, как к чему-то ей чуждому, а укоренены в сущности самой жизни» [9, с. 281]¹¹.

Итак, для В. Дильтея было важно построить метод, способ мысли, с помощью которого возможно удерживать целостность и связность реальности жизни, и подобрать для неё соответствующий метод. Не метод познания объекта, а метод сопричастности к реальности духовной жизни. Таковым методом становится метод понимания: «Понимание и истолкование – вот метод, используемый науками о духе. В нём объединяются все функции. Понимание и истолкование содержат в себе все истины наук о духе. Понимание в каждой отдельной точке открывает отдельный мир» [9, с. 253]. Дильтей выделяет три способа (типа) понимания.

¹¹ В итоге базовая философская категория (бытие) была заменена Дильтеем категорией жизни, которой он, однако, также приписывал субстанциальный статус. Жизнь выводилась изнутри себя самой, имея причиной саму себя. Много позднее его последователи, например, в лице Гадамера, специально акцентировали на этом внимание, говоря о смысле произошедшего тогда философского поворота в начале XX в. Он заключался в переходе от «мира науки к миру жизни» [4, с. 7].

К первому типу относятся «понятия, суждения и более сложные образования мысли». В этих понятиях и суждениях важно содержание мысли, которое как бы транспортируется от того, кто его высказывает, к тому, кто его понимает. Благодаря «тождеству», то есть связности и независимости от своего генезиса, эти понятия могут быть поняты. Но если эти понятия отрываются от своего источника, то для постигающего вся полнота духовной жизни становится недоступной.

Ко второму типу понимания относятся такие, как поступок (*Handlung*). Смысл этого способа заключается не в самом сообщении, хотя сообщительность и включается в сам поступок. Поступок совершается не для сообщения. Но будучи также однажды совершён и оторван от своего источника, в котором он возник, он не может нам дать всестороннее определение этого истока духовной жизни [9, с. 254]¹². Заметим, что это место у Дильтея тёмное. Специфику поступка он не показал, хотя и пытался отличить от понятия. Симптоматично, что это один из базовых концептов у Бахтина, в скрытом виде находящийся свои истоки у Дильтея [2]¹³.

К третьему типу относятся выражения переживания (*Erlebnisandrücke*). Именно этот третий тип призван осуществить связность между «переживанием, жизнью, из которой оно возникает, и пониманием, которое оно порождает» [9, с. 254]. Здесь В. Дильтей всё же вынужден выйти из парадигмы классической науки, парадигмы объективности и достоверности знания. Он отмечает: «Выражение переживания подпадает не под суждения об истинности и ложности, а под суждения о правдивости и неправдивости» [9, с. 254].

Высшая форма такого правдивого понимания достигается в произведениях культуры – художниками, поэтами, писателями, философами. Значимость произведения заключается как раз в том, что оно, с одной стороны, содержит в себе правду переживания жизни в её полноте, с другой, – оно уже не зависит от самого автора, его заблуждений и интересов. «Никакое истинно великое произведение искусства не может... ложно изображать чуждое его автору духовное содержание – ведь оно вообще ничего не сообщает об авторе. Произведение искусства правдиво само по себе, фиксировано, зримо, длительно, что и делает возможным художественно достоверное его истолкование. Таким образом, на границах между знанием и деянием возникает область, в которой открываются глубины жизни, недоступные наблюдению, рефлексии и теории» [9, с. 255]. Но формы жизни доступны пониманию, истолкованию и интерпретации. Жизнь порождает и воплощается в устойчивых фиксированных формах своих

¹² Явная переключка Бахтина и Дильтея: «Современный кризис в основе своей есть кризис современного поступка. Образовалась бездна между мотивом поступка и его продуктом. Но вследствие этого завял и сам продукт, оторванный от своих онтологических корней» [2, с. 50].

¹³ См. также для сравнения у Хайдеггера: «поступки совершаются, личность совершитель актов» [17, с. 48].

проявлений. Искусство понимания и истолкования, или герменевтика, становится такой практикой толкования следов человеческого бытия, оставленных в письменности [9, с. 265]¹⁴.

Но если исходным для Дильтея является установка на целостного человека в его полноте жизни, то и понять его в его целостности переживания и выражения возможно лишь из самой его жизни, а не из внешней точки зрения наблюдателя. Поэтому необходимо разворачивать понимание из самой жизни, постепенно наращивая смыслы и значения понимания и выражения. Тем самым понимание становится базовым для всех наук о духе.

Наиболее полную и совершенную экспликацию постижения и толкования собственной жизни человек получает в автобиографии: «Автобиография – это высшая и наиболее поучительная форма, в которой нам представлено понимание жизни» [9, с. 248]. В автобиографии жизненный путь человека обретает литературную форму.

Благодаря пониманию произведений искусства и автобиографий возможна высшая форма понимания – «перенесение-себя-на-место-другого», или так называемое повторное переживание [9, с. 262–263]. Этот феномен «перенесения своей собственной самости» в иные формы жизни возможен за счёт того, что понимание как бы движется вперёд вместе с развитием событий. Повторное переживание возможно благодаря акту творчества, который совершает понимающий по ходу развития событий. Понимающий может понять автора ещё лучше, чем тот сам понимает себя. Это возможно потому, что в произведении выражены цельные, законченные формы жизни, а не фрагменты.

Благодаря переживанию событийности произведения возможно такое перенесение себя на место другого, отличное при этом от психологических феноменов. Нельзя повторное переживание объяснять сугубо психологически, как чувствование или сочувствие. Такое повторное переживание повторяет всю полноту событийности, говоря уже словами М.М. Бахтина. Хотя В. Дильтей так не говорил, оставаясь нацеленным на другое – на определение степени общезначимости способов понимания, достоверности знания, которое добывается в актах понимания, на выработку правил понимания и истолкования и в целом – на построение «логики наук о духе» [9, с. 268].

¹⁴ Надо сказать, что хотя герменевтика не стала понятием, часто употребляемым самим Дильтеем, но попытка философского укоренения герменевтики как понимания смысла бытия стала одним из истоков и связей Хайдеггера и Дильтея. Е.В. Фалёв полагает, что в этом и заключается влияние В. Дильтея на М. Хайдеггера. Оно заключается в принятии самого герменевтического метода, который противопоставлен естественнонаучному методу, как понимающий метод противопоставлен объяснительному. Полное понимание предполагает полное отождествление понимающего с понимаемым, т.е. предполагает неинтенциональное, непредметное состояние длящегося знания; в том, что предметом истолкования становится конкретное человеческое существование в его жизненных проявлениях, в своей повседневноности; в том, что конкретное человеческое существование определяется как по сути историческое, как историчность, длящаяся во времени [15, с. 115].

Урок Дильтея

Чем важен и интересен опыт В. Дильтея?

Первое. Он искал место для специфики наук о духе на основе антропологической установки, с точки зрения поиска адекватного слова о человеке, пытаясь преодолеть границы разума, поставленные до этого И. Кантом. Пафос проекта Дильтея в том и заключался, чтобы способствовать освобождению человека от догматического сознания и вернуть его самому себе¹⁵. И.А. Михайлов полагает, что «исследования В. Дильтея сделали жизнь человека центром самостоятельного философского интереса, вырвав ее из сферы компетенции естественнонаучно ориентированной биологии и психологии» [12, с. 34].

Второе. Его мысль задала мощный тренд, который затем получил развитие у Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, М. Бахтина, М. Шелера, Г. Шпета и др.¹⁶ Концептуальные идеи-образы интенциональности, событийности, поступка, понимания, произведения получили у них дальнейшее развитие.

Третье. Место познающего субъекта занимает «целостный человек», «тотальность человеческой природы». Образ человека понимающего и переживающего, в отличие от познающего субъекта, затем стал воплощаться в более конкретных чертах и контурах в антропологических концептах XX в.

Четвёртое. Место бытия как предельной категории занимает категория целостной жизни.

Если быть более точным, то В. Дильтей вводил идею «исторического человека»: «Когда-то стремились постичь жизнь из мира. Однако существует лишь один путь – от истолкования жизни к миру. И жизнь наличествует лишь в переживании, понимании и историческом постижении. Мы не вносим никакого смысла из мира в жизнь. Мы открыты возможности того, что смысл и значение возникают только в человеке и в его истории. Но не в отдельном, а в историческом человеке. Ведь человек есть историческое существо» [9, с. 345].

¹⁵ Некоторые авторы отмечают, что это возвращение выражается в признании того, что кроме естественных наук есть и гуманитарные, предмет которых – духовный мир человека [10, с. 132]. Но это уже давно общее место. Давно известно, и это понимал и сам Дильтей, что психология и история могут быть построены и как естественные, и как гуманитарные науки. И человек может быть и объектом исследования, и субъектом истории. Такое жёсткое разведение уже давно не работает. Мы это отметили выше.

¹⁶ Правда, известность он обрёл уже после своей смерти. В англоязычных странах он долгое время был почти неизвестен, его известность распространялась в рамках немецкой интеллектуальной традиции, а в России его идеи публично обсуждал разве что один Г.Г. Шпет [12, с. 34]. Скрытые глубинные связи В. Дильтея и М.М. Бахтина ещё предстоит выяснять, хотя они очевидны. В своём подробном исследовании наследия Дильтея Н.С. Плотников расширил список имён, найдя следы рецепции Дильтея в России в работах С.Л. Франка, Г.Г. Шпета, Ф. Степуна и др. Но М.М. Бахтин, кстати, у него даже не упоминается [13].

В то же время попытка вырвать человека из объятий естественных наук и метафизики не была им довершена именно в силу того, что Дильтей своим проектом манифестировал вообще-то традиционный немецкий тип философствования.

Некоторые исследователи полагают, что проект Дильтея был попыткой преодолеть тупики метафизики метафизическим же способом, что его философия жизни была новой, ещё одной своеобразной метафизикой, изложенной на другом языке [10, с. 130]. Этот вывод связан именно с тем, что базовые критерии объективности, научности, достоверности, системности, стремление построить логику наук о духе не давали Дильтею выйти за рамки субстанциональности, преодолеть эссенциальную установку. В. Дильтей всё равно строил прежде всего науку, стремился сохранить идеалы научности, удерживая позицию, согласно которой философия в науках о духе должна быть научно выверенной системой знаний, пусть и специфических, о специфическом предмете – жизни человека в её связности и целостности.

Именно поэтому призыв к пониманию жизни из самой жизни, выступающий базовым для В. Дильтея, так и не воплотился в адекватный ему метод. Последний был заявлен, но не достроен. Понимание реальности жизни в версии Дильтея осталось методологически и инструментально не обеспеченным, а набор категорий жизни остался набором метафор. Нужен был следующий шаг, воплощающий этот призыв в реальный проект. Его в разных версиях пытались воплотить представители антропологического поворота в 1920-е гг. XX в. [14]. Но, повторим, именно прецедент В. Дильтея получил развитие в XX в., поскольку в отличие от поэтических зарисовок и афоризмов Ф. Ницше, Марка Аврелия, Л.Н. Толстого, стиль которых Дильтей называл образцом иного философствования, отличного от стиля немецкого трансцендентализма типа Канта, Дильтей предложил метод и логику для наук о духе.

М. Хайдеггер поэтому называет «принципиальный порок этой философии» (философии жизни), заключающийся в том, что жизнь в ней «сама не становится как способ бытия онтологической проблемой» [17, с. 46]. В то время как «жизнь есть свой особый образ бытия, но по сути доступный только в присутствии» [17, с. 50]. В «Кассельских докладах» Хайдеггер отмечает, что в целом и феноменология, и философия жизни, несмотря на то, что они ставили вопрос об историчности человека, человеческого существования, о поиске структур человеческого опыта, не ставили вопрос о смысле самого этого исторического «бытия здесь» [16]. Коль скоро не ставится этот вопрос, то и ответ лежит уже готовый. Спрашивая, что такое человек, мы получаем готовый ответ – animal rationale. Или более долгий список – чувственность, рассудок, разум. Если продолжить список, то в течение XX века определений человека (то есть ответов на кантовский вопрос «что такое человек?») появилось множество – существо символическое, аутист, безумный, существо вне нормы, способный на самоубийство и проч.

Прецедент В. Дильтея, его гуманитарный проект, так и остался проектом по вполне понятным причинам. Метод, который он пытался предложить, пока больше похож на заявку, не обеспеченную инструментальными процедурами, а категории больше похожи на концепты-идеи. Современные авторы замечают, что, например, «жизнь у В. Дильтея выступает слишком иррациональной основой, чтобы служить исходным пунктом методического обоснования гуманитарных наук» [10, с. 134]. Поэтому можно говорить больше о проекте Дильтея, о замысле, идеале, то есть о должном, которое предлагает Дильтей для гуманитарных наук, основой которых выступает идея понимающего и переживающего человека. Это вполне объяснимо, поскольку идеал классического естествознания Кант сформулировал тогда, когда оно сложилось и когда естественно-математический корпус наук вполне сформировался. А Дильтей предложил свой проект тогда, когда гуманитарные науки пока фактически ещё искали свой метод и свой предмет [10, с. 129]. Этот идеал и был предложен последующими мыслителями уже в XX в.¹⁷

Если обсуждать наш предмет методологически, на языке метода и категорий, то и само его наследие представлено в набросках и введениях, и продолжение его линии мысли пока, как ни странно, получило слабое развитие¹⁸. Кто, кроме М.М. Бахтина, сознательно и предметно продолжал эту линию мысли про понимающее и говорящее бытие, про автобиографию и событие? Никто. Что изменилось с той поры? Методологически значимого для современной антропологии и шире – гуманитаристики – фактически почти ничего.

Возьмём в качестве примера одну умную работу одного умного автора. А.В. Ахутин в своей известной книге «Понятие “природа” в античности и в Новое время» фиксирует необходимость поиска и выработки иного метода. Это спустя почти 100 лет после В. Дильтея! Фюзис античности и “natura” в Новое время – не только разные предметы, но они требуют разного способа понимания. Поскольку сам способ понимания связан с необходимой работой по реконструкции предмета, его воссозданию, и требует того, чтобы восстановить «его логическую собственномённость», ухватить собственную уникальность, отличить от иного, различить субстанциально [1, с. 6]. Формат такого различения является историко-

¹⁷ Заметим, что весь проект Дильтея фактически так и остался «Введением». К этому введению он собрал огромное количество материала. Им была проведена тщательная подготовительная работа. Хотя окончательная концепция не была выстроена. Это же относится и к работе «Построение...», которая наполовину состоит из черновиков и предварительных набросков (см. об этом также [9, с. 35]). Недосказанность и недоговорённость Дильтея сильно перекликается с недосказанностью у Бахтина, что, впрочем, вполне объяснимо, поскольку жизнь не может быть завершена и последнее слово о человеке не может быть сказано.

¹⁸ М. Хайдеггер также отмечал, что В. Дильтей «отказывался от завершённости, от окончательных результатов, всегда и везде он довольствовался тем, что может начинать и брать пробы – только чтобы исследовать и “умереть в странствии” <...>, он писал статьи, “материалы к...”, “идеи к...”, “опыты о...” – всё предварительное, ничего законченного, всё в странствии и в пути» [16, с. 122, 123].

философским, историко-культурным исследованием, в основе которого лежит особое понимание мышления [1, с. 7].

Первое, что требуется при таком методе, делает вывод А.В. Ахутин, это то, что в методе гуманитарных наук и в рефлексии относительно предельных понятий естествознания (природа) осознаётся как необходимость «иного самоопределения теоретического (т.е. претендующего на всеобщность) разума, чему соответствует иная идея предмета и его разумения (понятия)» [1, с. 7]. Возможность такого иного самоопределения А.В. Ахутин видит в работах М.М. Бахтина. Но одним из постоянных скрытых собеседников последнего был, как мы уже заметили, Дильтей.

Второе. В основе такого историко-культурного исследования лежит «логика субстанциальной и онтологической индивидуализации» [1, с. 7]. Уже Аристотель умел это делать, идя от всеобщего – к отдельному различению сущего. На пути к построению такой логики необходимо реконструировать эту логику различения Аристотеля. А.В. Ахутин предлагает провести онтологическое различие между фюзис и натурой не индивидуально-эмпирически, а по основаниям, то есть онтологически, а не лингвистически и не гносеологически.

Третье. Поэтому, предлагает А.В. Ахутин, необходимо вновь продумать проблему различия наук о природе и наук о духе, предложенную В. Дильтеем и неокантианцами. В этой работе Ахутин эту проблему не развивает, но только фиксирует. Он замечает, что это проблема не словаря и терминологии, не проблема категориальная, а проблема переосмысления «начал и принципов мышления» [1, с. 9].

Таким образом, встаёт вопрос о Методе, о способе, оптике видения, ухватывающей первоначала и предельные смыслы, задающие направление для дальнейших исследований. Инаковость этого видения заключается не в схватывании субстанциальных первоначал мира, а в адекватном феномену человека установлении способа мышления о нём, который не объясняется эссенцией, точнее, показывает, что никакой эссенции у мира человека нет. Очертания и контуры этого иного, поискового, способа мысли мы и пытались найти у В. Дильтея.

Список литературы

1. Ахутин А.В. Понятие «природа» в античности и в Новое время. М.: Наука, 1988. 205 с.
2. Бахтин М.М. Собр. соч.: в 7 т. Т. 1: Философская эстетика 1920-х годов. М.: Русские словари: Языки славянской культуры, 2003. 955 с.
3. Виндельбанд В. Философия культуры. Избранное / Пер. с нем. М.И. Левиной. М.: ИНИОН, 1994. 349 с.
4. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. 366 с.
5. Гайденко П.П. Эволюция понятия науки (XVII–XVIII). Формирование научных программ нового времени. М.: Наука, 1987. 447 с.

6. *Дильтей В.* Введение в науки о духе / Пер. В.В. Бибихина // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв.: Тракаты, статьи, эссе / Сост., общ. ред. Г.К. Косикова. М.: МГУ, 1987. С. 108–135.
7. *Дильтей В.* Литературные архивы и их значение для изучения истории философии // Вопросы философии. 1995. № 5. С. 124–136.
8. *Дильтей В.* Собр. соч.: в 6 т. Т. 1: Введение в науки о духе. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. 762 с.
9. *Дильтей В.* Собр. соч.: в 6 т. Т. 3: Построение исторического мира в науках о духе / Пер. В.А. Куренного, А.П. Огурцова, А.В. Михайловского. М.: Три квадрата, 2004. 418 с.
10. *Калиниченко В.В., Огурцов А.П.* Методология гуманитарных наук в трудах Вильгельма Дильтея // Вопросы философии. 1988. № 4. С. 128–134.
11. *Кант И.* Соч.: в 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1964. 799 с.
12. *Михайлов И.А.* Ранний Хайдеггер: между феноменологией и философией жизни. М.: Прогресс-Традиция: Дом интеллектуальной книги, 1999. 284 с.
13. *Плотников Н.С.* Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. 232 с.
14. *Смирнов С.А.* Антропологический поворот: его смысл и уроки // Философия и культура. 2017. № 2. С. 23–35.
15. *Фалёв Е.В.* Эволюция метода в философии Мартина Хайдеггера: Дис. ... д. филос. н.: 09.00.03. М., 2015. 338 с.
16. *Хайдеггер М.* Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни. Десять докладов, прочитанных в Касселе (1925) // Вопросы философии. 1995. № 11. С. 119–145.
17. *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. В.В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. XI, 451 с.
18. *Хайдеггер М.* Вклады в дело философии. От события / Пер. Э. Сагетдинова // 'Ερμηνεία. Герменей. Журнал философских переводов. 2009. № 1 (1). С. 56–94.
19. *Хоружий С.С.* Жизненная траектория как концепт и проблема: подход синергической антропологии. 2016. URL: https://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2016/02/horuzhy_traektorii-1.pdf (дата обращения: 22.04.2023).

METHODOLOGICAL PROBLEMS

Sergei SMIRNOV

DSc in Philosophy,
Leading Researcher, Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian
Academy of Sciences.
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 4. Humanitarian project of W. Dilthey

The article is a continuation of the series of works devoted to the construction of philosophical anthropology as a scientific discipline. This article is devoted to the search for W. Dilthey, who built his sciences about the spirit from the point of view of the so-called “anthropological reflection”.

In the article, the author analyzes W. Dilthey’s search for a method and system of categories, with the help of which he actually tried to develop a new scientific paradigm for European philosophy. As the main conceptual accents in this search, the author identifies three. *First*. Dilthey’s replacement of the concept of being by the concept of life. *Second*. The place of the cognizing subject, to which the classical sciences are accustomed, is occupied by the “whole man”, “the totality of human nature”. *Third*. The search for the place of the specifics of the sciences of the spirit was carried out on the basis of the so-called anthropological setting, on the basis of determining the place of man in the world and, accordingly, the word and method of understanding man adequate to this place, trying to overcome the boundaries of the mind set before by I. Kant.

The author concludes that despite the influence of Dilthey’s works on many authors of the 20th century, we have to talk more about Dilthey’s project, about the idea, the ideal that he proposed for the humanities, than about the developed concept. The basis of this ideal is the idea of an understanding and experiencing person. But this project did not become a developed concept.

Keywords: humanitarian science, W. Dilthey, method, life, understanding, understanding person, sciences about the spirit, integral man, totality of human nature, experience

References

1. Akhutin, A.V. *Ponyatie "priroda" v antichnosti i v Novoe vremya* [The Concept of "Nature" in Antiquity and Modern Times]. Moscow: Nauka Publ., 1988. 205 pp. (In Russian)
2. Bakhtin, M.M. *Sobranie sochinenii* [Collected Works], Vol. 1, *Filosofskaya ehstetika 1920-kh godov* [Philosophical Aesthetics of the 1920s]. Moscow: Russkie slovari Publ., Yazyki slavyanskoi kul'tury Publ., 2003. 955 pp. (In Russian)
3. Dilthey, W. "Literaturnye arkhivy i ikh znachenie dlya izucheniya istorii filosofii" [Literary Archives and Their Significance for the Study of the History of Philosophy], *Voprosy filosofii*, 1995, No. 5, pp. 124–136. (In Russian)
4. Dilthey, W. "Vvedenie v nauki o dukhe" [Introduction to Spiritual Sciences], trans. V.V. Bibikhin, *Zarubezhnaya ehstetika i teoriya literatury XIX–XX vv.: Traktaty, stat'i, ehssy* [Foreign Aesthetics and Theory of Literature of the XX–XX Centuries. Treatises, Articles, Essays], ed. G.K. Kosikov. Moscow: Moscow State University Publ., 1987, pp. 108–135. (In Russian)
5. Dilthey, W. *Sobranie sochinenii* [Collected Works], Vol. 1, *Vvedenie v nauki o dukhe* [Introduction to the Sciences of the Spirit]. Moscow: Dom intellektual'noi knigi Publ., 2000. 762 pp. (In Russian)
6. Dilthey, W. *Sobranie sochinenii* [Collected Works], Vol. 3, *Postroenie istoricheskogo mira v naukakh o dukhe* [Construction of the Historical World in the Sciences of the Spirit], trans. V.A. Kurennoy, A.P. Ogurtzov, A.V. Mikhailovsky. Moscow: Tri kvadrata Publ., 2004. 418 pp. (In Russian)
7. Falyov, E.V. *Ehvolutsiya metoda v filosofii Martina Khaideggera* [The Evolution of Method in the Philosophy of Martin Heidegger], dissertation. Moscow, 2015. 338 pp. (In Russian)
8. Gadamer, H.-G. *Aktual'nost' prekrasnogo* [The Relevance of Beauty]. Moscow: Iskustvo Publ., 1991. 366 pp. (In Russian)
9. Gaidenko, P.P. *Ehvolutsiya ponyatiya nauki (XVII–XVIII). Formirovanie nauchnykh programm novogo vremeni* [The Evolution of the Concept of Science (XVII–XVIII). Formation of Scientific Programs of the New Time]. Moscow: Nauka Publ., 1987. 447 pp. (In Russian)
10. Heidegger, M. "Issledovatel'skaya rabota Vil'gel'ma Dil'teya i bor'ba za istoricheskoe mirovozzrenie v nashi dni. Desyat' dokladov, pročitannykh v Kassele (1925)" [The Research Work of Wilhelm Dilthey and the Struggle for a Historical Worldview in our Days. Ten Reports Delivered in Kassel (1925)], *Voprosy filosofii*, 1995, No. 11, pp. 119–145. (In Russian)
11. Heidegger, M. "Vklady v delo filosofii. Ot sobytiya" [Contributions to the Cause of Philosophy. From an Event], trans. E. Sagetdinov, *Εμπνεύα. Germeneya. Zhurnal filosofskikh perevodov*, 2009, No. 1 (1), pp. 56–94. (In Russian)
12. Heidegger, M. *Bytie i vremya* [Being and Time], trans. V.V. Bibikhin. Moscow: Ad Marginem Publ., 1997. XI, 451 pp. (In Russian)
13. Horujy, S.S. *Zhiznennaya traektoriya kak kontsept i problema: podkhod sinergiinoi antropologii* [Life Trajectory as a Concept and a Problem: a Synergetic Anthropology Approach], 2016. [https://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2016/02/horuzhy_traektorii-1.pdf, accessed on 01.06.2023] (In Russian)
14. Kalinichenko, V.V., Ogurtzov, A.P. "Metodologiya gumanitarnykh nauk v trudakh Vil'gel'ma Dil'teya" [Methodology of the Humanities in the Works of Wilhelm Dilthey], *Voprosy filosofii*, 1988, No. 4, pp. 128–134. (In Russian)
15. Kant, I. *Sochineniya* [Works], Vol. 3. Moscow: Mysl' Publ., 1964. 799 pp. (In Russian)
16. Mikhaylov, I.A. *Rannii Khaidegger: mezhdru fenomenologiei i filosofiei zhizni* [Early Heidegger: Between Phenomenology and Philosophy of Life]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., Dom intellektual'noi knigi Publ., 1999. 284 pp. (In Russian)

17. Plotnikov, N.S. *Zhizn' i istoriya. Filosofskaya programma Vil'gel'ma Dil'teya* [Life and History. Philosophical Program of Wilhelm Dilthey]. Moscow: Dom intellektual'noi knigi Publ., 2000. 232 pp. (In Russian)

18. Smirnov, S.A. "Antropologicheskii povorot: ego smysl i uroki" [Anthropological Turn: its Meaning and Lessons], *Filosofiya i kul'tura*, 2017, No. 2, pp. 23–35. (In Russian)

19. Windelband, W. *Filosofiya kul'tury. Izbrannoe* [Philosophy of Culture. Selected], trans. I. Levina. Moscow: INION Publ., 1994. 349 pp. (In Russian)

ГРАНИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ



Ольга ЦВЕТКОВА

Соискатель сектора истории антропологических учений.
Институт философии РАН.
109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;
e-mail: tsvetkovaolgaal@gmail.com

ИНТЕРСУБЪЕКТИВНАЯ ПРОБЛЕМА БЕЗУМИЯ

В статье предпринята попытка рассмотреть феномен безумия с точки зрения проблемы интерсубъективности. В качестве методологической основы использован феноменологический подход Людвига Бинсвангера к работе с шизофренией, представляющий собой синтез феноменологии, онтологии и психоанализа. Обозначена тенденция в философии и психологических науках XX–XXI вв. перехода от интрапсихического к интерсубъективному исследованию психопатологии. Представлена концепция патологического миропроекта Л. Бинсвангера и сформулирована концепция интерсубъективности Л. Бинсвангера. Безумие определено как утрата способности, в большей или меньшей степени, реализовать онтологическую интенциональность к интерсубъективному контакту, где Другой предстаёт не как объект, но как субъект. Мы-пространство интерсубъективного взаимодействия является третьей сущностью, постоянно формируемой субъектом и Другим и также оказывающей на них влияние. Данный подход ложится в основу психиатрического метода Л. Бинсвангера, где возможность исцеления безумия может возникнуть именно за счёт восстановления способности к субъект-субъектным отношениям в интерсубъективном контакте с терапевтом.

Ключевые слова: Людвиг Бинсвангер, безумие, шизофрения, миропроект, Другой, Мы-бытие, интерсубъективность, интерсубъективный психоанализ, экзистенциальный психоанализ, философия психиатрии

Феномен безумия: энтропия внутреннего и внешнего

Человек страшится своей нерациональной части. Он онтологически тяготеет к завершённости, законченности. Ж. Лакан назовёт это стремление параноидным и скажет, что ничто не может быть на самом деле завершено. Феномен человека мы понимаем как бесконечно и беспрерывно становящуюся открытую динамическую систему. Осознание человеком своей смертности – то, что не позволяет ему обрести эту завершённость, и, вероятно, именно это, а не прекращение бытия как таковое, вызывает экзистенциальный ужас. Этот ужас отворачивает человека от своего внутреннего мира в сторону его контакта с внешней реальностью, которую часто называют сознанием, то есть в некотором знании человек не находится один, но он разделяет его с Другими, это помогает ему справляться с ужасом. Внутреннее же нерациональное и абсурдное психотическое содержание сложно делить с Другими, поскольку оно часто необъяснимо, неопишимо и, вероятно, его экспликация может быть осуществлена уже только на надречевом уровне. (Термин «надречевой уровень» вводит Людвиг Бинсвангер для описания возможности установления взаимопризнания и взаимопонимания во взаимной встрече Я-Ты [14], которую мы будем называть интерсубъективным контактом.) В данном контексте Л. Бинсвангер отмечает роль метафоры. Но парадокс состоит в том, что, во-первых, именно через речевое объективирование сознанию становится доступно бессознательное переживание и, во-вторых, надречевая коммуникация возможна только через признание инаковости Другого, а для признания инаковости Другого необходимо обращение к собственной инаковости.

Вероятно, именно ощущение жуткого, описанное Фрейдом в одноимённой статье 1919 г. [7], отвращает человека от его психотической части. Это осложняет интраспективное исследование и стимулирует исследование рационального и материального внешнего, в реальности которого как будто бы меньше сомнений. Для того чтобы свести сомнения к минимуму, человек обращается к науке с её эмпирическими доказательствами, что, с одной стороны, укрепляет объективную реальность, а с другой – соблазняет человека фиксироваться на иллюзии постоянства, контроля, всемогущества и завершённости, создавая своего рода невроз.

Человек изначально обладает «способностью к безумию», так же как и способностью к сновидению. Истинным безумием будет в таком случае отсутствие тех психических защит, которые бы позволяли человеку получить доступ и к другим уровням переживаний – переживания контакта с внешним, совместное переживание чего-либо с Другим. Первую попытку дать общую формулировку подобных защит З. Фрейд сделал в работе «Невропсихозы защиты» [8].

В данном контексте психоанализ как раз позволил рассматривать психопатологические симптомы, в том числе галлюцинации и бред, как символическую форму некоторого содержания, которое может быть исследовано и расшифровано методом свободных ассоциаций.

Безумие открывает дверь во внутренний мир человека, поскольку не устанавливает те психические защиты, которые держат эту дверь закрытой при условной норме, через которую оно буквально прорывается наружу и не может остаться незамеченным. Но подобное явление приносит страдание его носителю и окружающим. Безумие – это не богатое внутренне содержание само по себе, а невозможность субъекта взаимодействовать с ним по собственной воле. В отличие от экзальтированных творческих состояний, при которых выход внутреннего содержания организован под приматом некоторой целенаправленной деятельности. Безумец оказывается охваченным своим безумием – его внутреннее содержание смешивается с внешней реальностью, и этот хаос, в котором пребывает субъект, становится статическим. В древнегреческой мифологии место, где не существует времени, называлось адом, часто при его описании используются такие слова, как вечный, бессрочный, безвременный. В нём грешники переживали вечное страдание и вечный ужас.

Безумие, кроме того, не является отражением всего богатства внутреннего мира человека, который, как мы предполагаем, неисчерпаем, непостоянен, изменчив, а является проявлением лишь одного из бесконечного множества сценариев. То есть безумие – это процесс доминирования одного из внутренних сценариев, сформированного процессами сгущения и смещения, над всем бытием человека, внешним и внутренним. Захватывает в подобных проявлениях безумия богатство образов и богатство того внутреннего содержания, которое при нормальной работе психических защит было бы недоступно для внешнего наблюдателя. Для самого субъекта это содержание также могло быть недоступным, поскольку субъект является связывающей функцией внутреннего-внешнего-самости-воли-намерения, субъект является как бы собирающей оптической линзой онтологической направленности, намерения и настроенности, которые и формируют в конечном счёте «присутствие» бытия, «просвет бытия».

Безумие является отклонением от условной нормы, принятой в культуре. Проявления граней безумия могут варьироваться от необычных черт и чудачеств до вычурного и странного поведения. С безумием часто связаны оригинальные проявления креативного мышления, гениальности, их, например,

отмечают у значительной части выдающихся учёных, философов и художников [11]. Исключение безумия может свести существование человека к однообразному и стереотипному, лишённому спонтанности и разнообразия.

Исключение безумия действительно формирует ограниченное представление о человеке. Здесь важно, однако, не приписывать самому феномену безумия позитивный окрас, но делать акцент именно на той возможности, которую открывает исследование безумия в изучении феномена человека. Часто явления могут быть исследованы через негативные стороны, в сравнении, сопоставлении и на контрасте.

Человек должен рассматриваться феноменологически в полноте своего бытия и спонтанности самовыражения. Редуцируя «нежелательные» качества, человек восстаёт против бесконечности, смертности, непознаваемости, пытается справиться с тревогой перед собственной противоречивостью, перед необходимостью принять в себе природное, социальное и трансцендентное начала, перед экзистенциальным ужасом.

Именно внимание к субъективным переживаниям человека мира и самого себя, к полноте его бытия, самостановлению через поиск личностного смысла сближает современную отечественную философскую антропологию с феноменологической антропологией Людвиг Бинсвангера. Своим «крёстным отцом» при создании концепции интерсубъективности Л. Бинсвангер считал С.Л. Франка, что, в свою очередь, определяет его связь с философией Н. Бердяева, Л. Шестова и др.

Л. Бинсвангер редко использовал понятие «интерсубъективности», отдавая предпочтение хайдеггеровским формулировкам «Мы-бытия», «бытия-с», «единения в любви». Введение понятия «интерсубъективности» стало возможным исходя из анализа идеи интенциональной направленности субъекта на Другого субъекта, с учётом опоры Л. Бинсвангера на феноменологию Э. Гуссерля.

Патологический миропроект как антитеза интерсубъективности

Отношение к психической болезни формируется в социокультурной среде. Однако, как правило, психически больным считается человек, чьё поведение отличается от нормы, установленной в обществе. Безумие связано с пониманием и общением. Безумие проявляется в искажении способов коммуникации с людьми, поведение становится вычурным, необычным для окружающих. Для самих же безумцев оно кажется нормальным. Это говорит о том, что они живут в отличных от остальных мирах. Но в эти миры можно заглянуть, узнать их устройство, понять душевнобольного, понять смысл его миропоекта.

Миропроект, по Л. Бинсвангеру, – это картина переживания мира человеком, складывающаяся из ориентиров его внутренней и внешней

жизни. В норме миропроект динамичен, но динамичность и текучесть бытия может быть нарушена – тогда человек становится заложником миропроекта, просвет бытия сужается, исчезает спонтанность и свобода, наступает безумие.

Безумие случается только там, где есть Другой. Сам субъект не может распознать безумства, это отличает его от иных экстравагантных состояний, например творческого экстаза. В безумии утрачивается связь с внешним Другим и происходит нарушение внутренней диалогичности.

Иными словами, способность к интерсубъективности может быть заблокирована, либо как целостность она может быть фрагментирована. В безумии человек может тотально выпасть из интерсубъективности, а может использовать лишь частичные стимулы к её установлению. Какие именно аспекты интенциональности к интерсубъективности будут реализованы субъектом, вероятнее всего, зависит от особенностей индивидуального миропроекта.

При безумии, теряя контакт с внешним, человек погружается в мир собственных иллюзий. Однако субъект структурируется в диалогичности, в интерсубъективном контакте. Рассматривая феномен с данной точки зрения, можно заключить, что противоположным безумию будет сохранение диалогичности, интерсубъективного контакта, который, в свою очередь, подразумевает собственную субъектность и внутреннюю диалогичность.

Безумие – это изоляция субъекта в собственном патологическом миропроекте, при которой нарушена связь с Другими. Именно охваченность миропроектом приводит к временной или постоянной, в большей или в меньшей степени, утрате возможности устанавливать интерсубъективные отношения. Таким образом, способность к интерсубъективному контакту является противоположностью безумия.

Концепция интерсубъективности проникла в психоанализ через философию и изменила взгляд на аналитический процесс как происходящий между, а не внутри индивидов. Теория интерсубъективности берёт своё начало в феноменологической философии Э. Гуссерля. Он использовал понятие «интерсубъективность» в качестве фундаментального аспекта своей философии. Его феноменология оказала влияние на работы Мартина Хайдеггера, Жан-Поля Сартра, Мориса Мерло-Понти, Поля Рикёра и многих других. Однако некоторые современные психоаналитики, принадлежащие к направлению интерсубъективного психоанализа, ссылаются на гегелевскую интерпретацию интерсубъективности.

В аналитическом пространстве понятие интерсубъективности возникло в условиях доминирования интрапсихического, когда на первый план постепенно стали выходить реляционные психоаналитические концепции. Цель реляционных теорий состояла в том, чтобы концептуализировать влияние человеческих отношений на психическое развитие.

Сторонники интерсубъективного подхода отмечают примат интерсубъективного опыта, что означает, что формирование Самости, само-

оценки, чувства идентичности зависит от отношений с человеческим окружением.

В современном психоанализе концепция интерсубъективности была интегрирована в концепцию контрпереноса, также легла в основу реляционного психоанализа и интерперсонального психоанализа.

Интерсубъективно-конструктивистский поворот также произошёл в социальных науках и философии, что оказало значительное влияние на изменения статуса индивида в психоанализе. Был совершён переход от интрапсихического мышления, где Я рассматривалось как некоторая замкнутая целостность, в сторону исследования Я как части интерсубъективных отношений. Субъект-субъектные отношения заняли место субъект-объектных отношений.

В феноменологическом определении интерсубъективности центральное место занимает работа Л. Бинсвангера, который считает взаимность, или бытие-с, фундаментальным феноменом для понимания человеческого существования. Именно исследования феномена интерсубъективности в контексте изучения психических расстройств способствовали развитию антипсихиатрического движения. В своей терапевтической системе Л. Бинсвангер интегрировал концепции Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, М. Бубера, М. Шелера, С.Л. Франка и др.

Людвиг Бинсвангер выступает посредником социоонтологических философских идей в психотерапии. Он считает искажением попытку рассматривать субъект-объектные отношения пациента отдельно от аналитической встречи. Бинсвангер стремится осмыслить индивидуальную проекцию мира как трансформацию структуры онтологической тотальности существования. Быть в мире – значит быть-с-миром (Mitwelt), то есть в отношениях с Другими. Таким образом, существование всегда интерсубъективно.

Проблема интерсубъективности в философии и психиатрии Л. Бинсвангера

В «Основных формах и познании человеческого существования» Л. Бинсвангер идёт дальше М. Бубера, рассматривая интерсубъективное пространство [14]. Существование изначально имеет потенциал для встречи, поэтому он относит «Я и Ты» как совместную форму бытия непосредственно к онтологической конституции. Дуальность конститутивно первична, а любовь является её высшей формой.

Онтологически двойственное Мы-бытие превосходит двойственность Я-Ты. Формулируя теорию либидо, Фрейд, как считает Бинсвангер, исходит онтогенетически, но не учитывает феноменологическую реальность любви, которая является структурным аспектом бытия и играет центральную роль в пространстве межчеловеческих связей.

Михаэль Теунессен считает работу Бинсвангера «Основные формы и познание человеческого существования» «...наиболее радикальной

попыткой онтологии “интерсубъективности” и инновационным отходом в работах по социальной онтологии XX века» [15, с. 799]. Он сопоставляет подходы Гуссерля и Бубера к интерсубъективности, критикуя континентальную философию и ставя проблему интерсубъективности на первый план в философии XX в.

Интерсубъективность для Бинсвангера также связана с лингвистической парадигмой. Развитие человека происходит в диалоге, направленном на Другого, в бытии-вместе. «Человек становится “человеком” только в разговоре с Другим, в общении Я и Ты, как Мы, на основе общего языкового мира или... общего лингвистического миропрокта. Язык – это не просто средство обмена, а бытие друг с другом в мире, который делает возможным понимание» [16, с. 134].

Бинсвангер выделил три одновременно сосуществующих способа бытия в мире. *Umwelt* – это та среда, в которой существует индивид, *Eigenwelt* – частный интрапсихический элемент бытия-в-мире, и *Mitwelt* – мир социальных отношений. По Бинсвангеру, *Mitwelt* является миром-с, он формулирует этот способ бытия как пространство, в котором индивид и общество разворачиваются в экзистенциальном союзе.

Бинсвангер утверждал, что в исследовании психопатологии важно понимание того, как индивид структурирует своё существование в соответствии с этими тремя способами бытия. Человек и мир существуют как единое целое. Бинсвангер стремился понять человека феноменологически через исследование всей совокупности существования, которая включает в себя и отношения с Другими.

Представление о том, что аналитики испытывают бессознательные аффекты своих пациентов через контрперенос, стало возможным благодаря интерсубъективному способу коммуникации между пациентом и аналитиком, о котором обстоятельно пишет Л. Бинсвангер. Традиционный психоаналитический взгляд на психоз, которого также придерживался Бинсвангер, заключался в том, что психотик изолирован от Других, он существует в собственном изолированном мире. В таком случае терапевтичным считается восстановление способности пациента к отношениям с Другим. В аналитической ситуации это происходит через отношения пациента с аналитиком. Этот тезис согласуется с аргументом Гуссерля о том, что перед людьми стоит задача установления отношений с Другими, чтобы преодолеть свою солипсистскую (нарциссическую) изоляцию, поскольку отношения человека с Другими не являются данностью.

Появление Другого подразумевает восприятие субъективности и инаковости Другого, то есть Другой воспринимается не как объект среди объектов, но как отличный феномен бытия.

Человек, по Бинсвангеру, – это изначально обращённая к Другим субъективность, и именно невозможность реализовать данную интенцию приводит к безумию.

Первые же идеи об интерсубъективности Бинсвангер намечает во «Введении к проблемам общей психологии» [12, с. 383] в 1922 г. В статье «О Феноменологии» в 1922 г. Бинсвангер говорит о том, что «...основой психопатологии является, прежде всего, интерсубъективное восприятие другого, незнакомого Я» [13, с. 66].

В своей главной философской работе «Основные формы и познание человеческого существования» [14] 1942 г., после которой Бинсвангер сосредотачивается главным образом на психиатрии, швейцарский психоаналитик говорит о том, что нельзя рассматривать человека как нечто отдельное и закрытое в самом себе, человек не является вещью среди вещей. Человек – это всегда субъективность, бытие – это феноменальное переживание тотальности взаимодействия человека с миром на трёх основных плоскостях – с вещами (внешними объектами), с природой и с людьми. Человек никогда не изолирован, он всегда во взаимодействии с объектами или субъектами. Он имеет изначальную способность и потребность к взаимодействию с другими субъектами.

Одной из характерных черт лиц, страдающих шизофренией, является обнищание межличностного общения. Шизофренический опыт характеризуется обеднением семейных, профессиональных и других социальных связей. Исследованию данного аспекта шизофренического опыта отводится особое место в социальных науках, поскольку с ним связывают факторы риска рецидива острых психотических состояний и самоубийств.

С феноменологической точки зрения подобное оскудение связей описывается как «базовый реляционный дефицит» и связывается с экзистенциальной ориентацией на бытие в мире в режиме изоляции и отчуждения. Для человека с шизофренией интерсубъективное взаимодействие представляется запутанным и угрожающим. Угроза, исходящая от отношений с Другим, может быть связана со страхом слияния и потери себя.

Определение шизофрении как патологии интерсубъективности, то есть как реляционной дисфункции по отношению к себе и другим, которое разделяли также С. Кьеркегор и Р. Лэйнг, сформировалось в том числе исходя из диалогической концепции М.М. Бахтина, в которой человек является полифоническим существом, то есть пребывает в процессе интрапсихического диалога между различными аспектами Самости. (Исследования интерсубъективности в лингвистической теории связано также с такими именами, как Хабермас, Гадамер. Подробный анализ их работ заслуживает отдельного рассмотрения.)

В речи психотического пациента можно заметить персеверации, словесную окрошку, речевой напор. Но не всегда подобные симптомы будут бросаться в глаза. Шизоафазию, когда речь грамматически правильна, не сразу можно распознать, но на неё будет указывать отсутствие понимания Другого содержания речи шизофреника и, как будто, отсутствие ожидания самого субъекта того, что Другой может его понять. Речь шизофреника замкнута на нём самом, она не обращена к Другому. Его речь

не является инструментом интерсубъективного взаимодействия, возможно, она является только способом разрядки аффекта, который обречён на неудачу, поскольку истинной разрядки аффекта через речь можно достичь только через понимание Другого.

У индивида с шизофренией нарушается ощущение темпоральности, чувство непрерывности себя. В связи с этим бытие-в-отношении-к-другим, которое является колеблющимся и нестабильным процессом, воспринимается человеком с шизофренией как нечто предшествующее ужасающему распаду Самости.

Бинсвангер понимает шизофрению как процесс отчуждения от интерсубъективности и отчуждения от бытия-с, при котором затруднено установление отношений с Другими. Изоляция может стать формой психопатологического существования.

В клинических случаях, описанных Бинсвангером, страдающий безумием человек часто вынужден покончить свои страдания суицидом, поскольку несмотря на стремление изменить себя и окружение под патологический миропроjekt, он сталкивается с тем, что при изменении формы продолжает присутствовать содержание, недоступное к изменению – духовная пустота, отчуждённость, ужас небытия, которые могут быть преодолены только в истинном единении с Другим, в Мы-бытии, в пространстве понимания, то есть в интерсубъективном контакте, высшую форму которого Бинсвангер называет любовью.

Шизофреническая позиция не предполагает направленность на Другого. Лечение человека, страдающего шизофренией, Бинсвангер предлагает проводить посредством восстановления его способности к реализации онтологической направленности на Другого.

На основе интерпретации идеи Л. Бинсвангера мы приходим к заключению о том, что неспособность к интерсубъективному взаимодействию и является основой безумия. Суженность миропроекта, недостаточная его гибкость, не позволяющая признать инаковость Другого, является, с одной стороны, причиной невозможности интерсубъективного взаимодействия, а с другой стороны, её следствием, поскольку пространство Мы призвано обогащать индивидуальный миропроjekt, чего не происходит при изолированности Я. Я не реализуется в пространстве общности, не обогащая его, и не включается в процесс само-изменения под воздействием Мы-пространства.

Безумие является результатом утраты способности к интерсубъективному контакту, утраты возможности признания Другого как субъекта. Именно восстановление онтологической интенциональности к интерсубъективному взаимодействию, заблокированной патологическим миропроjektом, будет являться главной целью экзистенциального анализа.

Список литературы

1. Гуревич П.С. Проблема целостности человека. М.: ИФ РАН, 2004. 178 с.
2. Бинсвангер Л. Шизофрения: введение // Бинсвангер Л. Бытие-в-Мире. М.: Рефл-бук, 1999. С. 121–136.
3. Бубер М. Я и Ты // Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995. С. 15–92.
4. Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб.: Наука: Ювеста, 1998. 315 с.
5. Спирова Э.М. Здоровье и болезнь: психоаналитический подход // Философская школа. 2018. № 5. С. 154–158.
6. Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 183–560.
7. Фрейд З. Жуткое // Фрейд З. Художник и фантазирование: сборник работ. М.: Республика, 1995. С. 265–281.
8. Фрейд З. Невропсихозы защиты. Ижевск: Ergo, 2018. 72 с.
9. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2015. 460 с.
10. Шелер М. Ordo amoris // Шелер М. Избранные произведения / Пер. с нем. А.В. Денежкина, А.Н. Малинкина, А.Ф. Филлипова; под ред. А.В. Денежкина. М.: Гнозис, 1994. С. 339–377.
11. Askay R., Farquhar J. Of Philosophers and Madmen A disclosure of Martin Heidegger, Medard Boss, and Sigmund Freud. Amsterdam; New York: Rodopi B.V., 2011. 146 p.
12. Binswanger L. Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie. Berlin: Springer Berlin Heidelberg, 1922. 383 p.
13. Binswanger L. Über Phanomenologie // Binswanger L. Ausgewählte Werke. Band 3: Vorträge und Aufsätze. Kröning: Roland Asanger Verlag Heidelberg, 1994. P. 35–69.
14. Binswanger L. Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins // Binswanger L. Ausgewählte Werke: in 4 Bänden. Bd. 2. Heidelberg: Asanger, 1993. P. 13–641.
15. Bohleber W. The concept of intersubjectivity in psychoanalysis: Taking critical stock // The international Journal of Psychoanalysis. 2013. No. 94 (4). P. 799–823.
16. Frie R. Subjectivity and Intersubjectivity in Modern Philosophy and Psychoanalysis: a Study of Sartre, Binswanger, Lacan, and Habermas. Boston: Rowman&Littlefield Publishers, Inc., 1997. 227 p.

FACETS OF HUMAN EXISTENCE

Olga TSVETKOVA

Applicant of the Department of the History of Anthropological Doctrines.
RAS Institute of Philosophy.
Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation;
e-mail: tsvetkovaolga@gmail.com

INTERSUBJECTIVE PROBLEM OF MADNESS

The article attempts to consider the phenomenon of madness from the point of view of the problem of intersubjectivity. Ludwig Binswanger's phenomenological approach to work with schizophrenia, which is a synthesis of phenomenology, ontology and psychoanalysis, was used as a methodological basis. The trend in philosophy and psychological sciences of the 20th–21st centuries of the transition from intrapsychic to intersubjective study of psychopathology is outlined. The concept of L. Binswanger's pathological world-project is presented and L. Binswanger's concept of intersubjectivity is formulated. Madness is defined as the loss of the ability, to a greater or lesser extent, to realize ontological intentionality in intersubjective contact, where the Other appears not as an object, but as a subject. The We-space of intersubjective interaction, is the third entity, constantly formed by the subject and the Other, and also influencing them. This approach forms the basis of L. Binswanger's psychiatric method, where the possibility of healing madness can arise precisely through the restoration of the ability to subject-subject relationships in intersubjective contact with a therapist.

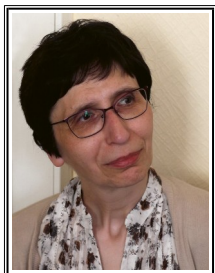
Keywords: Ludwig Binswanger, madness, schizophrenia, world project, Other, We-being, intersubjectivity, intersubjective psychoanalysis, existential psychoanalysis, philosophy of psychiatry

References

1. Askay, R., Farquhar, J. *Of Philosophers and Madmen A Disclosure of Martin Heidegger, Medard Boss, and Sigmund Freud*. Amsterdam, New York: Rodopi B.V., 2011. 146 pp. (In English)
2. Binswanger, L. "Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins" [Basic Forms and Knowledge of Human Existence], in: L. Binswanger, *Ausgewählte Werke*, Bd. 2 [Selected Works, Vol. 2]. Heidelberg: Asanger, 1993, pp. 13–641. (In German)
3. Binswanger, L. "Шизофрения: введение" [Schizophrenia: Introduction], in: L. Binswanger, *Бытие-в-Мире* [Being in the World]. Moscow: Refl-buk Publ., 1999, pp. 121–136. (In Russian)
4. Binswanger, L. "Über Phanomenologie" [About Phenomenology], in: L. Binswanger, *Ausgewählte Werke*, Bd. 3, *Vorträge und Aufsätze* [Selected Works, Vol. 3, Lectures and Essays]. Kröning: Roland Asanger Verlag Heidelberg, 1994, pp. 35–69. (In German)

5. Binswanger, L. *Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie* [Introduction to the Problems of General Psychology]. Berlin: Springer Berlin Heidelberg, 1922. 383 pp. (In German)
6. Bohleber, W. "The Concept of Intersubjectivity in Psychoanalysis: Taking Critical Stock", *The international Journal of Psychoanalysis*, 2013, No. 94 (4), pp. 799–823. (In English)
7. Buber, M. "Ya i Ty" [I and Thou], in: M. Buber, *Dva obraza very* [Two Types of Faith]. Moscow: Respublika Publ., 1995, pp. 15–92. (In Russian)
8. Frank, S.L. "Nepostizhimoe" [Incomprehensible], in: S.L. Frank, *Sochineniya* [Essays]. Moscow: Pravda Publ., 1990, pp. 183–560. (In Russian)
9. Freud, S. "Zhutkoe" [The Uncanny], in: S. Freud, *Khudozhnik i fantazirovanie* [Artist and Fantasy]. Moscow: Respublika Publ., 1995, pp. 265–281. (In Russian)
10. Freud, S. *Nevropsikhozy zashchity* [Neuro-Psychoses of Defense]. Izhevsk: Ergo Publ., 2018. 72 pp. (In Russian)
11. Frie, R. *Subjectivity and Intersubjectivity in Modern Philosophy and Psychoanalysis: a Study of Sartre, Binswanger, Lacan, and Habermas*. Boston: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1997. 227 pp. (In English)
12. Gurevich, P.S. *Problema tselostnosti cheloveka* [The Problem of Human Integrity]. Moscow: IF RAN Publ., 2004, 178 pp. (In Russian)
13. Heidegger, M. *Bytie i vremya* [Being and Time]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2015. 460 pp. (In Russian)
14. Husserl, E. *Kartezianskie razmyshleniya* [Cartesian Meditations]. St. Petersburg: Nauka Publ., Yuvesta Publ., 1998. 315 pp. (In Russian)
15. Scheler, M. "Ordo amoris", in: M. Scheler, *Izbrannye proizvedeniya* [Selected Works]. Moscow: Gnozis Publ., 1994, pp. 339–377. (In Russian)
16. Spirova, E.M. "Zdorov'e i bolezni': psikhoanaliticheskii podkhod" [Health and Illness: a Psychoanalytic Approach], *Filosofskaya shkola*, 2018, No. 5, pp. 154–158. (In Russian)

СОЦИАЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ



Ася СЫРОДЕЕВА

Кандидат философских наук,
старший научный сотрудник. Институт философии РАН.
109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;
e-mail: h.puck@mail.ru

СРЕДИ НОВЫХ СОЦИАЛЬНЫХ АКТОРОВ

На динамичном фоне, который отличает современную общественную действительность, отчётливо просматривается выход на передний план специфических совокупных социальных образований. Основанием для их формирования выступают те или иные идеи, что само по себе не является исторически необычным. И всё же стоит обратить внимание на то, что в век информационных технологий «идейный» фактор по степени значимости существенно возрос. Такая тенденция должна приводить к повышению влияния, социального статуса тех слоёв, отдельных групп, личностей, которые имеют отношение к общественному функционированию идей. Однако особенность нынешнего контекста состоит в том, что информационные технологии воздействуют не только и не столько на работающих с идейной составляющей, сколько на общество во всём его социальном разнообразии. Информационные технологии способствуют демократизму и прозрачности движения идей в социуме на этапах производства, распространения и потребления. В век Интернета идеи оказываются под дополнительным общественным и индивидуальным контролем сомнения, критики. Благодаря чему им удаётся и объединять очень разных людей, и одновременно поддерживать их в устремлённости к личной независимости.

Ключевые слова: актор, субъектность, идеи, слово, социальная динамика, интеграционные процессы, горизонтальные связи, сетевое пространство, информационные технологии, поступок, свобода

В информационно-цифровом обществе идеи, будучи влиятельным общественным фактором, среди прочего выступают катализатором конституирования специфического социального субъекта. Из числа особенностей этого актора, возможно, самое показательное – скорость формирования¹ и способы поддержания консолидации. Конечно же, общественные образования информационной эпохи возникают не из социальной пустоты, а складываются благодаря воле людей, принадлежащих классическим вариантам социальных субъектов. Современники подмечают: «[Г]егемони[я] “нематериального труда”... – как качественное, а не количественное понятие – не отрицает прежних социальных субъектов... а скорее включает их в своё пространство, что связано с ролью, которую интеллект, коммуникация и язык начинают играть в любом труде» [7, с. 176]. При этом пропорция между «новым» и «старым» среди прочего характеризуется нередким вытеснением традиционных социальных субъектов из привычных общественных ниш. Экзистенциальный российско-украинский конфликт высветил тенденцию, в той или иной степени заявлявшую о себе и ранее, с дополнительной отчётливостью.

Путь к субъектности

«Идейно-смысловая» составляющая, которая способствует становлению общественных новообразований, ныне даёт о себе знать из разных социальных пластов российского общества, среди людей, владеющих скорее не материальным, а «интеллектуальным» капиталом (понимаемым в самом широком смысле: от той или иной степени просвещённости до открытости разному). Современное орудие труда – своеобразная «информационная палка» (функциональное продолжение руки) – оказывается доступно представителям разных возрастных, социоэкономических, региональных сегментов общества. Динамично-скоростные акторы, возникающая на просторах прежде всего Интернета, хозяйничают повсюду. Порождающие их и в свою очередь создаваемые ими информационные потоки встречаются на своём пути разные преграды, частично трансформируются,

¹ Понятно, что импульс данная тенденция получает от скоростных волн, охватывающих современную общественную действительность. «В начале XXI века *новое* нам уже слишком привычно, хотя цифровизация и стала шоком для многих интеллектуалов, но слом традиционного хода вещей и нарастание скорости изменений, в отношении которого можно было зафиксировать лишь то, что фиксация на нём становится бессмысленной, произошёл после Второй мировой войны вместе с развитием потребительского капитализма и глобализации...», – отмечает Николай Афанасов [3, с. 47–48].

но очевидно, что остановить этот объективный процесс проблематично. Философско-экономический взгляд на эту тенденцию фиксирует тезис Алексея Пензина: «...если Маркс считал, что “всеобщий интеллект” объективирован в системе промышленных машин, то современные теоретики вроде Вирно связывают его с субъективностью и живым трудом. Сама мысль, речь в условиях постфордизма становится производящей “машиной”» [7, с. 174]. А философско-технологический ракурс проблемы передаёт утверждение Вадима Чеклецова: «...в прогрессирующем развёртывании технологий мы имеем дело не с чем-то Иным. То есть, к примеру, если мы рассматриваем искусственный интеллект – это не Другой. Техника, технореальность как раз и есть для нас первичная реальность. Существует единая антропокосмическая эволюция, и технику не стоит рассматривать как нечто иное, отличное от нас самих» [4, с. 397].

Не в последнюю очередь благодаря описанным процессам и соответствующим им социальным агентам удаётся функционировать гражданскому обществу, даже в условиях выраженной цензуры. Это чувствуют как его активисты, широкая общественность, так и власть. Последняя вынуждена реагировать: устанавливать в сетевом пространстве «микрофоны-рупоры», выстраивать дополнительные отношения, повседневно проявлять себя устно и письменно. Представители широкого спектра общественных взглядов работают с информационным пространством по его же законам. Все понимают, что, если находиться вне современных процессов, последние станут разворачиваться без вашего участия, а это значит оказаться в проигрыше. Поэтому самые разные социальные структуры стремятся в той или иной мере пользоваться благами новых тенденций².

«Телефон, телеграф, железнодорожные станции и мосты» по-прежнему актуальны, ныне они воплощаются в коммуникационных узлах и путях внутри сетевого пространства. Хотя физически наши современники могут и не перемещаться, трансляция мысли реализуется активно. При всём своём многообразии и возможной противоречивости идеи существенно динамичнее в плане формирования, распространения и переориентации, чем поступок в физическом пространстве. Потоки общественных идей цифрового формата в той или иной мере захлёстывают даже молчаливое, равнодушное или неопределившееся, «большинство».

Могут возразить, что не стоит смешивать социальные процессы разного толка и конкретных социальных субъектов, для формирования которых требуется и время, и совокупность факторов, социоэкономических в первую очередь. Но в том и состоит особенность информационно-цифровой эпохи, что *происходящее, пребывающее* в ней необычайно подвижно

² Успешность в этом направлении зависит не только от материальной составляющей, но от способностей воспользоваться тем, что научно-технический прогресс сделал доступным нашим современникам. При этом хорошо заметны различия в стиле работы с одним и тем же средством: достаточно сравнить каналы разных политиков и структур, чтобы заметить своеобразие в словаре, метафорах, децибелах высказываний.

и демократично доступно. «Процессуальность – это ключевое свойство объектов-узлов сети, когда идентичность субсистемы определяется не застывшей морфологией, структурой актанта, а всей сложностью и богатством связей с другими идентичностями» [10, с. 82], – отмечает Вадим Чеклецов. Динамичность и прозрачность – взаимодополняющие свойства современной действительности, во многом определяющие её характер, а значит, и процессов, и акторов. В том числе поэтому аналогии с историей середины XX в., когда люди жили рядом с ограждениями гетто и по разным причинам избегали задумываться относительно происходящего «за стеной», ныне не работают в полной мере. Тогда заглянуть за забор предполагало не только мотивацию, усилие, но и наличие определённых условий, например, реальное общение с осведомлёнными; в советское время слушание «голосов» подразумевало наличие специально настроенных транзисторов. Ныне достаточно нажать несколько кнопок на телефоне и даже телевизоре, без обсуждения своего решения с кем-либо, включая самых близких. При этом доступной оказывается не просто информация, но также возможность выразить поддержку либо осуждение конкретных взглядов. Профессионалы разработки, функционирования, распространения диджитальных систем и потоков осведомлены о множестве деталей, для рядового же человека достаточно элементарного здравого смысла, чтобы сориентироваться, слушая и анализируя плюралистическую мозаику циркулирующих взглядов, а потом выразить свою позицию. Наш современник проводит много времени наедине с самим собой, одновременно, как никогда, самые разные группы поддержки оказываются фактически рядом с ним, и он солидаризируется с ними.

Схема того, как циркуляция идей способствует складыванию социальных акторов, имеет приблизительно следующий вид. 1. Бытует некое мнение. 2. Его подпитывают аргументы, выдвигаемые разными социальными субъектами в пользу или против него – рассматриваемое представление оказывается вписано в широкий информационный контекст. 3. У конкретного человека или группы лиц складывается понимание степени ответственности при принятии или отторжении данной установки. 4. Комплекс перечисленного выше способствует тому, что конкретную логику мысли и поведения готово разделять то или иное количество людей. Речь идёт не о статистических группах, а о вполне рефлексирующем сообществе, внутри которого участники ощущают «взаимоподдержку» собственной позиции, пусть они и не контактируют друг с другом непосредственно. Степень присутствия «трёх латинских букв» в столичном мегаполисе как на общественных объектах, так и при презентации личной позиции – пример того, в какой мере представители разных сегментов общества восприимчивы к циркулирующим идеям, слышат друг друга: власть – население, горожане – более или менее отдалённых окружающих. За проявлением позиции-поступка при этом стоит информированность и продуманность собственного мнения (личного, сообщества), готовность отстаивать его, что свидетельствует о сложившейся субъектности.

Упомянутая динамичность и прозрачность социальной жизни способствуют тому, что резонанс ныне, как никогда прежде, легко приобретает характер общественно разделяемого, вплоть до мировых масштабов. Слова, действия в поддержку или осуждение конкретных взглядов нередко поступают почти мгновенно, из самых удалённых уголков планеты. Естественно, резонанс может носить и более камерный характер, но главное, что его отличают высокие скорости и широкий диапазон распространения.

Григорий Юдин неоднократно напоминает, что политика – область поступков (см., напр.: [9, с. 201–204]). И работа с идеями принадлежит этой области. Ныне многие действия в области реальной политики реализуются виртуально. Формулировать собственное мнение, поддерживать или критиковать чужое, оказывать разнообразные услуги по работе с идеями, совершать соответствующие этой деятельности финансовые операции – подобное и многое другое встроено в цифровой мир. Значителен удельный вес высказываний в публичном пространстве, которые оказываются доступны большому количеству людей как непосредственно, так и во временной, пространственной перспективе. Когда привычная политическая жизнь парализована, будучи пронизана деятельностью контролирующих органов, в доступное для социальной самореализации виртуально-информационное пространство смещается значительная доля реальной политики.

Социальный клей

Показательно, что с самого начала российско-украинского конфликта в феврале 2022 г. многие предупреждали о высокой вероятности отключения Интернета. Однако российская власть удерживается от его тотальной блокировки. Интернет ей, как и всем в современном мире, необходим. При том что регулярно проводится мониторинг контента, по итогам цензурирующей деятельности новые и новые физические и юридические лица объявляются иноагентами, возбуждаются уголовные дела, параллельно предпринимаются попытки в полном объёме запустить Рунет, власть не решается отказаться от уже существующего мощного информационного рычага, используемого в самых разных сферах деятельности, в том числе в пропаганде.

Интернет – пространство реальной жизни сегодня, он встроен в неё и сам её конструирует. На его просторах идут финансовые, образовательные, медицинские процессы, военные конфликты переживаются в формате фактического присутствия.

Российская власть с самого начала СВО предпринимает усилия переломить ощущение «непосредственного участия», возникающее от эффекта «прямого эфира» в цифровой реальности. По словам военного эксперта Валерия Ширяева, важно демонстрировать, что война заморская, в то время как нормальная жизнь продолжается здесь и сейчас. Могут быть

разные причины для преследования этой цели, но принципиально то, что серьёзный «оппонент», с которым правящая политическая элита вынуждена считаться, кого старается опередить, чьи усилия пытается нивелировать – не левая или правая, не системная или независимая оппозиция, а Интернет, точнее, те многочисленные и разнообразные субъекты, которые действуют в нём. Как замечает этот же эксперт, нынешнее противостояние в центре Европы – первое в военной истории, которое происходит на фоне победы социальных сетей. Интернет подарил небывалое по эффективности *средство выстраивания горизонтальных связей* между самыми разными социальными слоями и разнесёнными в пространстве акторами. Подчеркнём, мы ведём речь не о военном аспекте роли Интернета, а о его возможностях в мирной жизни, которые удалось особо выразительно ощутить сквозь призму событий СВО.

Стоит отметить ещё один существенный момент, который высветил нынешний военный конфликт. Когда со всей отчётливостью приходит осознание краткости и самоценности человеческой жизни, вес главного средства существования человека среди других людей – слов – резко возрастает. Всегда, в том числе при любых военных противостояниях, были замполиты, властители дум, идеологи. Ныне ими, более или менее осознанно, являются представители самых разных профессий. В их выступлениях перед аудиторией, как большой, так и малой, присутствуют и профессиональная, и человеческая поддержка нуждающимся в ней. Слова, выражающие разные позиции, сталкиваются, между ними ведутся серьёзные, длительные бои. Всегда желательно, чтобы подобные споры оставались на уровне обмена мнениями, взаимообогащения картин мира, не перерастали в бои оружием невербальной природы, уносящим жизни. На уровне слова отчётливо видно, что многое релятивно, тем временем жизнь человеческая бесценна. В этом смысле выразительно признание Людмилы Улицкой в конце романа «Даниэль Штайн, переводчик» – повествования о человеке, который посвятил свою жизнь диалогу с людьми самыми разными: «Было уже утро, и довольно позднее, и от вчерашнего вечера меня отделяло не восемь часов сна, а огромное время пришедшего совершенно незаслуженного знания. Какого – не могу точно выразить. Что-то я знаю о победе и поражении, чего прежде не знала. Об их относительности, временности, переменчивости. О нашей полной неспособности определить даже такую простую вещь – кто победил» [8, с. 559].

Многие наши современники ощущают, что в руках у них микрофон. Медийный успех оказывается доступен практически каждому. На волне российско-украинского конфликта появилось много самостоятельных «молодых» каналов, которые делаются нередко малыми силами, чуть ли не индивидуально, и при этом вполне квалифицированно. Со временем на них начинают выступать люди с большой СМИ-историей, признанные общественные деятели. Слово в медийно-информационном пространстве отличает особая, дополнительная роль и возможности. Власть и население чутко

реагируют на эту тенденцию: резко возрастает уровень требований к медийным фигурам в плане презентации ими своей позиции.

Возникший как нечто вторичное, продукт человеческих усилий, информационно-цифровой мир со своими специфическими потоками конденсирует, существенным образом трансформируя, привычную нам реальность. Одновременно он усиливает, заостряет многие моменты, свойственные социальному общежитию. Роль слова, в частности. И тезис Ханны Арендт находит дополнительный отклик у нашего современника: «Насколько мы существуем однако во множественном числе и, стало быть, насколько мы живём в этом мире, движемся и поступаем в нём, только то имеет смысл, о чём мы можем говорить друг с другом или пусть даже сами с собой и что в слове показывает себя смысл имеющим» [2, с. 13].

Высокоскоростная циркуляция Слова становится фактически гарантом формирования новых социальных агентов. Слово в своей наполненности смыслом выступает в роли и поступка, и пускового механизма, и средства взаимосвязи, и социального клея. Интернет – сеть, которая ткётся быстро и разнонаправленно. Одновременно со скоростью, небывалой для истории человечества, в ней складываются субъектные узлы, консолидированные социальные образования. Да, это достаточно неустойчивые социальные агенты, но факт их существования очевиден. Алексей Левинсон, описывая российское общество 2014 г., фактически предлагает формулу, характеризующую общемировые тенденции: «Сейчас надо вести речь о трёх субъектах. Один – это власть... Другой – общество. А третий – мысленная общность, которая не существует как реальное собрание людей, а является образом мыслей, дискурсом» [1]. Сегодня в разных концах планеты разные социальные субъекты отдают себе отчёт в том, что Слово ведёт на войну и останавливает её. Поэтому «тонны словесной руды» выдаются на-гора, как никогда, и пускаются на переработку слушателями, читателями, зрителями.

Амбивалентная интеграция

При всей настойчивости и возможной эффективности того нового, что привносится информационной составляющей в общественную жизнь, не стоит игнорировать мнения «оппонентов» современных тенденций. В самом общем плане содержание критики выражает следующий тезис: сетевое пространство представляет угрозу для людей, соответственно, для общества, человечества. Опасность усматривается в том, за что традиционно достается массовому обществу – обезличивание, дегуманизация. Насколько оправданна подобная оценка?

Современные массовидные субъекты существенно эволюционировали по сравнению с теми, что были описаны отцами-основателями социологии. Нынешние массовидные образования характеризуют признаки, выде-

ленные Б.А. Грушиным: стохастическая (вероятностная) природа, ситуативный характер существования, выраженная гетерогенность (разнородность) состава [5, с. 211]³. При этом социальный философ подчёркивал, что масса как общественный субъект не укладывается в категории традиционной классовой модели общества. Опираясь в своём анализе на эмпирические данные в области массовой коммуникации, он предсказал многие общественные тенденции, которые ныне наблюдаются в виртуальном пространстве.

Стоит отметить, что Б.А. Грушин интересовался в большей мере совокупными общественными образованиями. Сегодня же благодаря информационным технологиям массовидные структуры предоставляют своим участникам дополнительные возможности в плане сохранения за личностью права на независимость. Каждому доступны в информационном пространстве необходимые обоснования (соответствующие склонностям, предпочтениям) в пользу или против той или иной степени собственной причастности к конкретным акторам информационного происхождения, рассматривая их в качестве более или менее референтных и, соответственно, участвуя или не участвуя в них вполне осмысленно и ответственно. Человек информационного общества внутри рассматриваемого нового типа совокупных социальных субъектов пребывает не в роли безликой единицы. Современный информационно-технологичный мир способствует одновременно массовидно-интеграционному и вполне свободному поведению людей. Именно сочетание гарантированной самости наряду с удовлетворением потребности в единении позволяет говорить о перспективности этого типа социального агента.

Ряд ключевых положений Ханны Арендт помогает понять, чем именно руководствуется наш современник, что было и остаётся ценностью, смыслом пребывания человека в социуме, начиная со времён греческого полиса.

Перечислим эти положения. Прежде всего: «Для людей жизнь – как говорит латынь, язык пожалуй самого глубоко политического из всех нам известных народов, – равносильна “пребыванию среди людей” (*inter homines esse*)» [2, с. 17–18]. Далее, принципиально описание сути «ткан[и] межчеловеческих связей» [2, с. 228]: «Политическая сфера... подобна такой непрерывно длящейся сцене, где в известном смысле есть только выход, но нет ухода, и эта сфера возникает непосредственно из бытия-друг-с-другом, “общественного соучастия в словах и делах”» [2, с. 249]. Практически тут

³ Каждый из перечисленных признаков в деталях прописан Б.А. Грушиным [5, с. 210–244], что важно учитывать, в том числе применительно к еще одному – «статистический характер». Последний ныне оказывается под наибольшим воздействием со стороны Интернета: он сохраняет свою актуальность, однако, что принципиально, с учётом следующего комментария автора: «...будучи родом социальной общности, то есть объективно складывающегося объединения людей, она [масса] заведомо обладает определённой целостностью. Другое дело, что эта целостность... как таковая не имеет структуры, характеризуется аморфностью» [5, с. 212–213].

же следует аналогия с сетевой реальностью сегодняшнего дня: «...действие и говорение учреждают некое пространство *между*, не привязанное ни к какой родной почве и способное распространиться повсюду в обитаемом мире» [2, с. 250]. Не менее важен тезис о том, что ткань отношений, созданная из дел и слов, предполагает многообразие самих социальных субъектов: «...действительность мира обеспечена присутствием других участников этого мира, когда один и тот же мир является в разнообразнейших перспективах» [2, с. 250].

В качестве образа-метафоры, выражающей авторскую установку относительно того, что представляет собой «политическое существо человека, его плюрализм и человеческое бытие-друг-с-другом» [2, с. 225], читаем: «Совместно жить в мире означает по существу, что некий мир вещей располагается между теми, для кого он общее место жительства, а именно в том же смысле, в каком скажем стол стоит между теми, кто сидит вокруг него; как всякое между, мир связывает и разделяет тех, кому он общ. Публичное пространство, подобно общему нам миру, собирает людей и одновременно препятствует тому, чтобы мы, так сказать, спотыкались друг о друга» [2, с. 69].

Приведённые фрагменты помогают увидеть, в какой мере Интернет предоставляет нашему современнику то, что органично для человека как политического актора: быть в связи с другими и при этом оставаться собой. Обычно обвинения в противном звучат со стороны старшего поколения или тех, кто разделяет взгляды вчерашнего дня, доцифровой эпохи. И дело не только в привычном противостоянии «отцов и детей». СВО продемонстрировало через мировоззренческие расколы, что приобщённые к современным технологиям оказываются более гибкими и критичными. А значит, и в будущем им будет легче преодолевать стереотипы разобщения, строить социальные мосты.

Интернет позволяет каждому оставаться собой, иметь своё лицо, он же работает на тезис о том, что как социальные существа мы не можем отрицать право на собственное (схожее или отличное) мнение живущих рядом. Динамизм современной жизни, хотим мы того или нет, приближает к нам Другого и подталкивает делать выбор в пользу цивилизованного отношения к нему. В том числе мы не можем отречься от опыта прошлых поколений. Именно они напоминают нам, каковы нежелательные форматы взаимодействия с теми, кто придерживаются иных взглядов.

Стоит подчеркнуть, что современные средства коммуникации не только дарят варианты и свободу социального выбора, тем самым обеспечивая гносеологический и аксиологический аспекты нашего существования, но также и – онтологический. Социальная эпистемология сегодня, отмечая релеативность и плюралистичность процессов познания, акцентирует внимание на том, как социальная действительность конструируется мыслью [6]. Не только социологами в ходе опроса, не только публичными лидерами мнений, не только политиками и политехнологами, но практически

любим, кто пожелает взять в руки медийный микрофон и содержательно выступить с ним в более или менее широком общественном пространстве. В жизни нашего современника доля «поступков мысли» существенно возрастает. Соответственно, увеличивается роль субъектов, собранных, сплочённых клеем мысли. Им удаётся определять облик современного мира.

Список литературы

1. Алексей Левинсон: Власть нам подмигивает, а мы радуемся // Live Internet. 06.10.2014. URL: <https://www.liveinternet.ru/users/zmielov/post342467656/> (дата обращения: 28.08.2023).
2. *Арендт Х. Vita Activa, или О деятельной жизни* / Пер. с нем. и англ. В.В. Бибихина. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. 416 с.
3. *Афанасов Н.Б. Идея автономии в контексте позднего капитализма* // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2022. Т. 8. № 1. С. 42–54.
4. *Буданов В.Г., Чеклецов В.В. Социально-антропологические риски современной цифровой эпохи* // Реплики: философские беседы / Автор идеи, сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая. М.: Издательский Дом ЯСК, 2021. С. 393–423.
5. *Грушин Б.А. Массовое сознание: Опыт определения и проблемы исследования*. М.: Политиздат, 1987. 368 с.
6. *Ключарев Г.А. Онтологическая проблематика в социологической интерпретации: к постановке вопроса* // Социологические исследования. 2022. № 1. С. 5–16.
7. *Пензин А. Паоло Вирно: «Грамматика множеств» как антропология капитала* // Синий диван. 2006. № 8. С. 171–183.
8. *Улицкая Л.Е. Даниэль Штайн, переводчик*. М.: Издательство АСТ: Редакция Елены Шубиной, 2018. 576 с.
9. *Филиппов А., Юдин Г., Крастев И., Чернышев С. Глеб Павловский. Памяти человека политического* // Социологическое обозрение. 2023. Т. 22. № 1. С. 197–205.
10. *Чеклецов В.В. Идентификация и идентичность в киберфизическом мире* // Философские науки. 2017. № 8. С. 76–86.

SOCIAL ANTHROPOLOGY

Asya SYRODEEVA

Ph.D. in Philosophy, Senior Research Fellow.

RAS Institute of Philosophy.

Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation;

e-mail: h.puck@mail.ru

AMONG THE NEW SOCIAL ACTORS

Against the dynamic background that distinguishes modern social reality, the formation of specific social entities is clearly visible. The basis for their emergence are certain ideas. Such tendency in itself is not historically unusual. And yet it is worth paying attention to the fact that in the age of information technologies, the “ideas” factor in terms of importance has increased significantly. Such a trend should lead to the growth in the influence, social status of those strata, groups, individuals who are related to the social functioning of ideas. However, the peculiarity of the current context is that information technologies affect not only and not so much those who work with an ideal component, but society in all its diversity. Information technologies contribute to democracy and transparency in the social circulation of ideas at the stages of production, distribution and consumption. In the age of the Internet, ideas are under the additional public and individual control of doubt, criticism. Thanks to this, they manage to unite very different people, and at the same time support them in striving for personal independence.

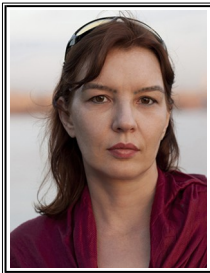
Keywords: actor, subjectivity, ideas, word, social dynamics, integration processes, horizontal relations, Internet, information technologies, social act, freedom

References

1. Aleksei Levinson: “Vlast’ nam podmigivaet, a my raduemsya” [Alexei Levinson: The Authorities Wink at Us, but We Rejoice], *Live Internet*, 06.10.2014. [<https://www.liveinternet.ru/users/zmielov/post342467656/>, accessed on 28.08.2023] (In Russian)
2. Afanasov, N.B. “Ideya avtonomii v kontekste pozdnego kapitalizma” [Idea of Autonomy in the Context of Late Capitalism], *Nauchnyi rezul’tat. Sotsial’nye i gumanitarnye issledovaniya*, 2022, Vol. 8, No. 1, pp. 42–54. (In Russian)
3. Arendt, H. *Vita Activa, ili O deyatel’noi zhizni* [Vita Activa, or About Active Life], trans. V.V. Bibikhin. Moscow: Ad Marginem Press Publ., 2017. 416 pp. (In Russian)
4. Budanov, V.G., Chekletsov, V.V. “Sotsial’no-antropologicheskie riski sovremennoi tsifrovoy ehpokhi” [Socio-anthropological Risks of the Modern Digital Era], in: *Repliki: filosofskie besedy* [Remarks: philosophical conversations], ed. Yu.V. Sineokaya. Moscow: YASK Publishing House, 2021, pp. 393–423. (In Russian)

5. Chekletsov, V.V. "Identifikatsiya i identichnost' v kiberfizicheskom mire" [Identification and Identity in the Cyberphysical World], *Filosofskie nauki*, 2017, No. 8, pp. 76–86. (In Russian)
6. Filippov, A., Yudin, G., Krastev, I., Chernyshev, S. "Gleb Pavlovskii. Pamyati cheloveka politicheskogo" [Gleb Pavlovskii. In Memory of a Political Person], *Sotsiologicheskoe obozrenie*, 2023, Vol. 22, No. 1, pp. 197–205. (In Russian)
7. Grushin, B.A. *Massovoe soznanie: Opyt opredeleniya i problemy issledovaniya* [Mass Consciousness: Experience of Definition and Research Problems]. Moscow: Politizdat Publ., 1987. 368 pp. (In Russian)
8. Klyucharev, G.A. "Ontologicheskaya problematika v sotsiologicheskoi interpretatsii: k postanovke voprosa" [Ontological Problems in Sociological Interpretation: To the Formulation of the Question], *Sotsiologicheskie issledovaniya*, 2022, No. 1, pp. 5–16. (In Russian)
9. Penzin, A. "Paolo Virno: "Grammatika mnozhestv" kak antropologiya kapitala" [Paolo Virno: "The Grammar of Sets" as an Anthropology of Capital], *Sinii divan*, 2006, No. 8, pp. 171–183. (In Russian)
10. Ulitskaya, L.E. *Daniehl' Shtain, perevodchik* [Daniel Stein, Interpreter]. Moscow: AST Publ., Redaktsiya Eleny Shubinoi Publ., 2018. 576 pp. (In Russian)

ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ



Татьяна ОСИПОВА

Магистр философии, психоаналитический психотерапевт.
398002, Российская Федерация, Липецк, ул. Желябова, д. 2;
e-mail: vosprivat@gmail.com

ПСИХОАНАЛИЗ И ХРИСТИАНСТВО. ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ДИНАМИКА

Предметом данного исследования является психоаналитическая теория религии и эволюция её интерпретации христианства. Динамика теоретического развития представлена тремя основными эпохами. Во-первых, стоит рассмотреть предпосылки, из которых зарождался психоанализ и психоаналитическая теория религии. В западной христианской культуре интеллектуальная мысль XIX–XX вв. подпитывается эпохой Просвещения, философией «смерти Бога» и научным прогрессом. Но психоанализ изначально находится в двояком положении: он разоблачает примитивные представления о религии, и в то же время существует множество свидетельств того, что символизм и откровения интуиции, заложенные в иудео-христианской религии, включены в его структуру. Однако на данном этапе он рационалистически отрицает религиозную реальность. Следующая веха – господство экзистенциализма и развитие постмодернистской мысли. Значительно углубляется понимание духовных аспектов человеческого субъекта. Психоаналитическое мышление о религии воспринимает экзистенциальные интуиции и оказывается союзником христианства. Наконец, на третьем этапе, когда к началу XXI в. возникает характерный запрос Нового времени на трансформацию прежних

знаний о религии и религиозности, со стороны психоанализа происходит ряд важных открытий по этому предмету. Диалог религий и психоанализа становится чрезвычайно актуальным, и, как показывает статья, современный психоанализ представляет целый спектр взглядов на христианство. Исследование опирается на теории религии, в дополнение к теории З. Фрейда, таких авторов, как Ж. Батай, Ж. Лакан, Ю. Кристева, а также на современных психоаналитических разработках в области изучения реальности религиозного субъекта, представленных на интеллектуальной сцене за последние десятилетия. В заключение даются выводы относительно общего дискурса психоанализа и христианства.

Ключевые слова: христианство, психоаналитическая теория религии, субъект, атеизм, антипозитивизм, мистическое бессознательное, Другой, Мать, современный психоанализ, психоанализ религии

Введение. Формирование и контекст психоаналитической теории религии З. Фрейда

В современном Фрейду интеллектуальном мире на науку возлагались большие надежды, само прогрессивное мышление носило характер веры в разум. Отказ от религиозного и метафизического, казалось, только возрастает. Однако, хотя научные предпочтения психоанализа уходят корнями в эпоху Просвещения, основанную, говоря словами В. Старовойтова, на «освобождении общественного и индивидуального сознания от влияния религии» [32], его метапсихология рождается из философской метафизики, предшествующей научному прогрессу. Фрейд создавал психоанализ как новый способ мышления, основанный на естественнонаучной картине мира, но применяемый по отношению к областям, находящимся вне физической реальности, таким как субъективность, бессознательное, речь и др. Это хорошо иллюстрируется работой 1891 г. «К пониманию афазий. Критическое исследование», где проблема афазии рассматривается на уровне лингвистики, а не в связи с физиологическими причинами. То же можно говорить о «Толковании сновидений» (1900), где вводится понятие «психической реальности», и тем более о поздних обращениях к Эросу как функции либидинозных качеств, связанных с любовью и привязанностью. В психоаналитическом генезисе культуры и нравственности З. Фрейд, опираясь на открытия Ч. Дарвина, хотя и неявно, апеллирует к этической философии И. Канта, о чём позже скажет Жак Лакан, выделяя особенную роль, «которую играет в нашем опыте и фрейдовском учении в целом этическое измерение...» [17, с. 8]. Такие философы, как Шопенгауэр и Ницше, развили идеи Канта и заложили концептуальные основы психоанализа. В своих работах Фрейд часто ссылается на них. Позже советско-российский философ А. Руткевич, исследуя характерные понятия о духовной жизни мыслителей, которые

вслед за Шопенгауэром и Ницше «противопоставляли темную и алогичную волю всем проявлениям интеллекта», разума, который является «игрушкой в руках безмерно превосходящих его сил жизни» [28, с. 9], отмечает: психоанализ противостоит научному материализму и представляет собой, в некотором роде, способ «очищения и углубления веры».

Вспомним, впервые противопоставил жизнь в смысле её проживания и описания рациональному научному познанию, стремящемуся лишь наблюдать, ещё С. Кьеркегор. Центральная проблема, по Кьеркегору, – обретение человеком свободы, которая неразрывно связана с феноменом смерти и отчаяния и понятием ужаса как столкновением с пустотой Я. Кьеркегор предлагал путь поэтапного – эстетического, этического и религиозного – экзистенциального развития субъекта. Религия на этом пути полагается как *подвиг преодоления* страха и отчаяния. Тема страха и тревоги в психоанализе чрезвычайно важна. Фрейд писал: «Без сомнения, проблема тревоги является узловой точкой многих важнейших вопросов; разрешение загадки тревоги прольёт поток света на всю психическую жизнь человека» [34, с. 227]. В психоанализе с аффектами страха, так или иначе, связан феномен смерти. Фрейд заимствует у Шопенгауэра мысль о человеческом существе, чей внутренний мир, который конституируется волей и интеллектом, находится в постоянной соотнесённости жизни как таковой и фактом смертности. «Если бы жизнь сама по себе была ценное благо и если бы её решительно следовало предпочитать небытию, то не было бы нужды охранять её выходные двери такими ужасными привратниками, как смерть и её ужасы. Кто захотел бы оставаться в жизни, какова она есть, если бы смерть была не так страшна? И кто мог бы перенести самую мысль о смерти, если бы жизнь была радостью?» [43, с. 486]. Сравним с высказыванием Фрейда: «Жизнь, как она нам дана, слишком тяжела для нас, она нам приносит слишком много боли, разочарований, неразрешимых проблем. Для того чтобы вынести такую жизнь, мы не можем обойтись без болеутоляющих средств» [35, с. 207]. Шопенгауэр предвосхищает психоанализ также в описании бессознательных элементов желания и в подчёркивании роли сексуальности в человеческой жизни – как воплощении воли к жизни. Однако в начале карьеры Фрейд следовал своим учителям школы Гельмгольца (Э. Брюкке, Й. Брейер, Т. Мейнерт и др.) и, вдохновлённый эволюционными идеями Ч. Дарвина и новым способом мышления о человеке, был полностью предан науке. Поэтому особенно актуальна для него стала философия Л. Фейербаха, где религия представлена в качестве антропоморфизма. «Человек приписывает Богу то, что отрицает в себе» [33, с. 45]. Развивая данную мысль, Фрейд описал религию как невроз человечества и форму незрелости; он считал, что за религиозным этапом развития цивилизации следует более зрелый, научный взгляд на мир. Для чего провёл исторический анализ и пытался обосновать его практически в клинике, считая, что идея Бога естественным образом в конце концов исчерпает себя. «Необходимо помнить, что все наши

временные психологические данности когда-нибудь нужно будет соотнести с их органическими носителями» [39, с. 48]. Это похоже на то, что подразумевал Ницше под «смертью Бога».

Но было бы опрометчивым недооценивать гетерономию психоанализа с религиозными представлениями о человеке, и есть веские основания полагать, что в архитектуре психоанализа заложены концепции хасидизма и каббалы. Фрейда с детства привлекали религиозные мотивы; и после долгого периода рационализации мистического, в 1938 г. он оставит последнюю в своей жизни, весьма любопытную запись: “*Mystik: die dunkle Selbstwahrnehmung des Reiches ausserhalb des Ichs, des Es*” (Мистика есть тёмное самовосприятие царства по ту сторону Я, [восприятие] Оно)¹ [60]. Первым, кто попытался найти прямые связи психоанализа с еврейским мистицизмом, был американский психолог Давид Бакан. Его основная в этой теме работа «Зигмунд Фрейд и еврейская мистическая традиция» (*Sigmund Freud and the Jewish Mystical Tradition*, 1958) научным сообществом не была воспринята всерьёз, однако нельзя не отметить сообщение автора о том, как Фрейд, познакомившись с Лурианской каббалой, нашёл её идеи едва ли не идентичными его собственному мышлению. Д. Бакан отмечал также еврейские тенденции в методе свободных ассоциаций и понимании временного пространства бессознательного [47]. Впоследствии многие исследователи будут подчёркивать еврейский характер самосознания Фрейда как важный маркер психоанализа. Собственно, сам Фрейд определяет психоанализ как «подлинно еврейский», а еврейство как «состоящее из независимости духа, готовности сражаться с несправедливым обществом и видения всей природы и человечества» [38]. В «Обращении к членам Бнай Брит²» 1926 г. он неоднократно подчёркивает неодолимую притягательность «множества смутных эмоциональных воздействий, тем более могущественных, чем меньше их удавалось выразить словами... осознание внутренней идентичности (еврейства. – Т.О.) и тайна сходного психического склада» [38]. Современный аналитик Стивен Фрош (*Stephen Frosh*) обращает внимание то, исконно еврейское понимание Фрейдом свободного субъекта, которое объединяет собой такие близкие к идеалам психоанализа качества, как, по Х. Арндт, «человечность, юмор, бескорыстный интеллект» [46]. В связи с этим Фрош указывает на этическое содержание психоанализа, идентичное иудейской этике: оно связано с сексуальными отношениями и противостоит нарциссизму.

Хотя семью Фрейда нельзя назвать ортодоксальной, но, как указывают биографы, в ней чтили иудейские идеалы и традиции, отсчитывали даты по еврейскому календарю, праздновали Песах. Воспитание детей проходило

¹ Перевод мой. – Т.О.

² Еврейская религиозно-общественная организация, в деятельность которой Фрейд был активно вовлечён первые десять лет психоаналитических изысканий, где, как он сам писал, оставаясь в некоторой изоляции и недостаточно признанным, искал среду, в которой мог бы питать и возвращать своё «научное безрассудство».

вне христианства, хотя Фрейд был осведомлён о его основных идеях посредством влияния няни, женщины христианской веры, с которой он посещал церковные службы. Но нужно понимать, в начале карьеры он жил в католической Вене, в крайне антисемитской обстановке. Европейский христианский мир, который не желал признавать семита европейцем и ассоциировал его с чернотой и примитивностью, стал молодому Фрейду врагом, в борьбе с которым был использован научный материализм, основанный на дарвиновской биологии. Позже он скажет: «Мой язык – немецкий. Моя культура, мои достижения являются немецкими. Я считал себя интеллектуально немцем, пока не заметил рост антисемитских предрассудков в Германии и немецкой Австрии. С того времени я больше не считая себя немцем. Я предпочитаю называть себя евреем» [36]. Другими словами, несмотря на ассимиляцию, европейское образование, вхождение в европейскую историчность, даже при интерпретации эллинской мифологии и европейского христианства, как выразился Фрош, евреи «оставались евреями в своих верованиях и тайных практиках» [55, р. 181], и Фрейд не избежал влечения к мистическим откровениям.

Что касается его теории религии, тоска по отцу здесь является центральным мотивом, как и в целом в раннем психоанализе. В 1912 г. выходит «Тотем и табу», где элемент наследия Дарвина – гипотеза о том, что человек развился из одного из видов приматов, которые жили в социальной ситуации, где есть один доминирующий самец, который управляет группой и владеет всеми женщинами. Фрейд пришёл к выводу, что однажды младшие мужчины, или сыновья, возревновав, объединились и совершили убийство Отца, который представлял собой непреодолимое препятствие для удовлетворения жажды власти и сексуальных желаний, после чего привязанность, которая ранее подавлялась ненавистью, проявила себя в форме раскаяния, и так появилось коллективное чувство вины – в сущности, результат коллективного вытеснения агрессивных побуждений. Религия полагается как социальная организация, где конфликт формируется и разрешается точно так же, как эдипов комплекс в развитии индивида, где образование инстанции Сверх-Я – в сущности, результат вытеснения агрессивных побуждений. Позже Леви-Стросс назовёт это «изготовлением актуальной версии мифа» [19]. Эволюционная теория также говорит о том, что главное различие между *homo sapiens* и другими животными заключается в продолжительности зависимости человеческого детёныша от старших в течение многих лет. По Фрейду, подрастающий индивид, обнаруживая себя беспомощным, придаёт желаемым заступническим силам черты, присущие фигуре отца, и фантазирует о «высшем». Как писал Фейербах, чувства и желания превращаются таким образом в «органы религии» [33]. Существуют, предположительно, причины, по которым Фрейд поставил отца в центр своей метапсихологии, это связано со спецификой его самоанализа, начатого после смерти Якоба Фрейда в 1897 г. Это привело к открытию эдипова комплекса, который приобрёл черты универсальности,

вплоть до анализа человеческой религиозности. Отношения с матерью остались за скобками. Амалия Фрейд умерла в 95 лет, надолго пережив супруга. Фрейд писал, что, пока мать жива, он чувствует себя не окончательно свободным. Фундаментальное значение женщины станет центральным в исследованиях психоаналитиков после; и эволюция психоанализа свяжет религиозное и материнское. Пока можно констатировать, что своеобразный тупик вынудил Фрейда углубиться в вопросы культуры и религии, оставаясь в жёстких рамках эдиповой структуры.

К масштабным исследованиям вопросов культуры и религии Фрейд переходит во второй половине жизни. В 1927 г. выходит «Будущее одной иллюзии», затем в 1930-м – «Недовольство культурой», и, наконец, в 1936-м он пишет «Моисей и монотеизм». В первых двух работах религия рассматривается в качестве продукта одного из массообразований, где религиозные убеждения состоящего в нём частного индивида конструируются таким же образом, как детская вера во всевластие мысли. Как невротики создают сложные ритуалы, чтобы попытаться предотвратить воплощения своих страхов, так первобытные сообщества создают тотемические ограничения из страха перед реальностью, с которой незрелое общество ещё не способно примириться или совладать с ними. В этой логике религия – симптом. Стоит подчеркнуть, в психоанализе симптом не является болезнью в узко-медицинском смысле. *Симптом есть выражение*. Он появляется как следствие вытеснения сексуальных побуждений, когда неудовлетворённость основных, жизненно важных влечений приводит человека к неврозу. Фрейд заключает, что положительный аспект любой религии в том, что она помогает избегать *гнёта реальности*, как и культура в целом способствует защите от неё. Но только наука «своими многочисленными и плодотворными успехами дала нам доказательства того, что она не иллюзия» [35, с. 188]. Высшее наслаждение для человека – это наслаждение психологическое и интеллектуальное. В какой-то мере его может предоставить искусство, поскольку религия (забота которой – запрет, а не удовлетворение) несостоятельна в преодолении мира. «У кого есть наука и искусство, / у того есть и религия; / У кого нет ни того, ни другого, / тот да обретёт религию!» [35, с. 206].

Примечательно, что Фрейд оставался открыт для дискуссии относительно христианства. По его просьбе в 1927 г. в «Международном психоаналитическом журнале» был опубликован анонимный ответ на «Будущее иллюзии» с остроумным названием «Иллюзия одного будущего. Дружеское несогласие с проф. Зигмундом Фрейдом» (*Die Illusion einer Zukunft. Eine freundschaftliche Auseinandersetzung mit Prof. Sigm. Freud*). Её автор, Оскар Пфистер, предвосхитил здесь некоторые вещи, это касается этики психоанализа, обращение к которой стало особенно актуальным после этических аллюзий Ж. Лакана. В «Иллюзии будущего» Пфистер мягко критикует «фейербаховский» подход Фрейда к религии, косвенно упрекая его в невнимании к философии и этике психотерапии. В чём он отдаёт

безусловное почтение психоанализу – это в стремлении к истине (как преодолению иллюзии) и свободе любви. С помощью этих инструментов Пфистер считал возможным новый подход к желанию, которое понимается как качество идеал-реализма независимо мыслящего субъекта. «Религия должна стать не охраняющей полицейской силой, а лидером и маяком на пути к истинной цивилизации от нашего притворства...» [62, р. 565]. Пфистер был одним из первых собеседников Фрейда, кто увидел в психоанализе более, чем научную теорию. Современные исследования подтверждают это. Так, канадский религиовед Джеймс ДиСенсо (James J. DiCenso) в работе «Другой Фрейд» [53] указывает на то, что Фрейд на самом деле отстаивает сверхдетерминированный взгляд на состояние человека, рассматривая параллельные процессы субъективности. Например, в «Тотем и табу» читаем: «Проекция не создана для защиты, она осуществляется также там, где нет конфликтов. Проекция вовне внутренних восприятий является примитивным механизмом, которому, например, подчинены восприятия нашими органами чувств, который, стало быть, при нормальных условиях принимает самое большое участие в формообразовании нашего внешнего мира» [35, с. 354]. То есть проекция буквально проектирует человеческий мир. А. Руткевич также обращал на это внимание. «Наличие проекции, – писал он, – не свидетельствует о том, что объекта не существует. <...> ...Наличие “проекций” не опровергает, а подтверждает истины теологии» [28, с. 21]. ДиСенсо подчёркивает, что особенностью человеческого появления на свет и начала жизни, помимо крайней беспомощности, является внутренняя открытость. Её следствием становится крайняя значимость межличностных отношений, поле творчества и уязвимости. «Закрывая или, в терминах Лакана, *накладывая швы* на врождённый недостаток человеческого состояния, воображаемое образование создаёт раскол или отчуждение внутри субъекта» [53, р. 45], и желание преодолеть раскол движет нарциссизмом формирующегося Я, тонущего в воображаемом. В процессе попыток овладения реальностью нарциссизм сдерживается лишь образованием и усвоением культурных ограничений. Этот процесс ДиСенсо назовёт «аккультурацией субъективности», в нём задействованы значимые другие, а значит, эмоциональные связи; он протекает в «полу-автономной духовно-интеллектуальной психо-культурной сфере» [53, р. 101] и не имеет непосредственных доказательств или соблазнительных (материальных) выгод. Это означает, что субъект «ощущает себя и мир и способен действовать, основываясь на *принципах*, а не на реакциях на сенсорные стимулы» [53, р. 102]. Что тесно связано с изменениями в самой структуре личности. Это качественное изменение, христианством оно обозначается как метанойа (греч. μετάνοια – ‘перемена ума’).

В «Моисей и монотеизм» – последней в этом ряду и в своей жизни работе – Фрейд выделяет ступень, на которую выходит еврейский народ после исхода из Египта, которая характеризуется им как «триумф духовности над чувственностью, строго говоря, отказ от влечений вместе с его

психологически неизбежными последствиями» [35, с. 559]. Актом нового Закона выступает запрет Моисея на изображение Бога, который способствовал развитию воображения и этически ориентированного мышления. Подчеркнём, речь прежде всего о религиозной системе иудаизма, по Фрейду – религии жёсткого Сверх-Я; это карающий Бог, навязывающий Закон, и это двойная рана и отягощение виной вдвойне, поскольку с убийством Моисея евреи повторяют травмирующий акт убийства Отца. Таким образом, ядро рассуждения автора, как всегда, в эдиповом комплексе. И нельзя не иметь в виду тот факт, что, рассматривая историю развития религиозности субъекта, автор ставит комплекс на службу такой оценки христианства, которая, строго говоря, не полна. Его психологическая композиция представляется Фрейдом, с одной стороны, как явление психологического прогрессирования (в том смысле, что позволяет переработать чувство вины, поскольку основано на признании вины, греха, преступления, и покаянии), с другой – как мощный культурно-исторический регресс. Свидетельством регресса является центрация в жертве Христа, искупающей грех человечества по воле Отца, возлюбившего человека, потому что это возвращает к первоначальной иллюзии о заботящемся родителе. Как заметил ДиСенсо, Фрейд фактически не учитывает ни догмат о Троице, ни акцент на феномене любви, влечении к другому – в противоположность утверждению о возврате к инфантильным и нарциссическим иллюзиям детства. Есть основания полагать, что познания им христианства были недостаточны. Но в обозначенном «переходе» человека иудейской формации к «духовному» вектору, речь идёт именно о *способности и потребности переживать, воображать и сознавать вне нарциссических ориентаций* [53].

Остаётся ещё раз подчеркнуть основные особенности ранней психоаналитической интерпретации религии: во-первых, она основана на естественнонаучной картине мира, но структурируется этическими основаниями, исходящими из философской и религиозной мысли, и нужно помнить, что диалог психоанализа и христианства в начале XX в. можно считать лишь зарождающимся; во-вторых, критическая позиция Фрейда относится к историческому плану иудео-христианской традиции, имеющей выражение в современной ему Австрии, чему есть основания, с одной стороны, в субъективном опыте самого Фрейда, с другой – в кризисе европейского христианства. Тем не менее эта критика является мощным импульсом для развития психоаналитического размышления о христианстве в новых, соответственно эпохам, ракурсах, о чём будет сказано далее.

Эволюция психоаналитического размышления о религии в XX веке

В размышлениях о религии в начале XX в. с психоанализом начинает polemизировать экзистенциализм. Предмет полемики – человеческий субъект.

Человек есть экзистенция, и это не состояние, скажет М. Хайдеггер, а становление, воплощение бытия. Характеристика *присутствия* – одна из основных в его онтологии. Как и другая важная категория – *подлинность*. Критерий *подлинности присутствия* – то, что Хайдеггер называет «зов бытия». Экзистенция, способная к *вслушиванию* в него, *захваченная* им, есть Dasein. В противоположность ей существует состояние Das Man, в котором через человека лишь что-то действует, но не он сам. Это бегство в повседневность, в правила, растворение в социальном, навязанном, вынужденном. Это как раз состояние, где человек не свободен и закрыт по отношению к бытию, в то время как Dasein открыт ей и к нему стремится. Это в корне противоречит пониманию человека ранним психоанализом как полностью детерминированного существа. Хайдеггер считал ошибкой связывание физического и психического и понимание анализа (бессознательных механизмов) в качестве разложения на элементы и объяснение причин. Он предлагает свою аналитику как возвращение целостности, возможной в исследовании Dasein, которое позволяет найти новые способы говорения, новые формы языка, где размышление о Боге выносятся за скобки, внутри которых осуществляется поиск истины бытия. «Лишь из истины Бытия впервые удаётся осмыслить суть Священного» [41].

В трактовке экзистенциалистов XX в., следующих за Хайдеггером, экзистенция – это человеческое существование, рассматриваемое изнутри себя самого здесь и теперь. Они протестуют против биологического понимания жизни и, по выражению Сартра, «...той распространённой светской морали, которая желает избавиться от бога с минимальными издержками» [29]. Потрясения XX в. способствовали развитию эпохи экзистенциальной мысли. Человек увидел себя не только изначально неполноценным существом, но ещё и вброшенным и заброшенным в мире суровой атеистической реальности. Экзистенциальная философия вдохновляет раздавленное и разочарованное человечество, жаждущее утешения, и её заигрывания с религией способствуют формированию нового понятия духовности не как части религиозного мышления, а как противопоставления социальному и сугубо материальному. Влияние экзистенциализма на психоанализ двояко, поскольку, с одной стороны, активно вовлекает в его дискурс этические и религиозные вопросы, с другой – влечёт за собой растворение теории бессознательного в теориях социально-психологических, что можно наблюдать, например, у Э. Фромма, а также в эго-психологии, которая начала набирать обороты в США после Второй мировой войны. В это время психоанализ сближается с экзистенциализмом через психотерапию, в отношении к субъекту, во взгляде, антагонистичном психиатрическому (естественнонаучному). Стоит заметить, в отличие от современных релятивистских школ и эго-психологии, фрейдовский, лакановский и кляйнианский психоанализ по-прежнему располагаются по ту сторону естественнонаучного взгляда, как и религия, хотя, разумеется, отождествлять психоанализ с религией нельзя, как нельзя отождествлять психоана-

литический сеанс с исповедью. Предмет христианства – откровение Бого-человека. Предмет психианализа – «нехватка в центре, нехватка, где субъект на опыте постигает себя как желание» [16, с. 282]. И, как выразится позже философ Ж.-Л. Нанси, хотя «психианализ принципиально несёт себя под знаком терапии», он «не может быть понят просто как терапия внутри мира; не может он избежать и того, чтобы быть терапией самого мира, всего мира» [24, с. 70–71]. Речь о влиянии экзистенциализма на изменение подхода к пониманию всей человеческой реальности, включая реальность религиозную. Так, в 1969 г. Поль Рикёр излагает гипотезу *пострелигиозной веры*. То, что умер Бог, говорит он, означает, что умер бог, созданный культурой, – моральный бог. Но «убийца морального бога» давно разоблачён, это культура, связанная с образом отца, – скорбный атеизм. Дальнейшее движение – от религии мёртвого бога к истинной вере. «Библейская вера представляет Бога, Бога пророков и Бога христианской Троицы, в качестве отца; атеизм учит нас тому, как отступить от образа отца. Образ отца, изжитый в качестве идола, может быть восстановлен в качестве символа. Этот символ послужит основанием учения о любви; в теологии любви он станет эквивалентом последовательного восхождения, ведущего нас от простого смирения к поэтической жизни. Таково, как я понимаю, религиозное значение атеизма. Чтобы символ бытия обрёл речь, необходимо освободиться от идола» [27, с. 623].

Экзистенциальные интуиции заложили основы для всей постмодернистской мысли. Непосредственно через восприятие метафизики М. Хайдеггера развивали свои идеи крупнейшие мыслители XX в., такие как Ж. Лакан и Ж. Батай, которого Хайдеггер называл «самым светлым умом Франции» [31, с. 59]. Батай, в свою очередь, оказал значительное влияние на психианализ Лакана, а также на мысль Юлии Кристевой. Чтобы приблизиться к последним двум, желательно ознакомиться с его основными идеями. В своём творчестве Батай разрабатывает концепты природы, бытия, эротизма («Проклятая часть» (1949), «История эротизма» (1951) и др.), религии, насилия и священного («Внутренний опыт» (1943), «Теория религии» (1948)). Жизнь представляется в его философии как энергия, сок, пронизывающий всё бытие. Она произвольна, сама по себе, пожирает саму себя и сама себя производит. Мы видим её со всей очевидностью в животном, которое живёт в бытии *как вода в воде*. В бытии, которое есть единство неудержимости жизни и смерти, где нет жестокости, ибо природа «по ту сторону добра и зла». Батай называет его миром имманентности и непосредственности. Трагедия человека – сознание, посредством которого имманентный мир открывается как насилие, пространство неудержимых агрессивных и сексуальных влечений. Выходя из первородной имманентности, сознавая, человек начинает отрицать свою животность; реальный мир, таким образом, оказывается закрыт от него, трансцендентен. Следующий шаг: имманентность сакрализуется и вытесняется из сознания. В «Теории религии» Ж. Батай показывает, как мышление, чтобы понять

мир, объективирует его. Это приводит к изготовлению орудия труда, и, говорит автор, с этого момента всякий элемент мира, в том числе идея Бога, может стать орудием, и постепенно мир перестаёт существовать сам по себе, а становится на службу человеку. Другими словами, из-за ограниченности человека мир сокращается до вещи, которой человек придаёт антропоморфные характеристики. Но и сам человек в попытках сознательного самопознания ставит себя на место объекта, вещи. Именно так появляется страх смерти, поскольку, делаясь вещью, чья характеристика – длительность (или деятельность), человек обнаруживает свою конечность, с которой не готов совладать, отвергает её.

Ж. Батай вводит понятие *интимность* и выдвигает тезис об *отрицании интимного*, которое относится, по выражению А. Зыгмонта, «к предельной причастности индивида к сакральному ядру человеческого сообщества» [8, с. 31]. Это нечто неоречёванное, сокрытое, тайна которого влечёт, и человек всегда смутно ощущает исторгнутость из имманентности и тоску по ней. Чтобы избежать ограниченности вещи, он создаёт религиозный обряд как то, что приближает к имманентности за счёт размытия рационального сознания. Не раствориться в имманентности обряд позволяет за счёт стремления к отчётливому самосознанию, которое включает сознание интимного. Однако полное осознание интимного невозможно. Отсюда исходит главная проблема современного христианства, она состоит в утрате истинного смысла обрядовости. Если имманентность противопоставляется миру вещей, обряд обесмысливается, становится «как некое звено в неразрывной цепи деяний, производимых в утилитарных целях» [3, с. 58]. Поэтому автор критически относился к христианству, превратившему обряд в овеществлённую иллюстрацию отверженного имманентного. С анафемой эротизму, говорит он, с наделением его дьявольским смыслом, религия сводится к профанной морали, основанной на страхе смерти и тревоге перед неизвестностью. Человеку необходимо признание инородного и «грязного», греховного начала. В этом проявляется схожесть мысли Батая с идеей Фрейда о «диком» бессознательном. Расхождение в том, что религиозность, по Батаю, старше самого человека и желание порождает запрет, а не наоборот, как у Фрейда. Когда сексуальное обладание приобретает характер осквернения, в движении к непрерывности и единению, о которых тоскует человек, остаётся только возможность трансгрессии и преодоления запрета, качественный прыжок (по С. Кьеркегору), однако связанный с ужасом, отвращением, эротикой. Потому религиозное, по Батаю, – это познавшее смерть и эротизм и устыдившееся наготы.

Существенный поворот в интеллектуальной мысли XX в. произошёл с обращением к лингвистике. С философией Л. Витгенштейна и Ж.-Ф. Лиотара язык был окончательно определён как предмет гуманитарного познания. Это время, когда наука проявляет себя всё более противоречиво с точки зрения этики; возникают новые формы религиозного мышления; церковность, духовность, религиозность обнаруживаются как разное; а субъект,

казалось бы, едва освобождённый от гнёта фальшивых предписаний, погружается в диссоциацию идеалов и ценностей, словно предчувствуя собственную, вслед за Богом, смерть. Однако, по выражению российского философа А. Смулянского, ниспровержение религии, в конце концов, есть лишь не совсем удачная её интерпретация. «Религия от этого не пострадала и субъект религии вполне себе здравствует»³. Или, как заметил Батай, даже после психоанализа религия жива [3]. Последний был современником Жака Лакана, оба были современниками структурализма, и оба разрабатывали языковые концепты. Путём теории языка структурный психоанализ идёт к новому психоаналитическому осмыслению религии. Более конкретно: Лакан говорит, что речь «вводит в реальное новое измерение – измерение истины» [15, с. 344]. На этих основаниях он осуществляет важный шаг относительно христианства.

Ж. Лакан получил образование психиатра и провёл ранние годы работы в исследованиях параноидального психоза. Как психоаналитик он дебютировал в 1936 г. с докладом о «стадии зеркала»⁴, в котором критиковал набирающую популярность эго-психологию. Лакан показал, что «эго» – это не что иное, как ткань иллюзий, и что психоанализ должен сосредоточиться на понятии бессознательного, чтобы заново открыть свою истинную цель и направление. Экзистенциализм утверждает, что часть человеческого бытия – в поле «несуществующего», где пребывает и речь. Хайдеггер показал проявление бытия в языке, его разных формах, и вспомним, что ещё ранний Фрейд обращался к лингвистике в исследовании психических нарушений. Лакану удаётся исключить последние остатки биологии, ещё присутствующие у Фрейда, описывая человеческую психологию (и психопатологию) как продукт того факта, что люди являются говорящими существами. «Открытие психоанализа – **это человек** в качестве **говорящего животного**» [17]. Психоанализ Лакана «...с философской точки зрения – это совершенно новая, утончённая теория субъективности. Для большинства (широких масс) теория Лакана неприемлема не только по причине её сложности, но и того, что эта теория затрагивает вещи достаточно страшные: жёсткую ограниченность автономии субъекта в измерениях свободы и любви» [26, с. 41].

Основные концепции структурного психоанализа стоит обозначить хотя бы вкратце. Особое значение имеют здесь три психических регистра: Воображаемое, Символическое и Реальное. Не стоит путать Реальное с реальностью, а Воображаемое с воображением. Воображаемое относится к повседневности, взаимодействию с окружающим миром и людьми в нём, играм в статусы и испытания. Представление ребёнка о себе начинает

³ Семинар (аудио) А. Смулянского «Лакан-ликбез». URL: <https://lacan-likbez.com/> (дата обращения: 02.08.2023).

⁴ По Лакану, на стадии зеркала в развитии ребёнка отражение ассоциируется с зарождающейся психической организацией субъекта. Сложная система отражений выражает этот процесс формирования по образцу визуально телесной целостности: собственной, отражённой и находящейся в теле другого. Быть человеком, говорит он, означает быть склонным к расщеплению, что выражается в зависимости от отражения.

формироваться со стадии зеркала, которая говорит о том, что субъект появляется через взгляд (отражение) другого и затем постепенно входит в символический порядок языка. Символическое – это идеалы, привитые через родовые и семейные связи, это сфера запретов и социокультурных отношений. Символическое Лакан исследует, используя обновлённые концепты Фердинанда де Соссюра *означаемого* и *означающего*. Наконец, Реальное – это «неустрашимый остаток всякой артикуляции» [44, с. 164], его нельзя понять, оно непредставимо и сопротивляется тому, чтобы его символизировали, и субъект совершенно не осознаёт его существование. Все три регистра существуют в связке, но никогда друг другу не соответствуют. Относительно Фрейда структурный психоанализ ещё более углубляется в эдипов комплекс, но особая роль здесь отводится понятию желания. «Желание – это всегда желание Другого», – одна из известных формул Лакана. Она означает, что субъект развивается в процессе бессознательного поиска любви Большого Другого и зависим от фундаментальной фантазии об удовольствии, с ней связанном. Категория Другого предшествует субъекту и предопределяет его, она происходит от материнского объекта и от того факта, что ребёнок формируется в «купели языка», мире означающих, которые впоследствии он субъективизирует в собственном опыте. Имена Отца и Матери лежат в основании дешифровки этого желания. Имя Отца – это метафора, которая «...является способом, с помощью которого ребёнок может получить ответ на загадку собственного существования, на вопрос о желании Другого» [44, с. 57]. Оно устанавливается порядком, вписанным в язык, и оно есть «означающее, которое даёт закону опору» [14, с. 168], «стоит над Желанием Матери, а Желание Матери над его, этого желания, символизацией» [14, с. 336]. Мать в теории Лакана – тот первичный Другой, чьё «примитивное, тёмное, непроницаемое» желание, недоступное субъекту, лежит в основе отцовской метафоры.

Вхождение субъекта в культуру невозможно без отцовской функции и разрешения Эдипа, но оно невозможно и без обращения к материнскому. Поэтому игнорирование Фрейдом доэдипального развития и отношений можно рассматривать как пробел, который заполнили другие теоретики и практики психоанализа, такие как М. Кляйн, Д. Винникотт и, по-другому, Юлия Кристева. Лакан хотя неоднократно упоминает Кляйн и её исследования субъекта в формировании диады «мать-дитя», также почти не касается этого периода, концентрируясь на желании Эдипа. В лакановской теории желание, как уже намекалось, имеет центральное значение. Фрейд использовал понятие влечения, которое является тем необузданным животным, что нуждается в «воспитании» сознанием. Понятие желания больше него, поскольку относится не к объекту, но к Другому. Причина желания – объект *a*, маленький другой, это проекция индивида на конкретную вещь или атрибут. Большой Другой – тот, которого никогда нельзя присвоить в качестве объекта желания, потому что он постоянно и всегда неуловим. Его фигура есть *представление о представлениях*, под чьим

взглядом устанавливаются отношения с маленьким другим. «Это Другой в Другом» [14, с. 168]. Маленький объект желания, строго говоря, вообще не является объектом желания, но доступен для удовлетворения потребности. Отношения с маленьким другим не истинны, воображаемы. Отношения с Большим Другим – Реальны и, соответственно, непознаваемы.

Однако для размышлений о христианстве важнее оригинальная теория психозов, которую даёт структурный психоанализ. Профессор Райан Ламберт (Ryan L. Lambert) считает, что эта теория «...является наиболее проливающей свет на проблему религии» [59, р. 10]. Психоз здесь – это выпадение элемента из символического порядка языка, которое приводит к тому, что психотик онтологически убеждён в своей воображаемой реальности. С учётом того, что, как и Фрейд, Лакан рассматривает религию проявлением «универсального невроза человечества», Ламберт пишет: «Лакан рассматривает религиозные мифы как продукт психотического бреда, который постоянно распространялся невротическими индивидуумами... Это приводит нас к интересному выводу: таким образом, психотики *ответственны за религиозные мифы*» [59, р. 2]. Иначе говоря, религиозные мифы – это побочный продукт мышления людей, которые находятся в избыточной зависимости от бессознательного желания по отношению к Другому. И если симптом, по Лакану, – это не артикулированная метафора бессознательного, в котором сокрыто желание, тогда не только религия, но и сам психоанализ – симптом. Психоаналитическая клиника доказывает, лечение симптома ничего не даст, потому что конфликт, не артикулируемое означаемое, найдёт себе новое выражение. Психика структурируется симптомом, разрушать его нельзя. Лакановский психоанализ поступает с ним иначе: выясняет означаемое и *переозначивает* его иным, более удачным способом, а именно – этическим (см.: [18]).

В целом Лакан признаёт справедливость представления религии Фрейдом как способа сублимации, уточняя – сублимации «непоправимо искажённой человеческой сексуальности» [58]. Речь о несоответствии между нашими интуициями о любви и бесчеловечностью физической реальности, которое проявляется в невозможности языка репрезентировать пол. Когда невозможность сублимируется, одним из результатов, увы, может быть религия в качестве иллюзии. Согласно Лакану, истинная религия – это греко-римская христианская религия, и то, что открывает диалог между психоанализом и ею на самом деле, – страсть к выявлению обмана. Как наука, так и религия могут являться формой исполнения желаний, когда мотивированы тоской, вопрошанием, стремлением исцеления экзистенциальной беспомощности, стремлением к абсолютному знанию. В этом случае то и другое является идолопоклонничеством, то есть таким отношением с вещами или объектами, когда Символическое заменяется Воображаемым. В то время как христианство на самом деле есть то, что приближает к реальным отношениям (полов) и потому соответствует условной идеальной сублимации невроза. Исследователь Лакана Лоренцо Кьеза прочитывает

это утверждение так: истина христианства заключается в том, что оно неосознанно самораскрывается в сторону сознания имманентного и в конце концов полагает отмену всякой религиозности [52]. Если способно к саморефлексии и, как считал Ж.-Л. Нанси, к самодеконструкции. Последний представляет философию *религии-в-мире* – не оторванной от реальности, но и не потерявшей Дух богочеловеческой жизни. Настоящее мышление скрывается, но «мысль способна думать даже о том, что есть нечто, превышающее её способность мыслить» [61, р. 11]. В работе «Разоблачение. Деконструкция христианства» [61] через концепцию Ж. Деррида (где автор исследует неочевидные, спящие смыслы, скрытые за текстом) Нанси показывает, что открытие христианства заново состоит в открытии смысла в его историческом контексте. Особое значение здесь приобретает факт центрального различия между христианством и иудаизмом и исламом. Это, конечно, идея о воплощении, в деконструкции она демаркирует христианство от монотеизма. Это вполне в духе психоанализа. Как выразился Ж. Лакан, «самим символом веры своим христианская религия ставит нас перед поразительным, смелым и даже, мягко выражаясь, бесцеремонным решением, которое состоит в том, что носителем и опорой функции означающего – означающего, действием которого жизнь как таковая отмечена – становится в ней Богочеловек, воплощённая ипостась Божества. Христианский логос, будучи логосом воплощённым, даёт всей системе отношений между человеком и речью самое точное разрешение – и не случайно воплотившийся Бог сам нарёк себя Словом» [14, с. 584–585].

Если Фрейд считал религию основным соперником психоанализа, Лакан высказывается ещё более радикально: религия остаётся по отношению к науке и психоанализу непобедимой, а психоанализ в конце концов «сведётся к простой вспышке истины между двумя мирами» [58, р. 72]. И нужно понимать, что цивилизация, выстроенная на рациональном знании, не может ни дать смыслы, ни выстроить их. Она есть неполнота, которая вытекает из «основной видовой специфики человека». Эта специфика вовсе не в преждевременном, в отличие от других млекопитающих, рождении, как полагал Фрейд, она есть неспособность языка полностью представлять сексуальное, за чем следует образование желания «того единственного, которое необходимо нам, чтобы открыть перспективу, сфокусированную на большом А – том идеальном, где-то в Другом размещённом пункте, откуда Другой наблюдает меня в том виде, в котором хотелось бы мне перед ним предстать» [16, с. 284]. Так вот, замыкая мысль структурного психоанализа о религии, стоит добавить: избавление (трансформация) от симптома в самом широком смысле наступает тогда, когда осознаётся то, что адресуется Другому как желание. И если психоанализ – это практика выявления субъективности из мишуры воображаемых отношений, христианство – это практика символического приложения субъективности в отношении идеальной, Богочеловеческой трансформации. Это задача осмысления и объяснения христианства в постхристианском мире.

Христианство в современном психоанализе

Итак, уже к середине XX в. психоанализ стал неотделимой частью европейской культуры. Вместе с тем он отказался от догматизма в клинике и приобрёл последователей во многих направлениях. Проблема религиозной (мистической) реальности субъекта во второй половине XXI в. разносторонне рассматривается в разных психоаналитических школах. Так, в Таблице У. Биона есть элемент, обозначенный как символ **О**, касаясь которого он говорит о существовании «мысли без мыслителя», то есть возможности мысли до появления «аппарата для думания» [4]. Последователь Биона Джеймс Гротштейн считает, что **О** есть «имманентное “воплощённое” Божество» [49, р. 11], которое является настоящим мыслителем этих мыслей. Влияние Биона на психоаналитические размышления о религии выражается, скорее, в симпатии к буддийскому прочтению ментального опыта и сближении с восточными практиками. О принципиальном отличии от него христианского прочтения метко высказывается Р. Бомфорд (Ronald Bomford), англиканский священник, изучающий связи психоанализа и теологии. Восточные практики, говорит он, пытаются преодолеть дихотомию субъекта и объекта, но при этом «индивид теряется в тотальности – тотальности, понимаемой как единство» [49, р. 265]. Христианство предостерегает от иллюзии единства, его путь – понимание жизни как целостности, поскольку оно, утверждая Бога как находящегося глубоко внутри человека и одновременно включающего в себя и самого человека, и его вселенную (психическую реальность со всей совокупностью религиозных представлений), настаивает тем не менее на различии. Такая модель представления, по Бомфорду, — «это органически связанная совокупность вещей» [49, р. 260]. Она сходна с «нев्यраженным бессознательным» Фрейда.

Современные аналитики, мыслящие в иудео-христианской оптике, следуют в основном путями лакановского психоанализа и теории объектных отношений (М. Кляйн, Д. Винникотт, Р. Фейрнберн). В рамках последнего Д. Винникотт в 1971 г. выдвинул гипотезу о том, что психически субъект развивается через осознание своей оторванности от другого и различия с ним, то есть через понимание своего одиночества и признания реальности экзистенциальной беспомощности и абсолютной зависимости, и ввёл концепции *перехода* и *переходного объекта*. По Фрейду, момент, когда младенец осознаёт, что мать не является частью его самого, является психологическим рождением. По Винникотту, разрушение единства – это своего рода грехопадение. Как только младенец обнаруживает различие между собой и матерью, он сталкивается со своей неполнотой и своей зависимостью от неё. Непереносимость этого факта вынуждает младенца создавать «переходные объекты», символизирующие отношения. Пространство, где осуществляется игра фантазии, Винникотт называет «переходным» между субъектом и объектом. Его нельзя отнести ни к психической

реальности, ни к внешней. В нём, в зависимости от жизненного опыта, конституируется структура желания материнского объекта, которое Винникотт называет стремлением к потерянной целостности. Оно не оставляет человека в течение всей его жизни, являясь противовесом тревоге потери объекта, и, по мысли автора, защищает от угрозы абсолютной сепарации. Субъект не может существовать в совершенном разделении, и «переход», в сущности, не заканчивается никогда. Пространство воображения, в котором разыгрываются отношения зависимых субъектов, религиозно в том смысле, что имеет задачу установления связи (от лат. *religare* – ‘связывать’).

Исследуя это «переходное» пространство, современный психоаналитик и католический священник в прошлом, Н. Симингтон вводит понятие *existence knowledge* (бытийная осведомлённость – *primum cognitum* – первичное знание), которое соотносит с априори Канта. «Бытийная осведомлённость – это знание об Одной Вещи, лишённой всякого качества, всякого разнообразия, всякого различия» [64, р. 194]. «Это Существование, познающее само себя» [64, р. 198]. Акты любви к элементам внутри себя, основанные на *existence knowledge*, создают из элементов эмпирического знания новые формы существования с помощью представления (*representation*). В простоте узнавания человеком (его собственной) природы открывается знание единства познающего и познаваемого и, соответственно, пути любви, к которой стремятся все религии. Но только религия, где Бог понимается как «Бог целостности», становится фундаментом репрезентации единственно возможной цивилизации, достаточно развитой для гармонического существования в ней человека. Симингтон концептуализирует такую религию как «зрелую», то есть олицетворяющую истинный духовный поиск, и признаёт таковой христианство в его основах, безотносительно к особенностям его современного выражения, поскольку примитивные верования, идолопоклонничество, «...поглощены параноидно-шизоидными требованиями инстинкта самосохранения, в то время как зрелые религии заинтересованы в трансцендентности этого факта» [65, р. 13]. Примитивность следует понимать здесь как нагромождение рационализированных в религиозной парадигме психических функций – социально-регуляционных, защитных и проч., – которое мотивировано физическим выживанием. Она выражается, например, в замкнутости древнеизраильского народа и, как следствие, его понимании избранности. Однако Симингтон находит эту проблему и в христианской традиции, он называет её иудейской эксклюзивностью в новой форме. Хотя все монотеистические религии полагаются им как обладающие ценностями зрелой религии, они скованы рамками рационально-примитивного понимания и должны обнаружить себя в структуре современного мира в пространстве эмоционального взаимодействия между людьми. «Пророки требовали преображения сердца, но были пойманы в ловушку примитивной мифологии» [65, р. 24].

Психоанализ есть «радикальный вызов менталитету примитивной религии» [65, р. 82], поскольку доказывает – невозможно представить того, кого нельзя познать с помощью органов чувств, как внешний объект. Христианство утверждает: Бога следует искать изнутри себя⁵. Зрелая религия способна создавать и регулировать эмоционально-эротические привязанности. Психоанализ способен их обнаруживать и поддерживать. В этом автор видит пути необходимого диалога теологии и психоанализа. Диалог необходим, во-первых, самому психоанализу, рискующему потерять свой «дух» в технизации и постмодернистской диссоциации. Во-вторых, у него и христианства существует общая цель, которая состоит в трансформации субъекта. Так, психоаналитик лакановской школы Бенжамин Рэйми (Benjamin N. Ramey) говорит о самом психоанализе как о духовной практике. Но нельзя при этом сводить духовную практику к примитивно понятой заботе о себе, сводящейся, в свою очередь, к психическому и физическому благополучию, как это предлагает современный (секулярный) мир. Это неизбежно, если из дискурса устраняется мистицизм, то есть «опытное знание скрытой реальности», и психоанализ должен оставаться восприимчив к нему, ведь, несмотря на стремление к диалогу с наукой, «его основа в логике бессознательного постоянно ставит под сомнение научную идею истины» [62, р. 9]. Эта логика выхватывает симптом как сообщение Реального, подлежащее интерпретации. В то время как научный дискурс лишился регистра Реального, психоанализ, говорит Рэйми, слышит его в воображаемых отношениях между субъектом и объектом, и он носит духовный и этический характер.

Поэтому особое значение имеет динамика нарциссизма. Симингтон разрабатывает оригинальную теорию нарциссизма, он рассматривает его как состояние человека, отказавшегося от ментального (переходного) объекта – «дарителя жизни», как Симингтон его обозначает [30], – или выбирающего его лишь рационально. Такой человек похож на Das Man Хайдеггера, он замкнут в микросоциальной окружающей среде, он застрял в «стадии безжалостности» параноидно-шизоидной позиции, где эмоционально другого не существует, то есть интенция к другому невозможна. Стоит признать, духовным практикам, не знакомым с устройством человека и проблемами нарциссизма в частности, затруднительно встроиться в поле отношений между людьми, в которых действуют (или бездействуют) эмоциональные привязанности. В свою очередь, потерю обществом христианских ценностей, таких как забота о ближнем, можно считать причиной современного состояния человека, эмоционально обнищавшего, создающего себе ложных богов, которые служат защитой от *размыкания* субъекта. «Психоанализ направлен на выведение пациента из этой ситуации. Взаимосвязь между психоанализом и религией следует из этого» [65, р. 115–116]. В связи с этим под новым углом рассматриваются понятия совести и Сверх-Я. Если дикое, неуправляемое Сверх-Я есть основа

⁵ «Царствие Божие внутри вас» (Лк. 17:21).

личности нарциссического субъекта и часть её эротического ядра, совесть есть эхо реальности в субъекте, отзвук существования другого. Симингтон считает, что психоанализ направлен на превращение Сверх-Я в совесть. Фрейд в ранних работах выделял инстанцию Я-идеала, связанного, но не тождественного Сверх-Я, поскольку Я-идеал – это не просто соотношение себя с Законом, но гораздо более глубокий уровень саморегуляции, более близкой христианской интерпретации совести как «голоса Бога». Установление Сверх-Я, заглушающего этого голос, как результат аккумуляции (по ДиСенсо) целых народов проявляется в том, что священное в модели цивилизации переживается в контексте доминирования и подчинения, что богато иллюстрируется патриархально сформированными религиозными институтами. Психоанализ полагает освобождение от власти Сверх-Я, таким же образом этическое (относящееся к другому) действие человека необходимо очистить от суеверия и невроза, которые питают нарциссизм целых народов.

К проблеме Сверх-Я как наследнику эдипова комплекса обращается американский психолог Пауль Витц (P. Vitz), предлагая к пересмотру его культурно-историческую модель. Фрейд о христианстве писал: «Религия сына сменяет религию отца» [35]. Витц полагает фигуру Сына как модель для восстановления структуры субъекта, раненой Отцом. Иисус здесь – анти-Эдип. Он убит группой людей, ведомых страхом и виной. Но любовь Христа к Богу выражается в радикальном послушании, отречении от себя, они есть одно целое, и смерть Сына символически уничтожает смерть Отца и, более, превосходит смерть воскресением, с чем, соответственно, комплекс не разрешается, но разрушается в самом основании. «Разрушение структуры, которую психоанализ рассматривает как источник всех неврозов, должно привести к основательной трансформации – к рождению заново» [65, р. 9]. В христианстве Сын не заменяет Отца, но примиряет с ним человека через идентификацию с собой. Витц вводит понятие *сверхъестественной идентификации*. Естественная идентификация – это создание ментального представления реального объекта внутри Я. Сверхъестественная – интроекция трансцендентального объекта, изменяющая характер действия бессознательного субъекта. Она основана на воссоединении, а не на страхе потери (кастрации), как в случае эдипова комплекса. Результатом разрешения эдипова комплекса становится создание Сверх-Я, гнев которого может быть направлен на Я. В результате христианской идентификации на Я направлена любовь. При этом она не ограничивается в действии периодом детства человека, но именно она обеспечивает избавление от нарциссизма и власти (невротического действия) прошлого. Из теории Иисуса-анти-Эдипа вытекает следующее: невротическая религиозность и атеизм – вещи в одинаковой мере психические, модель эдипова конфликта работает в обоих случаях одинаково, и религия, или наука, или что-либо ещё становится формой рационализированного объяснения мира, где иррациональная бессознательная мотивация – исполнение

эдиповых желаний. Витц находит, что, хотя Фрейд открыл происхождение гнева, чувства вины, гордыни и высокомерия, сама его теория – следствие действия эдиповой мотивации. «Ирония в том, что он, по всей видимости, выдвинул очень мощный, новый способ понимать невротическую основу атеизма» [65, р. 12]. Автор предлагает красочную иллюстрацию в тональности философии мыслителей, состоящих в конфликтных отношениях со своими отцами: Сартр, Фейербах, Шопенгауэр, Сталин, Гитлер, Мао Цзедун и мн. др. И, напротив, имевших достаточно надёжных отцов, таких как Д. Бонхеффер, Кьеркегор, Шлейермахер и мн. др. Но Витц утверждает, что эдипов комплекс не универсален для объяснения бессознательной мотивации. Проблемы психологических и невротических барьеров, основанные на нём, могут быть решены через «сверхъестественную идентификацию», которая раскрывает истинное значение самого комплекса и оправдывает влечение субъекта и народов к теистическому единству.

Недостаточность теории эдипова комплекса привела психоанализ к появлению теории объектных отношений, которая исследует младенца во взаимодействии с матерью, и к восстановлению исключительной роли матери в развитии субъекта. Современный психоанализ показывает, что возможность мыслить субъективный опыт, сформированный из первичного слияния, способствует обретению отношений с другими и, соответственно, с Богом, как его понимает христианство. Структура этого опыта трансцендентальна в кантовском смысле и подлежит анализу. Израильский психоаналитик Рейчел Бласс (Rachel Blass) говорит, что фундаментализм христианской веры составляет не просто культурное пространство, но организующую реальность субъекта, «...которая лежит в основе нашего чувства этически непреодолимой “Дружести” внутри нас» [49, р. 24]. Аналогичный взгляд предлагает современный последователь Винникотта Кеннет Райт (Kenneth Wright): «Религиозную любовь теперь можно рассматривать как расцвет линии развития, *присутствующей с самого начала*... для основания альтруистической любви или любви к ближнему на самой ранней связи между матерью и младенцем» [68, р. 176]. Однако новейший способ психоаналитического мышления в этом направлении открывает теория религии Юлии Кристевой, она развивает философскую мысль Батая и Лакана и представляет одну из самых интересных интерпретаций человеческой религиозности, углубляясь в вопросы материнского, женского, которые были подняты, но недостаточно изучены её предшественниками. В работе с анализантами Кристева обнаруживает определённые подавленные акценты внутреннего опыта, они связаны с переоценкой религиозного. Хотя этот опыт подавлен, он всё ещё подаёт голос против угнетения, страдания, страха, очарования ложными идеалами. Это «вопрошание себя, всего и ничего» [56, р. 3]. Вопрошание психоаналитик описывает так: «Новый тип разгневанного человека встал на путь интимного бунта» [56, р. 2].

Что же такое этот интимный бунт? Человек религиозной потребности сравнивается Кристевой с подростком, обладающим непомерной страстью к *идеализации*. И хотя наличие идеала составляет жизненную необходимость, эта необходимость вступает в конфликт с необходимостью отказа от *иллюзии идеальности*, которая влечёт желание уничтожения Другого. Решающим фактором является способность человека верить. Христианская вера есть акт доверия Другому, она является гарантом продолжения говорения как «бытия-в-мире» и «бытия-с-другими», которое открывает доступ к *идеалу*. Что уместно понимать не столько как этику и отношения, сколько как духовную необходимость. Мы должны научиться слушать, познавать другого, а не убивать, говорит Кристева, а желание убийства есть, пока есть идеализация. Бунтующий человек, открывающий религиозное пространство, подобен не нравственному человеку – самому нравственному началу, требующему избавления от страдания, которое возможно понимать как лечение от «мучительной болезни идеализма», обретению здоровой чувственности (*sensible*). Но решить этот вопрос окончательно нельзя, в этом направлении можно только двигаться. Автор видит два пути преодоления такого положения вещей – сублимация и извращение, притом «...называет патологизированные и регрессивные компоненты религии извращением, под которым она конкретно подразумевает фетишизм. Фетишизм, в свою очередь, может быть понят как воображаемая фиксация на буквализованных идеальных сущностях и связанных с ними символах и практиках. Они наделены чрезмерной эмоциональной значимостью, которая способствует сопротивлению критическому осмыслению и трансформации» [53, p. 57].

Мысль Ю. Кристевой движется, созвучно теории Ж. Батая, вокруг религиозности, которая была прежде религии, и обнаруживает её в архитектуре семиотического. Важной чертой теории семиотического, как отмечает исследователь Кристевой Сара Бердсворт (Sarah Beardsworth), является *неразличение* полов в мире Матери, что упускает, в частности, популярная феминистская философия, когда фиксирует женское в структуре мужского. На самом деле в этом мире сама Мать ещё не является чем-то отдельным, здесь ещё нет ни различения, ни смысла, а действует только чистая сила. Это мир логического порядка влечений по отношению к телу, оно – проводник к символическому. Кристева работает с понятием «семиотической хоры» (вместилище, Платон), понимая её как логическую модальность довербального мира. Хора появляется ещё в философии Ж. Деррида, он определял её так: «Это место, куда демиург (который, глядя на небеса, созерцает вечные идеи или модели), формирующий мир, вписывает чувственно воспринимаемые копии» [7]. У Деррида с хорой связано понятие *Одного* – определения Бога, неназываемого, однако единого для всех воюющих за него одного религий. *Одно* не просто порождает насилие в качестве защиты от другого, но само является насилием и одновременно защитой (религией). Кристева, погружаясь в довербальное неразличение,

пишет: «Конкретно, к семиотической хоре можно отнести звукоподражания (*écholalies*) младенцев до появления слов и грамматики; но также, во взрослом языке, все модификации конвенционального кода, которые превращают употребительный и употребляемый (*usuel et usé*) язык в стиль... и которые навевают в речь “тайну”, “музыку слов”: аллитерации, интонации, умолчания, искажения синтаксиса (на уровне звукового жеста), но также уплотнения, смещения, эллипсисы и т.д. – которые и образуют риторические фигуры и регулируют отток аффекта...» [12, с. 197]. Признание этого мира, по Кристевой, предполагает приближенную к *sensible* переоценку психической реальности, где религиозность является защитой от чего-то гораздо более тревожащего, чем предполагал Фрейд, находящегося на том более глубоком психическом уровне, который связан с матерью. Первичный ужас формируется там, где есть угроза безвозвратного погружения субъективности в мать, в место, где нет языка, где страх не называем. Это отбрасывание в психоз, «сотканный из страха и отвращения», злокачественная регрессия, где не различаемы предметы и объекты, над которыми язык не властен. Но эта регрессия (к ужасу материнского) несёт в себе тайны, влечение к которым неистребимо. Это первичное влечение – до-объектное, рождающее боль из избытка нежности. Его условный объект – сама символическая активность [48].

С отвратительным тесно сплетено сакральное. По Ю. Кристевой, сакральное представляет сама Мать в её тождественности покою и состоянии неразделённости, «как вода в воде» (по Батаю). Но «влечение к ней – это влечение к смерти» [9, с. 254]. Отвратительное возникает на границе материнской телесности и возникающей субъектности, которая ещё не «я», но и не «не-я», в паузе между воображаемым и символическим. «Отвращение, как и запрет на инцест, является универсальным явлением; с ним сталкиваются, как только формируется символическое и/или социальное измерение человека, и это происходит на протяжении всей цивилизации. Но отвращение принимает определённые формы и различные кодировки в соответствии с различными “символическими системами”» [57, р. 68]. Оно отбрасывается как нечистое (ярким примером Кристева считает религиозную систему иудаизма, как она прописана в Торе) в страхе и необходимости разделения, но остаётся как бы наложенным на образ тела матери. В его отбрасывании таится действие нарциссизма, который проявляется «...как регресс к позиции, отстранённой от другого, возвращение к самосозерцательному, консервативному, самодостаточному убежищу» [57, р. 14], где конфликты влечений затуманивают воду, в которую смотрит Нарцисс, «...и выводят на поверхность всё, что, не будучи интегрированным с данной системой знаков, вызывает у него отвращение» [57, р. 14]. То есть отвращение есть своего рода нарциссический кризис, а изменение в субъективности и в различных символических образах подразумевает конфронтацию с женским началом, катарсис.

Монотеистическая религия, по Кристевой, – симптом фобии Матери, отбрасывание всего, что не вписалось в логическую структуру упорядочивания отцовского закона: как логику иного порядка, которая кроется в особых отношениях женщины и природы, матери и дитя. Уже было сказано, христианство выходит за рамки монотеизма и в некотором роде является антирелигией или гиперрелигией, оппозиционной профанной морали, примитивной мифологии и культурологическому фарисейству. Как обнаруживается у Нанси, если в христианстве единство Бога, полагаемое как тройственность в Отце, Сыне и Святом Духе, содержит отношение к самому себе, христианская практика является *отношениями субъекта*, созданного «по образу и подобию», *с самим собой*. Но современный субъект расщеплён и заблуждается в собственном желании. Психоанализ Кристевой обнаруживает желание «бунтующего человека» в поиске истины о самом себе. В европейской цивилизации это желание восходит из христианской культуры, как, впрочем, и психоанализ, и секуляризация с её утопическим атеизмом. Открыв эдипов комплекс, но не удовлетворившись открытием, психоаналитическое исследование продолжает погружение к самому началу, чтобы вернуть субъекту целостность. И в эволюции сознания вместе с *оречевлением* женского, Логос возвращает отринутое символическим порядком религии Отца. «Психе есть сома, и сома есть психе» (по Винникотту) [12, с. 197] – это открытый путь мистического, действующего через эротическое. Вводя женское в речь, мы осуществляем первый акт восстановления нехватки отношений полов. Но истину субъекта следует искать не в семиотическом и не в символическом, но в их различии и связывании. Дело осложняется тем, что Другой в современном мире разрушен, говорит Кристева. А низведение христианства до уровня ложного, иллюзорного примирения, делает интимный бунт невозможным. Кризис ценностей и авторитета приводит к тому, что нигилист отвергает старые ценности взамен новых, которые, в сущности, являются ложными идеалами, идеальностями, они тесно сплетены с наслаждением (*jouissance*). Так, всё материнское, выведенное в монотеистических религиях как отвратительное, нечистое, в конечном итоге возбуждает преследование и насилие, в крайнем проявлении это война – страшное свидетельство «силы очарования, оказываемого на нас, открыто или тайно, этим полем ужаса» [57, р. 208]. По Кристевой, любовь к идеалу нуждается в различии через закон Отца, конструирующий желание как нехватку, потому что любовь к Богу это и полнота, и нехватка. Это «логика *исключения*, которая заставляет презренное существовать» [57, р. 65].

Новый бунтующий человек Кристевой не есть ещё христианин в его узко-религиозном понимании, но он отличается и от нигилиста – прежде всего способностью к вопрошанию, желанием знания. За вопрошанием следует изменение как «эквивалент не очищения, а возрождения с отвращением и против него» [57, р. 31]. Это вопрос психологического воскресения, которое выражается в задаче «пройти через отвращение, интимная

сторона которого – страдание, а ужас – его публичная особенность» [57, р. 140]. Потому сегодня особенным образом звучат слова Кристевой из доклада, прочитанного в Милане в 2010 г.: «Может ли современное общество указать на те области, где подобные регрессии будут встречены с одобрением, так чтобы позволить им завоевать истину о человеке и породить красоту? Таков головокружительный вопрос, который ставит перед нами сегодняшний день и от обсуждения которого мы уже не можем уклониться» [12, с. 199].

Заключение

Динамика современных наук, конфликты религиозных институтов, нарциссический (замкнутый) и травматический характер психической реальности современного субъекта приводят к обострению ряда философских вопросов, касающихся христианства. Научный взгляд не способен объяснить феномен человеческой религиозности, оставаясь в рамках позитивизма, и, если человек подчинён только естественным законам, как утверждает позитивная наука, исчезает возможность трансформации человека. Она заменяется идеей модификации, субъект превращается в машину и в конце концов исчезает. Однако при столкновении с мистическим (греч. *μυστικός* – ‘таинственный’) рациональное знание обнажает свой защитный и идеалистический характер, в сущности, ничем не отличающийся от примитивной религиозности. Вместе с тем встаёт вопрос о переосмыслении и сохранении того, что было чрезвычайно ценным в христианской традиции и что позитивная наука поспешно сочла излишеством. Данная статья показывает, как эти вопросы преломляются в психоаналитической оптике – от самых истоков до сегодняшнего дня.

Во-первых, хотя Фрейд полагал свое изобретение в качестве новой науки и опирался на научные принципы познания, психоанализ не избежал влияния религиозной этики, конкретно – иудаизма. Христианство представляет собой эволюцию иудейской этики, а эти традиции полагают человеческий рассудок свободным лишь посредством понимания всех его страстей и обманов, сохраняют таинство и возражают секулярной духовности. Таким образом, психоанализ и христианский мистицизм опираются на единую, в сущности, этическую систему. И многие элементы фрейдовского анализа религии и культуры на самом деле опровергают наивный атеизм и позитивизм. В некотором роде психоанализ, как и христианство, есть *аскетическая* практика, поскольку содержит в себе практику слушания и «трагическую этику Реального» [51], в том числе интимное знание зарождения эротического влечения там, где «символические миры неразрывно связаны с формированием этически ориентированных способов существования, включая способности к саморефлексии и отказу от непосредственности» [51, р. 63]. Но психоанализ не является ни религией в её

теософском смысле, ни исповедью в религиозном смысле. В то же время не есть он и чистая психотерапия, основанная на идее избавления человека от страдания или адаптации его к внешней реальности. Целью он ставит, скорее, освобождение субъекта от гнёта (психических) заблуждений, задачей – конфронтацию с бессознательным желанием. Одной из его возможностей является распознавание религиозного образа, часто пребывающего во власти проекций – путём различения социальной (психологической, гуманистической и пр.) функций религии от её собственного содержания – эротического по своей сути переживания «выхода за пределы, что связывает чувства сексуального и религиозного экстаза, опыт свободы от запретов и ограничений будничного существования» [10, с. 57]. Для развития данной опции психоанализ нуждается в осмыслении христианства и религии в целом, и эволюция психоанализа соответствует эволюции этого осмысления.

Однако в XX и XXI вв. значительные изменения претерпевает не только психоанализ, но и формы религиозности, и эти процессы находятся в корреляции. Исследование развития психоаналитической теории религии показывает: психоаналитические изыскания в области христианства ведут к решению одной из самых сложных проблем человека-в-мире – проблемы его *субъектности*, ключевое значение для которой имеет понятие *Другого*. Этот вопрос чрезвычайно актуален для христианства в постхристианском мире, где традиция размывается и очевидно нуждается в переосмыслении. Поэтому с усложнением архитектуры психоанализа возрастает значение его способности к взращиванию психических функций, истощённых профанацией сакрального, но способствующих субъективному *размыканию*. И в контексте новейших психоаналитических открытий, касающихся субъекта влечения, стремящегося к благу особого, этического рода, мы возвращаемся к идее Христа как единственного представителя «тела без греха» (по Кристевой), который способен вернуть человеку, бесильному в познании Другого, состояние соприсутствия с *другими* как единства без слияния (*соборность* в восточном христианстве). Таким образом, если предание христианства хранит в себе откровение об истине человеке, психоанализ даёт инструменты для распутывания узлов наукообразных, патологических, других психических комплексов с тем, чтобы к ней, этой истине, приблизиться. Хотя психоанализ не призван отвечать на богословские вопросы, в нём содержится возможность нового понимания и подлинной трансформации того, кто эти вопросы задаёт.

Наконец, стоит отметить, что, хотя на Западе широко практикуется сотрудничество религиозного и психоаналитического дискурсов, в России сохраняется нечто вроде их оппозиции. История психоаналитического движения в нашей стране имеет свои особенности. Русские философы, те из них, кто имел с ним дело в начале XX в., – преимущественно эмигранты, а советские учёные находили теорию Фрейда слишком противоречивой. Практика психоанализа в советском пространстве полностью

отсутствовала, и психианалитической теории религии, разумеется, не уделялось достаточного внимания вплоть до конца XX в. В течение последних десятилетий в нашей стране происходит активное расширение психианалитического дискурса, в то же время формируется запрос на переосмысление христианской традиции и то не распознаваемое естественнонаучным взглядом содержание субъекта, которое маркируется как религиозное. Учитывая, что, как говорил Н.О. Лосский, русская мысль традиционно «доверяет мистическому религиозному опыту» [20, с. 472], российский психианализ, несмотря на отставание истории, острую нехватку переводов современной психианалитической литературы и общий дефицит культурных коммуникаций, обладает преимуществом молодости, осмысляющей опыт предшественников. В частности, это касается вопросов редукции теории бессознательного и идеалистической феминизации, которые произошли в некоторых психианалитических школах в США и Европе. Если российский психианализ выдержит эту мысль, перспективы развития отечественных психианалитических теорий религии во многом оптимистичны.

Список литературы

1. Батай Ж. История эротизма / Пер. с фр. Б. Скуратова. М.: Логос, 2007. 200 с.
2. Батай Ж. Внутренний опыт. СПб.: Аxiома: Мифрил, 1997. 336 с.
3. Батай Ж. Теория религии. Литература и Зло / Пер. с фр. Ж. Гайковой, Г. Михалковича. М.: Современный литератор, 2000. 352 с.
4. Бион У. Элементы психианализа. М.: Когито-Центр, 2009. 127 с.
5. Витц П. Психология атеизма / Пер. Я. Шапиро; под ред. Е. Канищевой. URL: <https://creationism.org/crimea/pdf/92.pdf> (дата обращения: 22.10.2022).
6. Деппида Ж. О грамматологии / Пер. с фр., вступ. ст. и коммент. Н.С. Автономовой. М.: Ad Marginem, 2000. 512 с.
7. Деппида Ж. Христианство и секуляризация. URL: <https://syg.ma/@noodletranslate/zhak-dierrida-khristianstvo-i-siekuliarizatsiia> (дата обращения: 19.02.2022).
8. Зыгмонт А.И. Насилие и сакральное в философии Жоржа Батая // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2015. Вып. 3 (59). С. 23–38.
9. Зыгмонт А.И. Теория религии Юлии Кристевой // Религиоведческие исследования. 2016. № 2 (14). С. 250–261.
10. Кернберг О. Отношения любви. Норма и патология / Пер. с англ. В. Фролова. М.: Класс, 2018. 344 с.
11. Климова М. История продолжается. Интервью с Ж.-Л. Нанси (20 июля 2005) // Топос. 2005. URL: <https://www.topos.ru/article/3835> (дата обращения: 19.02.2023).
12. Кристева Ю. Об аффекте, или «Интенсивная глубина слов» // Логос. 2011. № 1 (80). С. 192–207.
13. Кристева Ю. Силы ужаса. Эссе об отвращении. СПб.: Алетейя, 2003. 256 с.
14. Лакан Ж. Образования бессознательного (Семинары: Книга V (1957/1958)) / Пер. с фр. А. Черноглазова. М.: Гнозис: Логос, 2018. 608 с.
15. Лакан Ж. Работы Фрейда по технике психианализа (Семинар, Книга I (1953/54)) / Пер. с фр. М. Титовой и А. Черноглазова. М.: Гнозис: Логос, 2009. 432 с.

16. Лакан Ж. Четыре основные понятия психоанализа (Семинары: Книга XI (1964)) / Пер. с фр. А. Черноглазова. М.: Гнозис: Логос, 2004. 304 с.
17. Лакан Ж. Фрейд навсегда: интервью журналу Panorama. Рим, 1974. URL: <https://syg.ma/@nikita-archipov/freid-navsieghda-intierviu-s-zhakom-lakanom> (дата обращения: 20.09.2022).
18. Лакан Ж. Этика психоанализа (Семинары: Книга VII (1959–60)) / Пер. с фр. А. Черноглазова. М.: Гнозис: Логос, 2006. 416 с.
19. Леви-Стросс К. Ревнивая горшечница // Леви-Стросс К. Путь масок / Пер. с фр. М.: Республика, 2000. С. 157–322.
20. Лосский Н.О. История русской философии. М.: Советский писатель, 1991. 476 с.
21. Нанси Ж.-Л. Бог без исповеди и исповедания. Лекция в ЕУСПб, 2017. URL: <https://euspb.org/news/zhan-lyuk-nansi-bog-bez-ispovedi-i-ispovedaniya> (дата обращения: 15.10.2022).
22. Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. Минск: Логвинов, 2004. 272 с.
23. Нанси Ж.-Л. Непроизводимое сообщество / Пер. с фр. Ж. Горбылевой и Е. Троицкого. М.: Водолей, 2009. 208 с.
24. Нанси Ж.-Л. Психоанализ / Пер. с фр. Г. Кармина // Философский журнал. 2011. № 1 (6). С. 70–72.
25. Николина О.И. «Эротизм» как превращенная форма антропного феномена любви (в философии Ж. Батая) // Гуманитарные исследования. 2013. № 1. С. 45–49.
26. Петров Д.В. Культура, наука и религия в психоанализе Лакана // Известия Саратовского университета. 2009. Т. 9. Вып. 1. С. 40–44.
27. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Пер. с фр. И.С. Вдовиной. М.: Академический Проект, 2008. 695 с.
28. Руткевич А.М. Психоанализ и религия. М.: Знание, 1987. 64 с.
29. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Скепсис. URL: https://sceptsis.net/library/id_545.html (дата обращения: 10.10.2022).
30. Симингтон Н. Нарциссизм. Новая теория. Киев: Изд-во Ростислава Бурлаки, 2021. 176 с.
31. Сперанская Н. Путь к Новой Метафизике. М.: Евразийское Движение, 2012. 290 с.
32. Старовойтов В.В. Современный психоанализ: грани развития. М.: ИФ РАН, 2008. 127 с.
33. Фейербах Л. Сочинения: в 2 т. Т. 2: Сущность христианства. М.: Наука, 1995. 425 с.
34. Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции. СПб.: Питер, 2017. 384 с.
35. Фрейд З. Неудовлетворенность культурой // Фрейд З. Собр. соч.: в 10 т. Т. 9: Вопросы общества. Происхождение религии / Пер. А.М. Боковой. М.: Фирма СТД, 2008. С. 191–270.
36. Фрейд З. Интервью Дж.С. Виреку (1927). URL: <https://freudproject.ru/?p=7264> (дата обращения: 10.10.2022).
37. Фрейд З. К пониманию афазий. Критическое исследование. URL: <https://freudproject.ru/?p=10126> (дата обращения: 10.10.2022).
38. Фрейд З. Обращение к членам объединения Бнай Брит (6 мая 1926). URL: <https://freudproject.ru/?p=7645> (дата обращения: 10.10.2022).
39. Фрейд З. О введении понятия «нарцисзм» // Фрейд З. Собр. соч.: в 10 т. Т. 3: Психология бессознательного / Пер. А.М. Боковой. М.: Фирма СТД, 2006. С. 39–71.
40. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2015. 460 с.
41. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / Пер. В. Биbihина. URL: http://bibikhin.ru/pismo_o_gumanizme (дата обращения: 10.10.2022).

42. Черноглазов А. Лакан. Приглашение к реальному. М.: Проект letterra.org, 2012. 176 с.
43. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление: в 2 т. Т. 2. М.: ТЕПРА – Книжный клуб: Республика, 2001. 560 с.
44. Шукуров Д. Имя Отца в психоаналитическом дискурсе Жака Лакана // Вестник ЛГУ имени А.С. Пушкина. 2012. Т. 5. № 3. С. 51–59.
45. Эванс Д. Вводный словарь лакановского психоанализа. Лондон, 1995. 273 с.
46. Arendt H. We refugees (1943). New York: Schocken, 2007.
47. Bakan D. Sigmund Freud and the Jewish Mystical Tradition. Boston: Beacon Press, 1975. 326 p.
48. Beardsworth S. Julia Kristeva: psychoanalysis and modernity. New York: State University of New York Press, 2004. 309 p.
49. Black D.M. Psychoanalysis and Religion in the 21st Century: Competitors or Collaborators? / Introduction by David M. Black. London: Routledge, 2006. 288 p.
50. Blass R. Psychoanalysis and the question of religious truth // Black D.M. Psychoanalysis and Religion in the 21st Century: Competitors or Collaborators? / Introduction by David M. Black. London: Routledge, 2006. P. 23–43.
51. Boliaki E. Jacques Lacan, religion and ethics // Θεολογία. 2005. Т. 76. P. 179–201.
52. Chiesa L. The Not-Two: Logic and God in Lacan (Short Circuits). U.S.: The MIT Press, 2016. 280 p.
53. DiCenso J.J. The Other Freud: Religion, culture and psychoanalysis. London: Taylor and Francis, 1998. 192 p.
54. Johnston A. Divine Ignorance: Jacques Lacan and Christian Atheism (unpublished manuscript) (2022). URL: https://www.academia.edu/40959959/Divine_Ignorance_Lacan_and_Christian_Atheism (дата обращения: 11.10.2022).
55. Frosh S. Psychoanalysis as Decolonial Judaism // Psychoanalysis, Culture & Society. 2020. No. 25. P. 174–193.
56. Kristeva J. New Forms of Revolt // Journal of French and Francophone Philosophy. 2014. Vol. XXII. No. 2. P. 1–19.
57. Kristeva J. Powers of horror. An Essay on Abjection. NY: Columbia University Press, 1982. 219 p.
58. Lacan J. The Triumph of religion. Preceded by Discourse to catholics / Trans. B. Fink. Cambridge: Polity Press, 2013. 96 p.
59. Lambert R.L. A Lacanian assessment of religion // Rollins Undergraduate Research Journal. 2011. Vol. 5. Iss. 2. Article 7. P. 1–15.
60. Muniuk O. According to Freud: What is psychoanalysis about, if not sex and animal instincts? (2021) URL: <https://huxley.media/en/according-to-freud-what-is-psychoanalysis-about-if-not-sex-and-animal-instincts/> (дата обращения: 11.10.2022).
61. Nancy J.-L. Dis-Enclosure. The Deconstruction of christianity / Trans. B. Bergo, G. Malenfant, M.B. Smith. NY: Fordham University Press, 2008. x + 190 p.
62. Pfister O. The Illusion of a Future. A friendly disagreement with prof. Sigmund Freud // Int. J. Psycho-Anal, 74. Toronto, 1993. P. 557–579.
63. Ramey B. Spirituality and the search for truth in psychoanalysis: A project to the Saybrook University for the degree of M.A. Pasadena. California, 2020. 44 p.
64. Symington N. Emotion and spirit. Questioning the claims of psychoanalysis and religion / Foreword J. Stokes. London: Karnac Books, 1998. 197 p.
65. Symington N. Religion: guarantor of civilization // Black D.M. Psychoanalysis and Religion in the 21st Century: Competitors or Collaborators? / Introduction David M. Black. London: Routledge, 2006. P. 191–202.

66. *Vitz P.* Christianity and psychoanalysis. Part I: Jesus as the anti-Oedipus // *Journal of Psychology and Theology*. 1994. Vol. 12. No. 1. P. 4–14.
67. *Vitz P.* Christianity and psychoanalysis. Part II: Jesus the transformer of the super-ego // *Journal of Psychology and Theology*. 1994. Vol. 12. No. 2. P. 82–90.
68. *Wright K.* Preverbal experience and the intuition of the sacred // *Black D.M.* *Psychoanalysis and Religion in the 21st Century: Competitors or Collaborators?* / Introduction David M. Black. London: Routledge, 2006. P. 173–190.

PSYCHOANALYTICAL ANTHROPOLOGY

Tatyana OSIPOVA

MPhil, psychoanalytic psychotherapist.
Zhelyabova St. 2, Lipetsk 398002, Russian Federation;
e-mail: vosprivat@gmail.com

PSYCHOANALYSIS AND CHRISTIANITY. THEORETICAL DYNAMICS

The subject of this research is the psychoanalytic theory of religion and the evolution of its interpretation of Christianity. The dynamics of theoretical development is represented by three main epochs of development. First, it is worth considering the prerequisites from which psychoanalysis and the psychoanalytic theory of religion originated. In Western Christian culture, the intellectual thought of the XIX–XX centuries is fueled by the Enlightenment era, the philosophy of the “death of God” and scientific progress. But psychoanalysis is initially in a twofold position: it exposes primitive ideas about religion, and at the same time there is a lot of evidence that the symbolism and revelations of intuition embedded in the Judeo-Christian religion are included in its structure. The next milestone is the reign of existentialism and the development of postmodern thought. The understanding of the spiritual aspects of the human subject is significantly deepened. Psychoanalytic thinking about religion perceives existential intuitions and turns out to be an ally of Christianity. Finally, the third stage, when by the beginning of the XXI century there is a characteristic request of the New Time for the transformation of previous knowledge about religion and religiosity, from the side of psychoanalysis there are a number of important discoveries about the subject. The dialogue of religions and psychoanalysis is becoming extremely relevant and, as this study shows, modern psychoanalysis has worthy answers to the problem of Christianity in the post-Christian (secular) world. The research is based on the theory of religion, in addition to the theory of Freud, by such authors as G. Bataille, J. Lacan, Y. Kristeva, as well as modern psychoanalytic developments in the field of studying the reality of a religious subject, presented on the intellectual scene over the past decades. In conclusion, conclusions are given regarding the general discourse of psychoanalysis and Christianity.

Keywords: Christianity, psychoanalytic theory of religion, subject, atheism, antipositivism, mystical unconscious, Other, Mother, modern psychoanalysis, psychoanalysis of religion

References

1. Arendt, H. *We refugees* (1943). New York: Schocken, 2007.
2. Bakan, D. *Sigmund Freud and the Jewish Mystical Tradition*. Boston: Beacon Press, 1975. 326 pp.
3. Bataille, G. *Istoriya ehrotizma* [The History of Eroticism], trans. B. Skuratov. Moscow: Logos Publ., 2007. 200 pp. (In Russian)
4. Bataille, G. *Teoriya religii. Literatura i Zlo* [Theory of Religion. Literature and Evil], trans. Zh. Gaikova, G. Mikhalkovich. Moscow: Sovremennyi literator Publ., 2000. 352 pp. (In Russian)
5. Bataille, G. *Vnutrennii opyt* [Inner Experience]. St. Petersburg: Axioma Publ., 1997. 336 pp. (In Russian)
6. Beardsworth, S. *Julia Kristeva: psychoanalysis and modernity*. New York: State University of New York Press, 2004. 309 pp.
7. Bion, W. *Ehlementy psikhoanaliza* [Elements of Psychoanalysis]. Moscow: Kogito-Tsentr Publ., 2009. 127 pp. (In Russian)
8. Black, D.M. *Psychoanalysis and Religion in the 21st Century: Competitors or Collaborators?*, Introduction by David M. Black. London: Routledge, 2006. 288 pp.
9. Blass, R. "Psychoanalysis and the question of religious truth", in: D.M. Black, *Psychoanalysis and Religion in the 21st Century: Competitors or Collaborators?*, Introduction by David M. Black. London: Routledge, 2006, pp. 23–43.
10. Boliaki, E. "Jacques Lacan, religion and ethics", *Θεολογία*, 2005, T. 76, pp. 179–201.
11. Chernoglazov, A. *Lacan. Priglasenie k real'nomu* [Lacan. Invitation to the Real]. Moscow: Proekt lettera.org Publ., 2012. 176 pp. (In Russian)
12. Chiesa, L. *The Not-Two: Logic and God in Lacan (Short Circuits)*. U.S.: The MIT Press, 2016. 280 pp.
13. Derrida, J. *Khristianstvo i sekulyarizatsiya* [Christianity and Secularization]. [<https://syg.ma/@noodletranslate/zhak-dierrida-khristianstvo-i-siekuliarizatsiia>, accessed on 19.02.2022]. (In Russian)
14. Derrida, J. *O grammatologii* [About Grammatology], trans. N.S. Avtonomova. Moscow: Ad Marginem Publ., 2000. 512 pp. (In Russian)
15. DiCenso, J.J. *The Other Freud: Religion, culture and psychoanalysis*. London: Taylor and Francis, 1998. 192 pp.
16. Evans, D. *Vvodnyi slovar' lakanovskogo psikhoanaliza* [Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis]. London, 1995. 273 pp. (In Russian)
17. Feuerbach, L. *Sochineniya* [Works], Vol. 2. Moscow: Nauka Publ., 1995. 425 pp. (In Russian)
18. Freud, S. "Neudovletvorennost' kul'turoi" [Dissatisfaction with Culture], in: S. Freud, *Sobranie sochinenii* [Collected Works], Vol. 9, trans. A.M. Bokovikov. Moscow: STD Firm Publ., 2008, pp. 191–270. (In Russian)
19. Freud, S. "O vvedenii ponyatiya 'nartsizm'" [About the Introduction of the Concept of "narcissism"], in: S. Freud, *Sobranie sochinenii* [Collected Works], Vol. 3, trans. A.M. Bokovikov. Moscow: STD Firm Publ., 2006, pp. 39–71. (In Russian)
20. Freud, S. *Interv'y u Dzh.S. Vireku (1927)* [Interview with J.S. Virek (1927)]. [<https://freudproject.ru/?p=7264>, accessed on 10.10.2022]. (In Russian)
21. Freud, S. *K ponimaniyu afazii. Kriticheskoe issledovanie* [Towards Understanding Aphasias. Critical Research]. [<https://freudproject.ru/?p=10126>, accessed on 10.10.2022]. (In Russian)

22. Freud, S. *Obrashchenie k chlenam ob"edineniya Bnai Brit* (6 maya 1926) [Address to the Members of the B'nai B'rith Association (May 6, 1926)]. [<https://freudproject.ru?p=7645>, accessed on 10.10.2022]. (In Russian)
23. Freud, S. *Vvedenie v psikhoanaliz. Lektsii* [Introduction to Psychoanalysis. Lectures]. St. Petersburg: Piter Publ., 2017. 384 pp. (In Russian)
24. Frosh, S. "Psychoanalysis as Decolonial Judaism", *Psychoanalysis, Culture & Society*, 2020, No. 25, pp. 174–193.
25. Heidegger, M. *Bytie i vremya* [Being and Time]. Moscow: Akademicheskii Proekt Publ., 2015. 460 pp. (In Russian)
26. Heidegger, M. *Pis'mo o gumanizme* [A Letter about Humanism], trans. V. Bibikhin. [http://bibikhin.ru/pismo_o_gumanizme, accessed on 10.10.2022] (In Russian)
27. Johnston, A. *Divine Ignorance: Jacques Lacan and Christian Atheism (unpublished manuscript)* (2022). [https://www.academia.edu/40959959/Divine_Ignorance_Lacan_and_Christian_Atheism, accessed on 11.10.2022].
28. Kernberg, O. *Otnosheniya lyubvi. Norma i patologiya* [Love Relationships. Norm and Pathology], trans. V. Frolov. Moscow: Klass Publ., 2018. 344 pp. (In Russian)
29. Klimova, M. "Istoriya prodolzhaetsya. Interv'y u Zh.-L. Nansi (20 iyulya 2005)" [The Story Continues. Interview with J.-L. Nancy (July 20, 2005)], *Topos*, 2005. [<https://www.topos.ru/article/3835>, accessed on 19.02.2023] (In Russian)
30. Kristeva, J. "New Forms of Revolt", *Journal of French and Francophone Philosophy*, 2014, Vol. XXII, No. 2, pp. 1–19.
31. Kristeva, J. *Powers of horror. An Essay on Abjection*. NY: Columbia University Press, 1982. 219 pp.
32. Kristeva, Ju. "Ob affekte, ili 'Intensivnaya glubina slov'" [About Affect, or "Intense Depth of Words"], *Logos*, 2011, No. 1 (80), pp. 192–207. (In Russian)
33. Kristeva, Ju. *Sily uzhasa. Ehsse ob otrashchenii* [The Forces of Terror. An Essay on Disgust]. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2003. 256 pp. (In Russian)
34. Lacan, J. *Chetyre osnovnye ponyatiya psikhoanaliza (Seminary: Kniga XI (1964))* [The Four Basic Concepts of Psychoanalysis (Seminars: Book XI (1964))], trans. A. Chernoglazov. Moscow: Gnozis Publ., 2004. 304 pp. (In Russian)
35. Lacan, J. *Ehtika psikhoanaliza (Seminary: Kniga VII (1959–60))* [Ethics of Psychoanalysis (Seminars: Book VII (1959–60))], trans. A. Chernoglazov. Moscow: Gnozis Publ., 2006. 416 pp. (In Russian)
36. Lacan, J. *Freid navsegda: interv'y u zhurnaln Panorama* [Freud Forever: an Interview with Panorama Magazine]. Rome, 1974. [<https://syg.ma/@nikita-archipov/freid-navsieghda-interviu-s-zhakom-lakanom>, accessed on 20.09.2022] (In Russian)
37. Lacan, J. *Obrazovaniya bessoznatel'nogo (Seminary: Kniga V (1957/1958))* [Formations of the Unconscious (Seminars: Book V (1957/1958))], trans. A. Chernoglazov. Moscow: Gnozis Publ., 2018. 608 pp. (In Russian)
38. Lacan, J. *Raboty Freida po tekhnike psikhoanaliza (Seminar, Kniga I (1953/54))* [Freud's Works on the Technique of Psychoanalysis (Seminar, Book I (1953/54))], trans. M. Titova, A. Chernoglazov. Moscow: Gnozis Publ., 2009. 432 pp. (In Russian)
39. Lacan, J. *The Triumph of religion. Preceded by Discourse to catholics*, trans. B. Fink. Cambridge: Polity Press, 2013. 96 pp.
40. Lambert, R.L. "A Lacanian assessment of religion", *Rollins Undergraduate Research Journal*, 2011, Vol. 5, Iss. 2, Article 7, pp. 1–15.
41. Levi-Strauss, C. "Revnivaya gorshechnitsa" [The Jealous Potter], in: C. Levi-Strauss, *Put' masok* [The Way of Masks]. Moscow: Respublika Publ., 2000, pp. 157–322. (In Russian)

42. Lossky, N.O. *Istoriya russkoi filosofii* [History of Russian Philosophy]. Moscow: Sovetskii pisatel' Publ., 1991. 476 pp. (In Russian)
43. Muniuk, O. *According to Freud: What is psychoanalysis about, if not sex and animal instincts?* (2021). [<https://huxley.media/en/according-to-freud-what-is-psychoanalysis-about-if-not-sex-and-animal-instincts/>, accessed on 11.10.2022].
44. Nancy, J.-L. "Psikhoanaliz" [Psychoanalysis], trans. G. Karmin, *Filosofskii zhurnal*, 2011, No. 1 (6), pp. 70–72. (In Russian)
45. Nancy, J.-L. *Bog bez ispovedi i ispovedaniya. Lektsiya v EUSPb, 2017* [God without confession and Profession. Lecture at the EUSP, 2017]. [<https://eusp.org/news/zhan-lyuk-nansi-bog-bez-ispovedi-i-ispovedaniya>, accessed on 15.10.2022]. (In Russian)
46. Nancy, J.-L. *Bytie edinichnoe mnozhestvennoe* [Being Singular Plural]. Minsk: Logvinov Publ., 2004. 272 pp. (In Russian)
47. Nancy, J.-L. *Dis-Enclosure. The Deconstruction of Christianity*, trans. B. Bergo, G. Malenfant, M.B. Smith. NY: Fordham University Press, 2008. x + 190 pp.
48. Nancy, J.-L. *Neproizvodimoe soobshchestvo* [Unproducible Community], trans. Zh. Gorbyleva, E. Troitsky. Moscow: Vodolei Publ., 2009. 208 pp. (In Russian)
49. Nikolina, O.I. "Ehrotizm" kak prevrashchennaya forma antropnogo fenomena lyubvi (v filosofii Zh. Bataya) ["Eroticism" as a Transformed Form of the Anthropic Phenomenon of Love (in the Philosophy of J. Bataille)], *Gumanitarnye issledovaniya*, 2013, No. 1, pp. 45–49. (In Russian)
50. Petrov, D.V. "Kul'tura, nauka i religiya v psikhoanalize Lakana" [Culture, Science and Religion in Lacan's Psychoanalysis], *Izvestiya Saratovskogo universiteta*, 2009, T. 9, Vol. 1, pp. 40–44. (In Russian)
51. Pfister, O. "The Illusion of a Future. A friendly disagreement with prof. Sigmund Freud", *Int. J. Psycho-Anal*, 74, Toronto, 1993. P. 557–579.
52. Ramey, B. *Spirituality and the search for truth in psychoanalysis: A project to the Saybrook University for the degree of M.A. Pasadena*. California, 2020. 44 pp.
53. Ricœur, P. *Konflikt interpretatsii. Ocherki o germenевtike* [Conflict of Interpretations. Essays on Hermeneutics], trans. I.S. Vdovina. Moscow: Akademicheskii Proekt Publ., 2008. 695 pp. (In Russian)
54. Rutkevich, A.M. *Psikhoanaliz i religiya* [Psychoanalysis and Religion]. Moscow: Znanie Publ., 1987. 64 pp. (In Russian)
55. Sartre, J.-P. "Ehkzistentsializm – ehto gumanizm" [Existentialism is Humanism], *Skepsis*. [https://scepsis.net/library/id_545.html, accessed on 10.10.2022] (In Russian)
56. Schopenhauer, A. *Mir kak volya i predstavlenie* [The World as Will and Representation], Vol. 2. Moscow: TEPPA – Knizhnyi klub Publ., 2001. 560 pp. (In Russian)
57. Shukurov, D. "Imya Ottsa v psikhoanaliticheskom diskurse Zhaka Lakana" [The Name of the Father in the Psychoanalytic Discourse of Jacques Lacan], *Vestnik LGU imeni A.S. Pushkina*, 2012, T. 5, No. 3, pp. 51–59. (In Russian)
58. Speranskaya, N. *Put' k Novoi Metafizike* [The Path to a New Metaphysics]. Moscow: Evraziiskoe Dvizhenie Publ., 2012. 290 pp. (In Russian)
59. Starovoitov, V.V. *Sovremennyi psikhoanaliz: grani razvitiya* [Modern Psychoanalysis: Facets of Development]. Moscow: IF RAN Publ., 2008. 127 pp. (In Russian)
60. Symington, N. "Religion: guarantor of civilization", in: D.M. Black, *Psychoanalysis and Religion in the 21st Century: Competitors or Collaborators?*, Introduction by David M. Black. London: Routledge, 2006, pp. 191–202.
61. Symington, N. *Emotion and spirit. Questioning the claims of psychoanalysis and religion*, foreword J. Stokes. London: Karnac Books, 1998. 197 pp.

62. Symington, N. *Nartsissizm. Novaya teoriya* [Narcissism. A New Theory]. Kiev: Publishing house of Rostislav Burlaka, 2021. 176 pp. (In Russian)
63. Vitz, P. "Christianity and psychoanalysis. Part I: Jesus as the anti-Oedipus", *Journal of Psychology and Theology*, 1994, Vol. 12, No. 1, pp. 4–14.
64. Vitz, P. "Christianity and psychoanalysis. Part II: Jesus the transformer of the super-ego", *Journal of Psychology and Theology*, 1994, Vol. 12, No. 2, pp. 82–90.
65. Vitz, P. *Psikhologiya ateizma* [Psychology of Atheism], trans. Ya. Shapiro, ed. E. Kanishcheva. [<https://creationism.org/crimea/pdf/92.pdf>, accessed on 22.10.2022] (In Russian)
66. Wright, K. "Preverbal experience and the intuition of the sacred", in: D.M. Black, *Psychoanalysis and Religion in the 21st Century: Competitors or Collaborators?*, Introduction by David M. Black. London: Routledge, 2006, pp. 173–190.
67. Zygmunt, A.I. "Nasilie i sakral'noe v filosofii Zhorzha Bataya" [Violence and the Sacred in the Philosophy of Georges Bataille], *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya*, 2015, Vol. 3 (59), pp. 23–38. (In Russian)
68. Zygmunt, A.I. "Teoriya religii Yulii Kristevoi" [Julia Kristeva's Theory of Religion], *Religiovedcheskie issledovaniya*, 2016, No. 2 (14), pp. 250–261. (In Russian)

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: yartseva41@mail.ru



Наталия 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 ГЕРБАРИЙ¹ (АВГУСТИНОВЫ ГРУШИ (ГЛАВА 4)², ПАЛЬМА МАЙМОНИДА (ГЛАВА 6)³)

Журнал продолжает публикацию переводов отдельных глав книги известного феноменолога Майкла Мардера «Растения философов (Интеллектуальный гербарий)». Из двенадцати историй выбраны четвёртая, «Августиновы груши», и шестая, «Пальма Маймонида».

В главе «Августиновы груши» первое признание в «Исповеди» Блаженного Августина касается эпизода с кражей груш, которую он совершил в компании приятелей-подростков. Сегодня большинство из нас воспримет эту кражу как относительно невинную подростковую шалость. Однако для Августина этот акт носит символический характер, так как, по его словам, он жаждал не груш, а запретного плода и острых ощущений от нарушения закона. Действительно ли данные события имели место, отношения к делу не имеет. Требовать отделить реальное от воображаемого – значит игнорировать главное послание Августина и его метод. Мир для него – вопрос интерпретации, промежуточный шаг к божественному. Всё, что относится к эмпирически реальному, меркнет по сравнению с «фикциями» веры, надежды и любви, которыми вымощена дорога на небеса.

Отделение растительных процессов от самих растений, жизни – от непрерывного роста, а физиологической активности – от смертного организма препятствует их витальности. Плод, не гниющий в обличье благого дела, и память, вечно хранящаяся в Боге, – теолого-метафизические фантазии, разрушающие суть метафоры, несущей их в себе.

Если характерными философскими жестами Августина являются одухотворение, интериоризация и использование аллегорий, то его этика, хотя и ищет легитимацию в дискурсе естественного права, построена на очевидном лишении жизни её естественных свойств. Подавляя растение внутри себя, Августин исключает настоящие растения из сферы моральной значимости. Хотя плоды земли аллегорически олицетворяют дела милосердия, милосердный подход к растениям признан неуместным. Неудивительно, что Августин практически не проявляет интереса к самим растениям, относясь к ним, как к полупрозрачным экранам, через которые просвечивает божественный порядок.

Если мы хотим, чтобы философия Августина оставалась актуальной и сегодня, из скорлупы её теологического отрицания мира необходимо извлечь этическое ядро. Теперь, когда трансцендентный абсолют более не застрахован от вопросов, уверенность в том, что мир существует ради чего-то внешнего, неизбежно рушится. В процессе оплакивания утраты абсолютных следует вспомнить о смысле модифицированного девиза Августина: *Mundo frui!* Наслаждайтесь миром!

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

² Перевод Н.Г. Кротовской.

³ Перевод В.С. Кулагинной-Ярцевой.

Глава «Пальма Маймонида» посвящена рабби Моше бен Маймону – Маймониду, представившему единое мировоззрение, основанное на теориях его предшественников, и систематизировавшему религиозные законы в кодексе из четырнадцати томов – «Повторение Торы». Маймонид уделяет внимание повседневным мелочам, например тому, что разрешено и что запрещено соблюдающим *Шаббат*; подробно описывает правила, регулирующие продажу, подарки и право пользования собственностью. Он требует, чтобы от оливкового дерева оставляли нетронутым пенёк с двумя побегами. Но пальмы можно выкорчёвывать с корнем, потому что они не дают побегов, – т.е. эти деревья могут быть подвергнуты неограниченному насилию. Автор называет пальму *arbor sacra*, отсылая тем самым к введённому Дж. Агамбенем понятию *homo sacer*.

Утверждение Маймонида – «человек имеет ошибочное представление о себе и верит, что весь мир существует только ради него» – вполне могло бы служить объединяющим лозунгом в сегодняшней борьбе против господства человека над природой. «Путеводитель растерянных», главный философский труд Маймонида, содержит ясные и строгие сведения о растениях. Маймонид предпочитает объединять растения с неорганическими веществами, а не группировать растения вместе с животными. Его «Книга чистоты» восхваляет очищающие свойства почвы, или, точнее, прикрепление растения к почве. Независимо от загрязнения семян, их ростки очищаются, как только они пускают корни, возрождая свою изначальную связь с божественным началом существования. Но рост растений ставит под угрозу саму целостность Закона. Чтобы контролировать избыток растительного сырья, Маймонид отстаивает чистоту видов. Растения тривиальны и, следовательно, недостойны божественного интереса. Возникает цепная реакция: растениями пренебрегают, предоставляют их самим себе, и впоследствии они становятся всё более загадочными. Их свобода всё ещё более радикальна, чем та, что присуща свободной воле человека.

Ключевые слова: Августин, исповедь, польза, наслаждение, трансцендентный абсолют, Маймонид, Повторение Торы, *arbor sacra*, теория сфер, питательная душа

Августиновы груши (глава 4)

Когда святой украл груши

После публикации своей «Исповеди» Августин не смог избавиться от мучительных подозрений. Что, если успех книги обусловлен не только морально-педагогической целью, которую он преследовал? Вскоре не осталось сомнений в том, что интерес читателей к тексту был вызван извращённым любопытством по поводу рассказов Августина о его сексуальных злоключениях. Они с восторгом узнали о плотских искушениях, постоянно препятствовавших его обращению. Короче говоря, в определённых кругах «книга покаяния» была воспринята как эротический бестселлер четвёртого века нашей эры.

Тем не менее первое откровенное признание в «Исповеди» не связано, по крайней мере явно, с борьбой автора со своими сексуальными порывами.

Всё вращается вокруг акта кражи. Украденное не могло быть более тривиальным: подросток, тогда ещё не святой Августин, и его товарищи похитили груши. Однако сами по себе плоды не были желанны.

«Я же захотел совершить воровство, и я совершил его, толкаемый не бедностью или голодом, а от отвращения к справедливости и от объедения грехом. Я украл то, что у меня имелось в изобилии и притом было гораздо лучше: я хотел насладиться не тем, что стремился уворовать, а самим воровством и грехом.

По соседству с нашим виноградником стояла груша, отягощённая плодами, ничуть не соблазнительными ни по виду, ни по вкусу. Негодные мальчишки, мы отправились отрясти её и забрать свою добычу в глухую полночь... Мы унесли оттуда огромную ношу не для еды себе (если даже кое-что и съели); и мы готовы были выбросить её хоть свиньям, лишь бы совершить поступок, который тем был приятен, что был запрещен» [1, с. 78–79].

Большинство из нас воспримет кражу груш как относительно невинную подростковую шалость, такую же мелкую, как и сами украденные плоды. Однако для Августина этот акт носит символический характер. Его оценка качества груш – «не соблазнительные ни по цвету, ни по вкусу» – играет важную роль. Почему он крал посредственные фрукты? Потому что он жаждал не груш, а запретного плода совершения преступления и острых ощущений от нарушения закона. Или, как он сам лаконично заявляет, «...я любил падение своё; не то, что побуждало меня к падению; самое падение своё любил я...» [1, с. 79]. Во многом схожим образом он позже будет любить не благословения Божьи, а саму божественную любовь. Материальный объект, к примеру плод, является только средством, способом удовлетворения желаний, которые могут быть физическими (например, голод), но могут и не быть непосредственно ориентированы на что-либо в порядке природы (например, жажда признания со стороны сверстников). Эта тщательная инструментализация плода и мира, который тот представляет, является необходимым моментом Августиновой онтологии, или, точнее, его онтотеологии.

Понимая, что сами груши и воровство – всего лишь прикрытие для исповедального самобичевания Августина, мы не можем быть уверены в том, произошло ли описываемое событие на самом деле или это аллегория грехопадения рассказчика в целом. Многое говорит в пользу последнего варианта толкования с сопутствующим выводом о том, что кража была фигуральной. Вспомните о вкушении запретного плода с дерева познания, приведшего к грехопадению Адама и Евы, или о привычной интерпретации Августином добрых дел как духовных плодов. Нет никаких оснований сомневаться в аллегорической связи украденных груш с этими метафорами. То же относится и к другим – предположительно реальным – событиям, описанным в «Исповеди», не последним из которых является символический плач автора под смоковницей, напоминающий о скорби первых людей, изгнанных из рая [1, с. 210]. Растение здесь символ (*symbolum*:

обозначение или метка чего-то другого, отличного от него самого), если не символ символа. Но таково и всё остальное в мире, доступное чувствам, наряду с самим этим миром, который в целом является знаком Божьего благоволения. Работа христианской герменевтики оказывается незаменимой для сопоставления этих знаков со скрытым смыслом, которое они одновременно раскрывают и зашифровывают.

Предположения о том, действительно ли произошли события, о которых идёт речь, не имеют отношения к делу. Требовать тщательно отделить реальное от воображаемого – значит повернуться спиной к главному посланию Августина и его методу. Буквальность, в глазах христианского философа, характерна для иудейского подхода, очарованного тем законом, который высечен на камне, и тем заветом, который начертан на плоти. Новый Завет, напротив, требует «обрезания сердца», и этот упор на духовность и веру обесценивает буквальность. Для Августина мир – это вопрос интерпретации, но осуществлённой не ради знания, а как промежуточный шаг к божественному. Всё, что относится к эмпирически реальному, меркнет по сравнению с «фикциями» любви, веры и надежды, которыми вымощена дорога на небеса.

В таком случае ещё более удивительно слышать, как Жак Деррида, восторженный сторонник неопределённости и размытых границ между верой и знанием, терзается из-за правдивости признания в краже. На самом деле Деррида сомневается в правдивости рассказа не Августина, а своего соотечественника Жан-Жака Руссо, признавшегося, что украл яблоки у гравёра, у которого он служил подмастерьем. Упоминая об этом, не цитирует ли Руссо своего предшественника? «Действительно ли он украл эти яблоки или же просто, в качестве упражнения, пытается вписать себя в великую традицию исповеди» [9, р. 21]? Как такой «плагиат» сочетается с начальным заявлением Руссо о том, что его литературное творчество не имеет прецедентов? Вопросов может быть ещё больше, но что делает их значимыми и заслуживающими нашего внимания в первую очередь? В конце концов, исповеди, в отличие от автобиографий, принадлежат к этико-религиозному жанру, основанному на вере и исключённому из порядка верифицируемых знаний. При том что, вероятно, можно было бы установить, действительно ли то или иное событие имело место в жизни исповедника, было бы абсурдно подчинять его внутренний, психический мир – мир, рождённый в муках исповеди, – тому же ограничительно-му эмпирическому стандарту. А что, если исповедник признаётся во лжи, как это делает Августин, говоря, что он обычно выдумывал истории о сексуальных подвигах, чтобы произвести впечатление на своих сверстников? «...Я сочинял, что мною сделано то, чего я в действительности не делал, лишь бы меня не презирали за мою невинность и не ставили бы ни в грош за моё целомудрие» [1, с. 77]. Где гарантии, что его признания, начиная с эпизода с грушами, не являются очередным набором «пустого хвастовства» [8, р. 17]? Кратким и неизменным ответом Августина на этот

последний вопрос является «Бог» – вездесущий внутренний свидетель описываемых событий. Однако подобный ответ не прибавляет уверенности в эпистемологическом смысле этого слова; во всяком случае, он подтверждает тот факт, что конфессиональный дискурс строится на шатком фундаменте веры.

В своих *Circumfessions* Деррида также признаётся, что подростком воровал виноград в Алжире. Он очень хочет, чтобы читатель ему поверил, но в то же время понимает: хотя «это действительно произошло, но выглядит как упражнение, цитата из генеалогии литературных жанров» [9, р. 21]. Ничего из этого не произвело бы впечатления на Августина, согласно которому вера, которую следует иметь к Богу и только во вторую очередь к исповеднику, превосходит знание. По сути, именно Бог является одновременно адресатом исповедального дискурса и гарантом его правдивости, поскольку уже наблюдал то, о чём рассказывается из глубины души того, кто исповедуется. В глубинах психики простая мысль о краже или грехе, даже не подкреплённая действием, уже является избличающей уликой. Глубокое различие между реальностью и вымыслом не имеет значения, поскольку дурные намерения не менее серьёзны, чем греховные поступки.

Тем не менее следует признать, что в решении так ярко изобразить кражу плодов в «философской исповеди» есть нечто настораживающее. Зачем воровать? И воровать именно плоды?

Давайте попробуем продвинуться вперёд в символическом, аллегорическом духе в соответствии с требованиями жанра, которому положил начало Августин. Во-первых, читатели любых исповедей не могут отделаться от впечатления, что они вторгаются в запретное пространство – частную, скрытую и обычно тщательно охраняемую область психики. То, что мы открываем книгу (и, следовательно, душу исповедника), уже в некотором смысле является кражей со взломом. Конечно, авторы охотно впускают нас и проводят через отобранные и умело сконструированные рассказы о своей внутренней и внешней жизни. Но они, не жалея слов, также объясняют нам, что их субъективное внутреннее пространство с самого начала нарушено, контролируется изнутри Богом или Другим. И вовсе не последующее вторжение, а именно этот божественный взлом с проникновением делает психику такой, какая она есть.

Во-вторых, если акт воровства возвращает нас к исповеди, то объект кражи, плод, должен ассоциироваться со взломанным психическим внутренним пространством. Исповедь сродни очищению плода от кожуры – апельсина, яблока или, возможно, груши, – сочная сердцевина которого аналогична обнажённой душе исповедника. Операция на открытом сердце в сфере духа – это попытка проникнуть «внутрь и под кожу», *intus et in cute*, как гласит эпитафия к «Исповеди» Руссо, или квазихирургическое «снятие кожи с самого себя», как называет это Деррида. Исповедник крадёт сам у себя, выворачивается наизнанку во время собственной исповеди,

хотя в конце концов ему придётся выбросить украденный плод или скоротать его свиньям, изголодавшимся по сенсационной жёлтой журналистике и жаждущим узнать все пикантные подробности о сексуальной жизни интеллектуальных знаменитостей. Духовная «операция на открытом сердце» изобретается, выставляется на всеобщее обозрение и в конечном итоге разрушает само сердце, на котором она проводится.

Итак, признания начинаются с серии краж и проходят через неё. В шестнадцать лет Августин, возможно, воровал груши. В сорок с небольшим, в тот период его жизни, когда была написана книга, он совершил крупную кражу, тайком похитив неотъемлемую ценность плода. Размышляя о постыдном событии своей юности, Августин отказывается приписывать физическую соблазнительность самим грушам. Красота не принадлежит им по праву, это печать сотворившего их Бога: «Прекрасны были те плоды, которые мы украли, потому что они были Твоим созданием, прекраснейший из всех, Творец всего, благий Господи, Ты, высшее благо и истинное благо моё...» [1, с. 81]. Нет никакого расхождения между первоначальной оценкой груш как, в лучшем случае, посредственных и этим упоминанием о плоде как о «прекрасном». Непримечательные сами по себе и в свете чувственного восприятия груши становятся великолепными как носители божественной подписи, *signatura rerum*. Те, кто их крадёт, бессильны уничтожить изобильную доброту творения; бунт против Бога не приводит к изгнанию бунтаря из мира, ставшего возможным благодаря Божественному Слову и связанного с ним.

Сам Августин отверг бы обвинение в пренебрежении внутренней ценностью плода, заявив, что эта ценность никогда не была присуща грушам, хотя и содержалась в них. Всё, что он сделал, по его словам, предназначалось просто для того, чтобы вернуть эту ценность законному владельцу. Безусловно, груши служат примером любого существа, которое всем в себе обязано божественному источнику красоты и благодати. В своей непримечательной форме они означают гораздо больше, чем просто плоды. Помимо творения в целом, в них можно разглядеть образ соблазна – завуалированный намёк на сексуальные подвиги Августина и его упоение утехами плоти, которая не имеет иной ценности, кроме как служить биркой для универсального бренда «Создано Богом». Вот почему, вместо того чтобы углубиться в грязные аспекты своих сексуальных устремлений, Августин совершает резкий переход от сообщения о том, что «...колючая чаша моих похотей разрослась выше головы моей; не было руки выкорчевать её» [1, с. 76], к повествованию о воровстве. Облачение похоти в растительные метафоры в виде шипов, растущих выше средоточия разума («моя голова»), содержит ключ к пониманию образа плода с точки зрения сексуальности. В конце концов, Августин крадёт нечто большее, чем плод в буквальном смысле слова с его внутренней ценностью; он также отнимает у читателя предвкушаемое извращённое удовольствие узнать о сексуальной порочности главного героя и опосредованно в ней участвовать.

Абсолютная невозможность наслаждаться плодами

Одномерная реконструкция Августиновой мысли затрудняется с учётом огромного влияния, которое оказали на него труды Плотина. Просто замените плотинианского Бога Богом Августина, и вы окажетесь посвящённым в философию этого непослушного Отца церкви! (По крайней мере, так говорят.) Однако этот механический рецепт понимания игнорирует последствия христианизации Плотина. К примеру, обесценивание тела является частью наследия Плотина, усовершенствованного не только в теории, но и в строгих практических рекомендациях для монашеской жизни, которая в идеале должна быть свободна от гордыни и чувственных удовольствий, даже, казалось бы, столь безобидных, как удовольствие от утоления голода и жажды. Что Августин добавляет к плотинианской программе стремления к духовному за счёт телесной реальности, так это отделение пользы от наслаждения, *uti* от *frui*, которые являются установками, подготавливающими отношению человека к миру и к Богу соответственно. В то время как нашими желаниями движут объекты, обеспечивающие средства для их удовлетворения, к благу стремятся ради него самого, как к самоцели, не подходящей для использования и пригодной для наслаждения. Поскольку высшим благом, *summum bonum*, является только Бог, лишь Он заслуживает чистого наслаждения, лишённого всякой пользы. Всё остальное в Его творении может быть вполне оправданно превращено в средство достижения внешних целей. Отсюда и якобы странные обращения Августина к Богу в «Исповеди»: «Я искал путь, на котором приобрёл бы силу, необходимую, чтобы насладиться [плодами Тебя]» [1, с. 185]. Ханна Арендт, автор диссертации «Любовь и святой Августин» (1929), – мыслитель, уделивший этой дихотомии пристальное внимание. Рассматривая августинианское наслаждение как предтечу этики Иммануила Канта, Арендт подчёркивает неадекватность «противопоставления между использованием и наслаждением» применительно к любви, не являющейся ни физическим влечением, ни стремлением к божественному. «То, что находится рядом со мной, – пишет она, – я сама и мой ближний, не подлежит ни “использованию”, ни “наслаждению”» [6, р. 40]. Разумеется, мой телесный аспект ничем не отличается от груши, он «просто “вещь”, которую нужно использовать для грядущей истинной жизни» [6, р. 38], но душа с точки зрения логики инструментальности относительно автономна. Образ Бога, различимый в «Я-сам и мой ближний», освобождает нас обоих от сферы санкционированной Богом эксплуатации и поднимает вопрос о третьей, промежуточной категории между *uti* и *frui*.

Неожиданный намёк на это «недостающее третье» кроется в этиологии наслаждения. Латинский глагол *fruor* (наслаждаться), необходимый для отношения человека к Богу, как его понимает Августин, сам по себе заимствован из мира природы или, более конкретно, из мира растительности. То, что «наслаждение» имеет общий грамматический корень с «плодом»,

не просто праздное замечание. Что-то (например, груша), недвусмысленно переданное в неограниченное пользование, извне придаёт порядку наслаждения смысл. Как опытный профессиональный ритор Августин хорошо осведомлён об этом потенциальном вавилонском столпотворении смыслов. В одиннадцатой книге «О Граде Божьем» он замечает: «Я знаю, что слово плод указывает на употребление [для удовольствия], а польза – на пользование, и что между ними то различие, что то, что мы употребляем, доставляет нам удовольствие само по себе... Впрочем, в более обычной речи мы говорим, что и плодами пользуемся, и в пользу находим плод. Даже в собственном смысле плодами называем плоды полей, которыми, во всяком случае, мы все пользуемся временно» [3, с. 497]. Что искупает эту неточность языка, так это отождествление плода с завершением репродуктивного процесса в растении и его одухотворение, превращающее его в воплощение добрых дел. Всё ещё недоступный для чистого наслаждения плод как конечная цель как растения, так и, образно говоря, правильной христианской практики, находится в исключённой середине, между мирским *uti* и священным *frui*.

Благородство плода, по сравнению с цветком, заключается в том, что первый представляет собой нечто гораздо большее, чем красивое, хотя и бессмысленное развлечение. Августину нет необходимости излагать предпосылку о том, что все без исключения религии, связанные с цветами, – это религии языческие, поглощённые эфемерной красотой объекта своего поклонения и его предполагаемой сексуальной развращённостью. Понятно, что в «О Граде Божьем» он выступает против древнего культа богини Флоры, управлявшей всем, что цвело, в честь которой ежегодно проводились бесстыдные *ludiflorales*, или флоралии. Поклонение таким божествам Августин называет полным «необузданности, мерзостей, бесстыдства, нелепостей и нечистоты» [3, с. 91–92]. Если, как предположила Арендт, по этическим соображениям человеческие отношения не вписываются ни в рамки чистой пользы, ни в рамки чистого наслаждения, то цветы и культы, процветающие вокруг них, полностью подпадают под это различие. Они совершенно бесполезны и часто вредны, или же они пародируют самоцель, доступную для эстетического созерцания. Люди, связывающие свою судьбу с цветами, находятся на верном пути к гибели.

Августин находит отвратительным всё, что связано с миром цветов. «Благоуханию цветов, мазей и курений» он предпочитает духовное и в высшей степени мистическое обоняние, настроенное на божественное, «аромат, который не развеет ветром» [1, с. 241]. Неопределённости цветка, который может упасть с дерева, ничего не производя, он предпочитает завершение репродуктивного процесса в плоде. Августин полагает, что растение, если его цветы будут сорваны, может быть кастрировано, подобно богу растений Аттису, который в припадке безумия оторвал свои половые органы, умер и перевоплотился в сосну, под которой из брызг его крови выросли фиалки. «...За потерей же этого цвета, – пишет он, – последовал

не какой-либо плод, а совершенное бесплодие. <...> С чем можно было бы это сопоставить и какой из этого вывести смысл?» [3, с. 309]. Мистифицирующее обвинение, исходящее от того, кто дал обет воздержания, обменяв физическое размножение на плоды духовных трудов!

Что символизирует сравнение добрых дел с плодами, если не очередной обмен материальных благ на богатство духа? Согласно Августину, быть богатым добрыми делами – значит не владеть земным имуществом, а вверить себя Богу и принадлежать ему [7, р. 76]. Стратегия одухотворения – это стратегия инверсии: не владеть, а принадлежать, не поедать и переваривать настоящие плоды, а быть переваренным в Бога, который возвещает, через исповедальный дискурс Августина: «Я пища для взрослых: расти и ты вкусишь Меня. И не ты изменишь Меня в себе, как телесную пищу, но ты изменишься во Мне» [1, с. 180]. Вместе с самым плодом активность древней растительной души, ответственной за усвоение пищи, активизируется таким образом, что «полностью взрослое» существо, переросшее пределы земной жизни, включается в божественное Иное. Питаться телом Божьим – значит подать себя ему. Как в этом случае выглядела бы духовная экскреция? Или же переваренность в Боге исключает любое расточительство, не говоря уже о пути отхода от божественной имманентности?

Когда Августин говорит, что «...память это как бы желудок души...» [1, с. 249], он способствует одухотворению пищеварения, возводя его в область психического, даже когда он невольно доверяет важнейшей интуиции растительного мышления, а именно тому, что растительные физиологические процессы сублимируются в высшие когнитивные функции. Следуя его примеру, Ницше будет рассматривать слишком-много-истории, или избыток памяти, как случай психического расстройства. Однако, предполагая, что Бог проглатывает нас или помнит о нас, мы становимся причиной божественного несварения желудка: хранимые в безопасности внутри Него, запоминаемые без возможности забвения, мы хранимся в божественном желудке вечно. Философия конечности жизни играет здесь желанную роль слабительного.

Отделение растительных процессов от самих растений, жизни – от непрерывного роста, а физиологической активности – от смертного организма препятствует их витальности. Плод, который не гниет в обличье благого дела, и память, которая, хранясь в Боге, не подлежит забвению, – это теолого-метафизические фантазии, разрушающие суть метафоры, несущей их в себе.

Подобная инверсия – только верхушка айсберга, который представляет собой одухотворение плодов в благих делах. На первый взгляд может показаться, что подобные дела – это осязаемые результаты праведных действий или как минимум сами действия, порождённые благими намерениями. Временами Августин, по-видимому, подтверждает эту точку зрения. Предлагая свой взгляд на историю сотворения мира, какой она содержится в книге Бытия, он утверждает, что «...эти земные плоды представляют

аллегорически дела милосердия, которые в житейских нуждах подаёт земля плодоносная...» [1, с. 364]. (С этими словами он вручает нам герменевтический ключ к эпизоду с грушами, где кража плодов восстаёт против самого божественного милосердия.) Или, произнося проповедь о «восьми евангельских заповедях блаженства», он выражает надежду, что его слова «принесут плоды в ваших привычках и поведении» [7, р. 76]. Тем не менее Августин остаётся неудовлетворённым, видя, что такое толкование связано с внешними действиями (наследие иудаизма). Процесс одухотворения неполон без окончательного отнесения плода к сфере психического внутреннего: «И у тех, кто предлагает “плоды”, они не в том, что они дают, а в чувстве, с которым дают» [1, с. 365]. В разреженной сфере исповеди метафорическим плодом является не само действие, а намерение, которое его оживляет, дух отдачи. «А плод – это добрая правильная воля дающего» [1, с. 366].

Таким образом, пока мы пребываем в Боге и перевариваемся в Нём, духовное семя и плод пребывают в нас в виде доброй воли и добрых дел. Переваренные изнутри наружу – дважды – мы пребываем в Боге, и след Бога есть в нас. Но как насчёт противопоставления *uti* и *frui*? Разве оно не становится нерелевантным, как только внешняя сторона средств и внутренняя сторона цели пропитываются друг другом? Одухотворение плода приводит к проникновению наслаждения в пользу. А также к искуплению инструментальности силами милосердия и любви. И всё это происходит за счёт буквальных груш и бrenного тела, которое они символизируют. Здесь Августин не сомневается: мы должны быть готовы в любой момент пожертвовать и тем, и другим ради мечты о вечной и нетленной жизни. Малейшее колебание, подрывающее такую готовность, будет немедленно отклонено, а этика тел или растений объявлена смехотворной.

Антирастительная этика: подавление плачущей смоковницы

Тернистый путь Августина к событию обращения был также борьбой против манихейства, омрачавшего его ранние взгляды. Грозный соперник раннего западного христианства, религия, вдохновлённая трудами персидского пророка Мани, представляла собой синкретическую смесь зороастризма, буддизма, вавилонской мифологии и христианской традиции. Благодаря акценту манихейства на дуализм и представлению о мире как разделённом на две субстанции, добро и зло, название движения сохранилось до наших дней в уничижительном выражении «манихейский раскол». Однако здесь нас интересует отношение учения Мани к расколу в биографии самого Августина.

Книга «О Граде Божьем» носит второе название «Против язычников», и многое в зрелой философии Августина было сформулировано против манихеев, которые, несмотря на свои христианские склонности, попали

в эту категорию. Одним из яблок раздора между соперничающими религиозными мировоззрениями была этика мира природы и, в частности, отношение человека к растениям и животным. Манихеи нередко обвиняли христиан в нежелании соблюдать вегетарианство и ставили им в вину отсутствие сострадания ко всем живым существам. Эти ожесточённые дебаты в значительной степени сформировали этику Августина.

Мы уже видели, как Августин плакал под смоковницей в решающий момент своего обращения. Мы также обратили внимание на символическое значение этого конкретного растения: оно напоминало о первородном грехе и Адаме, в котором люди рождаются для смерти. Прощание Августина с жизнью, полной страстей, было в равной степени прощанием с Адамом, символом которого было это дерево, и возрождением в Иисусе, через которого верующим предназначена вечная жизнь. Но это уже второе упоминание о смоковнице в «Исповеди». Первое, связанное не столько с христологической символикой, сколько с самими деревьями, появляется в самом начале книги.

В открытой полемике против манихеев Августин пишет: «...постепенно и потихоньку меня довели до абсурдной веры, например, в то, что винная ягода, когда её срывают, и дерево, с которого она сорвана, плачут слезами, похожими на молоко. Если какой-то [манихейский] “святой” съест эту винную ягоду... и она смешается с его внутренностями, то он выдохнет из неё за молитвой... ангелов... И я, жалкий, верил, что надо быть жалостливее к земным плодам, чем к людям, для которых они растут» [1, с. 99–100].

Переписывание этого отрывка в сцене обращения должно произвести на нас впечатление, учитывая, насколько основательно Августин отказывается от своих прежних убеждений, оставляя их на виду лишь в качестве следов. Слезы смоковницы превращаются в его обильные слёзы; «похожие на молоко слёзы» материнского дерева превращаются в плач матери Августина, Моники, умоляющей Бога о его обращении. Святое переваривание плодов в духовные существа переосмысливается как сохранение верующих в божественной памяти (эфирном желудке) и их включение в тело Бога... Как бы то ни было, Августин раскаивается в том, что допускал возможность растительной этики, и, как следствие, всё более укореняется в инструментальном подходе к растительности. К «плодам земли» не стоит проявлять милосердия, так как они, созданные ради людей, представляют собой хрестоматийный пример полезности. Таким образом, чтобы отметить явный перелом в своей интеллектуальной и духовной жизни, Августин впадает в другую крайность: от превозношения растений над людьми он приходит к холодному отказу от любых значимых обязанностей по отношению к растениям. Если бы Августин не придерживался манихейства до обращения, были бы его этические взгляды более сбалансированными и проявлял бы он больше сострадания к нечеловеческим существам?

Если отбросить все спекуляции на эту тему, то острая и крайне негативная реакция на манихейство – не единственное препятствие на пути к раннехристианской этике растений. Если характерными философскими жестами Августина являются одухотворение, интериоризация и использование аллегорий, то его этика, хотя и ищет легитимацию в дискурсе естественного права, построена на очевидном лишении естественных свойств как смысла, так и жизни. Самым странным аспектом подобного лишения, с его захватывающими инверсиями и парадоксами, стало духовное переживание верующих в теле Бога и Церкви. И та же тактика, тот же герменевтический механизм работает при толковании заповедей Ветхого Завета, разбросанных по всему творчеству Августина.

Возьмём, к примеру, заповедь «не убивай». Если читать буквально, то заповедь выступает за абсолютное ненасилие, запрещая прерывать жизнь любого существа. Фактически именно так манихеи восприняли это предписание, легко согласовав его с догматами буддизма. Августин поспешно возражает против буквального понимания значения убийства: «Некоторые стараются распространить эту заповедь даже на животных, считая непозволительным убивать никого из них. Но в таком случае почему не распространять её и на травы, и на всё, что только питается и произрастает из земли? Ведь и этого рода предметы, хотя и не обладают чувствами, называются живыми, а потому могут умирать, – могут, следовательно, быть и убиты...» [3, с. 34]. Августин высмеивает вегетарианцев, обрушивая на них те же бессмысленные скользкие аргументы, не утратившие своей привлекательности до наших дней, спустя шестнадцать столетий после написания «О граде Божьем». Те, кто полагает, что цель заповеди «не убивай» – защитить жизнь людей и животных, не имеют в своём распоряжении веских оснований для исключения других живых существ, скажем, растений. Для Августина это умозаключение является результатом «самой бессмысленной ошибки манихеев». («Неужели же, слыша заповедь “не убивай”, мы станем считать преступлением выкорчёвывание куста и согласимся с заблуждениями манихеев?» [3, с. 34–35].) «Бессмысленная ошибка» отражает ту самую растительную жизнь, которую те защищают, жизнь, прожитую при отсутствии чувств. Прежде всего, эта ошибка есть результат неспособности поднять теолого-философский вопрос о том, кто или что на самом деле *может считаться жертвой убийства*, а с другой стороны, чью жизнь можно прервать практически без негативных последствий, как если бы это был всего лишь надоедливый сорняк.

Между строк, сорняк понимается, в общих чертах, как форма жизни, которую нельзя уничтожить и которая, следовательно, не подпадает под действие заповеди. *Planta sacra* ещё более презренное, чем *homo sacer* Джорджо Агамбена, можно уничтожить совершенно безнаказанно, как мы увидим в главе о пальме Маймонида. С этой точки зрения все растения – сорняки, как и все животные; выкорчёвывайте их или перерезайте им глотки, и ничего противозаконного не случится. Как Августин обосновывает

это суждение? Отделяя жизнь (т.е. достойную и подверженную убийству) от её ботанических и биологических основ. Денатурация жизни основывается на традиционном философском предпочтении человеческого разума нерациональности существования животных и отсутствии чувств у растений. Жизнь, которую можно считать жертвой убийства, является неотъемлемой частью духа, религии и этики. Заповедь, которую может соблюдать только человек, распространяется только на человека, исключая всех других живых существ. «...[“не убивай”] остаётся понимать в приложении к человеку: не убивай ни другого, ни самого себя. Ибо кто убивает себя, убивает именно человека» [3, с. 35]. Убийство и сохранение жизни – это суверенные действия и установки, касающиеся отношения человека к самому себе и к другому, вот почему, по мнению Августина, также было бы бессмысленно налаживать значимые отношения с животными и растениями. В таком случае, насколько более легкомысленным было бы включить их под названием «жизни, которую можно счесть жертвой убийства»!

Когда дело доходит до обесценивания какой-либо формы жизни, безотказная стратегия заключается именно в этом: отрицать, что некое существо действительно может умереть или быть убитым. В XX в. Мартин Хайдеггер добросовестно повторил урок Августина, предаваясь тому же отказу наделять достоинством смерти «гибнущих» животных и растения. (Подробнее об этом позже.) Этическая катастрофа назревает из-за отказа признать, что определённые виды жизни можно счесть жертвами убийства, потому что это исключает дискуссию о том, *как* их убивают. Донна Харауэй призывает как мясоедов, так и веганов задуматься над этим «как». «За пределами Эдема, – пишет она, – есть означает также убивать, прямо или косвенно, а правильное убийство – это обязанность, сродни правильному питанию. Это относится как к вегану, так и к плотоядному человеку. Дьявол, как обычно, кроется в деталях» [12, р. 296]. Дьявол кроется в деталях, как и ангелы, появляющиеся в результате святого переадресования смокв манихеями, которых высмеивает Августин. Требуется большая интеллектуальная честность, чтобы признать как насилие, которое мы применяем по отношению к растениям и животным, так и неизбежность существования, по крайней мере, на фруктово-овощной диете. Манихеи хорошо убивали и хорошо питались: они интуитивно чувствовали плач смоковницы в тот момент, когда срывали её плоды, и пытались превратить себя в выпускное отверстие для их одухотворения (ели смоквы и в результате выдыхали ангелов). Какой бы очаровательной и спасительной ни была эта вера, она, несомненно, имела более высокую моральную основу, чем предложенное Августином ограничение убийства одними людьми.

Хотя не будет преувеличением думать, что заповедь «не убивай» не может быть обращена ни к какому другому существу, кроме человека, «плодитесь и размножайтесь», несомненно, должно относиться ко всему творению! Разве сама формулировка этого благословения/заповеди не имеет отношения к растениям в том смысле, что она отсылает способность

к размножению к её растительному источнику (плодовитости)? Августин не согласен с этим. Во-первых, он стирает из благословения все растительные следы, переписывая его как тавтологию: «Растите и размножайтесь». Во-вторых, он обращает наше внимание на то, что, хотя божественное благословение, данное Адаму и Еве, должно распространяться на всех живых существ, этого не произошло: «Я сказал бы, что это благословение относится к тем существам, которые продолжают род свой, рождая от себя потомков, если бы нашёл, что они сказаны и для деревьев, и для кустарников, и для земных животных. “Растите и размножайтесь” не сказано ни травам, ни деревьям, ни зверям, ни змеям...» [1, с. 362]. Так чем же объясняется это упущение в библейском повествовании? Августин, разумеется, не считает это упущением. Следуя своей герменевтической программе, направленной против непосредственности как биологической жизни, так и буквального смысла, он придерживается интерпретации, согласно которой то, что должно расти, – это «дела милосердия». Очевидно, что растения, деревья, звери и змеи не способны его осуществлять и именно потому не получают божественного благословения. Подобно пищеварению и смерти, размножение лишено естественных свойств и одухотворено, оторвано от своей биологической и, по сути дела, ботанической основы.

Если Августин подпитывает свой герменевтический механизм явлениями, связанными с питанием, разложением и размножением, то это не только потому, что они свидетельствуют о материальности и конечности жизни, но и потому, что они являются характерными действиями и «движениями» аристотелевской растительной души. Так вот, именно эти действия Августин стремится подавить. Он объединяет усилия с Плотинем в борьбе за то, чтобы искоренить в нас растение, не в последнюю очередь отбрасывая материальные растительные процессы, протекающие в человеческих телах и психике. В той мере, в какой одухотворяются самые грубые проявления жизни, августиновский субъект преисполнен глубокой нигилистической ненависти к материальному существованию, особенно ко всему, что в людях общего с другими формами жизни. Как он выразился об этом с максимальной чёткостью и честностью в одной из своих проповедей: «Пусть первым условием вашего согласия со словом Божьим будет то, что прежде всего вы начнёте ненавидеть себя такими, какие вы есть. Когда вы уже начали ненавидеть себя такими, какие вы есть, подобно тому, как Бог ненавидит эту вашу разновидность, тогда вы уже начинаете любить самого Бога таким, какой он есть» [7, р. 34]. Чтобы ненавидеть себя такими, какие вы есть, вы должны презирать растительную и животную часть своего физического строения. Августин подразумевает, что эта ненависть направит вас к идеальному «я», свободному от своего биологического наследия. Условия соглашения ясны: преодолев одиозность конечного существования во всех его проявлениях, вы, наконец, научитесь любить Бога.

По сравнению с неприкрытой пропагандой ненависти к жизни такой, какая она есть, неспособность сформулировать растительную этику – незначительная помеха на экране мышления. Но всепроникающий ниги-

лизм никак не уменьшает последствий этого провала. Подавляя растение внутри себя, Августин исключает настоящие зелёные растения из сферы моральной значимости. Несмотря на признание того, что плоды земли аллегорически олицетворяют дела милосердия, милосердный подход к растениям признан неуместным. Те, кто любит растения и животных, как это делал сам Августин под влиянием манихеев, пребывают в «жалком состоянии». Именно от нас, опоздавших на историческую сцену и непосредственных очевидцев крайней деградации окружающей среды, зависит искупить этот пафос в XXI в.

Одухотворённая материя: древо креста, Божественный порядок и шелест листьев

Даже если судить по собственным меркам Августина, успех его предприятия оборачивается в то же время его провалом. Одухотворение питания и размножения укореняет эти процессы и конечность, которую они предвещают, в наших бессмертных душах. Растение возрождается в нас как мы? Неукротимая материя возвращается, чтобы преследовать мир духа. И делает это под видом деревянного креста, на котором был распят Иисус.

Сведущий в античной философии Августин знал, что аристотелевская «материя» несёт в себе семантический след греческого *hyl*, что значит «дерево». Со своей стороны, он заново изобрёл концепцию духовного мира, перенес её на самый главный символ христианства – крест. Если мирская жизнь с её соблазнами сродни штормовому морю, то лодка, построенная из древа креста, даёт надежду преодолеть эти морские бездны: «Поэтому очень важно, чтобы мы оставались в этой лодке, т.е. чтобы нас держало это дерево, чтобы мы могли пересечь это море. Так вот, это дерево, на котором мы несём наши немощи, есть крест Господень, которым мы отмечены и спасены от погружения в этот мир» [7, р. 120].

Древо креста – это лёгкая материя; оно не тонет, подобно камню, а плывёт, словно поднятое духом. Немощь, которую несут на кресте, есть не что иное, как конечное, хрупкое и подверженное искушениям человеческое тело, поднятое над морем мирского существования в отчаянной борьбе с самим собой. Древесина, которая более не является частью живого дерева, представляет собой нечто большее, чем мёртвая материя. Не только человеческое тело, но и дерево воскресает на кресте, обещая жизнь более безопасную, чем у любого другого существа, включая дерево, давшее ему существование. Частица органического мира, от которого он был отделён и, следовательно, освящён, древо креста контрастирует с неорганической, негибкой, каменной природой иудейского закона («Видите ли, это камни бросают камни, твёрдые как скала люди, которые забрасывают вас камнями. Они [евреи] получили закон на камне, и они бросают камни») [7, р. 62]. Поскольку на кресте внешний закон был заменён любовью (законом сердца), древо креста сохраняет свою лёгкость и, таким образом, несёт людей,

которые не тверды, как скала, и которые не падают вниз, словно камни, под тяжестью телесных желаний.

Релевантность водной метафоры (которая в структуре половых различий часто ассоциируется с женским началом) для нашего воплощённого состояния не ослабевает и в других проповедях. Называя деторождение и приём пищи «делами плоти», Августин отмечает: «Видите ли, есть два дела плоти, которые поддерживают существование человеческого рода; святые и благоразумные люди опускаются до этих дел из чувства долга, глупцы погружаются в них из жадности» [7, р. 73]. Долг теперь занимает место древа креста, поскольку он выполняет ту же функцию – удерживает праведников на плаву в море плотских утех и искушений. Вместо того чтобы погружаться в водные глубины греха, люди, заслуживающие называться «святыми», погружают себя ровно настолько, чтобы обеспечить поддержание организма и вида в целом. Посты и периоды воздержания рекомендуются для предотвращения полной капитуляции перед делами плоти, возвращаясь, в обоих случаях, к превосходству растительной души. Сдерживаемые «благоразумной», или рациональной, частью психики, сексуальные и гастрономические аппетиты должны быть сведены к абсолютному минимуму, при одновременном порицании растительного влечения, горящего в нас.

Если не считать пары редких отрывков из «О Граде Божьем», Августин мало что может сказать о желании самих растений. Он принимает греческую точку зрения на то, что всё живое «желает существовать» и что деревья для этого «...впускают корни поглубже в землю, чтобы извлекать оттуда питание», и «распространяют ветви по воздуху» [3, с. 500]. Далее, он признаёт, что, хотя растения лишены чувств, «...в деревьях нечто подобное чувствам представляет то, что они питаются и рожают» [3, с. 501]. И подводя итог своим воззрениям, говорит: «...если бы мы были деревьями, мы, конечно, ничего не любили бы движением чувства, хотя казались бы стремящимися к тому, если бы были более плодовиты» [3, с. 502].

Приведённые выше наблюдения продиктованы отнюдь не ботаническим любопытством Августина. Они формируют негативный предлог для обсуждения истинной любви к существованию, которая также является любовью к истинному существованию, выражающемуся в том, что человеческая душа прилепляется к Богу, по образу и подобию которого она была создана. Мы предаём этот образ, как только поддаёмся биологической привязанности к жизни и, как следствие, становимся онтологически неотличимыми от деревьев. В то же время растительное желание свидетельствует о центральной роли любви во всём творении (неодушевлённые предметы находятся в таком же положении, что видно по их склонности притягиваться к месту, куда они падают, «ибо вес тел – это, так сказать, их любовь», «нечто подобное любви представляет собой удельный вес тел, по которому они или опускаются от тяжести вниз, или по лёгкости стремятся вверх» [3, с. 502]), а также о тех чувствах, которые люди должны в себе подавлять, если хотят достичь истинной любви к Богу. Указывая за пре-

дела самого себя, растение представляет собой нечто большее, чем знак и символ; это пример тварной жизни и контрпример формы жизни, которой людям следует избегать.

Неудивительно, что Августин практически не проявляет интереса к самим растениям. В конце концов, он относится к ним, наряду со всеми остальными созданиями, как к полупрозрачным экранам, через которые просвечивает нечто другое (т.е. божественный порядок). Такие тривиальные вещи, как «...листья, которые летят по ветру и уплывают по воде, до известной степени сопротивляются уносящему их потоку и напоминают людям о порядке вещей...» [2, с. 123]. О чём они напоминают? Что «всё, что ни делают летающие листья в поле или ничтожнейший зверёк в доме, совершенно так же необходимо в порядке вещей, как и эти письменна» [2, с. 124]. В то время как Сократ обнаружил, что деревьям из сельской местности нечему его научить, Августин жаждет получить учение о листьях, входящее в Книгу природы, составленную Богом. Они также указывают за пределы самих себя на божественно установленный порядок, частью которого являются. Как «прочитать» эти древесные листья, словно страницы в великой Книге Бога? Что мы можем узнать о герменевтике творения, изложенной в растительных терминах?

Учение о листьях не способствует развитию теоретических знаний; оно укрепляет три столпа религии: веру, любовь и надежду. Когда мы наблюдаем за теми или иными существами, так много нитей ведут к их Создателю, что эмпирическая информация о них столь же несущественна, сколь абсурдны научные заявления о Боге. Нет ничего, способного пролить свет на природу Бога, который в Своей бесконечной мудрости затмевает солнце Платона и освещает мир. Конечные существа безмолвно взывают к этой мудрости, которая «...правит всем в мире вплоть до облетающих листьев» [1, с. 137], не ища причины для существования мира. Бросая кости в пользу веры, они свидетельствуют о гармонии и благодати божественного порядка, который, как совокупность, охватывает даже мельчайшие аспекты творения.

Августин преуменьшает ценность притязаний на знание именно на примере дерева. В его аксиологической системе: «Лучше ведь обладать деревом и благодарить Тебя за пользу от него, не зная, сколько в нём локтей высоты и на какую ширину оно раскинулось, чем знать, как его вымерить, как сосчитать все его ветви, но не обладать им, не знать и не любить его Создателя» [1, с. 127]. Дерево, готовое к использованию и доступное для владения, представляет собой объект в целом. Эти способы отношения к дереву-объекту предпочтительнее досконального знания его эмпирических характеристик до тех пор, пока мы признаём, что его истинным владельцем является Бог, позволивший нам использовать Его собственность. Доверие, которое мы должны испытывать к сущности объекта как к части Божьего творения, определяющего его место в божественном порядке вещей, стоит выше знакомства с его атрибутами.

Если мы хотим, чтобы философия Августина оставалась актуальной для сегодняшних проблем, из скорлупы её теологического отрицания мира необходимо извлечь этическое ядро. Хорошее место для начала – растительная этика, которая расцветёт, как только мы откажемся от переносного значения слова «растительность» и вернёмся к настоящим фруктам, придающим смысл наслаждению (*frui*). Принятые как дары природы, они не передавались бы в неограниченное пользование, а вызывали благодарность, соизмеримую с наслаждением без пользы, или с тем, что в религиозных терминах зовётся «благодатью». И поскольку плоды – символ земного существования, тот же этический буквализм можно распространить на всё остальное в мире, не говоря уже о мире в целом.

Во вселенной Августина любовь к миру направлена не по адресу и в лучшем случае близорука. Она отвлекает от любви к Богу, рассеивает наслаждение на многочисленные вещи с ненадёжной принадлежностью и, следовательно, отказывается от полноценного идеального бытия. Отрицание конечности существования имело смысл на фоне веры в некое надмирное совершенство – в идеал, по которому измерялся мир (разумеется, не соответствуя ему) и которому он мог приноситься в жертву в надежде на спасение. Однако теперь, когда трансцендентный абсолют не застрахован от вопросов, уверенность в том, что мир существует ради чего-то внешнего, также рушится. Мы пока ещё не осознали этого знаменательного события, ибо продолжаем относиться к миру как к коллекции пригодных для использования объектов, не содержащих ничего, заслуживающего нашего наслаждения без-пользы. Что нам следует срочно усвоить в процессе оплакивания утраты абсолютов, так это смысл модифицированного девиза Августина: *Mundo frui!* Наслаждайтесь миром!

Пальма Маймонида (глава 6)

Arbor Sacra

Рабби Моисей Бен Маймон (сокращённо Рамбам, известный в западном мире под именем Маймонид) оказал иудаизму такую же неоценимую услугу, какую Аристотель оказал древнегреческой философии. Классический философ представил единое мировоззрение, которое одновременно основывалось на теориях его предшественников и оспаривало их; раввин из Кордовы систематизировал разрозненные религиозные законы в колоссальном кодексе из четырнадцати томов, озаглавленном *Mishneh Torah*, или «Повторение Торы». По этой причине ученики Маймонида прозвали его *ha-neshet ha-gadol*, «великий орёл», как дань панорамному видению Закона, который он завещал будущим поколениям.

Маймонид без колебаний спускался с высот закона к повседневным мелочам, предлагая ответы на самые неясные проблемы. Он оговорил, что

разрешено, а что нет соблюдающим *Шаббат* (день отдыха), разработал принципы повторного разрешения имущественных споров между соседями и применил их к отдельным случаям, а также обсудил достоинства варки пищи во фруктовых соках. В свете его впечатляющего макро- и микровидения мира мы можем спросить: как выглядят растения с точки зрения орла, т.е. с точки зрения того учения, которое претендует на повторение учения Торы? И когда мы останавливаемся на каком-либо конкретном виде растений или семействе растений – скажем, арековых, пальмах, – что видит Маймонид с предпочитаемых им теологических и философских позиций?

«Книга приобретений» (*Qinyan*), содержащаяся в четырнадцатитомном Кодексе, подробно описывает правила, регулирующие продажу и подарки, а также право пользования собственностью. В ней Маймонид хочет обеспечить то, что мы сейчас называем «устойчивостью», возможность восстановления древесных рощ, приобретённых специально для вырубки. Поэтому он требует, чтобы покупатель оливковых деревьев оставлял нетронутым хотя бы пенёк и два побега, растущие близко к земле. Но «в случае пальм, – пишет он, – покупатель может выкопать и выкорчевать их с корнем, потому что их пни не дают новых побегов» [14, р. 86]. Пальмы подлежат абсолютному присвоению, которое не оставит никаких следов их существования, кроме углубления в земле, после операции по вырубке всё кончено. Лишая их всякой правовой защиты, Маймонид, таким образом, подвергает эти деревья неограниченному насилию.

Итальянский философ Джорджо Агамбен ввёл термин *homo sacer* для обозначения человека, низведённого до состояния «голой жизни», которого можно подвергнуть неограниченному насилию и безнаказанно убить (хотя и не принести в жертву) [5, р. 10]. Точно так же пальма в «Книге приобретений» получает черты того, что мы могли бы назвать *arbor sacra*, существа, которое либо едва живое, либо вообще не считается живым и которое в любой момент можно срубить, не заботясь о будущем. Пальмы растут в постоянном статусе исключения и, как мы вскоре поймём, обозначают все остальные деревья и растения, исключённые Маймонидом из сферы жизни. Они занимают «зону неразличимости между природой и правом» [5, р. 21], между жизнью и смертью, между правовыми рамками (в которых они тем не менее находятся) и неограниченным насилием.

Фраза Маймонида, которую я процитировал выше, – не единственное упоминание пальм в законах, регулирующих торговлю и другие приобретения. В тех случаях, когда владельцем земли и деревьев, растущих на ней, не является одно и то же лицо, считается, что подземная часть растений принадлежит владельцу поля, в то время как надземные части принадлежат владельцу деревьев. Но это правило неприменимо к пальмам, «владелец не получает никакой древесины, потому что ствол пальмы не даёт побегов» [14, р. 88]. Каково обоснование этого рассуждения? Лишённые порождающей силы в стволах, пальмы являются не чем иным, как продолжением

своих корней и, как таковые, юридически принадлежат владельцу земли. В дополнение к тому, что они, как и все другие растения, лишены жизни, они бедны характерной для растений способностью к росту. Вдвойне маргинализованная, пальма, по мнению Маймонида, является несовершенновым деревом, едва напоминающим о чуде Творения, память о котором сохраняется в воспроизводящей силе растительности, снова и снова возрождающейся и подтверждающей это необыкновенное событие.

Именно эта сила, по сути, превращает растения из присвоенных объектов в средства присвоения. Подобно классическим либералам после него, Маймонид считает, что акт владения не является окончательным до тех пор, пока труд владельца не будет смешан с собственностью: поле вспахано, семена посеяны, плоды собраны и т.д. [14, р. 7]. Но деятельность самой природы (*natura naturans*) в равной степени допустима в качестве основания для присвоения. Итак, как и когда деревья выступают в качестве обоснования законных притязаний на землю? И смягчает ли такое использование их объективацию?

Рассмотрим следующие два условия. (1) Когда покупатель приобретает три дерева, он получает вместе с ними землю, необходимую для их выращивания [14, р. 87]. (2) Когда владелец права собственности на участок продаёт его, исключая деревья, которые там растут, он, таким образом, сохраняет половину земли [14, р. 88]. Основанием для этих суждений является простая форма присвоения по роду занятий⁴, когда захватывающим агентом может быть растение, а не человек-субъект. Но деятельность этого агента вызывает недоумение, поскольку ему отказывают в статусе живого существа и, таким образом, его можно выкорчёвывать либо безоговорочно, как в случае с пальмой, либо при соблюдении минимальных условий, как в случае с оливковым деревом.

Исключительность *arbor sacra* простирается настолько далеко, что освобождает потенциального нарушителя *Шаббат* от ответственности и отводит обвинения в противоправных действиях. В «Книге времён года» (*Zemanim*) Маймонид утверждает, что «если кто-то бросает камень или пускает стрелу, намереваясь убить другого человека или животное, и снаряд не убивает, а вместо этого вырывает с корнем дерево во время своего полёта, человек не подлежит наказанию» [15, р. 7]. Хотя он не уточняет, что происходит, когда, стремясь выкорчевать дерево, кто-то на самом деле убивает человека или животное, нетрудно догадаться, что это исключение неприменимо. Если непреднамеренный характер результата освобождает стрелка от ответственности, то это потому, что «жертва» действия – вовсе не жертва, а *arbor sacra*, подвергающаяся безудержному

⁴ Сравните с: «Однако, вступая во владение бесхозным имуществом, приобретает на него право собственности. Это также относится к пустыням, рекам и ручьям: закон гласит, что всё, что находится в них, как, например, растения, деревья и плоды деревьев в лесах, имеет статус бесхозной собственности, и тот, кто первым вступит во владение, затем приобретает право собственности на них» [14, р. 110].

насилию. В отличие от христианства, намерения не так весомы, как непреднамеренные практические результаты человеческого поведения, которые только кажутся произвольными, но проистекают из суверенной и непостижимой воли Бога. Одно вырванное с корнем дерево – небольшая цена за отпущение грехов потенциальному нарушителю *Шаббат* посредством прямого (и суверенного) божественного вмешательства в подлунное царство.

Любые остаточные сомнения относительно ценности растительной жизни в работе Маймонида немедленно рассеиваются, когда мы случайно сталкиваемся с другим законом *Шаббат*, запрещающим работу, «способствующую росту растений». Независимо от того, «сеет ли кто-то семена, или сажает деревья, или размножает их отводками, или прививает, или подрезает их» [15, р. 41], человек проявляет пренебрежение не только к самому дню отдыха, но и к божественному акту творения, о котором этот день напоминает. В сопоставлении этих двух законов примечательно то, что непреднамеренное прекращение существования растения нарушает не *Шаббат*, а предполагаемый уход за растениями. (Случай намеренного выкорчёвывания растения в *Шаббат* имеет больше нюансов: такая деятельность строго запрещена и классифицируется вместе с другими случаями «собираательства».) Это прекрасный пример того, что столетия спустя Ницше счёл бы перевёрнутыми, «подавляющими жизнь ценностями» как иудаизма, так и христианства, согласующимися с их общим нигилистическим мировоззрением. Если бы между двумя мыслителями состоялся виртуальный диалог, Маймонид, несомненно, утверждал бы, что растения на самом деле не живут и, следовательно, что, строго говоря, не существует растительной жизни, которую можно ценить либо разрушать. Но это возражение не меняет того факта, что теолого-метафизическая иерархия, оформленная в Кодексе, ставит верховную волю Бога выше человеческих намерений (*kavanah*) – и человеческие намерения выше остального мира. Пальма, как и все другие деревья и растения, может быть низведена до состояния *arbor sacra* благодаря её отождествлению с простой материей, на которой отпечатываются человеческие намерения и божественная воля.

Пальма Маймонида, действительно, указывает на разрушаемую материальность всего в подлунном мире, в противоположность нерушимости небес: «На небесах нет противоположностей. Этот тезис верен. Однако мы не утверждаем, что небеса были созданы так же, как лошадь и пальма. Мы также не утверждаем, что их составная часть делает необходимым их исчезновение, как в случае с растениями и животными, из-за присущих им противоположностей» [18, р. 180].

Дерево может быть уничтожено безнаказанно, потому что оно полностью поддаётся разрушению, сделать это – значит выявить его конечную природу и активизировать столкновение противоположностей, которые оно содержит в себе, противоположностей, готовых прорваться в какой-то момент времени, делая дальнейшее существование дерева невозможным логически. Сложная природа растений и животных, представленная пальмой

и лошастью, радикально отличается от метафизической простоты небес. Конечно, важно, в каком контексте мы способствуем исчезновению растений и животных, т.е. делается ли это ритуально правильным образом и в подходящее время (т.е. не в *Шаббат*). Но с этической точки зрения, основанной на мысли Маймонида, нет ничего изначально неправильного в прекращении существования данного растения или животного, поскольку такая возможность предусмотрена в их генезисе, способе их зарождения. Тая в себе противоположности, они содержат семена собственного разрушения.

В то же время было бы неверно говорить о месте «растений и животных» в философии Маймонида. Образцовое растение как таковое, пальма растёт в пространстве постоянного исключения из этического порядка бытия. В рамках этого порядка, если «вселенная существует не для человека, но... каждое существо существует само по себе, а не из-за чего-то другого» [18, р. 274], было бы разумно предположить, что растения тоже обладают внутренней ценностью. Этот этический принцип – часть замечательного хода мысли Маймонида, которая противостоит незрелости антропоцентризма и антропоморфизма как в том, что касается созерцания сущности Бога, так и в нашем отношении к окружающему миру⁵. Его утверждение «человек имеет ошибочное представление о себе и верит, что весь мир существует только ради него» [18, р. 309], вполне могло бы стать объединяющим лозунгом в сегодняшней борьбе против господства человека над природой.

Проблема в том, что «каждое существо», заслуживающее жизни и уважения само по себе, не включает растения! Уже на следующей странице того же текста Маймонид подчёркивает, что «Бог дал растения человеку и другим живым существам» и что «растения существуют только для блага животных, поскольку последние не могут жить без пищи» [18, р. 275]. Исключение растений из этической основы Творения отнюдь не является логическим противоречием, оно равносильно их исключению из сферы бытия. Предполагая, что «каждое существо существует само по себе», растение, которое существует только ради животных и человека, не существует само по себе и, следовательно, не является существом. Как *arbor sacra*, оно подвешено между бытием и небытием в ещё одной агамбеновской «зоне неразличимости». Онтология запрета на растительность и этика растений, читаемые между этими строками, ещё больше усиливаются отрицанием жизнеспособности растений. Может ли Маймонид на практике подтвердить скандальный аргумент о том, что растения точно не являются живыми, ещё предстоит выяснить.

⁵ См.: книгу Э. Сильвермана «Антропоцентризм» [21], в частности раздел «Путь отрицания Маймонида» [21, р. 121–126].

«Растение или минерал», или Бог

«Путеводитель растерянных», главный философский труд Маймонида написан на арабском языке. Он состоит из трех книг, автор пересылал его по главам своему ученику раввину Иосифу бен Иуде из Сеуты. Путеводитель» содержит ясные и строгие сведения о растениях. Вместо того чтобы группировать растения вместе с животными, автор «Путеводителя» предпочитает объединять их с неорганическими веществами. Объяснение идеи «отрицательных свойств», которые характеризуют вещь как то, чем она не является, он предлагает тем, кто видит живое существо на расстоянии, сначала понять, «что объект не является растением или минералом» [18, р. 81]. Откуда это категорическое отрицание жизнеспособности растений? В чём причина более тесной близости растений к минералам, чем к животному царству?

В первом случае, отступая от аристотелевской традиции, Маймонид связывает еврейские термины *nefesh* (душа) и *khai* (жизнь) с приговором. Он особенно подчёркивает омонимию души и крови, которая также обозначается словом *nefesh* во Второзаконии [18, р. 56]. Так как растения явно бесчувственны и бескровны, нельзя сказать, что они живые. Во-вторых, передвижение является «одной из отличительных характеристик живых существ и незаменимо для них в их продвижении к совершенству» [18, р. 35]. Вследствие этого утверждения неподвижность растений также лишает их возможности участвовать в царстве живого. Вердикт Маймонида звучит необратимо. Но так ли это на самом деле? Чтобы получить полную картину, давайте внимательнее рассмотрим некоторые недостатки и неоднозначности в этом якобы гладком теоретическом повествовании⁶.

Маймонид непреклонен в отношении абсолютного отличия жизни разумных существ от жизни Бога. Обычный язык подводит нас; мы берём на себя смелость описывать существование Бога, исходя из наших собственных мерок и, поступая таким образом, совершаем ряд грубых ошибок, когда приписываем Ему огромное тело, всепроникающее восприятие и способность произвольно перемещаться с места на место. Разъясняя своим читателям смысл библейских антропоморфизмов, Маймонид предостерегает их от коварных предрассудков, которые вкрадываются в общепринятые представления о жизни. В отличие от идеи жизни «обычного человека» [18, р. 60], которая, безусловно, была бы неприменима к божественному существованию, он рекомендует использовать отрицательные атрибуты жизненной силы Бога, а именно понимание того, что «Бог существует, не обладая атрибутом существования». «Точно так же, – продолжает Маймонид, – Он живёт, не обладая атрибутом жизни; знает, не обладая атрибутом знания...» [18, р. 80]. Его жизнь – это не случайность, добавленная к Его сущности, но сама эта сущность, и то же самое относится к Его единству, знанию и силе. Проблема в том, что люди редко,

⁶ Относительно невозможности упростить неоднозначности в рассуждениях Маймонида см.: [10].

если вообще когда-либо, довольствуются одними лишь пустыми и абстрактными негативными описаниями, вот почему они приходят к аналогичному пониманию движения Бога, его органов восприятия и телесного расширения. Но что, если бы наше эпистемологическое отношение к растениям было сравнимо с отношением к Богу? Что, если, другими словами, мы допустили основную ошибку, когда попытались осмыслить их жизнь через призму животного (и человеческого) существования?

Сегодня крайне важно отделить растительную жизнь от животной и повторить критику, с которой Маймонид выступил против тех, кто буквально понимал библейские антропоморфизмы, на этот раз в отношении существования растений и их разума. Ибо растения познают иным образом, поскольку они «видят», «обоняют», «ощущают» давление и, возможно, «слышат» в отсутствие легко распознаваемых органов восприятия. Они также двигаются по-другому: не перемещаясь в пространстве, а дотягиваясь корнями до минеральных ресурсов почвы и поворачивая свои ветви и листья к солнечному свету. Маймонид прав в своей оценке передвижения, которое, по его наблюдениям, позволяет животным «приближаться к тому, что хорошо для них и находится в гармонии с их природой, и убежать от того, что вредно и противоречит их природе» [18, р. 35]. Утверждение о том, что Бог перемещается в пространстве, столь же абсурдно, как и утверждение о том, что Ему требуется еда и питье для его жизнеобеспечения, учитывая, что все три вида поведения являются результатом определённой потребности или нехватки. Совершенство животных, перенесённое на божество, мутирует в «высшую степень несовершенства» [18, р. 35]. И то же самое относится к растениям: они приближаются к тому, что для них хорошо, иным, чем у животных, способом и, хотя они не способны убежать, реагируют на опасные раздражители изменением своего физиологического состояния. Маймонид не в полной мере представлял последствия своей критики этого узколобого взгляда на жизнь. Но он снабдил нас грозным эмпирическим правилом, а именно: помнить о значимости каждого вида деятельности и способа поведения для существа, которое действует.

Тем не менее аристотелевское наследие средневековой философии слишком весомо для того, чтобы понятие растительной души, *to threptikon*, отошло на второй план в трудах Маймонида. В «Восьми главах», включённых в его «Комментарий к Мишне», еврейский мыслитель возражает против приписывания одной и той же питательной души всему живущему. Согласно его релятивизации «совершенств», эта способность души меняется в зависимости от вида существа, которое она оживляет, так что «питательная часть человека, например, отличается от питательной части, принадлежащей ослу или лошади» [17, р. 61]⁷. Растения в этом обсуждении отсутствуют, хотя и недолго. Уже в следующем предложении пальма появляется рядом с животными и людьми. И на этот раз она не совсем

⁷ См. также: [19].

бездушна: «Ибо человек питается питательной частью человеческой души, осёл питается питательной частью души осла, а пальма питается питательной частью своей души» [17, р. 61–62]. Дело в том, что способности души не находят точных эквивалентов у других видов и не делятся, как части тела. То, что Аристотель рассматривал как самый общий, «разделяемый» вид души, у Маймонида является душой, присущей каждому существу. Вопрос в том, почему Маймонид так старается доказать, что Аристотель заблуждался в этом вопросе. Моя гипотеза состоит в том, что за этим похвальным признанием различий средневековым мыслителем скрывается общее правило незагрязнённости – избегать смешения чистого и нечистого, а также одного класса существ с другим, – которое является онтологическим и этическим стержнем всей философии и теологии Маймонида.

Целостность души, на которую не влияет её разделение на отдельные способности, является, по Маймониду, основой всех явлений жизни. Он воспринимает жизнь как свойство всего организма, подкрепляемое тем фактом, что «когда части живого существа отсекаются, они перестают жить» [18, р. 124]. Растения, с другой стороны, опровергают это утверждение тем, что их побеги продолжают жить, когда их отделяют от неплотного соединения, представляющего собой «целое» растение. Скорее всего, именно это нарушение границ, разделяющих часть и целое (не говоря уже о жизни и смерти), побудило Маймонида отделить концепцию растения от концепции жизни. Но если растения не живут должным образом, то каков альтернативный принцип их существования? Что мотивирует их рост?

Чтобы понять логику, лежащую в основе исключения растений из сферы живого в системе Маймонида, необходимо обратиться к его «теории сфер». Единство Вселенной – это простая четвёрка сфер, которые (1) влияют на «смешение и композицию элементов», (2) обеспечивают «каждое растение его вегетативными функциями», (3) придают «каждому живому существу его жизненную силу» и (4) наделяют «разумные существа рассудком» [18, р. 115]. Движения сфер вызывают движения соответствующих им душ. Примечательно для наших целей, что растительная сила отличается от силы, придающей жизненную силу живому. Растения одушевляются первыми двумя сферами, не достигая жизни чувствующих существ, не говоря уже об интеллекте разумных существ. Люди, напротив, объединяют в своём существовании все четыре сферы и, таким образом, микрокосмически воплощают всю Вселенную, единство которой отражает Единство её Создателя [18, р. 115]. В этой схеме вещей растительное мышление оказывается неприемлемым, поскольку оно смешивает элементы второй и четвёртой сфер.

Тем не менее Маймонид не может не знать о библейских и талмудических отрывках, где питательное, по-видимому, соединено с рациональным. Он не осуждает эти тексты, но оправдывает их как «образные». (Позвольте мимоходом сказать, что, несмотря на все внешние проявления, герменевтическая позиция Маймонида сильно отличается от позиции Августина,

который сделал всё возможное, чтобы одухотворить смысл как часть более масштабного процесса перехода от буквальности еврейского закона к внутренней сущности христианской любви. Маймонид, в свою очередь, более прагматичен: он называет образными те значения, которые не согласуются ни с прозрениями разума, ни с догматами веры, запрещающими приписывать Богу физическое или человеческое тело.) Например, в разделе «Путеводителя», посвящённом скрупулёзному анализу омонимов в Библии, разъясняется, почему глагол «есть» может быть связан с «обретением мудрости» и «обучением». Интеллектуальное восприятие, утверждает Маймонид, «постоянно сохраняет человеческую форму (интеллект) самым совершенным образом точно так же, как пища сохраняет тело в наилучшем состоянии» [18, р. 40]. Питание – это важнейшая растительная функция, неохотно признаваемая в качестве модели для усвоения знаний.

Семантическая контаминация мышления с приёмом пищи не нарушает принципа питательных душ, уникального для каждого класса существ или видов. Если бы от Маймонида потребовали дальнейшего объяснения, он бы возразил, что связь приёма пищи с обретением мудрости объясняется особым строением человеческой питательной души, что является биологической способностью существа, одарённого интеллектом. Эта невысказанная предпосылка работает как невидимый мост, поддерживающий параллель между сохранением интеллектуальной и телесной форм посредством включения знаний и пищи соответственно.

Так вот, сфера, регулирующая вегетативные функции, была, как и все остальные, приведена в движение Богом. Это, подтверждает Маймонид, было первопричиной роста растений: «Наши мудрецы уже объяснили, что травы и деревья, которые Бог заставил прорасти из земли, были созданы Богом для роста после того, как Он ниспослал им дождь...» [18, р. 215]. Всякий раз, когда семена прорастают, они напоминают нам об акте Творения. Растение Маймонида может жить не так, как животные, но каждый раз, когда оно возвращается в землю в виде семени или воссоединяется с почвой своими корнями, оно обновляется и подтверждает волю Творца. Настолько, что связь растения с землей хотя и остаётся неразрывной, защищает его от любой нечистоты. Воспроизводя исключительное время Творения в мирской шкале времён года, растения восстанавливают суждение Бога о результате Его работы, «что *это* хорошо».

Ритуалы очищения

Растение, земля и перфорированный горшок

В нескольких случаях «Книга чистоты» (*Taharah*) восхваляет очищающие свойства почвы, или, точнее, неизменное прикрепление растения к почве. Параграф 19 в главе «Нечистота пищевых продуктов» гласит: «Если посеяны нечистые семена, то, что из них прорастёт, будет чистым, даже если

это то, чьё семя не погибает, при условии, что семя пустило корни; но если они ещё не пустили корни, они остаются нечистыми, даже если это то, чьё семя погибает» [14, р. 339]. В том же духе: «корни, которые остаются в земле... и все корни, которые обычно отрубаются всякий раз, когда их вытаскивают вместе со съедобной частью», не «получают нечистоту и не передают её» [14, р. 352]. И, наконец, «продукты питания, произрастающие из земли, могут заразиться нечистотой только после того, как их вырвут с корнем: пока они прикреплены к земле хотя бы самым маленьким корешком, из которого они способны расти, они не могут заразиться нечистотой» [14, р. 336]. Что стоит за этим квазичудесным, очищающим воздействием почвы? Что она даёт растению в дополнение к воде, минералам и физической поддержке, которую они получают от неё?

Их возвращение обратно в землю восстанавливает не только биологическое, но и теометафизическое происхождение растений в акте Творения. Происхождение творений, конечно, должно быть чистым; утверждать обратное – значит опасно балансировать на краю богохульства, обвиняя Бога в несовершенстве и нечистоте. Таким образом, дефект заключается не в самом растении, именно поэтому даже самое слабое прикрепление корня к почве оправдывает весь салат, выросший на нём. Изъяны заключаются в том, как люди обращаются с продуктами, делая их нечистыми, например, когда они находятся в непосредственной близости от мёртвого тела. Независимо от загрязнения семян, их ростки очищаются, как только они пускают корни, возрождая свою изначальную связь с божественным началом существования. Люди, нарушающие Закон, бессильны свести на нет работу Творения, которая энергично повторяется в каждом прорастающем семени.

Как всегда, Маймонид остаётся внимательным к мельчайшим деталям повседневной жизни, которые усложняют безусловную чистоту естественного роста.

Что делать, если растение выращивают в горшке? Хотя оно и уходит корнями в почву, не будет ли оно ближе к продукту человеческого труда, чем к спонтанно прорастающему творению природы? Этот вопрос отражается на всём правовом корпусе Маймонида. В «Книге времён года», где «срывать что-либо растущее – это разновидность жатвы» и, таким образом, запрещено в *Шаббат*, освобождение от ответственности предоставляется любому, кто «берёт растение из горшка без отверстия... потому что растение находится не в своём естественном месте произрастания». «С другой стороны, – добавляет Маймонид, – горшок с отверстием, достаточным для небольшого корня, подпадает под то же самое правило, что и земля, и если кто-то вырвет из него растение, то понесёт ответственность» [15, р. 43]. В «Книге приобретений» говорится, что семена, посаженные в перфорированный горшок, больше не подпадают под категорию «движимых» – эти семена, скорее, считаются «посаженными в землю, и всё, что прикреплено к земле, подобно земле» [14, р. 15]. «Книга чистоты»

подтверждает эту идею: «Если в горшке с растением есть отверстие, достаточно большое, чтобы через него мог выйти маленький корень, это считается землёй, и то, что посажено, не подвержено загрязнению» [13, р. 338].

Беспокойство по поводу таких, казалось бы, бессмысленных деталей является симптомом более глубокого источника беспокойства Маймонида. Неконтролируемый рост растений выше и ниже уровня земли угрожает дестабилизировать жёсткие границы, установленные Законом. Корешки, растущие через отверстие в горшке, стирают разницу между естественной и искусственной средой обитания. Корни дерева в поле нарушают границы частной собственности и простираются на соседнюю территорию (в данном случае, если при выкапывании кто-то наткнется на корни соседского дерева, ему законно разрешается перерубить их) [14, р. 193]. Давая начало новым растениям, загрязнённые семена вызывают сдвиг в различии между чистым и нечистым. Таким образом, рост растений ставит под угрозу саму целостность Закона, которая построена на предпосылке, что проведённые ею границы обеспечили бы, с максимально возможной точностью, концептуальное, категориальное и практическое разделение различных типов существ, сфер и видов деятельности. Пересекая различные поля – как сельскохозяйственные, так и онтологические, – растения противостоят не чему иному, как духу или *animus* Закона. Беспокойство философа о них – это, по сути, беспокойство о границах Закона и его конечной способности установить совершенно неизменную мировую систему (или, что ещё лучше, подтвердить и присоединиться к той, что уже создана Богом).

Философское измерение этой тревоги прослеживается в рассуждении Маймонида о том, что питательные способности души и способность к воображению совершенно не связаны с Законом. Помимо их неспособности следовать заповедям, они бессильны даже нарушить основанные на Законе предписания, потому что «в питательной или воображающей части нет ни послушания, ни неповиновения» [17, р. 64]. Хотя это и не точная копия растительной души Аристотеля, питательная часть нашей души в равной степени невнимательна к голосу разума, который выкристаллизовался в Законе. Наряду с воображением, она не может действовать иначе, чем это происходит, совершенно не обращая внимания на различия, изложенные в *Mishneh Torah* и других местах. В результате питательная и воображающая части души потенциально ставят под угрозу весь систематический проект Маймонида.

Поскольку правовые рамки не могут сдержать активность питательной души внутри нас и вне нас, Маймонид прибегает к чистоте видов, чтобы контролировать избыток растительного сырья. Он запрещает прививку, которая нарушает границы видов и пробуждает идолопоклонство и грубую сексуальность, два важнейших компонента ритуалов плодородия. Маймонид фактически выделяет прививку из-за её оргиастических и ритуалистических коннотаций. Вдохновлённый обрядами сабеев, которые в начале I тыс. до н.э. основали царство на территории современного Йемена и южной оконечности Аравийского полуострова, он описывает,

как, «когда один вид прививается [сабейми] к другому, ветка, которая должна быть привита, должна находиться в руке прекрасной девицы, в то время как мужчина вступает с ней в постыдный и неестественный половой акт; во время этого полового акта женщина прививает ветку к дереву» [18, р. 337]. По мнению Маймонида, прививка оскорбительна как из-за публичной демонстрации грубой растительной и человеческой сексуальности, так и из-за смешения видов. Но прежде всего это извращение Творения, когда божественный закон побуждал растения вырастать из земли, а не из других растений. В то время как возвращение семени в почву очищает прорастающие из него побеги, техническая операция прививки, сопряжённая с «неестественным» половым актом, который занимает видное место в ритуале, является признаком ереси и осквернения.

Стоит повторить, что сами растения не заслуживают порицания, поскольку они априори освобождены от ответственности за свою деятельность. Без долгих разговоров Маймонид предполагает, что их рост безразличен к результату, независимо от того, соединяет ли он растение с землей, от которой оно отделено перфорированным горшком, или прикрепляет его к другому дереву в качестве привоя. Люди должны предотвращать смешение растений, принимая меры предосторожности, например не «сеять любые два вида семян вместе или рядом друг с другом» [18, р. 337]. На Закон возложена миссия по охране концептуальных и физических границ между видами, территориями и категориями. Запрет на совместное выращивание различных культур – это лишь верхушка айсберга в «Книге земледелия» с её подробными запретами на смеси семян (*zeraim*). Здесь корень перестаёт играть очищающую роль; напротив, «смешанные» зерна и фрукты становятся благословенными, когда посев проходит успешно и когда они приживаются⁸. По сути, смеси семян и прививки неотличимы друг от друга по своему негативному воздействию на установленный законом порядок.

Требование не загрязнять окружающую среду настолько велико – и порой настолько чуждо современному восприятию, – что предписывает очищать городские пространства от деревьев, которые, строго говоря, не принадлежат городу. «Дерево, – пишет Маймонид, – нельзя выращивать на расстоянии ближе двадцати пяти локтей [около одиннадцати метров или тридцати восьми футов] от города или пятидесяти локтей, если это рожковое дерево или платан, чтобы сохранить красоту города» [14, р. 191]. После того как мы получим возможность перевести дух после прочтения этого, по общему признанию, диковинного правила, его логика становится относительно ясной. Красота городского пространства заключается в его чистоте – формальной чистоте, выражаясь языком кантианцев, – которая не терпит никаких примесей элементов, заимствованных из природной среды. Запрет на посадку деревьев в черте города и непосредственно за его пределами воскрешает образ *arbor sacra* по эстетическим соображениям,

⁸ См.: [16], в частности, “Kilayim” (5:13).

которые сами по себе глубоко укоренены в заботе о том, что является священным, т.е. отделённым и обособленно стоящим. С точки зрения городского жителя, дерево находится в постоянном исключительном положении, что соответствует нашему отчуждению от природы.

***Против говорящего дерева,
или незаконченная работа расколдовывания***

По отношению к политеизму и идолопоклонству не связанные с мистикой течения иудаизма выступают в качестве сторонников расколдовывания. Несмотря на то, что «рациональный» иудаизм действует в религиозном контексте, он высмеивает тех, кто видит удивительные, если не чудодейственные черты в сотворённом существовании животных, растений и некоторых аспектов неорганической природы. Запрет на прививку нужно рассматривать в этом более широком контексте, во многом подобно резкой критике Маймонидом культов плодородия, в которых упоминается «дерево, которое своими корнями напоминает человека, издаёт громкий звук и произносит слово или несколько слов» [18, р. 318]. Басни о чудесах растений – всего лишь басни. Но в них есть зерно истины, которое мы только сейчас начинаем открывать в исследованиях сигналов и коммуникации растений. Конечно, растения не говорят человеческим голосом, но посылают сложные биохимические сообщения другим растениям и насекомым. Например, корни проростков кукурузы по пока неизвестной причине производят акустическое излучение (см.: [11]). То, что Маймонид уничижительно называет «теми днями тьмы», вполне может быть более созвучно будущему ботаники, чем редукционистскому взгляду на растения, которого придерживался еврейский мудрец.

Обладея непоколебимой приверженностью как науке, так и согласованию веры и разума, Маймонид провёл собственные ботанические исследования, собранные в трактате «Лекарственные растения», книге, которая соответствует традициям Аристотеля и Диоскорида [20, р. 94]. В контексте этой приверженности его отрицание жизнеспособности растений само по себе является следствием искреннего желания «расколдовать мир», как однажды выразился Макс Вебер. Если немного порассуждать, Маймонид, должно быть, думал, что наделять растения статусом живых – значит предаваться излишествах анимизма, на волосок отделённым от мифов о говорящих деревьях и других сказочных, невероятных, чудесных вещах. Преисполненный решимости очистить Библию от всего, что напоминает о домонотеистическом мировоззрении, он предлагает образное прочтение тех священных фрагментов текста, которые якобы несовместимы с предписаниями разума. Рациональная форма религии требует этой жертвы буквальности; только при условии, что текст объявляет нечто отличное от того, что в нём говорится на самом деле, священное писание получает право быть принятым в «согласованный» конгломерат веры и разума.

В соответствии с этим герменевтический аппарат Маймонида рассматривает два поразительных отрывка из книги Пророка Исаяи: «Горы и холмы будут петь пред вами песнь, и все деревья в поле рукоплескать вам» (Ис. 55:12) и «Кипарисы радуются о тебе» (Ис. 14:8). Оживлённая или вызывающая эмоции растительность, согласно этому прочтению, является «ясно и очевидно» риторическим выражением [18, р. 248]. С большой долей трезвости Маймонид намекает на то, что антропоморфные описания не принадлежащих к роду человеческому существ и Бога свидетельствуют о незрелости мифологического мышления. Он считает, что мифы – это не просто детские сказки; они также являются повествовательной оболочкой нашего высокомерия, которое начинается с того, что ставит человека в центр вселенной и достигает кульминации в антропоморфизации всего мира – и, наряду с миром, его Создателя. Прочитанные без должного терпения, пророческие видения могут сойти за мифические фрагменты в тексте, который в остальном можно рационально оправдать. Так что же отличает их от мифа? Почему ликующие кипарисы Исаяи допустимы, а говорящие корни сабеев – нет?

Маймонид воспринимает вопиющее различие между мифическим мышлением и пророческой аллегорией как зависящее не от обычного контраста между сном и реальностью, а от различия между сном, который не осознаёт себя как таковой, и сном, осознающим себя. Говоря языком психоанализа, пророчества извлекаются из бессознательного материала, уже поднятого на уровень сознательного анализа. Как таковые, они осознают своё косвенное значение и ассоциативную структуру, подобную сну [18, р. 238–239]. Пророки жаждут интерпретации видения (*khazon*: также означает «сон»), глубокий смысл которого сначала часто им недоступен. Мифы, напротив, полностью погружены в бессознательную жизнь, где идеи не представлены, а воплощены в объектах, как живых, так и неодушевлённых. Они не отказываются от веры в то, что говорящее дерево, само по себе дерево, является обиталищем духа, который общается с нами. Говоря абстрактно, мифы не спорят со значением смысла, начиная с мета-реализации того, что дерево не только само по себе является деревом, но и является шифром для чего-то ещё.

Многое можно сказать в защиту буквальности, которая, безусловно, не так укоренилась в мифологическом мышлении, как это утверждает Маймонид. Буквальное прочтение, по сути, может быть более этичным, чем его аллегорический аналог. Пророческие видения видят дальше самих деревьев, но близоруко пропускают лес; мифы отдают растительной жизни должное, поскольку они не задают вопроса (по крайней мере, открыто), что ещё означает эта жизнь. Каким бы надуманным миф ни был, его буквальность перекликается с буквальным значением, пространственно выраженным самими растениями и содержащимся в каждом их побеге, ветке и листе.

Для сторонника аллегорического смысла само растение, в голом виде своего существования, бессмысленно. Эта аксиома является краеугольным

камнем парадоксальной герменевтической конструкции *arbor sacra*. Нигде эта бессмысленность не проявляется так ярко, как в процессах гниения растений, ибо то, что по-настоящему не живёт, по-настоящему умереть не может. (Интересен взгляд Хайдеггера на исключение растений из сферы смерти в главе 10.) В то время как прорастание – это символ, подтверждающий непрерывность Творения, гибель растений и потеря их частей совершенно несущественны. Будучи простыми случайными явлениями в природе, они слишком ничтожны, чтобы быть объектом принятых Богом решений («Ибо я не верю, что определённый лист падает [с дерева] благодаря вмешательству Божественного провидения» [18, р. 286]), согласно которым люди – единственные эпицентры свободной воли⁹. Немеханическая сложность человека проявляется за счёт машиноподобной простоты природы. Именно эта сложность придаёт нам глубину и делает нас интересными, возможно, даже для Самого Бога. В великом *theatrum mundi* Бог и, в другом смысле, люди являются актёрами; остальное – это ряд декораций и реквизита. Хуже того, исключение растений из категории «живых существ» у Маймонида отодвигает их на задний план, в основном в ненавязчивую зелёную среду, декорацию для декорации.

Покинутое идеально всемогущим Богом растение вверено слепой рутине механической причинности и случая. Но в этом состоянии заброшенности кроется обещание свободы. Растения тривиальны и, следовательно, недостойны божественного интереса – вот как им удаётся ускользать от неустанной бдительности и могущества Бога. Они очерчивают границы прямого божественного вмешательства в мир и исчезают с радаров тотализирующего, панорамного взгляда Бога (и «великого орла»). Возникает цепная реакция: растениями пренебрегают, предоставляют их самим себе, и впоследствии они становятся всё более загадочными. Их свобода всё ещё более радикальна, чем та, что присуща свободной воле человека. Кстати, это последнее понятие является метафизической фикцией, которая вкрадывается в мечту Маймонида о расколдованной, чисто рациональной религии. Работа по расколдовыванию не завершена и будет оставаться незавершённой до тех пор, пока не будет выкорчевано последнее дерево и последняя крупца бессознательного материала не будет подвергнута сознательному анализу.

⁹ Даже тогда «пророки... выражают своё удивление тем, что Бог обращает внимание на человека, который слишком мал и неважен, чтобы быть достойным внимания Творца; как же тогда другие живые существа могут рассматриваться как надлежащие объекты Божественного провидения!» [18, р. 287].

Список литературы

1. *Августин А.* Исповедь. М.: Ренессанс, 1991. 488 с.
2. *Августин Блаженный.* О порядке // *Августин Блаженный.* Творения: в 4 т. Т. 1: Об истинной религии. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-пресс, 1998. С. 114–183.
3. *Августин Блаженный.* Творения: в 4 т. Т. 3: О граде Божиим. Кн. I–XIII. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-пресс, 1998. 595 с.
4. *Августин Блаженный.* Творения: в 4 т. Т. 4: О граде Божиим. Кн. XIV–XXII. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-пресс, 1998. 584 с.
5. *Agamben G.* Homo Sacer. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1998. 216 p.
6. *Arendt H.* Love and Saint Augustine. Chicago: University of Chicago Press, 1996. 233 p.
7. *Augustine A.* Essential Sermons. Hyde Park, N.Y.: New City Press, 2007. 440 p.
8. *Burrus V., Jordan M.D., MacKendrick K.* Seducing Augustine: Bodies, Desires, Confessions. N.Y.: Fordham University Press, 2010. 174 p.
9. *Derrida J.* Composing “Circumfession” // Augustine and Postmodernism. Confession and Circumfession / Eds. J. Caputo and M. Scanlon. Bloomington: Indiana University Press, 2005. P. 19–27.
10. *Dobbs-Weinstein I.* The Ambiguity of the Imagination and the Ambivalence of Language in Maimonides and Spinoza // *Dobbs-Weinstein I.* Maimonides and His Heritage. Albany: SUNY Press, 2009. P. 95–112.
11. *Gagliano M., Mancuso S. and Robert D.* Towards Understanding Plant Bioacoustics // Trends in Plant Science. 2012. T. 17. No. 6. P. 323–325.
12. *Haraway D.J.* When Species Meet. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008. 423 p.
13. *Maimonides M.* The Code of Maimonides. Book 10: The Book of Cleanness. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1954. 645 p.
14. *Maimonides M.* The Code of Maimonides. Book 12: The Book of Acquisitions. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1954.
15. *Maimonides M.* The Code of Maimonides. Book 3: The Book of Seasons. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1961. 657 p.
16. *Maimonides M.* The Code of Maimonides. Book 7: The Book of Agriculture. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1954.
17. *Maimonides M.* The Ethical Writings of Maimonides. New York: New York University Press, 1975. 182 p.
18. *Maimonides M.* The Guide for the Perplexed. New York: Dover, 1956. 414 p.
19. *Melber J.* Universality of Maimonides New York: Jonathan David, 1968. 174 p.
20. *Nuland S.* Maimonides. New York: Schocken, 2005. 256 p.
21. *Silverman E.* Anthropocentrism: Humans, Animals, Environment / Ed. R. Boddice. Leiden: Brill, 2011. 348 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 (AUGUSTINE'S PEARS (CHAPTER 4), MAIMONIDES PALM TREE (CHAPTER 6))

The journal continues to publish translations of individual chapters of the book by the famous phenomenologist Michael Marder "The Philosopher's Plant. An Intellectual Herbarium". Of the twelve stories, the fourth, "Augustine's Pears", and sixth "Maimonides Palm Tree" are selected.

In the chapter "Augustine's Pears" the first avowal in the *Confessions* of St. Augustine concerns the episode with the theft of pears, which he committed in the company of teenage friends. Today, most of us will perceive this theft as a relatively innocent teenage prank. However, for Augustine, this act is symbolic, since, according to him, he did not crave pears, but forbidden fruit and the thrill of breaking the law. Whether these events actually took place is irrelevant. To demand to separate the real from the imaginary is to ignore the main message of Augustine and his method. The world for him is a matter of interpretation, an intermediate step towards the God. Everything empirically real pales in comparison with the "fictions" of faith, hope and love that pave the road to heaven.

The separation of plant processes from plants themselves, life from continuous growth, and physiological activity from the mortal organism prevents their vitality. The fruit that does not rot in the guise of a good deed, and the memory that is eternally stored in God are theological and metaphysical fantasies that destroy the essence of the metaphor that carries them in itself.

If the characteristic philosophical gestures of Augustine are spiritualization, interiorization and the use of allegories, then his ethics, although seeking legitimization in the discourse of natural law, is based on the obvious deprivation of life of its natural properties. By suppressing the plant within himself, Augustine excludes real plants from the sphere of moral significance. Although the fruits of the earth allegorically represent works of mercy, a merciful approach to plants is considered inappropriate. It is not surprising that Augustine shows almost no interest in the plants themselves, treating them as translucent screens through which the divine order shines through.

If we want Augustine's philosophy to remain relevant today, it is necessary to extract the ethical core from the shell of its theological denial of the world. Now that the transcendent absolute is no longer immune from questions, the certainty that the world exists for the sake of something external inevitably collapses. In the process of mourning the loss of the absolutes, one should remember the meaning of Augustine's modified motto: *Mundo frui!* Enjoy the world!

The chapter "Maimonides' Palm Tree" is dedicated to Rabbi Moses Ben Maimon – Maimonides – presented a unified worldview based on the theories of his predecessors, and systematized religious laws in a code of fourteen volumes – "Repetition of the Torah". Maimonides pays attention to everyday details, for example, what is allowed and what is forbidden to those who observe Sabbath; describes in detail the rules governing the sale, gifts and the right to use property. He demands that the stump with two shoots be left untouched from the olive tree. But palm trees can be uprooted because they do not give shoots – that is, these trees can be subjected to unlimited violence. The author calls the palm *arbor sacra*, thus referring to the concept of *homo sacer* introduced by J. Agamben.

The statement of Maimonides – "man has an erroneous idea of himself and believes that the whole world exists only for his sake" – could well serve as a unifying slogan in today's struggle against the domination of man over nature. "The Guide for the Perplexed", the main philosophical work of Maimonides, contains clear and strict information about plants. Maimonides prefers to combine plants with inorganic substances rather than grouping plants together with animals. His "The Book of Cleanness" praises the cleansing properties of the soil, or, more precisely, the attachment of the plant to the soil. Regardless of the contamination of the seeds, their sprouts are purified as soon as they take root, reviving their original connection with the divine origin of existence. But the growth of plants threatens the very integrity of the Law. In order to control the excess of plant raw materials, Maimonides defends the purity of species. Plants are trivial and therefore unworthy of divine interest. A chain reaction occurs: plants are neglected, left to themselves, and subsequently they become more and more mysterious. Their freedom is still more radical than that inherent in the free will of man.

Keywords: Augustine, Confessions, benefit, pleasure, transcendent absolute, Maimonides, "Repetition of the Torah", *arbor sacra*, theory of spheres, nourishing soul

References

1. Agamben, G. *Homo Sacer*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1998. 216 pp.
2. Arendt, H. *Love and Saint Augustine*. Chicago: University of Chicago Press, 1996. 233 pp.
3. Augustine A. *Ispoved'* [Confessiones]. Moscow: Renessans Publ., 1991. 488 pp. (In Russian)
4. Augustine, A. *Essential Sermons*. Hyde Park, N.Y.: New City Press, 2007. 440 pp.
5. Blessed Augustine. "O poryadke" [On Order], in: Blessed Augustine, *Tvoreniya* [Works], Vol. 1. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 1998, pp. 114–183. (In Russian)
6. Blessed Augustine. *Tvoreniya* [Works], Vol. 3. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 1998. 595 pp. (In Russian)
7. Blessed Augustine. *Tvoreniya* [Works], Vol. 4. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 1998. 584 pp. (In Russian)

8. Burrus, V., Jordan, M.D., MacKendrick, K. *Seducing Augustine: Bodies, Desires, Confessions*. N.Y.: Fordham University Press, 2010. 174 pp.
9. Derrida, J. "Composing "Circumfession"", *Augustine and Postmodernism. Confession and Circumfession*, eds. J. Caputo and M. Scanlon. Bloomington: Indiana University Press, 2005, pp. 19–27.
10. Dobbs-Weinstein, I. "The Ambiguity of the Imagination and the Ambivalence of Language in Maimonides and Spinoza", in: I. Dobbs-Weinstein, *Maimonides and His Heritage*. Albany: SUNY Press, 2009, pp. 95–112.
11. Gagliano, M., Mancuso, S., Robert, D. "Towards Understanding Plant Bioacoustics", *Trends in Plant Science*, 2012, T. 17, No. 6, pp. 323–325.
12. Haraway, D.J. *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008. 423 pp.
13. Maimonides, M. *The Code of Maimonides*, Book 10: The Book of Cleanness. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1954. 645 pp.
14. Maimonides, M. *The Code of Maimonides*, Book 12: The Book of Acquisitions. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1954.
15. Maimonides, M. *The Code of Maimonides*, Book 3: The Book of Seasons. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1961. 657 pp.
16. Maimonides, M. *The Code of Maimonides*, Book 7: The Book of Agriculture. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1954.
17. Maimonides, M. *The Ethical Writings of Maimonides*. New York: New York University Press, 1975. 182 pp.
18. Maimonides, M. *The Guide for the Perplexed*. New York: Dover, 1956. 414 pp.
19. Melber, J. *Universality of Maimonides*. New York: Jonathan David, 1968. 174 pp.
20. Nuland, S. *Maimonides*. New York: Schocken, 2005. 256 pp.
21. Silverman, E. *Anthropocentrism: Humans, Animals, Environment*, ed. R. Boddice. Leiden: Brill, 2011. 348 pp.

ГОРИЗОНТЫ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ



Елена ПЕТРИКОВСКАЯ

Кандидат философских наук, старший научный сотрудник.
Институт философии РАН.
109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;
e-mail: lenape.69@mail.ru

АНТРОПОЛОГИЯ ПОСЛЕ МЕТАФИЗИКИ В ФИЛОСОФИИ БРУНО ЛАТУРА

Под влиянием науки, технологий и глобальных перемен пафос заботы о человеке сегодня переносится на нечеловеческие сообщества. В философию вернулась чувствительность к материи и её меняющимся состояниям. Природа вновь рассматривается как универсальная модель всего существующего. Новой ценностью стал мир во всём его многообразии, мир сам по себе, не ограниченный феноменом человека. Мыслить по-новому – это мыслить по ту сторону человека, отказать от мысли, что мыслит именно человек. Такова антиантропологическая тенденция в современной философии.

Осталось продумать, каковы последствия преодоления антропоцентризма и «постгуманистических» решений для личности, культуры, гуманитарных наук. И почему, несмотря на борьбу с «антропологическим сном» (М. Фуко), антропологический метод исследования остаётся востребованным. С этой целью автор обращается к работам французского философа, антрополога, социолога науки Бруно Латура, чтобы охарактеризовать его антропологический проект.

Автор фиксирует, при решении каких вопросов Латур обращается к антропологии. Обсуждается место антропологии в акторно-сетевой теории философа. Показано созвучие методологического подхода Латура той ветви философской антропологии, которая идёт от Х. Плеснера и А. Гелена, в которой нет изоляции ни самой области знания, ни её предмета. Наоборот, философско-антропологическая рефлексия мотивируется прагматикой, тем, что осуществляется за границами философии и чистого сознания. Отказ строить антропологию на основе новоевропейского рационализма даёт новое дыхание антропологическому подходу. Идёт поиск альтернативных антропоцентризму рамок мышления, новых оснований, с которых может быть осмыслено положение человека в мире, человеческая реальность. Приводится обзор идей относительно «антропологии современных», цель которой – объяснить носителям сознания модерна, что их собственные действия расходятся с их же словами. Изучение антропологической рефлексии Бруно Латура способствует как конкретизации теоретико-методологических оснований его философии, так и прояснению вопроса о целях философской антропологии. Публикацией данного текста автор приглашает коллег к дискуссии о стратегиях современного философско-антропологического дискурса.

Ключевые слова: философская антропология, антропологический подход, Бруно Латур, симметричная антропология, антропология современных, нечеловеческие существа (non-humans), гуманитарные науки, дегуманизация

Антропологический взгляд на вещи получает сегодня всё большее распространение. Антропологизация – это факт. Снова заметно активное использование категории «антропология», независимо от того, в какой парадигме мыслят философы, обсуждение актуального состояния антропологии как поля философской рефлексии (как уже пост-антропологически-философской). Растёт спрос на разработку новых подходов в теоретической антропологии.

В работах современных философов и социологов (Сергея Алевтиновича Смирнова, Фёдора Ивановича Гиренка, Натальи Николаевны Ростовской, Этьена Балибара, Гюнтера Гебауэра, Жана-Франсуа Дортьера, Бруно Латура, Михаила Мардера, Марка Оже и др.) мы находим утверждения относительно проекта философской антропологии как о вызове для мысли XXI столетия [3]. Философская антропология представляет собой попытку сказать о человеке по существу. Получив ответы, она старается превращать их в новые вопросы. Актуальная задача философской антропологии – создание сложного образа человека. Она должна помочь людям усложнить их понимание мира и самого себя.

Философия для Бруно Латура – самая неангажированная, неприрученная и уникальная область знания. Здесь переход к новой антропологической парадигме и «обнуление» человеческого опыта (С.А. Смирнов) только приветствуется.

Для современного Запада Б. Латур – мыслитель непривычный: не пытается отменить антропологию и не стремится преодолеть человека [6]. Более того, по нашему мнению, в его работах прочитывается оригинальная версия философии антропологии.

До сих пор не ясно, в каких случаях философская мысль может быть признана антропологической? Нет критериев, которые позволили бы провести необходимые разграничения. В научной литературе существуют следующие варианты ответа на поставленный вопрос:

1. Эта мысль должна встроиться в целостную концепцию человека;
2. Она должна быть эпохальной, то есть раскрывать сущность человека, а не частности человеческого естества;
3. Она должна прозвучать в определённую эпоху, когда вопрос о человеке обостряется. И этот мыслитель должен согласиться с огромным значением антропологической темы [9, с. 106–107].

Наблюдается парадокс: антропологами в истории философии называют в основном тех, кто подчеркнул значимость человеческой темы, независимо от собственного вклада в разработку самой проблемы человека. Антропологическая философия не образует единого круга мыслителей. Скорее, она представляет собой комплекс независимых друг от друга усилий.

Б. Латур полагает, что философии не следует отгораживать зону особо ценной человеческой реальности, на которую не смеет замахиваться наука. Философия должна работать с тем же миром, с которым работают науки, только иным способом, без излишнего удивления следуя за изобретательностью агентов.

Сложившиеся прочтения философии Латура включают его в постконтинентальную натуралистическую тенденцию в современной философии, приписывают ему преодоление человекомерного взгляда на природный и техномир в условиях кризиса гуманитарных наук, отрицание человеческой исключительности, «объектно-ориентированную антропологию» (В.Н. Данилов). Попробуем разобраться, как конструируется «постчеловеческая антропология».

Сведение философской антропологии к классическим формам – это как раз то, против чего выступает Латур. В классическом понимании философская антропология – это философия человека, рассматривающая человека как абсолютную ценность и меру всех вещей, как существо, для которого мир имеет телеологическую составляющую, которая обнаруживается через обращение к глубинным структурам человеческого бытия, осмысливаемые через трансцендентные и метафизические сферы анализа.

Постклассические (постметафизические) версии бросают вызов устоявшимся представлениям о философской антропологии. Акторно-сетевая теория Латура не является теорией природы, общества, субъекта или техники. Это теория пространства или потоков, циркулирующих в ситуации не-модерна. Субъективность здесь трактуется как циркулирующая способность, что-то, что частично приобретает или теряется через подключение ко множественности практики. Латур предлагает формулу: нет ни субъекта, ни объекта, ни своего, ни чужого, ни природы, ни общества, но всё и во всём взаимодействие. Его методологический подход часто трактуют как альтернативную социологию и только, особенно учитывая огромный резонанс

книги «Пересборка социального: Введение в акторно-сетевую теорию» (2005), в которой Латур предложил заново определить слово «социальный». Он выступил противником обособливания социального с помощью полагания неких устойчивых состояний, заранее выделенного комплекса связей, проведения границы и различия между природой, обществом, техникой и т.п. Латур обратил внимание на пронизывающие эти сферы взаимные связи и предложил заниматься прослеживанием этих связей и взаимодействий, при этом не только между людьми, но и между акторами любой природы.

Сторонников классического философского дискурса рассмотрение человека на одном уровне с вещами шокирует. Им представляется, что человек в таком подходе находится под давлением безличностных, объективных структур, ведущих его к ещё большему отчуждению. В таком ракурсе не может идти речь ни о каком самоосуществлении и самореализации человека. Ценность живого индивида и личности находится под угрозой.

Вместе с тем Латур настаивает на радикальном пересмотре фундаментальных принципов современного гуманитарного знания, «демодернизации гуманитарных наук» [21, р. 249]. К XX в. европейская философия фиксирует кризис человеческого самопонимания, до сих пор не преодоленный. Характеризуя состояние наук о человеке, Э. Фромм, В. Франкл, Ж.-М. Шеффер, И. Шапиро и многие другие фиксируют разрыв между науками о природе и социогуманитарными науками, отсутствие единства в трактовке человека, редукционизм в объяснениях человека (см.: [14; 17; 18]). Существующие наблюдения человека переполнены скрытыми ценностными суждениями (т.н. имплицитными допущениями) [14, с. 28; 17, с. 52, 63]. Востребовано философское вопрошание относительно объективности указанных ценностных суждений. Можно принять точку зрения Шапиро, полагающего, что (гуманитарная) наука должна изучать, в какой степени убеждения и самопонимание людей объясняют их действия [17, с. 82]. На повестке дня – рациональное обсуждение этих самых самопониманий.

Прежде всего, наблюдается разрыв с классическим гуманизмом. В современном значении гуманизм – это мировоззрение, в центре которого находится идея человека как высшей ценности. Своими исследованиями гуманисты утверждают абсолютную ценность конкретной, уникальной, самообусловленной индивидуальности, цель и задание которой состоит в реализации неповторимых способностей и задатков, другими словами – в самоосуществлении. Сквозь призму «я» гуманист стремится рассматривать социум и культуру, всегда учитывая внутренний опыт. В задачи классического гуманизма входит освобождение человека от всего, мешающего ему жить полноценной жизнью и творить вокруг себя по-настоящему человеческие отношения.

Тот новый идеал человека, который мы связываем с классическим гуманизмом (человек, наделённый разумом и бессмертной душой, обладающий добродетелью и безграничными творческими возможностями,

свободный в своих поступках и помыслах, поставлен в центр мироздания самой природой), утвердился в XVIII в. Это был «образ человека как обнажённого философа, каким человек представал, сняв с себя костюмы культуры» [8, с. 48]. С точки зрения современной философской антропологии он недоработан, потому что не является полученным знанием о человеке и не избавлен от идеологичности. Это противоречит методологическим принципам современной философской антропологии (см.: [5]). Современные исследователи стремятся найти объяснение отсутствию интереса со стороны философов к обоснованию антропологических суждений в эпоху модерна. Ханс Блуменберг считает, что антропология в культуре становится действительно необходимой, когда вечные истины сводятся до уровня достоверных суждений, а человек больше не является замаскированным вариантом чистого духа [4, с. 378]. По мнению Клиффорда Гирца, «возникновение научного представления о культуре восходит (или, по крайней мере, имеет прямое отношение) к моменту опровержения взгляда на природу человека, господствовавшего в эпоху Просвещения...» [8, с. 43]. Однако это («гуманистическое» и «просвещенческое») представление о человеке присутствует в современной антропологической мысли и имеет своих приверженцев, убеждённых в его плодотворности и необходимости, особенно в ситуации «теоретического антигуманизма».

Вообще, как метко заметил К. Гирц, «антропология утверждала практически все в те или иные времена» [8, с. 44]. Если мы хотим найти путь к «более жизнеспособной концепции человека», нам следует организовать диалог разных версий классической и постклассической антропологии. Надо также признать, что в постклассической философии происходит не отказ от идеи гуманизма, а её развитие и углубление.

Любой новый проект философской антропологии («возвращение философской антропологии») не может быть осуществлён без учёта новых научных знаний, критического освоения базовых категорий антропологического дискурса (тех, которые служат для размышлений о специфике человека). Новая философская антропология также должна предложить методологию, позволяющую проверить предложенные гипотезы.

Важно учитывать трансформацию, которую претерпела антропология в XX в. Тот смысл, который вкладывала в слово «антропология» предшествующая традиция, оказался недостаточным. Как философскую её отождествляют с новоевропейской парадигмой осмысления человеческого бытия, тесно связанной с классическим гуманизмом. Так, предубеждённое отношение Мартина Хайдеггера к антропологии обусловлено выведением самой возможности философской антропологии исключительно из философии Декарта, которая редуцировала человека к субъекту. Хайдеггер опасался, что в антропологии намечается самообеспечение субъекта, что означает забвение бытия. Джорджо Агамбен продолжил эту критику, призвав отказаться от использования старой антропологической машины – машины по разделению всего сущего на людей та нелюдей. Её отключение

будет означать поиск «новых, эффективных и подлинных точек соединения» [2, с. 108–109].

Подобный подход призывает философа обращать внимание на социальную и историческую укоренённость человеческого существования. И позволяет согласиться, что в своих антропологических концепциях философы на самом деле заботятся не о размещении человека на пьедестале почёта, а об исследовании реального мира как части человеческого бытия.

Антропологический подход предлагает такой ракурс рассмотрения проблемы человека, который индифферентен специализации современных наук. Философская антропология, построенная на принципе антропологизма, позволяет соединить знания, относящиеся к различным наукам. Дело в том, что философская антропология, говоря словами А. Гелена, «...включает в себя попытку делать высказывания о человеке как целом, пользуясь материалом этих отдельных наук и выходя за их пределы» [7, с. 157]. То направление в философской антропологии, которое принято именовать философской антропологией в узком смысле слова, представленное немецкими философами М. Шелером, Х. Плеснером и А. Геленом, продолжает традицию И. Канта, дополняя философию антропологией, то есть сближая трансцендентальное и эмпирическое. Методологическое требование философской антропологии: исходить не из готовой сущности человека, а искать её с помощью рабочей гипотезы, согласно которой данное конкретное проявление человека если и не совпадает с человеческой жизнью в её целостности, то всё же очень глубоко раскрывает суть этой жизни. Согласно «принципу открытого вопроса», разработанному в философской антропологии, надо быть готовым к неожиданным и непредсказуемым ответам, которые может предложить человеческая жизнь. Поскольку мы не можем знать полной картины человеческого, нам следует вернуться к кантовскому подходу – довериться «регулятивной идее», которая не может получить исчерпывающего теоретического воплощения.

Далеко не все человекоориентированные философы работают в рамках этого подхода. Например, Назип Виленович Хамитов сводит «новую философскую антропологию» упомянутых мыслителей к учению об обыденном бытии человека, что явно недостаточно для понимания всех человеческих проявлений и потому требует дополнения. Н.В. Хамитов предложил проект метаантропологии – учение о пределах бытия человека, который интегрирует подходы философской антропологии, экзистенциализма, персонализма и представляет собой теорию обыденного, предельного и запредельного бытия человека, а также фундаментальных тенденций эволюции человека и человечества [15]. Он полагает, что поскольку метаантропология – это философия личности, она должна выйти за пределы философии человека. Переходя к описанию предельного и запредельного бытия человека как личностного бытия, философия человека всё больше персонализируется и обращается к таким формам выражения, как философское эссе и философское искусство. Необходимый выход за пределы

философствования связан с тем, что понимание личностного бытия требует углубления в его конкретность, уникальность и само-обусловленность – то, к чему всегда стремилась психология. Философии удаётся поставить вопрос о смысле бытия личности, но ей не хватает душевной открытости психологии, её внимания к конкретно-жизненным проблемам человека, устремлённости к непосредственному общению.

В противоположность этому Б. Латур и его последователи (латурианство) придают большее значение антропологии и её союзу с философией. Акторно-сетевая теория отказывается давать универсальные ответы на универсальные (метафизические) вопросы, например о структуре мира. Всё внимание обращено в сторону эмпирического, а универсальное и абстрактное стремятся объяснять через эмпирическое. Философия в латурианстве внимательна к эмпирическому миру.

Симметричная антропология Латура продолжает традиции французской антропологии. С работами структуралистов и постструктуралистов связан определённый прорыв в антропологии, продолжающийся и по сей день поиск новых антропологических проектов.

Н.С. Автономова утверждает, что структуралистская антропология непонятна как нечто самодостаточное, она вторична и производна по отношению к экзистенциализму, недоверие которого к антропологии восходит к современному противопоставлению «подлинной действительности» и её неполноценного, слишком человеческого образа [1, с. 120]. Я бы этот подход использовала не только для понимания концепций К. Леви-Стросса и М. Фуко, но и для освоения той полифонии идей и смыслов, которой богата современная антропология.

Важнейшее критическое и творческое задание, за решением которого обращаются к антропологии, – увидеть мир во времена неопределённости, социальных потрясений и экологических катастроф. Ананд Пандиан считает, что её методы могут выявить невидимые измерения наличного мира и радикальный опыт как зародыш будущего человечества [22]. Усилиями учёных разных поколений в центре антропологии – мир сосуществования, когда разные концепции существования и мышления задействуются вместе [22, р. 3]. Её методы одновременно этические и практические. Для антропологии природа (humanity) не столько объект, сколько медиум, качество, с которой и над которой она работает.

Только на поле конститутивной открытости и может быть понят человек во всём разнообразии своих проявлений. В рамках антропологического подхода человек не будет элиминирован. Но и все проблемы не будут сведены к одной – как человеку обнаружить и реализовать свою подлинную самость. Скорее, в приоритете будут исследования культурных трансформаций, поиск способов понимания жизни через исследования человечества как пространства трансформативной возможности.

«Онтологический поворот» в философии и «поворот к материальному» в социологии привёл в конце XX в. к «онтологическому повороту

в антропологии», в рамках которого ведётся поиск новых формулировок нашего миро- и самопонимания. Тут мир не конституируется разделением природы и культуры. А вещи не воспринимаются как податливые рецепиенты тех смыслов, которыми их наделяет человек [19]. Акцентируется внимание на взаимодействиях, из которых соткана жизнь, на генеалогии действий и связей, потоках материи и слиянии деятельности. Комментируя одно из следствий «онтологического поворота» и особого внимания к материальному в антропологии – «новое понимание анимизма», предложенное Грэмом Харви, Александр Панченко пишет о важном теоретическом следствии – «существенном расширении наших представлений о социальности», подразумевающим анализ форм и практик взаимодействия между людьми и нечеловеческими (в том числе материальными) агентами, «а также пересмотр привычных нам представлений о символизме и медиальности в религиозных практиках и ритуальной деятельности различных обществ и культур» [13, с. 117].

Латурианский манифест новой – симметричной – антропологии изложен следующим образом: «Давайте предположим, что, возвратившись из тропиков, антропология стала занимать трижды симметричную позицию: она объясняет истины и заблуждения в одних и тех же терминах – это первый принцип симметрии; она изучает одновременно порождения людей и нечеловеков, это принцип генерализованной симметрии; наконец, она занимает промежуточную позицию, располагаясь между традиционными и новыми территориями, поскольку воздерживается от всякого утверждения относительно того, что отличает западных людей от Других. Конечно, она утрачивает экзотику, но вместо этого приобретает новые территории, позволяющие ей изучать центральный механизм всех коллективов, в том числе и наших собственных. Она теряет свою прикреплённость исключительно к культуре – или культурным измерениям, но взамен этого приобретает природу, что является бесценным приобретением» [10, с. 178].

Способность «симметрично-антропологического» зрения предполагает отказ от противопоставлений: западное – незападное, модерное – до-модерное, нечеловеческое – человеческое, общество – природа. Не признавать никакого различия между дологическими и логическими, «холодными» и «горячими» обществами. Не надо брать отдельно природу, культуру, общество, а надо исходить из производства «природ-культур» или коллективов. Цель принципа симметрии – не только установление равенства, но и понимание практических средств, которые позволяют одним коллективам доминировать над другими.

Именно антропология позволила Латуру критиковать «веру в современность», в радикальное отличие *moderne* от всех остальных эпох и миров. Через построение антропологии нововременных он старается преодолеть демонизацию современности, показав, что на самом деле нет никакого современного мира. Всем, кто занят осмыслением вызванного технологическим сдвигом феномена гибридности, новыми технотелесными

«сборками», их способностью оказывать трансформирующее влияние на все сферы современной жизни и на размывание границ человеческого/нечеловеческого, Латур предлагает не увлекаться тезисом об их радикальной новизне. Конечно, технаучка приводит к появлению новых практик, которые, взаимодействуя друг с другом, начинают порождать сложную системную целостность – новое пространство человеческого существования. Но ведь мы всегда были втянуты в сети: «этнологи всегда признавали, что невозможно изучать дикие или первобытные народы, разделяя право, экономику, религию, технику и т.п., и что эти не подлежащие расслоению смеси можно изучать, лишь пристально вглядываясь в местность, семью, обстоятельства и сети» [11, с. 274].

Исходя из вышесказанного, мы не можем приписать Латуру «негуманистическое» преодоление человеческого, ссылаясь на его «поворот к нечеловеческому». Грэм Харман обращает внимание, что Латур никогда не анализировал неодушевлённых акторов, взаимодействующих без участия человека: «Он не рвётся настаивать, что вещи должны участвовать во взаимодействиях до и вне человеческого участия в них, а не только сопротивляться человеческим теориям» [16, с. 24]. Сам Латур полагал, что дегуманизация является прямым следствием попыток редуцировать человека до какой-то одной сущности: из гуманизма сделали хрупкую и драгоценную вещь, которую готовы раздавить природа, общество или Бог. У латурианства вещи важнее слов, но «ничто не является достаточно нечеловеческим, чтобы растворить там человека и возвестить его смерть. Его воля, действия, речь присутствуют в исключительном изобилии» [10, с. 220]. Я не думаю, что акторно-сетевая теория идёт до конца в уравнивании агентности взаимодействующих субъектов и объектов. Латуру важно подчеркнуть, что опора на нечеловеческие объекты позволяет человеку, этому изменчивому, открытому, пластичному существу, стабилизироваться. Ход мысли тот же, что у Х. Плеснера и А. Гелена.

В философии Латура мы также не находим регрессию в архаику, магию, традиционную культуру. Он говорит, что нам придётся полностью изменить себя, чтобы сегодня создать место для порождённых наукой и техникой нечеловеков. Например, нужно менять структуру наших коллективов, чтобы вписать гибриды «человек – вещь». И антропология выступает инструментом важных преобразований, которые охватили наши общества. В союзе с наукой и техникой она сможет стать искомой моделью для описания нашего мира, настоящего опыта, так как только она способна связать в одно целое странную траекторию квазиобъектов. «Где Мунье машин, где Левинасы зверей и Рикёры фактов? Дело в том, что человек, как мы теперь это понимаем, не может быть осмыслен и спасён, если ему не возвращена другая половина его самого – то есть вещи. До тех пор пока гуманизм конструируется по контрасту с объектом, оставленным на откуп эпистемологии, мы не понимаем ни человека, ни нечеловека» [10, с. 219].

Антропология современного мира становится невозможной, когда скрывается работа разнородных сил и современность сводится к одномерности.

В приложении под названием «Несводимое» в работе о Пастере Латур перечислил слова, которые обычно используют для характеристики современности, например секуляризация, рационализация, разочарованность, прогресс, дегуманизация и т.п. «Все эти слова служат лишь для того, чтобы скрывать работу сил и делать невозможной антропологию здесь и сейчас» [11, с. 275]. Латур убеждён, что сегодня нам легче отказаться от веры в нашу инаковость, благодаря «практикам квазиобъектов и медиаторов». «Мы рождены среди наук, мы любим технику и объекты потребления, к которым философы и моралисты предыдущих поколений рекомендовали относиться с презрением. Наше поколение усвоило, интегрировало, гуманизировало технику в большей степени, чем предыдущие поколения» [10, с. 207]. Техника всегда была важной частью человеческого мира, но теперь мы больше не верим ни в добродетели и опасности, которые несут с собой наука и техника. И поэтому нам легче искать их основания. А также основания единства человечества.

Человека не надо связывать с природой или обществом, надо передвинуть его ближе к середине, чтобы он стал медиатором и даже самой точкой смешивания. «Откройте работу медиации, и она примет человеческий облик. Скройте её, и надо будет говорить о нечеловечестве, даже если речь идёт о сознании или морально ответственном индивиде. Выражение “антропоморфический” в значительной степени недооценивает нашу человеческую сторону. Нам следовало бы говорить о морфизме. В этом понятии скрещиваются техноморфизмы, зооморфизмы, физиоморфизмы, идеоморфизмы, теоморфизмы, социоморфизмы, психоморфизмы. Взятые вместе, союзы морфизмов и их взаимообмены определяют *anthropos*’а. Перекрёсток или смеситель морфизмов – вот что является достаточно точным его определением. Чем больше *anthropos* приближается к такому определению, тем больше он становится человеческим. Чем больше *anthropos* от него удаляется, тем больше он принимает те множественные формы, в которых его человечность очень быстро оказывается неразличимой, даже если эти образы есть образы личности, индивида или самости. Стремясь отделить его форму от тех, кого он смешивает, мы не сохраняем человека, а теряем его» [10, с. 221].

Итак, учитывая все медиаторы, мы получаем нередуцируемую форму человека. «Человек находится в самом делегировании, в переходе, в передаче, в непрерывном обмене форм... Гуманизм может сохраниться только в том случае, если будет разделён между всеми своими посланниками. Человеческая природа – это совокупность её делегатов и представителей, фигур и посланников. Это симметричная всеобщность...» [10, с. 222].

Как известно, мыслители XX в. – независимо от того, насколько высоко и объективно они оценивали вклад «антропологической» философии прошлого, – считали необходимым осуществить «новый поворот» к человеку. Объединяет их интерес к теме «живого» человека в мире. Обновлённая

философская рефлексия в сфере антропологии – это постметафизическая философская антропология. За словом «антропология» скрывается подлинная философия Бруно Латура. Его философию не следует считать философией «конца человека». Но это постгуманистическое мышление, провозглашающее конец не вообще человека, а его декартианского образа. На таких посылах создаётся не-метафизическая антропология.

Список литературы

1. Автономова Н.С. Структуралистская антропология // Буржуазная философская антропология XX века / Отв. ред. Б.Т. Григорьян. М.: Наука, 1986. С. 120–133.
2. Агамбен Дж. Открытое (Человек и животное) / Пер. Б. Скуратова. М.: РГГУ, 2012. 112 с.
3. Антропологические дискурсы в XXI веке: Круглый стол в рамках VIII Российского философского конгресса «Философия в полицентричном мире» (28–30 мая 2020 г.) // Человек.RU. 2022. № 17. С. 294–321.
4. Блуменберг Г. Антропологічний підхід до сучасного значення риторики // Після філософії: кінець чи трансформація? Киев: Четверта хвиля, 2000. С. 371–403.
5. Больнов О. Філософська антропология та її методичні принципи // Сучасна західна філософія: Хрестоматія. Киев, 1999. С. 95–111.
6. Быков Е. От акторно-сетевой теории к модусам существования: экспозиция в семи сценах (*Bruno Latour. An Inquiry into Modes of Existence*) // Логос. 2017. Т. 27. № 1. С. 251–271.
7. Гелен А. О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии / Сост. и послесл. П.С. Гуревича; общ. ред. Ю.Н. Попова. М.: Прогресс, 1988. С. 151–201.
8. Гириц К. Влияние концепции культуры на концепцию человека // Гириц К. Интерпретация культур / Пер. с англ. М.: РОССПЭН, 2004. С. 42–66.
9. Гуревич П.С. Философская антропология. М.: NOTA BENE, 2001. 456 с.
10. Латур Б. Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии / Пер. с фр. Д.Я. Калугина; науч. ред. О.В. Хархордин. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2006. 240 с.
11. Латур Б. Пастер: Война и мир микробов, с приложением «Несводимого» / Пер. с фр. А.В. Дьякова. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2015. 316 с.
12. Латур Б. Биография одного исследования: к работе о модусах существования / Пер. с англ. А. Лобановой и С. Гавриленко // Логос. 2017. Т. 27. № 1. С. 217–245.
13. Панченко А.А. Материальность, социальность и агентность в современных исследованиях религии // Антропологический форум. 2022. № 55. С. 110–118.
14. Стевенсон Л. Десять теорий о природе человека / Пер. В.В. Васильева. М.: СЛОВО/SLOVO, 2004. 240 с.
15. Хамитов Н., Крылова С. Философский словарь. Человек и мир. Киев: КНТ, 2006. 308 с.
16. Харман Г. Сети и ассамбляжи: возрождение вещей у Латура и Деланда / Пер. с англ. А. Писарева // Логос. 2017. Т. 27. № 3. С. 1–35.
17. Шапиро И. Бегство от реальности в гуманитарных науках / Пер. с англ. Д. Узланера. М.: Изд. дом ВШЭ, 2011. 368 с.

18. *Шеффер Ж.-М.* Конец человеческой исключительности. М.: Новое литературное обозрение, 2010. 392 с.
19. *Ingold T.* Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description. London: Routledge, 2011. 270 p.
20. *Latour B.* An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns / Trans. Catherine Porter. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013. 513 p.
21. New Literary History: Recomposing the Humanities – with Bruno Latour. 2016. Vol. 47. No. 2–3. 480 p.
22. *Pandian A.A.* Possible Anthropology: Methods for Uneasy Times. Durham and London: Duke University Press, 2019. 168 p.

HORIZONS OF PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

Elena PETRIKOVSKAYA

Ph.D. in Philosophy, Senior Research Fellow.

RAS Institute of Philosophy.

Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation;

e-mail: lenape.69@mail.ru

ANTHROPOLOGY AFTER METAPHYSICS IN THE PHILOSOPHY OF BRUNO LATOUR

Under the influence of science, technology and global changes, the pathos of caring for a person today is transferred to non-human communities. Sensitivity to matter and its changing states has returned to philosophy. Nature is again considered as a universal model of everything that exists. A new value has become the world in all its diversity, the world itself, unlimited by the phenomenon of man. To think in a new way is to think on the other side of a person, to abandon the idea that it is a person who thinks. This is the anthropological trend in modern philosophy.

It remains to consider what are the consequences of overcoming anthropocentrism and “posthumanistic” decisions for the individual, culture, and humanities. And why, despite the struggle with the “anthropological dream” (M. Foucault), the anthropological method of research remains in demand. To this end, the author refers to the works of the French philosopher, anthropologist, sociologist of science Bruno Latour to characterize his anthropological project.

The author records when solving which issues Latour turns to anthropology. The place of anthropology in the actor-network theory of the philosopher is discussed. It shows the consonance of Latour’s methodological approach to the branch of philosophical anthropology that comes from H. Plessner and A. Gehlen, in which there is no isolation of either the field of knowledge itself or its subject. On the contrary, philosophical and anthropological reflection is motivated by pragmatics, by what is carried out beyond the boundaries of philosophy and pure consciousness. The refusal to build anthropology on the basis of New European rationalism gives a new breath to the anthropological approach. There is a search for an alternative framework of thinking to anthropocentrism, new foundations from which the position of a person in the world, human reality can be comprehended. An overview of ideas regarding the “anthropology of modern” is given, the purpose of which is to explain to the bearers of modern consciousness that their own actions diverge from their own words. The study of Bruno Latour’s anthropological reflection contributes both to the concretization of the theoretical and methodological foundations of his philosophy and to the clarification of the question of the goals of philosophical anthropology. By publishing this text,

the author invites colleagues to discuss the strategies of modern philosophical and anthropological discourse.

Keywords: philosophical anthropology, anthropological approach, Bruno Latour, symmetrical anthropology, anthropology of modern, non-human beings (non-humans), humanities, dehumanization

References

1. “Antropologicheskie diskursy v XXI veke: Kruglyi stol v ramkakh VIII Rossiiskogo filosofskogo kongressa ‘Filosofiya v politsentrichnom mire’ (28–30 maya 2020 g.)” [Anthropological Discourses in the XXI Century: Round Table within the Framework of the VIII Russian Philosophical Congress “Philosophy in a Polycentric World” (May 28–30, 2020)], *Chelovek.RU*, 2022, No. 17, pp. 294–321. (In Russian)
2. Agamben, G. *Otkrytoe (Chelovek i zhivotnoe)* [Open (Human and Animal)], trans. B. Skuratov. Moscow: RSUH Publ., 2012. 112 pp. (In Russian)
3. Avtonomova, N.S. “Strukturalistskaya antropologiya” [Structuralist Anthropology], *Burzhuaznaya filosofskaya antropologiya XX veka* [Bourgeois Philosophical Anthropology of the Twentieth Century], ed. B.T. Grigor’yan. Moscow: Nauka Publ., 1986, pp. 120–133. (In Russian)
4. Blumenberg, H. “Antropologichni pidkhdid do suchasnogo znachennya ritoriki” [Anthropological Approach to the Modern Meaning of Rhetoric], *Pislya filosofii: kinets’ chi transformatsiya?* [After Philosophy: End or Transformation?] Kiev: Chetverta khvilya Publ., 2000, pp. 371–403. (In Ukrainian)
5. Bollnow, O. “Filosofs’ka antropologiya ta ii metodichni printsipi” [Philosophical Anthropology and its Methodological Principles], *Suchasna zakhidna filosofiya: Khrestomatiya* [Modern Western Philosophy: a Textbook]. Kiev, 1999, pp. 95–111. (In Ukrainian)
6. Bykov, E. “Ot aktorno-setevoi teorii k modusam sushchestvovaniya: ehkspozitsiya v semi stsenakh (Bruno Latour. An Inquiry into Modes of Existence)” [From Actor-network Theory to Modes of Existence: an Exposition in Seven Scenes (Bruno Latour. An Inquiry into Modes of Existence)], *Logos*, 2017, T. 27, No. 1, pp. 251–271. (In Russian)
7. Geertz, C. “Vliyanie kontseptsii kul’tury na kontseptsiyu cheloveka” [The Influence of the Concept of Culture on the Concept of Man], in: C. Geertz, *Interpretatsiya kul’tur* [Interpretation of Cultures]. Moscow: ROSSPEHN Publ., 2004, pp. 42–66. (In Russian)
8. Gehlen, A. “O sistematike antropologii” [About the Systematics of Anthropology], *Problema cheloveka v zapadnoi filosofii* [The Problem of Man in Western Philosophy], ed. Yu.N. Popov. Moscow: Progress Publ., 1988, pp. 151–201. (In Russian)
9. Gurevich, P.S. *Filosofskaya antropologiya* [Philosophical Anthropology]. Moscow: NOTA BENE Publ., 2001. 456 pp. (In Russian)
10. Harman, G. “Seti i assamblyazhi: vozrozhdenie veshchei u Latura i Delanda” [Networks and Assemblages: the Revival of Things by Latour and Deland], trans. A. Pisarev, *Logos*, 2017, T. 27, No. 3, pp. 1–35. (In Russian)
11. Ingold, T. *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. London: Routledge, 2011. 270 pp.
12. Khamitov, N. & Krylova, S. *Filosofskii slovar’. Chelovek i mir* [Philosophical Dictionary. Man and the World]. Kiev: KNT Publ., 2006. 308 pp. (In Russian)

13. Latour, B. "Biografiya odnogo issledovaniya: k rabote o modusakh sushchestvovaniya" [Biography of a Study: to Work on the Modes of Existence], trans. A. Lobanova & S. Gavrilenko, *Logos*, 2017, T. 27, No. 1, pp. 217–245. (In Russian)
14. Latour, B. *An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns*, trans. Catherine Porter. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013. 513 pp.
15. Latour, B. *Novogo vremeni ne bylo. Ehsse po simmetrichnoi antropologii* [There Was no New Time. Essays on Symmetric Anthropology], trans. D.Ya. Kalugina, ed. O.V. Kharkhordin. St. Petersburg: European University in St. Petersburg Publ., 2006. 240 pp. (In Russian)
16. Latour, B. *Paster: Voina i mir mikrobov, s prilozheniem 'Nesvodimogo'* [Pasteur: War and the World of Microbes, with the Appendix 'Irreducible'], trans. A.V. Dyakov. St. Petersburg: European University in St. Petersburg Publ., 2015. 316 pp. (In Russian)
17. *New Literary History: Recomposing the Humanities* – with Bruno Latour, 2016, Vol. 47, No. 2–3, 480 pp.
18. Panchenko, A.A. "Material'nost', sotsial'nost' i agentnost' v sovremennykh issledovaniyakh religii" [Materiality, Sociality and Agency in Modern Studies of Religion], *Antropologicheskii forum*, 2022, No. 55, pp. 110–118. (In Russian)
19. Pandian, A.A. *Possible Anthropology: Methods for Uneasy Times*. Durham and London: Duke University Press, 2019. 168 pp.
20. Schaeffer, J.-M. *Konets chelovecheskoi isklyuchitel'nosti* [The End of Human Exceptionalism]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2010. 392 pp. (In Russian)
21. Shapiro, I. *Begstvo ot real'nosti v gumanitarnykh naukakh* [Escape from Reality in the Humanities], trans. D. Uzlaner. Moscow: HSE Publ., 2011. 368 pp. (In Russian)
22. Stevenson, L. *Desyat' teorii o prirode cheloveka* [Ten Theories of Human Nature], trans. V.V. Vasiliev. Moscow: SLOVO Publ., 2004. 240 pp. (In Russian)

РАЗМЫШЛЕНИЯ



Виктор МАСЛОВ

Доктор физико-математических наук, профессор, академик РАН.

БАНАХОВО ПРОСТРАНСТВО И РУССКО-УКРАИНСКО-ПОЛЬСКИЕ СВЯЗИ (НА ПРИМЕРЕ МОЕЙ БИОГРАФИИ)

Статья представляет собой одно из последних размышлений выдающегося математика академика РАН Виктора Павловича Маслова, ушедшего из жизни в августе 2023 г. В ней в свободной манере мотивы личной биографии сочетаются и легко переходят в мудрые суждения об острых общественных конфликтах современности, показано, что реальная история людей и событий находила компромиссы и взаимопонимание между на первый взгляд непримиримыми идеями и позициями. Польские корни своей биографии в его мировосприятии удивительным образом увязываются с близостью математических идей Банахова пространства великого польского математика Стефана Банаха с индексами его имени, с дружбой и сотрудничеством польских и русских ученых. Социал-демократические семейные традиции по материнской и отцовской линиям вполне сочетаются с патриотическим служением государству и запечатлелись яркими примерами. Односторонним представлениям об украинском национализме он противопоставляет опыт такого политического деятеля, как Махно, который был беспощаден даже к малейшим проявлениям антисемитизма, но самое главное – этому противостоит единство происхождения языков и переплетение культурных связей.

Автор выражает убеждение в интернациональном потенциале социалистических идей, который слабо используется в решении современных социальных конфликтов, в частности на Украине, что он как человек с казацкими корнями переживает с особенной остротой.

Ключевые слова: Стефан Банах, индекс Маслова, упорядоченная пара коня и всадника, «Медный всадник», Викентий Гутовский, Нестор Махно, история Донбасса, традиции, национализм, Ленин

В моей биографии причудливым образом переплелись русские, казацкие и польские корни, а в моей научной жизни оказались очень сильными связи с украинскими и польскими учёными. И такие переплетения корней, смесь кровей и сгусток связей характерны для многих-многих людей, живущих в России.

Мои математические работы связаны с замечательным открытием великого польского математика Стефана Банаха – Банаховым пространством.

Банах открыл новое пространство, существенно расширяющее тот класс функций, который был введён Дираком. Банах, так же как Дирак, сумел увязать физические и математические понятия, которые сводят физику и математику в одну науку – математическую физику.

Стефан Банах родился в 1892 г. в Кракове. Его молодость пришлась на бурные годы начала XX в., когда во всём мире, особенно в Европе, происходили революционные события не только в социально-политической, но и в научной жизни. Банах учился и большую часть своей жизни работал во Львовском университете и был тесно связан с украинскими и российскими учёными. Показательно, что основные его работы написаны на польском и украинском языках. Несомненно, он также владел и русским языком. О его связи с С.Л. Соболевым, П.С. Александровым и другими советскими математиками очень интересно и подробно написал С.С. Кута-таладзе в работе «Банах, Соболев и бурные годы» [6].

Результатом революции в физике в начале XX в. явилось переосмысление классических представлений о пространстве и времени и о многих физических величинах. Физические величины стали интерпретироваться как операторы.

В это же время происходила и революция в математике. Новые революционные идеи привели к новым понятиям и инструментам, которые стали применяться в физике. Одной из главных проблем математической физики в начале XX в. был поиск математического аппарата для адекватного описания квантово-механических явлений. Принцип неопределённости Гейзенберга демонстрировал отсутствие лапласовского детерминизма в квантовой области. Поэтому на повестку дня ставилась задача обобщения понятия функции как строго детерминированной зависимости переменной от аргумента. Попытки решить эту задачу велись по многим направлениям: в теории потенциала, в некоммутативной алгебре, в развитии символического исчисления Хевисайда и в рамках других теорий [6]. Этой

проблемой занимались Дирак, Нейман, Соболев, Канторович и другие выдающиеся учёные.

Стефан Банах внёс огромный вклад в развитие классического анализа, численных методов, теории уравнений с частными производными, интегральных уравнений и других областей математики. Но главный его результат – это разработанная им общая теория полных нормированных пространств, которые носят его имя: Банаховых пространств. Банахово пространство – это нормированное векторное пространство, полное по метрике, порождённой нормой. Без Банахова пространства невозможно представить себе современную математику и многие математические методы, ставшие уже классическими.

Понятие Банахова пространства по-настоящему ещё не раскрыто, но некоторые важные связи Банахова пространства с другими математическими понятиями серьёзно изучаются. В частности, Банахово пространство связано с индексом, названным моим именем (индексом Маслова), а также с введённым недавно зарубежными математиками понятием «масловиан» (=Масловское лагранжево многообразие; см.: [11]). Например, в работах [10; 15] рассматривается теория индекса Маслова в связи со спектральным потоком для путей допустимых операторов в произвольном Банаховом пространстве.

Авторы исследуют кривую фредгольмовых пар лагранжевых подпространств в фиксированном Банаховом пространстве с непрерывно меняющимися слабыми симплектическими структурами. Предполагая нулевой индекс, они получают непрерывно меняющееся разбиение тотального Банахова пространства на пары симплектических подпространств. В качестве приложения авторы рассматривают кривые эллиптических операторов, которые имеют разный главный символ и разную максимальную область определения (необязательно дираковского типа). Для этого класса операторных кривых авторы выводят формулу десуспензионного спектрального потока при варьировании корректных краевых условий на многообразиях с краем и получают формулу расщепления спектрального потока на многообразиях с секционированием.

В статьях многих других авторов также рассматриваются свойства индекса Маслова или класса Маслова в Банаховом пространстве (см., например, работы последних лет: [9; 12; 13; 14]).

Конструкция пространства Банаха, развитая польской математической школой, близка к понятию индекса Маслова, а конструкция пространства Соболева близка к самосогласованным операторам.

Работы, связывающие индекс Маслова и Банахово пространство, имеют отношение к описанию волн, а также к задачам взрывов и радиоактивных выбросов, аналогичных тем, которые мы с коллегами решали после аварии на Чернобыльской АЭС.

Таким образом, фундаментальные понятия, введённые представителями российской и польской математических школ, оказываются тесно

связанными. Симптоматично, что великий математик Стефан Банах, прославивший польскую научную школу, занимал активную жизненную позицию, ориентированную на путь дружбы, мира и сотрудничества между учёными разных национальностей. После Второй мировой войны он был членом президиума Всеславянского антифашистского комитета в Софии и занимал руководящие посты в ряде других общественных организаций.

Важным моментом в теории Банаха является упорядоченная пара: длина вектора и расстояние между векторами. Понятие упорядоченной пары во многих математических теориях играет основополагающую роль. Пара «длина вектора» – «расстояние между векторами» задаёт положение точки в Банаховом пространстве.

* * *

Интересно отметить, что математическое понятие «упорядоченной пары» может наблюдаться в реальной жизни. Так, например, исторически казак был неразрывно связан со своей лошадью: казак и его лошадь были единым целым. Я рассматриваю это единство как некоторую физическую сущность, которую математически можно описать как упорядоченную пару.

Известно, что американских индейцев привёл в ужас вид конкистадоров на конях, которых индейцы, не видевшие ранее прирученных лошадей, приняли за единое мифологическое существо. Конкистадоры-испанцы, участники экспедиции в Новую Гренаду (Колумбию) 1530-х гг., вспоминали: «Удивление и ужас индейцев при виде испанских всадников были столь велики, что они замирали, как бы поражённые громом. Странное оцепенение сковывало их – индейцы не в состоянии были ни сдвинуться с места, ни побежать, язык их немел. Закрыв лица ладонями, они бросались на землю. Сколь ни увещевали мы их, сколь ни грозили им, пиная и толкая при этом, индейцы, казалось, предпочитали смерть столь кошмарному видению». Этот психологический фактор обусловил победу испанских завоевателей. В чём был их секрет? Они были всего лишь всадниками на лошадях, но показались местным жителям сверхъестественными существами: человеко-животными.

Не всегда всадник и лошадь образуют единое целое. В реальности это зависит от традиции и навыков наездника. Так, например, красноармейцы из среды крестьян или рабочих, в отличие от казаков, не слишком владели верховой ездой. Женщины-казачки в «Тихом Доне» Шолохова высмеивали таких наездников – «мужиков», говоря, что те не знают, как сидеть на лошади, а ёрзают на конях-дончаках. Дончаки – это особая очень дорогая порода лошадей, и чтобы управлять ими, нужно особое мастерство.

В литературе единый образ человека и коня представлен в глубоко философской поэме А.С. Пушкина «Медный всадник». Пушкин тоже объединяет всадника (царя Петра I) с конём в один образ. Это могучее существо напугало героя поэмы Евгения:

*..И вдруг стремглав
Бежать пустился. Показалось
Ему, что грозного царя,
Мгновенно гневом возгоря,
Лицо тихонько обращалось...
И он по площади пустой
Бежит и слышит за собой,
Как будто грома грохотанье,
Тяжёло-звонкое скаканье
По потрясённой мостовой.*

Это скакание коня и всадника Пушкин описывает как некое социально-политическое явление и спрашивает:

*О мощный властелин судьбы!
Не так ли ты над самой бездной
На высоте, уздой железной
Россию поднял на дыбы?*

Пушкин обращается к Петру на коне как к единому существу:

*Ужасен он в окрестной мгле!
Какая дума на челе!
Какая сила в нём сокрыта!
А в сём коне какой огонь!
Куда ты скачешь, гордый конь,
И где опустишь ты копыта?*

Пушкин описал ярость природы, которая выразилась в наводнении, в виде безудержного скакания всадника на коне, пугающего людей, так же, как это произошло при колонизации европейцами Нового Света.

Я считал с детства, вслед за моим отчимом историком Б.Ф. Поршневым, что Пушкин в образе «медного всадника» показал восстание декабристов 1825 г. Поршнев полагал, что Пушкин тем самым опроверг принятую точку зрения на декабрьское восстание как на протест против царизма. При такой трактовке, если рассматривать образ Евгения как восставшее против царя дворянство, получается, что пара – конь и всадник, соединённые сверхъестественным образом, – обладает огромной моральной силой. Поршнев убедительно доказывал, что всадник и конь, сведённые в единый образ, побеждают стихию, которую он представлял себе как Пугачёвское восстание. К такому выводу приводят пушкинские строки:

*Красуйся, град Петров, и стой
Неколебимо как Россия,
Да умирится же с тобой
И побеждённая стихия;*

*Вражду и плен старинный свой
Пусть волны финские забудут
И тщетной злобою не будут
Тревожить вечный сон Петра.*

Стихию Пугачёвского бунта и его усмирения Пушкин пытался раскрыть в великом произведении «Капитанская дочка». Если принять точку зрения Поршнева, то Пугачёв, по Пушкину, был свергнут естественным образом, и «побеждённая стихия» не будет «тревожить вечный сон Петра». Вопрос, где победивший конь опустит копыта, остаётся сегодня актуальным, как никогда раньше.

* * *

Интересно, что во мне переплелись польские и казацкие корни. Родной отец моей матери, Викентий (Винцентий) Аницетович Гутовский, был сыном польского повстанца, дворянина из Ковенской губернии, сосланного в Сибирь. Викентий Аницетович стал профессиональным революционером. Он принадлежал к социал-демократам, активно выступал против советской власти и против восстания Колчака. Гутовский (под псевдонимом Евг. Маевский) сотрудничал в разных газетах, в том числе был главным редактором газеты «Власть народа» в Челябинске в 1918 г. В ноябре 1918 г. Гутовский за критические материалы в адрес колчаковского правительства был заключён в тюрьму в Омске. Однако после освобождения из тюрьмы левыми силами, поднявшими восстание, по собственной воле вместе со своим соратником Ив.Ив. Кириенко вернулся в тюрьму, чтобы продемонстрировать свой протест против незаконных переверотов и свою приверженность законной власти. Однако в тюрьме он продолжал критиковать правительство Колчака. 23 декабря 1918 г. он вместе с Кириенко был расстрелян колчаковскими карателями на берегу реки Иртыш.

Гутовский со студенческих лет посвятил свою жизнь революционной борьбе. Он был ярким оратором, пользовался высоким авторитетом в революционной среде за смелое и бескомпромиссное отстаивание своих политических взглядов. Это и привело его к гибели.

Мой дед со стороны отца, Пётр Павлович Маслов, родился в казачьей станице Маслово Троицкого района на Урале в старообрядческой семье. Он тоже выбрал путь революционера социал-демократа. Занимаясь научной теорией сельского хозяйства в России, он активно участвовал в разных революционных организациях. Пять раз был арестован и отбыл трёхлетнее тюремное заключение в одиночной камере. Пролетарскую революцию он не принял. В 1918 г. был избран Верховным комиссаром Приуралья в Уфимской директории, но после казни колчаковскими офицерами своих ближайших друзей и соратников – моего деда по материнской линии Гутовского и Ив.Ив. Кириенко – покинул все посты в Уфимском правительстве. Он описал это позже в письме Сталину, которое подготовил в 1931 г.

П.П. Маслов не критиковал правление Колчака открыто, в печати, как Гutowский, но написал письмо лично Колчаку, уведомляющее его о том, что не согласен с линией правительства Колчака и поэтому отказывается от сотрудничества с ним. После этого он посвятил себя научной и педагогической работе.

Моя мама попала в старообрядческую среду уральских казаков, когда в 1918 г. приехала с родителями в Челябинск из Петербурга. Её, 14-летнюю девочку, отправили в семью Петра Павловича Маслова, близкого друга и соратника её родного отца, Викентия Аницетовича Гutowского, в село Маслово. В гостеприимном доме Масловых, в котором росли 4 сына, мама провела несколько лет. Моя бабушка по отцу Павла (Павлина) Александровна очень хорошо её приняла и заботилась о ней. Возможно, не имея дочерей, она инстинктивно полюбила маму как собственную дочь. Кроме мамы, семья Масловых приютила также её подругу Нину (Нинику) Бальмонт (в замужестве Бруни), дочь поэта Константина Бальмонта, которая в это же время находилась на Урале. Мама вспоминала, как они в Маслово вместе с Ниникой по очереди качали ногой подвешенную в сених люльку, в которой спал новорождённый сын Нины – Иван Бруни, будущий художник, который прелестно иллюстрировал книгу стихов своего деда [1]. Мама и Нина Константиновна дружили всю жизнь и часто встречались вплоть до отъезда Нины Константиновны в Швецию в конце жизни.

Неудивительно, что мои родители подружились в те годы, когда жили вместе в Маслово. В итоге в их союзе родился я, в котором переплелись польские и казацкие корни.

Когда я как-то спросил Нину Константиновну, каким она помнит моего отца в юности, она ответила: «Это был мрачный парень, который всё время чистил свою лошадь и лошадь твоей мамы». Эту любовь к лошадям, зародившуюся в казацкой среде, унаследовала моя дочь Татьяна. У неё тоже есть своя лошадь, с которой она неразлучна и которую воспринимает как члена своей семьи.

Мне было 14 лет, когда я в обществе друзей моей бабушки изображал Гutowского, одним из псевдонимов которого был «Виктор Николаевич». Мама назвала меня Виктором в честь своего рано погибшего отца. Моя бабушка Мария Абрамовна Лукомская, тоже в прошлом принимавшая участие в революционном движении, очень тяжело переживала казнь Гutowского и видела во мне сходство с ним. Я с детства запомнил необычное имя деда, которое она мне внушила, — «Винцентий Аницетович». В нашей квартире в Москве на Зубовском бульваре собирались её бывшие соратники-меньшевики. Я помню, что на таких сборищах Вадим (Иков) очень громко и эмоционально выступал против советской власти и при этом стучал по столу. Обычно он призывал меня, говоря: «Пусть сейчас скажет Виктор Николаевич!». Я каким-то образом воплощал для старых меньшевиков образ Гutowского. У меня была маска, которая меняла мою внешность, и Мария Абрамовна, страдая старческими расстройствами,

верила, что я и есть Гутовский. Моя мама не поощряла моего участия в таких собраниях и, как правило, отправляла меня гулять.

У меня сложились дружеские отношения с семьёй видного меньшевика Юлия Иосифовича Мартова (Цедербаума). Интересный малоизвестный факт: когда Мартов уезжал в эмиграцию из Советской России в 1920 г., на вокзале его провожал его старинный друг – В.И. Ленин. Я часто бывал в доме сестры Мартова – Евгении Иосифовны и дружил с её дочерью Юлианой Яхниной, которая была старше меня на несколько лет. Её назвали в честь дяди Юлия. Она подарила мне первое издание (1939 г.) стихов Леонида Мартынова, тогда ещё начинающего поэта. Я ещё не знал стихов Блока и других поэтов Серебряного века, и стихи Мартынова произвели на меня сильное впечатление, особенно «Деревья»:

«Как ваше здоровье, – спросил я, – деревья?»
Деревья молчали вначале.
Скучали? Презреньем встречали?
Едва ли.
Они тосковали.
Вдруг скрипнула ива:
«Здорова!»
И сосны ворчливо:
«Мы живы!»...

Таким образом, Мартынов был первым поэтом, с которого началось моё увлечение поэзией.

Интересно также, что моя мама, став историком, изучала историю рабочего класса и рабочего движения на Донбассе, опубликовав интересную работу о социальном составе жителей Донбасса в 1870-е и в 1880-е гг. [7]. В этой работе на основе изучения обширного статистического материала делается заключение, что основной контингент промышленного пролетариата Донбасса в 70-е гг. позапрошлого века составили рабочие, пришедшие на горнозаводские работы из самых разных губерний России, больше всего из центральных районов. А местное население, заселившее этот край с XVIII в. и сложившееся из государственных и помещичьих крестьян, пришедших и вывезенных преимущественно с Украины, а также из центральной России и других местностей, дало в горнодобывающую отрасль Донбасса начала 80-х гг. приблизительно 30% постоянных рабочих и основную массу временных рабочих. И хотя рабочий класс в Донбассе формировался преимущественно не из коренного населения, а из рабочих, стекающихся в Донбасс с обширных территорий России, в Донбассе был чрезвычайно наглядным процесс формирования пролетариата при участии двух народов – украинского и русского, по словам Ленина, «столь близких и по языку, и по месту жительства, и по характеру, и по истории».

В наше время эта работа 1958 г. не только не утратила свою актуальность, а наоборот, её актуальность возросла, так как в ней объективно

показано, что население Донбасса в большинстве своём составляют не украинцы, а русскоговорящее население. Украинские политики должны были бы учитывать этот факт.

* * *

Все эти польско-казацкие линии моей жизни делают меня причастным к событиям, которые сейчас происходят в мире. Более того, мне как физик и математику очевидна аналогия физических и социальных закономерностей. Термодинамика, изучающая фазовые переходы в материальных средах, предсказывает также фазовые переходы в обществе, например распад государства на отдельные части. Я неоднократно писал, что распад СССР на отдельные государства, бывшие в составе СССР советскими республиками, был предсказуем из логики термодинамических законов. Например, по закону сообщающихся сосудов, когда в СССР поднялся железный занавес, природные ресурсы и предметы высокой материальной ценности стали перетекать из СССР на Запад. Это не могло не привести к экономическому кризису и ко всем вытекающим из него социально-политическим последствиям. В результате оказалось, что народы, считавшие себя братскими в составе одной страны, стали недружественными друг к другу.

Я был воспитан в патриотических традициях. Как я упомянул выше, мой дед по материнской линии хотя происходил из дворян, свою жизнь посвятил борьбе за равные права и свободу всех граждан России. Оба мои деда были «оборонцами», поддержав в период Первой мировой войны лозунг «обороны отечества», в отличие от Ленина, который был приверженцем лозунга «пораженчества». Предсказывая распад СССР, я отнюдь не был диссидентом и никогда не покидал Россию. Я считал распад СССР не только социально-экономической, но и личной трагедией, так как понимал, что после распада СССР моим детям оставаться в России может быть опасно. Действительно, в лихие 90-е при разгуле бандитизма нашей семье пришлось пережить много драматических событий.

Из истории нужно извлекать уроки. Польско-российские отношения так же, как и украинско-российские, имеют старинную историю. Вспомним «Историю Государства Российского от Гостомысла до Тимашева» А.К. Толстого, где он пишет о неудачной попытке поляков и казаков править на Руси:

*Вернулись поляки,
Казаков привели;
Пошел сумбур и драки:
Поляки и казаки,
Казаки и поляки
Нас паки бьют и паки;
Мы ж без царя как раки
Горюем на мели.*

* * *

Я осуждаю петлюровцев и бендеровцев. С юных лет я запомнил наизусть клятву некоего украинского националиста, опубликованную в одной советской газете: «Я, украинский националист и немецкий коллаборант, боец под Бродами, заявляю...». Далее шёл текст о том, что, несмотря на националистическую идеологию, этот националист всё же считает, что немцам нельзя доверять.

Нацизм – это крайняя форма национализма. Это не просто идеология расового и этнического превосходства некоторого народа над другими, это политика закабаления и планового уничтожения «неполноценных» народов. В фашистской Германии такими народами считались, в частности, евреи и восточные славяне: русские, украинцы, белорусы, а также поляки. Яркие документальные свидетельства нацистской политики приводит Генрих Бёлль в своих антифашистских произведениях. Вот некоторые цитаты «из стенограмм или текстов сообщений известных высокопоставленных лиц» фашистской Германии [2].

«Право применять телесные наказания по отношению к работникам польской национальности предоставляется всем руководителям предприятий... Работники польской национальности должны по возможности размещаться не в жилом доме, а в других строениях, как напр., в конюшнях, коровниках и т.д. Соображения морального порядка не должны препятствовать выполнению этого правила» [2, с. 455].

«Большевизм – смертельный враг национал-социализма в Германии... В связи с этим на большевистских солдат не распространяется Женевская конвенция... Попытки подорвать дисциплину среди советских военнопленных необходимо немедленно подавлять силой оружия» [2, с. 456].

Обычный рацион питания советских военнопленных состоял из 200 г хлеба, эрзац-кофе и овощного супа. Питательность рациона не превышала 1000 калорий. В зоне группы армий «Центр» дневная норма хлеба для военнопленных была и того меньше – 100 г.

То, чем кормили советских военнопленных, было мало похоже на еду. Эрзац-хлеб, который в Германии называли «русским», имел следующий состав: 50% ржаных отрубей, 20% свеклы, 20% целлюлозы, 10% соломы. «Горячий обед» выглядел ещё менее съедобным: по сути, это черпак вонючей жидкости из плохо промытых потрохов лошадей, причём эта «снесь» готовилась в котлах, в которых раньше варили асфальт. Неработающие военнопленные были лишены и такого питания, а поэтому их шансы выжить были сведены к нулю [5].

Для сравнения приведём нормы продовольственного обеспечения немецких военнопленных в СССР. В день они получали 600 г хлеба, 500 г картошки, 93 г мяса и 80 г круп.

По данным немецких историков, вплоть до февраля 1942 г. в лагерях для военнопленных ежедневно уничтожалось до 6000 советских солдат и офицеров. Зачастую это делалось с помощью удушения газом целых

бараков. Только на территории Польши, по данным местных властей, захоронено 883485 советских военнопленных.

Когда говорят об антисемитизме на Украине в прошлом, обычно имеют в виду какую-то генетически присущую украинцам нелюбовь к евреям, которая воплощалась не только в еврейских погромах, чинимых петлюровцами, но и в уничтожении лиц еврейской национальности в годы Великой Отечественной войны немецкими оккупантами при пособничестве местного украинского населения. Учитывая, что к 1917 г. треть евреев Европы жили на территории Украины в пределах черты оседлости, большое скопление еврейского населения в этом регионе сделало их лёгкой мишенью для антисемитских акций.

Некоторых украинских исторических деятелей напрасно обвиняют в антисемитизме. Например, батька Махно не был антисемитом. Он был анархистом и интернационалистом. Анархизм предполагал отрицание различий между людьми, как по религиозному, так и по национальному признаку. Мой друг, Алексей Сосинский, мне подтвердил малоизвестный факт: когда его отец, писатель Владимир (Бронислав) Сосинский, работавший в Париже в газете «Дни», которую издавал Керенский, написал в своих рассказах, что Махно был антисемитом, тот в ярости явился к Сосинскому и вызвал его на дуэль за клевету. К счастью, дело уладилось без насилия: Сосинский обещал написать опровержение.

В действительности «Повстанческая Армия» Нестора Махно включала в себя много евреев. Причём Махно совершенно не боялся возможных бунтов, связанных с еврейским вопросом. Если антиеврейские настроения и бунты возникали, он сразу расстреливал бунтовщиков. Так, например, Махно и его ординарец Чубенко застрелили атамана Григорьева как ярого антисемита и организатора еврейских погромов, а также в связи с другими противоречиями между махновцами и григорьевцами, прямо во время разговора в помещении сельского совета села Сентово Кировоградской области. После этого все григорьевские части перешли в Повстанческую армию Махно.

В юности меня глубоко потрясло убийство националистами на Украине генерала Ватутина в апреле 1944 г. в Киеве.

Однако это не умаляет моей любви к украинскому народу и к украинскому языку и культуре. Я очень люблю украинские песни. В нашей общей литературе много замечательных украинских имён: Гоголь, Зощенко, Горенко (Ахматова), Короленко, Дорошенко, а также писателей, родившихся на Украине: М. Булгаков, Ильф и Петров, Бабель и мн. др. Разве можно этим писателям и поэтам приписать какую-то одну национальность?

Кроме того, есть такое понятие, как «русскоязычная литература Украины» [8]. На русском языке были написаны некоторые произведения классиков украинской литературы, таких как Тарас Шевченко, Пантелеймон Кулиш, Григорий Квитка-Основьяненко, Марко Вовчок. В современной Украине немало талантливых писателей, которые пишут на русском языке и находят своих читателей. Так можно ли запретить русский язык на Украине?

Относительно родства русского и украинского языков очень убедительно писал выдающийся лингвист нашего времени А.А. Зализняк. Он с научных позиций истории формирования русского, украинского и белорусского языков последовательно доказывал, что современные русский и украинский языки практически одновременно сформировались из древнерусского (говоря политкорректно – древневосточнославянского). Следовательно, ни один из них не может претендовать на принципиально важное для националистов старшинство или главенство. Зализняк изучал древнерусский язык «в подлиннике» – на материале новгородских берестяных грамот, которые были обнаружены при раскопках на территории Новгорода – второго по величине и значению города Древней Руси.

Главный вывод исследований Зализняка заключается в том, что наши предки разговаривали (и матерились!) на одном языке, что бы ни говорили по этому поводу националистические «теории», утверждающие, что между русскими и украинцами никогда не было ничего общего. Впоследствии, после того как территория Киевской и Галицко-Волынской Руси попала под власть Литвы, а затем Речи Посполитой, а земли Владимиро-Суздальского и Московского княжества начали обособленное существование, из этого общего наречия развились новые диалекты, которые превратились со временем в полноценные языки. «Когда вы посмотрите историческую карту Великого княжества Литовского, вы поразитесь, насколько граница восточная – то есть граница между Литовской Русью и Московской Русью, похожа на нынешнюю границу между Российской Федерацией и Белоруссией с Украиной. Это, собственно говоря, и послужило основой, на которой активно развивались различия между восточной частью – великорусской – и западной частью – белорусской и украинской, в результате которых мы имеем три языка» [4], – рассказывал об этом в своей лекции А.А. Зализняк.

Говоря о сегодняшних территориальных спорах на Украине, можно считать признаком исконно украинских земель степень распространения украинского языка как родного среди населения, проживающего на территории конкретных населённых пунктов (сёл, посёлков, городов). Если население некоторого города, области говорит (в быту) по-украински, то это украинские земли. Если население говорит по-русски, то принадлежность земель Украине – спорный вопрос. Тем более в условиях, когда русский язык, русская литература и русская культура оказываются под запретом.

* * *

Ещё со студенческих времен, когда я учился по книгам Н.Н. Боголюбова (некоторые из которых были написаны на украинском языке и изданы киевским издательством «Наукова думка»), и позднее, общаясь лично с Николаем Николаевичем, я очень внимательно относился к проблеме украинского национализма, так как сам Боголюбов был в какой-то мере украинским националистом. Кроме того, я с удивлением замечал такие же

настроения и у других своих коллег. Например, как мне рассказывал мой друг Анатолий Гордеевич Костюченко, академик Дородницын говорил ему: «Вы себя недостаточно проявляете как украинец!». В советские времена для меня это звучало очень странно, так как в нашем многонациональном государстве никто не акцентировал внимания на национальности своих друзей и коллег. В особенности мы не замечали никакого различия между русскими и украинцами, а фамилии на -ко или -чук совершенно не воспринимались как нерусские. Реалии украинской культуры и быта, такие как колядования, красивые задушевные песни, рушники, борщ, сало, галушки и т.п., не воспринимались как экзотические атрибуты другой культуры. И сейчас, когда искусственно насаждается разобщение украинской и русской культуры, какими бы причинами это ни было вызвано, для людей старшего поколения это выглядит неприемлемо.

Меня всегда связывали плодотворные и дружеские отношения со многими украинскими учёными, включая двух последних президентов НАНУ, Б.Е. Патона и А.Г. Загороднего. А с академиком В.Г. Барьяхтаром и его коллегами мы тесно контактировали после Чернобыльской катастрофы.

В 80-е гг. я познакомился в санатории с бывшим первым секретарём ЦК Компартии Украины П.Е. Шелестом и его супругой Ираидой Павловной. В то время он был уже в опале и числился персональным пенсионером союзного значения. У них было несколько внуков и только одна внучка, и они испытывали особую симпатию к моим маленьким дочкам. Мы вместе гуляли, пили лечебную минеральную воду и приятно проводили время вместе. У меня остались видеосъёмки этих встреч. Было трудно представить себе, что скромно державшийся Шелест (из привилегий у него оставалась только служебная машина с водителем) был когда-то могущественным руководителем Украины. Говорили, что когда он ездил в поездки, то в поезде возил с собой личную корову и пил молоко только от этой коровы. Академик Н.Н. Боголюбов был близко знаком с Шелестом. Про него говорили: «Боголюбов пошелестел», когда он обращался с Шелесту с какой-нибудь просьбой о поддержке, так как Шелест имел влияние среди советских чиновников самого высокого ранга. Так, с поддержкой Шелеста ректором МГУ после гибели Рэма Хохлова был назначен ближайший ученик Боголюбова Анатолий Логунов.

* * *

Вмешательство американцев в российско-украинский конфликт усугубляет трагедию, тогда как американцы ещё не покаются в своих преступлениях времён войны с Вьетнамом. Моя покойная жена Ань, мать моих детей, совсем юной девушкой вместе со своим народом героически сражалась с американцами за свободу своей родины. Вот что писал Бертран Рассел об этой войне: *«Я не могу припомнить, чтобы какой-нибудь народ подвергся таким ужасным страданиям, а его мучители не понесли за это наказания. Я не могу припомнить ни одного вооружённого конфликта,*

в котором уровни военно-технического потенциала воюющих сторон были бы настолько несоизмеримыми. И я не припомню, чтобы какой-либо народ сражался бы с такой же стойкостью, имел бы столь же несгибаемую волю к сопротивлению. Не буду скрывать от вас всю глубину моего восхищения народом Вьетнама и сострадания к нему... Наши с вами долг – докопаться до правды и поведать о ней миру» (цит. по: [3]).

* * *

Мои многонациональные корни заставляют меня сопереживать всем участникам в современных конфликтах. Как потомок польских дворян, я сочувствую польскому народу. Я также понимаю стремления украинского народа. Однако, по моему мнению, украинскому режиму следовало бы и в прошлом, и в будущем более последовательно применять на практике социалистическую концепцию, развитую Лениным.

История показала, что именно Ленин, а не другие идеологи революционного переустройства общества, включая обоих моих дедов – Маслова и Гутовского, был прав, так как во всей современной Европе наблюдается превосходство левых сил и приоритет социалистических ценностей. В своей теоретической работе «Детская болезнь «левизны» в коммунизме» (1920 г.) Ленин подвергает резкой критике как «левый коммунизм», так и лозунг «никаких компромиссов» со сторонниками капиталистической системы и сторонниками других политических партий, отмечая, что русские революционные социал-демократы, большевики за свою историю заключали немало компромиссов, имевших практическую пользу для движения. Он подчёркивает, что марксистская теория не догма, а «руководство к действию». Такая сбалансированная политика позволяет завоёвывать не только активные слои рабочего класса, но и приверженцев других политических течений, а также широкие аполитичные массы.

Примером европейской страны, в которой социалистические идеалы последовательно воплощены в жизнь, могут служить Нидерланды, а среди восточных стран – Китай. Социалистические принципы в этих странах закреплены законами. Кроме того, ярким примером воплощения коммунистических идей могут служить кибуцы в Израиле. Кибуцы – это коммуны, для которых характерно коллективное владение всей собственностью и равенство в труде и потреблении. Сравни коммунистический лозунг идеального производства и распределения его результатов: «от каждого по способностям, каждому по потребностям».

Я полагаю, что если бы украинские власти взяли на вооружение глубокую ленинскую идеологию, т.е. марксистский подход, то это сняло бы с современной Украины агрессивный русофобский ярлык и позволило бы уладить конфликт с наименьшими потерями. Для украинских политиков идея ориентации на ленинский социализм не должна вызывать неприятия, так как в украинской истории существовала Украинская Рада (1917–

1921 гг.), которая была признана советской властью, а следовательно, была ориентирована на социалистические принципы. Эти идеи, по сути, являются идеями мира, а не войны, они основываются на принципе равенства и справедливости. Поэтому они так популярны в современном цивилизованном мире. В этом моя концепция никогда не отличалась от концепции идеологов марксизма и социализма, как классиков, так и наших известных коммунистов Г.А. Зюганова, Б.С. Кашина, И.И. Мельникова и др.

Москва, Троицк, декабрь 2022 г.

Список литературы

1. Бальмонт К.Д. Солнечная пряжа. М.: Детская литература, 1989. 239 с.
2. Бёль Г. Групповой портрет с дамой (роман) / Пер. Е. Михелевич // Бёль Г. Собр. соч.: в 5 т. Т. 4. М.: Художественная литература, 1996. С. 162–568.
3. Васильев А.М. Война во Вьетнаме. Почему американцы потерпели поражение. М.: Центрполиграф, 2021. 383 с.
4. Зализняк А.А. Наши предки матерились на одном языке // Украина.ру. URL: <https://ukraina.ru/20171225/1019710806.html> (дата обращения: 20.12.2022).
5. Как на самом деле содержались советские пленные в фашистской Германии // Русская семерка. URL: <https://russian7.ru/post/kak-na-samom-dele-soderzhalis-sovetsk/> (дата обращения: 20.12.2022).
6. Кутателадзе С.С. Банах, Соболев и бурные годы // Сибирские электронные математические известия. 2017. Т. 14. С. А.58–А.65. URL: <http://semr.math.nsc.ru/v14/a58-a65.pdf>.
7. Лукомская И.М. Формирование промышленного пролетариата Донбасса. 70-е – начало 80-х годов XIX века // Из истории рабочего класса и революционного движения: памяти акад. Анны Михайловны Панкратовой: сб. ст. / Редкол.: акад. М.В. Нечкина (отв. ред.) и др.; ред.-сост. В.В. Альтман. М.: Изд-во АН СССР, 1958. С. 290–307.
8. Русскоязычная литература Украины // Википедия: Свободная энциклопедия. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Русскоязычная_литература_Украины (дата обращения: 20.12.2022).
9. Boof-Bavnbek B., Zhu C. The Maslov index in weak symplectic functional analysis // Annals of Global Analysis and Geometry. 2013. No. 44. P. 283–318. URL: <https://link.springer.com/article/10.1007/s10455-013-9367-z>.
10. Boof-Bavnbek B., Zhu Ch. The Maslov Index in Symplectic Banach Spaces // Memoirs of the American Mathematical Society. 2018. Vol. 252. No. 1201. URL: <https://arxiv.org/pdf/1406.0569.pdf>.
11. Chen Bang-Yen, Garay Oscar J. Maslovian Lagrangian immersions of real space forms into complex space forms // Japanese Journal of Mathematic. 2004. Vol. 30. Issue 2. P. 227–281.
12. Izydorek M., Janczewska J., Waterstraat N. The Maslov index and the spectral flow – revisited // Fixed Point Theory and Applications. 2019. No. 5. URL: <https://fixedpointtheoryandalgorithms.springeropen.com/articles/10.1186/s13663-019-0655-6>.
13. Latushkin Yu., Sukhtaiev S., Sukhtayev A. The Morse and Maslov indices for Schrödinger operators // JAMA. 2018. Vol. 135. P. 345–387.
14. Wu L., Zhu C. The iteration formulae of the Maslov-type index theory in weak symplectic Hilbert space // Chinese Annals of Mathematics, Series B. 2018. Vol. 39. P. 17–32.
15. Zhu Ch., Long Y. Maslov-Type Index Theory for Symplectic Paths and Spectral Flow (I) // Chinese Annals of Mathematics. 1999. No. 20 (4). P. 413–417.

REFLECTIONS

Viktor MASLOV

Doctor of physical and mathematical Sciences, Professor,
Academician of the Russian Academy of Sciences.

BANACH SPACE AND RUSSIAN-UKRAINIAN-POLISH RELATIONS (USING THE EXAMPLE OF MY BIOGRAPHY)

The article is one of the last reflections of the outstanding mathematician, Academician of the Russian Academy of Sciences Viktor Nikolaevich Maslov, who passed away in August 2023. In it, in a free manner, the motives of personal biography are combined and easily turn into wise judgments about acute social conflicts of our time, it is shown that the real history of people and events found compromises and mutual understanding between seemingly irreconcilable ideas and positions. The Polish roots of his biography in his worldview are surprisingly linked to the proximity of the mathematical ideas of the Banach space of the great Polish mathematician Stefan Banach with the indexes of his name, with the friendship and cooperation of Polish and Russian scientists. Social-democratic family traditions on the maternal and paternal lines are perfectly combined with patriotic service to the state and are imprinted with vivid examples. He contrasts one – sided ideas about Ukrainian nationalism with the experience of such a politician as Makhno, who was merciless even to the slightest manifestations of anti-Semitism, but most importantly, this is opposed by the unity of the origin of languages and the interweaving of cultural ties. The author expresses his belief in the international potential of socialist ideas, which is poorly used in solving modern social conflicts, in particular, in Ukraine, which he, as a person with Cossack roots, experiences with particular acuteness.

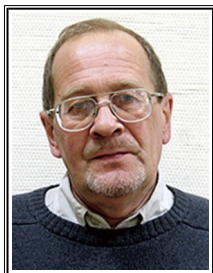
Keywords: Stefan Banach, Maslov index, ordered pair of horse and rider, “The Bronze Horseman”, Vikenty Gutovskiy, Nestor Makhno, history of Donbass, traditions, nationalism, Lenin

References

1. Balmont, K.D. *Solnechnaya pryazha* [Solar Yarn]. Moscow: Detskaya literatura Publ., 1989. 239 pp. (In Russian)
2. Böll, H. “Gruppovoi portret s damoi (roman)” [Group Portrait with a Lady (novel)], trans. E. Mikhelevich, in: H. Böll, *Sobranie sochinenii* [Collected Works], Vol. 4. Moscow: Khudozhestvennaya literatura Publ., 1996, pp. 162–568. (In Russian)

3. Boof-Bavnbek, B., Zhu, C. "The Maslov Index in Weak Symplectic Functional Analysis", *Annals of Global Analysis and Geometry*, 2013, No. 44, pp. 283–318. [<https://link.springer.com/article/10.1007/s10455-013-9367-z>].
4. Boof-Bavnbek, B., Zhu, Ch. "The Maslov Index in Symplectic Banach Spaces", *Memoirs of the American Mathematical Society*, 2018, Vol. 252, No. 1201. [<https://arxiv.org/pdf/1406.0569.pdf>].
5. Chen, Bang-Yen, Garay, Oscar J. "Maslovian Lagrangian Immersions of Real Space Forms into Complex Space Forms", *Japanese Journal of Mathematic*, 2004, Vol. 30, Issue 2, pp. 227–281.
6. Izydorek, M., Janczewska, J., Waterstraat, N. "The Maslov Index and the Spectral Flow – Revisited", *Fixed Point Theory and Applications*, 2019, No. 5. [<https://fixedpointtheoryandalgorithms.springeropen.com/articles/10.1186/s13663-019-0655-6>].
7. "Kak na samom dele sodержalis' sovetskie plennye v fashistskoi Germanii" [How Soviet Captives Were Actually Held in Nazi Germany], *Russkaya semerka*. [<https://russian7.ru/post/kak-na-samom-dele-soderzhalis-sovetsk/>, accessed on 20.12.2022] (In Russian)
8. Kutateladze, S.S. "Banakh, Sobolev i burnye gody" [Banach, Sobolev and the Turbulent Years], *Sibirskie ehlektronnye matematicheskie izvestiya*, 2017, T. 14, pp. A.58–A.65. [<http://semr.math.nsc.ru/v14/a58-a65.pdf>] (In Russian)
9. Latushkin, Yu., Sukhtaiev, S., Sukhtayev, A. "The Morse and Maslov Indices for Schrödinger Operators", *JAMA*, 2018, Vol. 135, pp. 345–387.
10. Lukomskaya, I.M. "Formirovanie promyshlennogo proletariata Donbassa. 70-ye – nachalo 80-kh godov XIX veka" [Formation of the Industrial Proletariat of Donbass. 70s – early 80s of the XIX Century], *Iz istorii rabocheho klassa i revolyutsionnogo dvizheniya: pamyati akad. Anny Mikhailovny Pankratovoi* [From the History of the Working Class and the Revolutionary Movement: in Memory of Akad. Anna Mikhailovna Pankratova], ed. M.V. Nechkina. Moscow: USSR Academy of Sciences Publ., 1958, pp. 290–307. (In Russian)
11. "Russkoyazychnaya literatura Ukrainy" [Russian-language Literature of Ukraine], *Wikipedia*. [https://ru.wikipedia.org/wiki/Русскоязычная_литература_Украины, accessed on 20.12.2022] (In Russian)
12. Vasiliev, A.M. *Voina vo V'etname. Pochemu amerikantsy poterpeli porazhenie* [The Vietnam War. Why the Americans were Defeated]. Moscow: Tsentrpoligraf Publ., 2021. 383 pp. (In Russian)
13. Wu, L., Zhu, C. "The Iteration Formulae of the Maslov-type Index Theory in Weak Symplectic Hilbert Space", *Chinese Annals of Mathematics, Series B*, 2018, Vol. 39, pp. 17–32.
14. Zaliznyak, A.A. "Nashi predki materilis' na odnom yazyke" [Our Ancestors Swore in the Same Language], *Ukraina.ru*. [<https://ukraina.ru/20171225/1019710806.html>, accessed on 20.12.2022] (In Russian)
15. Zhu, Ch., Long, Y. "Maslov-Type Index Theory for Symplectic Paths and Spectral Flow (I)", *Chinese Annals of Mathematics*, 1999, No. 20 (4), pp. 413–417.

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

АПАТИЯ

«Апатия» – термин античной философии, которым пользовались также представители патристики, средневековой схоластики и философии Нового времени. «Апатия» в зависимости от понимания аффицируемости как способности претерпевать воздействие может означать отсутствие всякого претерпевания (страсти, аффекта), невосприимчивость к тому или иному воздействию или неподвластность ему. В самом широком плане выделяются два вида неаффицируемости: общая неаффицируемость как неподвластность никакому воздействию (онтологическая коннотация) и особая (душевная) неаффицируемость как неподвластность страстям или свобода от страстей (этическая коннотация). Наиболее распространённые латинские эквиваленты греческого термина ἀπάθεια – *impassibilitas*, *tranquillitas*. В статье показано, какие именно оттенки смысла передавали при помощи этих терминов античные философы (досократики, Платон, Аристотель, стоики, неоплатоники), многочисленные представители греческой и латинской патристики, представители средневековой философии (Фома Аквинский) и философии Нового времени (Спиноза, Кант).

Ключевые слова: апатия, неаффицируемость, бесстрастие, неспособность претерпевать, невозмутимость, аскетика, Античность, патристика, Средние века, Новое время

Апатия (греч. ἀπάθεια [ἀ privativum + πάθος, ‘претерпевание’, ‘страсть’, ‘аффект’]) – изначально термин античной философии, используемый также в патристике, средневековой схоластике и в Новое время. Термин ἀπάθεια/ἀπαθής (бесстрастие/бесстрастный) может иметь следующие оттенки смысла в зависимости от значения термина πάθος и в целом от понимания аффицируемости как способности претерпевать воздействие: отсутствие всякого претерпевания (страсти, аффекта), невосприимчивость к тому или иному воздействию или неподвластность ему. Для передачи этих смысловых оттенков чаще используется прилагательное ἀπαθής (бесстрастный), реже – существительное ἀπάθεια (бесстрастие), которому, однако, следует предоставить статус нормативного термина. В самом широком плане можно выделить два вида неаффицируемости: общая неаффицируемость, т.е. неподвластность никакому воздействию (онтологическая коннотация), и особая (душевная) неаффицируемость, т.е. неподвластность страстям или свобода от страстей (этическая коннотация).

Термин «апатия» в античной философии

Наиболее ранние случаи употребления прилагательного «бесстрастный» традиция относит к учениям Анаксагора и атомистов Левкиппа и Демокрита. Анаксагор считал, что Ум-Нус ничему не подвержен (ἀπαθὴ εἶναι), прост и ни с чем не смешан (см.: DK59 A 100 = Аристотель. О душе I, 405b20, ср. III, 429b23; A 56 = Физика VIII, 256b26). Такое же свойство «быть бесстрастным» Левкипп и Демокрит признавали за атомами: каждый атом не подвержен воздействиям и неизменен (см.: DK68 A 1. 102 = Диоген Лаэртский IX 44, ср.: Аристотель. О возникновении и уничтожении 326a1; A 57 = Плутарх. Против Колота 8, 1110f). Того же мнения придерживался и Эпикур (fr. 267, р. 191.15 Usener = Стобей I 10,14). Термин «бесстрастие», возможно, появляется у Аристоксена по отношению к пифагорейцам: в сочинении «О жизни Пифагора» он приводит мнение придворных сицилийского тирана Дионисия Младшего (fr. 31.16 Wehrli = Ямвлих. О пифагорейской жизни 33, 234.14), согласно которому пифагорейцы отличались надменностью, притворной верой и бесстрастием (ἀπάθεια). Следует, конечно, учесть, что во всех перечисленных случаях речь идёт о терминах, которыми пользовались позднейшие доксографы.

Платон использует только прилагательное ἀπαθής, но его тексты позволяют установить наличие обеих коннотаций. Общая неаффицируемость – ситуативное отсутствие вредного воздействия (Федр 250c). В более узком этическом значении речь идёт о неаффицируемости души: о её невосприимчивости к некоторым телесным состояниям (Филеб 33de), о невосприимчивости к вожделениям (Законы 647d), о невозмутимости (Филеб 21e). Согласно псевдоплатоновским «Определениям», ἀπάθεια – это «состояние, благодаря которому мы недоступны страстям (πάθη – 413a)».

Бесстрастие пропагандировалось киниками (Диоген Лаэртий IV 52). Основатель кинической школы Антисфен Афинский стремился подражать бесстрастию Сократа (там же VI 2) и служил образцом бесстрастия для Диогена Синопского (там же VI 15), но использовал ли он соответствующую терминологию, неизвестно. У киника III в. до н.э. Телета Мегарского было специальное сочинение «О бесстрастии» (Περὶ ἀπαθείας), сохранившееся в изложении Стобея (IV 44,83). Представитель Мегарской школы Стильпон причислял бесстрастие к высшему благу (как, возможно, и скептики – Диоген Лаэртий IX 108) и использовал термин «апатия» (Сенека. Письма к Луцилию 9,1–2).

У Аристотеля присутствуют обе коннотации – и общей, и этической неаффицируемости; в большинстве случаев они передаются с помощью прилагательного ἀπαθής. Преобладает первый оттенок смысла – общая невосприимчивость к изменению, неподверженность внешнему воздействию, неспособность претерпевать (Метафизика 1019a27; 1046a13; 1068b20; 1073a11; 1074a 19; Физика 216b15; 226a29; О возникновении и уничтожении 324a33–34; 324b5 и др.). Примеры: ум не подвержен никакому воздействию (ἀπαθής – О душе 408b24–25, 29, 429a15, b23 и др.); первое из всемирных тел не подвержено воздействию (О небе 270b2); сращенные тела не испытывают обоюдного воздействия (Физика 212b26).

Этическая коннотация представлена более скромно, но зато здесь используется и термин «апатия». Это неподверженность чувствам, нечувствительность, равнодушие (Евдемова этика 1220b10, 1221a22; 1228b33; 1229b9), невозмутимость перед лицом превратностей судьбы (ἀπάθεια ἢ περὶ τὰς τύχας – Вторая аналитика 97b23). По мнению Аристотеля, добродетель нельзя определять как «бесстрастие и спокойствие по отношению к наслаждениям и страданиям» (ἀπάθεια καὶ ἡρεμία περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας – Евдемова этика 1222a3–4 ср. Никомахова этика 1104b24). Если говорить о поэтическом творчестве, то трагическое начало отсутствует, если нет душевных страданий (Поэтика 1453b39).

Особое значение концепция «бесстрастия» приобрела в стоицизме. В стоической этике «бесстрастие» понималось как существенное свойство мудреца: душа мудреца свободна от порока, он никогда не испытывает гнева, скорби и зависти. Возможно, термин ἀπάθεια первым из ранних стоиков ввёл в школьный оборот ученик Зенона Дионисий Гераклеяский в сочинении «О бесстрастии» (Περὶ ἀπαθείας); предположительно, пересказом фрагмента этого трактата является место из «Тускуланских бесед» Цицерона (III 19–21 = SVF I 434).

У Хрисиппа понятие «апатии» приобрело особый интеллектуалистический оттенок: «несогласие» на аффект есть следствие общей «невосприимчивости» разумного начала к ошибочным суждениям, верного понимания «природы» и мировой необходимости. Это устойчивое интеллектуально-нравственное состояние позволяет быть выше превратностей и являет собой позитивную способность преодолевать страсти/аффекты (прежде всего,

четыре главные: печаль, страх, вожделение и наслаждение), возникающие в результате ошибочной оценки «внешних» вещей (Эпиктет. Беседы I 4,27; Диоген Лаэртский VII 110 сл.; SVF III 378 сл.). Однако сам термин ἀπάθεια в раннестойческом корпусе текстов встречается редко. В одном случае он фигурирует как общестойческий: «Ещё и до стоиков существовало мнение, согласно которому добродетели заключаются в бесстрастии» (Анонимный комментарий к «Никомаховой этике» Аристотеля р. 128,5 Heylbut = SVF III 201). В другом случае его можно считать термином, который избрал Хрисипп: «Что же предлагает нам Хрисипп? “Если хочешь узнать, – говорит он, – что не ошибочно то, из чего берёт начало... бесстрастие, возьми все мои книги, и узнаешь, насколько истинно и согласно с природой делающее меня бесстрастным (ἀπαθής)”» (Эпиктет. Беседы I 4,28 = SVF III 144). Прилагательное ἀπαθής тоже встречается редко, причём в текстах, отнесённых к Хрисиппу (SVF III 416; 448; 476). Для Зенона и Клеанфа эти термины не засвидетельствованы.

В Средней Стое этическая коннотация «апатии» сблизилась с перипатетической метриопатией – возможно, уже у Панэтия, хотя имеющиеся свидетельства противоречивы. С одной стороны, мы имеем сообщение Авла Геллия (Аттические ночи XII 5,10): «По мнению Панэтия, мужа влиятельного и учёного, “апатия” осуждается и отвергается». С другой стороны, как сообщает Цицерон, Панэтий считал, что следует «обуздывать смятенные движения души» (Об обязанностях II 18) и «быть свободным от любых душевных смятений» (там же I 69).

Посидоний завершил реориентацию этики, начатую Панэтием. Если в душе сосуществуют разнонаправленные способности, речь должна идти не об устранении неразумного начала, не о полном искоренении любых аффектов (что невозможно), а о максимально достижимой гармонии между разумным и аффективным началами. «В первой книге своего сочинения “О страстях” он поместил нечто вроде краткой сводки сказанного Платоном: как нужно растить и воспитывать детей, чтобы страстная и неразумная сторона их души являла умеренность в своих движениях и повиновение приказаниям разума... Поначалу эта [разумная сторона] мала и слаба, но к 14 годам она приобретает силу и крепость» (Гален. Об учениях Гиппократов и Платона V 5 р. 324,6–13 De Lacy). Однако существительное ἀπάθεια Посидоний не использует, а прилагательное ἀπαθής встречается у него лишь один раз: «Ясно, что душа мудреца становится невосприимчивой к страстям» (Гален. Об учениях Гиппократов и Платона V 2 р. 296,3–4 De Lacy).

У поздних стоиков «апатия» выступает (наряду с «безмятежностью», «невозмутимостью» – ἀταραξία) преимущественно в традиционном стоическом значении как умение властвовать над собой. Эпиктет использует существительное ἀπάθεια и прилагательное ἀπαθής достаточно часто и исключительно в этической коннотации: это неподверженность страстям (Беседы I 4,1; II 8,23; 17,31; III 5,7; IV 10,13 и др.). Такое состояние равно-

значно обретению добродетели (там же I 4,3). Бесстрастие Эпиктет ставит в один ряд с внутренней свободой и невозмутимостью (там же III 5,12; IV 3,8; 4,36; 6,34; 8,27; 10,22). В редких случаях «патия» означает просто отсутствие житейских тревог и волнений (там же III 24,25). Марк Аврелий использует термины ἀπάθεια и прилагательное ἀπαθής гораздо реже. Преимущественно это этическая коннотация (I 9; VI 16; XI 18), но в одном случае присутствует и общеонтологическая, когда речь идёт о «рассеянии неаффицируемых первоэлементов» (σκόρπισμός τῶν ἀπαθῶν στοιχείων – VII 50).

Попытки передать этическую коннотацию греческого термина ἀπάθεια единообразно и одним латинским словом были сопряжены с немалыми сложностями. Цицерон, попробовав слово *indolentia*, ‘нечувствительность к боли’, ‘бесчувственность’ (Тускуланские беседы III 12), предпочёл передавать греческий термин описательно и говорить о душе, «свободной от всякого волнения» (*omni animi perturbatione vacare* – там же IV 8). По признанию Сенеки, «если мы для краткости попробуем перевести ἀπάθεια одним словом – *impatientia*, мы неизбежно впадём в двусмысленность. Ведь здесь возможно значение, противоположное тому, какое мы хотели выразить. Мы хотели сказать, что душа недоступна ни для какого болезненного переживания, а понять можно и в том смысле, что она не способна переносить никакое страдание» (Письма к Луцилию 9,2). Поэтому Сенека тоже предпочёл описательные варианты («неуязвимая душа», «свободная от болезненных переживаний»), а в итоге остановился на варианте «невозмутимость, безмятежность души» (*tranquillitas animi*), который встречается у него неоднократно с явным намёком на термин ἀπάθεια (например, Письма к Луцилию 75,18; 92,3 и др.). Этой теме посвящён специальный трактат «О безмятежности души»; такое состояние души Сенека в этом трактате уподобляет демокритовскому представлению о «благом состоянии души» (εὖθυμία – 2,3). Термин *tranquillitas animi* встречается и у Цицерона (Об обязанностях I 69), но без прямой привязки к термину «патия».

Все стоики признавали нормативное школьное положение «мудрец бесстрастен» (ἀπαθὴ εἶναι τὸν σοφόν – Диоген Лаэртій VII 117 = SVF III 448), но при этом снабжали этот тезис принципиальной оговоркой: «бесстрастие» не тождественно полному «бесчувствию». Стоики не соглашались с теми, кто ставил знак равенства между этими состояниями (возможно, так считали мегарики или скептики). По свидетельству Сенеки (О гневе I 16, 7 = SVF I 215), Зенон говорил, что «и в душе мудреца остаётся рубец, – даже когда рана зажила. Поэтому он почувствует какие-то подобию и тени страстей, но самих страстей избежит». Хрисипп утверждал, что «мудрец хотя и испытывает боль, но не поддаётся ей, ибо не ослабевает душой» (Стобей III 7,20 = SVF III 574). То же самое утверждал Эпиктет (Беседы III 2,4).

Особое внимание этой теме уделил Сенека. Мудрец по своей психосоматической конституции ничем не отличается от обычных людей и не может

не чувствовать того же, что и всякий другой; однако, в отличие от прочих людей, он не позволяет своим ощущениям развиваться в страсти. «Я не включаю мудреца из числа людей и не освобождаю его от переживаний, словно какую-нибудь бесчувственную скалу» (Письма к Луцилию 71,27 ср. 99,15; О постоянстве мудреца 10,4). «Вот в чём разница между ними и нами: наш мудрец преодолевает всё неприятное, но ощущает его, а их мудрец даже не ощущает» (там же 9,3). «Нет нужды в добродетели, чтобы превозмочь то, чего не чувствуешь... Некоторые удары он [мудрец] принимает, но принятые преодолевает, исцеляет и укрощает» (О постоянстве мудреца 10,4 ср. К матери Гельвии 16,1). Таким образом, стоическое «бесстрастие» оказывается достаточно относительным, поскольку подразумевает те или иные градации.

Соответственно, в стоической системе эквивалентом «бесстрастия» является не «бесчувствие», а особое «здоровое» эмоциональное состояние, обозначаемое специальным термином «благострастие» (εὐλαθία) (SVF II 431 сл.). На этот ход обратил внимание Плутарх: «А вот когда они [стоики]... называют эти “радости”, “воления” и “осмотрительности” “благострастиями”, а не “бесстрастиями”, – тут они правильно употребляют имена» (О нравственной добродетели 9, 449 b = SVF III 439). По словам Сенеки, «разумный человек умерен, а умеренный постоянен; кто постоянен, тот не смущён страстями; кто не смущён страстями, тот не испытывает скорби, а кто не испытывает скорби, тот пребывает в блаженстве» (Письма к Луцилию 85,2).

Средние платоники и неопифагорейцы продолжили сложившуюся традицию. Наибольшее количество текстов сохранилось от Плутарха Херонейского, который использует прилагательное ἀπαθής и существительное ἀπάθεια в обеих коннотациях. Значение общей неаффицируемости: подобное не подвергается воздействию подобного (Застольные беседы 663b); прочие примеры – Ромул 22,2; Застольные беседы 659e; 665c; 721e; 725b и др. Этическое значение: неподвластность страстям (Фабий Максим 1,6; Застольные беседы 711b), стойкость перед обстоятельствами (Ромул 7,5), душевная невозмутимость (Ликург 11,3) и такие её отрицательные разновидности, как равнодушие (Солон 20,1), – в частности, равнодушие к божеству (ἀπάθεια πρὸς τὸ θεῖον – О суеверии 167e), равнодушие к музыке (там же 167c), – бесчувствие (там же 165b).

От прочих представителей этих течений сохранились лишь очень незначительные тексты. Для таких авторов, как Максим Тирский, Теон Смирнский, Никомех из Герасы, Модерат из Газы, традиционная «апатическая» терминология не засвидетельствована. Исключение составляют, по-видимому, лишь Аттик и Нумений. Аттик в трактате «Против тех, кто пытается толковать платоновское учение через аристотелевское» использует термин ἀπαθής в значении общей неаффицируемости (Евсевий. Приготовление к Евангелию XV 7,6). Нумений полагает, что, если души по собственной воле возвращаются в тела, им не удаётся быть свободными от страстей (Ямвлих у Стобея I 49,40).

В последнем крупном философском течении Античности, неоплатонизме, также используются обе коннотации (причём в ряде случаев они присутствуют одновременно) и традиционная терминология. Коннотация общей неаффицируемости представлена достаточно многочисленными примерами. Трактат III 6 «Эннеад» Плотина целиком посвящён неаффицируемости бестелесного, и в нём используется термин ἀπάθεια (например, III 6,6; 6,12). Тот же тезис и термин у Прокла (Первоосновы теологии 80, ср. Комментарий к «Государству» Платона vol. I, р. 28,9 Kroll; Порфирий. Подступы к умопостигаемому 18; 21). Единое неаффицируемо (Плотин. Эннеады IV 4, 42; V 9, 4; VI 5, 3), разум чист и не подвержен воздействию (V 8, 3), мировая душа свободна от внешнего воздействия (II 9, 7). Божество по природе своей неаффицируемо; этому вопросу посвящена 19 глава I книги «Платоновской теологии» Прокла (ср. Ямвлих. О египетских мистериях I 14; 18; Прокл. Комментарий к «Государству» Платона vol. I, р. 33,9–10 Kroll). Количество примеров можно значительно увеличить.

Этическая коннотация тоже представлена достаточно подробно. Плотин, в частности, говорит о беспечальном и бесстрастном душевном настроении (Эннеады I 6,5), о том, что бесстрастное состояние есть отсутствие скорби и гнева (там же I 9,1). Порфирий утверждает, что душа, связанная с телом исходящими от него страстями, освобождается от тела благодаря бесстрастию (διὰ τῆς ἀπαθείας – Подступы к умопостигаемому 7; 32 ср. О воздержании от животной пищи I 38; Ямвлих. О египетских мистериях I 10–11), а состояние, создаваемое созерцательными добродетелями, тождественно бесстрастию, и его цель – уподобление богу (Подступы к умопостигаемому 32 ср. О воздержании от животной пищи I 30; 36–37; II 34; 43 и др.; Письмо к Марцелле 26). По утверждению Прокла, души порой возвышаются до бесстрастия (Комментарий к «Тимею» Платона vol. I, р. 362, 22 Diehl); умозрение бесстрастно (там же vol. I, р. 64,9).

Встречаются случаи, когда можно предположить одновременное наличие двух основных коннотаций. Божество неподвластно страстям (Прокл. Комментарий к «Тимею» Платона vol. I, р. 157,4 сл.). Демиург не испытывает страстей, свойственных людям (Прокл. Комментарий к «Пармениду» Платона р. 843, 29 Cousin). Бессмертная душа не подвержена воздействию эмоций и страданий, переживаемых телом (Плотин. Эннеады I 1, 2; 1,4–7; I 2, 3; 2, 6; III 1, 9 и др.; Прокл. Платоновская теология IV 26).

Встречаются, наконец, редкие случаи, когда речь идёт о бесчувственности, которая сродни жестокости (Порфирий. О воздержании от животной пищи III 20).

Термин «апатия» в христианской традиции и в философии Нового времени

У первых христианских апологетов присутствуют обе основные коннотации, причём значение общей неаффицируемости, пожалуй, даже превалирует. Бог неподвластен претерпеванию (Юстин. 1 Апология 25,2; Афинагор. Прощение о христианах 8,3; 10,1). Люди, достойные Бога, станут недоступными страданию (Юстин. 1 Апология 10,2; 57,2; Диалог с Трифоном иудеем 45,4; 46,7; 124,4). Этическое значение: достойные люди, живущие во Христе, свободны от страстей (Юстин. 1 Апология 58,3; 2 Апология 1,2; Афинагор. Прощение о христианах 31,4).

С течением времени на грекоязычном христианском Востоке свобода от страстей стала восприниматься как нравственный идеал, тождественный святости; это представление окончательно оформилось в аскетической литературе (см. ниже). Посредником между античной этической традицией и раннехристианской этикой с немалым основанием можно считать Филона Александрийского. По его мнению, если разумное начало души с божественной помощью отвратит себя от дурных дел и перестанет поддаваться страстям, оно обретёт подлинное бесстрастие (ἀπάθεια – Аллегории законов II 100–102; III 129; 132 ср. О Ное садовнике 98; О том, что худшее склонно нападать на лучшее 46).

Подобный ход мысли характерен для крупнейших представителей Александрийской богословской школы Климента и Оригена; в их трудах не-этическая коннотация совершенно отсутствует. У Климента тема свободы от страстей является сквозной: Бог лишён страстей (Строматы II 8,40,2; 16,72,2; 18,81,1; IV 23, и др.); праведные мужи, даже ещё не расставшись с телом, способны сохранять бесстрастие (там же IV 7,55,4; 22,138,1; VI 9,72,2; 74,1; VII 2,10,1); свобода от страстей обретается верой (там же VII 3,14,3 ср. II 8,39,4). Ориген тоже пространно рассуждает о бесстрастии души (О молитве 2,2; Увещание к мученичеству 10,1; Толкования на Псалтирь 4,6; 25, 11; 36,11 и др.). Следует отметить, что Климент и Ориген были хорошо знакомы со стоическими текстами.

У последующих грекоязычных авторов (за исключением представителей монашеско-аскетической традиции) обе основные коннотации представлены приблизительно в равной мере. Бог не подвержен претерпеванию (Афанасий Александрийский. О воплощении Бога-Слова 26,1; 54,3; О Никейском соборе 11,40); бестелесное свободно от претерпевания (Григорий Назианзин. Слово 29,4). Божественная природа неаффицируема, не подвержена страданию (Иоанн Дамаскин. О двух природах Христа 2; 8; 18; Точное изложение ортодоксальной веры 4; 17; 70). Специальный оттенок значения – освобождение от страданий (Василий Великий. О Святом Духе 8,18; 14,31).

«Апатия» – отсутствие страстей (Григорий Нисский. Против Евномия I 1,648; О жизни Моисея 2,30; 303; Большая катехетическая речь 5–6;

Немесий. О природе человека 2 р. 21,21; 19 р. 80,19 Morani). Бог свободен от страстей (Григорий Нисский. Против Евномия I 1,628; 645; Иоанн Дамаскин. Точное изложение ортодоксальной веры 1; 8; 25; 44; 48).

Кульминацией этического значения «апатии» стала греческая христианская аскетика. В трактате Евагрия Понтийского «О делании [аскетическом], или Монах» бесстрастие превозносится как высший идеал монашеской жизни. Совершенное бесстрастие возникает в душе после победы над всеми демонами-искусителями (60). Главный признак такого бесстрастия – безразличие ко всему внешнему и невозмутимость в представлениях о нём (64; 67; 89). Праведник обретает бесстрастие по милости божьей (33; 53). «Бесстрастие – здоровье души» (ὁυεία ψυχῆς – 56). «Порождение бесстрастия – любовь (ἀγάπη); бесстрастие – вершина [духовного] делания» (ἄνθος τῆς πρακτικῆς – 81). Царство Небесное – это бесстрастие души, сопряжённое со знанием об истинно существе (2). По свидетельству Иеронима Стридонского, Евагрий «издал книгу и изречения о бесстрастии» (Письмо 133,3); эти материалы частично представлены в «Добротолюбии».

Евагрию вторит Максим Исповедник, несомненно, испытывавший его влияние: «Любовь порождается бесстрастием, бесстрастие – упованием на Бога» (Главы о любви 1,2 ср. 1,81; 2,30; 2,98; 4,91), а «бесстрастие есть умиротворённое состояние души (εἰρηνικὴ κατὰστασις ψυχῆς), благодаря которому она не поддаётся злу» (там же 1,36) и остаётся равнодушной к внешним вещам (там же 3,38–39; 3,95; 4,54). Ум, ещё не вкусивший бесстрастия, увлекается страстями (1,85), а если ум во время молитвы ни на что не отвлекается, он пребывает в бесстрастии (1,88 ср. 1, 93; 4,42), которое есть награда за добродетельность (2,25; 2,34). Те же самые темы присутствуют и у прочих представителей восточной аскетики – например, у Ефрема Сирина в трактатах «О добродетелях и страстях», «Слово против еретиков», «К Иоанну монаху», «Слово о Преображении Господнем».

Представители латинской патристики, которым, несомненно, были известны версии Цицерона и Сенеки, использовали традиционную терминологию, но вместе с тем предлагали и собственные варианты.

Тертуллиан использовал термин *tranquillitas* (напр., О прескрипции против еретиков 7). Выразитель латинской монашеско-аскетической традиции Кассиан использовал для обозначения идеального «бесстрастия» тот же термин *tranquillitas* как в «чистом» виде (многократно и повсеместно), так и с различными добавлениями: например, *immobilis tranquillitas mentis*, ‘неколебимая безмятежность духа’ (Собеседования 9,2; 19,11), *tranquillitas cordis*, ‘безмятежность сердца’ (там же 11,9; 19,6). Однако на Западе аскетическая традиция была не так влиятельна, как на Востоке. Многие виднейшие латинские отцы церкви относились к душевным переживаниям значительно лояльнее. По словам Киприана, человек на то и рождается, чтобы терпеть боль и страдание (О благе терпения 11). Соответственно, латинские отцы воспринимали идеал «бесстрастия» скептически: для них «апатия» была синонимом бесчувственности, которую они ошибочно приписывали стоикам.

По убеждению Лактанция, стоики, обещая искоренить страсти, шли явно против природы (Божественные установления VI 14,7–8). Эмоции – объективное природное явление; они неистребимы, поскольку не зависят от рациональной воли, и в определённом плане даже полезны. Перипатетики более точны, поскольку отрицают, что люди могут самостоятельно искоренить страсти, и когда показывают, сколь обдуманно и сколь целесообразно Бог или, как они говорят, природа, наделили нас этими страстями. Если у человека отнимают страсти и пороки, то у него отнимают и добродетели, которые немыслимы при отсутствии первых: где нет пороков, там нет смысла говорить и о добродетелях. Стоики в своём ригоризме явно ошибаются, и позиция перипатетиков предпочтительнее (там же VI 15, 1 сл.).

Похожим образом рассуждал Иероним. Стоики полагают, что можно искоренить страсти полностью. Но это невозможно, да и дерзостно, ибо такое состояние было бы истреблением человека в человеке и плодом нечестивого желания уравниваться с Богом. В этом плане позиция перипатетиков предпочтительнее (Письмо 133,1). Греческий термин ἀπάθεια Иероним предлагает передавать по-латыни как *impassibilitas* или *imperturbatio*, а само «бесстрастие» приравнивает к такому состоянию, в котором «душа никогда не испытывает никаких тревожений и, проще говоря, становится либо камнем, либо Богом» (там же 133,3).

С Иеронимом полностью согласен Августин. Бесстрастие представимо как отсутствие смущающих душу страстей, но «не удел оно этой жизни... ибо совсем не испытывать скорби, пока пребываем мы в сём бедственном положении, конечно же, не удаётся (как это понял и сказал даже кто-то из просвещённых мужей мира сего [слова Крантора – Цицерон. Тускуланские беседы III 12]) без большого убытка – чёрствости души и оцепенелости тела. Поэтому если понимать то, что по-гречески называется ἀπάθεια (а по-латыни это можно было бы назвать *impassibilitas*)... как жизнь без таких душевных состояний, которые возникают вопреки разуму и смущают ум, тогда это вещь действительно хорошая и в высшей степени желательная; но не удел она этой жизни... Такая ἀπάθεια будет тогда, когда в человеке не останется никакого греха... Далее, если словом ἀπάθεια нужно называть такое состояние, когда душа недоступна вообще ни для какого чувства, кто не согласится, что эта оцепенелость хуже всяких пороков?» (О Граде Божьем XIV 9,4). Те (стоики), которые до такой степени изощрились в сдерживании страстей, что их «не трогает и не колеблет решительно ни одно чувство, скорее теряют всякий человеческий облик (*humanitatem totam*), чем обретают безмятежность» (*tranquillitas* – там же XIV 9,6). Августина можно упрекнуть в неверном понимании стоической «апатии», которая означала не полное бесчувствие, а лишь подавление иррациональных импульсов, но ход его мысли вполне традиционен для латинской патристики.

Традиционные коннотации присутствуют и в средневековой схоластике. В качестве примера можно привести Фому Аквинского. Он повсеместно

использует термин *impassibilitas* – как в значении общей, так и этической неаффицируемости. Божественная природа ничего не претерпевает (Сумма теологии I qu. 91 art. 1; II 1 qu. 102 art. 5; III qu. 16 art. 8; Сумма против язычников I 16). Декларированную Аристотелем неаффицируемость ума (*ἀπαθής* – О душе 408 b 24–25, 29; 429 a 15, b 23) Фома тоже передаёт термином *impassibilis* (Сумма против язычников II 59–60; 69; 78 и др.). Тот же термин используется и для обозначения свободы от страстей (Сумма теологии I qu. 95 art. 2; qu. 97 art. 2–3; II 1 qu. 59 art. 2; II 1 qu. 81 art. 5; III qu. 65 art. 1).

В Новое время теме освобождения от страстей уделили специальное внимание Спиноза и Кант. В «Этике» Спиноза не использует никакой латинский термин, соответствующий греческой «апатии», но само понятие «бесстрастия» в этом трактате, несомненно, присутствует – хотя полное искоренение страстей Спиноза считает невозможным и симпатизирует перипатетической метриопатии. Неспособность укрощать аффекты он называет «рабством» (Этика. Ч. IV предисловие). Более всего подвержены аффектам люди, объятые гордыней или самоуничижением (Ч. IV теорема 56 королларий; теорема 57). Поскольку аффект может быть полностью устранён только противоположным и более сильным аффектом (там же Ч. IV теорема 7; теорема 15), главное в жизни – совершенствовать разум, насколько это возможно (там же Ч. IV прибавление 4). Только разум способен умерять аффекты, но разум не всесилен, и стоики здесь заблуждались. Тем не менее, лишь совершенствуя разум, можно обрести путь к свободе (Ч. V предисловие; теорема 10 схолия; теорема 42 схолия). Термин *tranquillitas animi* встречается в «Богословско-политическом трактате» (напр., гл. 3–6) и в «Политическом трактате» (напр., гл. 2 § 21), имеет этическую коннотацию, но в контексте рассуждений Спинозы сколько-нибудь существенной концептуальной нагрузки не несёт.

Кант использует термин «апатия» и наделяет его смыслом весьма значимым и во многом схожим с тем, какой вкладывали в это понятие стоики. Для обретения добродетели прежде всего необходима власть над самим собой. Кант проводит различие между аффектом (*Affekt*) и страстью (*Leidenschaft*): аффект – явление чисто чувственное, спонтанное и ситуативное, а страсть – чувственное желание, превратившееся в устойчивую склонность. «Долг бесстрастия» (*die Pflicht der Apathie*) состоит в том, чтобы противостоять аффектам и склонностям (Метафизика нравов Ч. II. Введение XV [XVI] ср. Антропология Ч. I § 73–74). Речь идёт не о бесчувственности, тождественной равнодушию, а о «моральном бесстрастии» (*moralische Apathie*), то есть о таком душевном спокойствии, в котором заключена сила добродетели (Метафизика нравов Ч. II. Введение XVI [XVII]). Стоический принцип апатии гласит, что мудрец не должен находиться в состоянии аффекта. Это требование Кант считает вполне справедливым и возвышенным моральным основоположением стоической школы. А «природный дар апатии» (*die Naturgabe der Apathie*) – это «счастливая флегма»

(das glückliche Phlegma) в моральном смысле. Тот, кто одарён ею, ещё не мудрец, но ему легче, чем другим, стать мудрецом (Антропология Ч. I § 75).

Список литературы

1. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I / Изд. подг. А.В. Лебедев. М.: Наука, 1989. 576 с.
2. Фрагменты ранних стоиков. Т. I–III / Пер. и коммент. А.А. Столярова. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1998–2007.
3. *Dillon J.M.* Metriopatheia and Apatheia: Some Reflections on a Controversy in a Later Greek Ethics // *Dillon J.M.* The Golden Chain. Studies in Development of Platonism and Christianity. Variorum, 1990. P. 508–517.
4. *Mozley J.* The Impassibility of God: A Survey of Christian Thought. Cambridge, 1926. xii, 187 p.
5. *Nguyen J.* Apatheia in the Christian Tradition: An Ancient Spirituality and Its Contemporary Relevance. Eugene, 2018. 126 p.
6. *Rieth O.* Grundbegriffe der Stoischen Ethik. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung. Berlin, 1933. x, 209 p.
7. *Rist J.M.* The Stoic concept of detachment // *The Stoics* / Ed. J.M. Rist. Berkeley; Los Angeles; London, 1978. P. 259–272.
8. *Rüther Th.* Die sittliche Forderung der Apatheia in den beiden ersten christlichen Jahrhunderten und bei Klemens von Alexandrien. Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Vollkommenheitsbegriffes. Freiburg im Breisgau, 1949.
9. *Sorabji R.* Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation. Oxford, 2000. x, 499 p.
10. *Spanneut M.* Apatheia ancienne // *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. 1994. Bd. II. 36. 7. P. 4641–4717.
11. *Spanneut M.* L’impact de l’apatheia stoïcienne sur la pensée chrétienne jusqu’à Saint Augustin // *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano (Antigüedad y cristianismo VII)* / Ed. A.G. Blanco, J.M. Blázquez Martínez. Murcia, 1990. P. 39–52.
12. *Stelzenberger J.* Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa. Eine moralgeschichtliche Studie. München, 1933. 525 p.

ENCYCLOPEDIC SEARCH

Alexander STOLIAROV

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

APATHY

Apathy – a term of ancient philosophy, which was also used by representatives of patristics, medieval scholasticism and New Age philosophy. “Apathy”, depending on the understanding of affectability as the ability to undergo an impact, can mean the absence of any suffering (passion, affect), immunity to this or that influence or non-subjection to it. In the broadest sense, there are two types of nonafficiability: general nonafficiability as immunity to any influence (ontological connotation), and special (spiritual) nonafficiability as immunity to passions or as freedom from passions (ethical connotation). The most common Latin equivalents of the Greek term ἀπάθεια are “impassibilitas”, “tranquillitas”. The article shows what shades of meaning were conveyed using these terms by ancient philosophers (pre-Socratics, Plato, Aristotle, Stoics, Neoplatonists), numerous representatives of Greek and Latin patristics, representatives of medieval philosophy (Thomas Aquinas) and New Age philosophy (Spinoza, Kant).

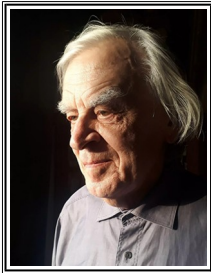
Keywords: apathy, nonafficiability, dispassion, inability to endure, equanimity, asceticism, antiquity, patristics, Middle Ages, New Age

References

1. Dillon, J.M. “Metriopatheia and Apatheia: Some Reflections on a Controversy in a Later Greek Ethics”, in: J.M. Dillon, *The Golden Chain. Studies in Development of Platonism and Christianity*. Variorum, 1990, pp. 508–517.
2. *Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov* [Fragments of Early Greek Philosophers], Vol. I, ed. A.V. Lebedev. Moscow: Nauka Publ., 1989. 576 pp. (In Russian)
3. *Fragmenty rannikh stoikov* [Fragments of the Early Stoics], Vol. I–III, trans. A. Stoliarov. Moscow: Greco-Latin Cabinet of Y.A. Shichalin Publ., 1998–2007. (In Russian)
4. Mozley, J. *The Impassibility of God: A Survey of Christian Thought*. Cambridge, 1926. xii, 187 pp.
5. Nguyen, J. *Apatheia in the Christian Tradition: An Ancient Spirituality and Its Contemporary Relevance*. Eugene, 2018. 126 pp.
6. Rieth, O. *Grundbegriffe der Stoischen Ethik. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung*. Berlin, 1933. x, 209 pp.

7. Rist, J.M. "The Stoic concept of detachment", *The Stoics*, ed. J.M. Rist. Berkeley; Los Angeles; London, 1978, pp. 259–272.
8. Rütther, Th. *Die sittliche Forderung der Apatheia in den beiden ersten christlichen Jahrhunderten und bei Klemens von Alexandrien. Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Vollkommenheitsbegriffes*. Freiburg im Breisgau, 1949.
9. Sorabji, R. *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*. Oxford, 2000. x, 499 pp.
10. Spanneut, M. "Apatheia ancienne", *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, 1994, Bd. II. 36. 7, pp. 4641–4717.
11. Spanneut, M. "L'impact de l'apatheia stoïcienne sur la pensée chrétienne jusqu'à Saint Augustin", *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano (Antigüedad y cristianismo VII)*, ed. A.G. Blanco, J.M. Blázquez Martínez. Murcia, 1990, pp. 39–52.
12. Stelzenberger, J. *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa. Eine moralgeschichtliche Studie*. München, 1933. 525 pp.

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК



Юрий ПОПОВ

Специалист отдела подготовки рукописей к изданию.
Институт философии РАН.
109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;
e-mail: popovy@mail.ru

ЛОСЕВ АЛЕКСЕЙ ФЁДОРОВИЧ

Алексей Фёдорович Лосев (10[22].09.1893, Новочеркасск – 24.05.1988, Москва), русский философ, филолог, писатель. Созданная им религиозно-философская концепция представляет собой уникальный синтез переосмысленной многовековой традиции античной и средневековой мысли (Платон и неоплатонизм, христианское апофатическое богословие Дионисия Ареопагита, Григория Паламы, Николая Кузанского), методологии новоевропейской философии (немецкий классический идеализм, неокантианство, феноменология Э. Гуссерля) и проблематики русской религиозной философии конца XIX в. – начала XX в. от Вл.С. Соловьёва (идея всеединства) до П.А. Флоренского. В конструктивном оформлении этой концепции центральное место занимает диалектика, в многомерном построении которой каждая категория и все они вместе прорабатываются в свете каждой другой. Персоналистическая онтология Лосева лежит в основе его философии языка (именование как интерпретативно-коммуникативное самовыявление личности), философии мифа как самобытной формы личностного мировосприятия (миф как первичная непосредственно переживаемая и творимая реальность, символически выраженная), эстетики (художественная форма есть «личность как символ и символ как личность»). Лосев явился основоположником философии музыки в России. Созданная им многотомная история античной эстетики представляет собой историю всей античной культуры, раскрытой в её символически-

выразительных аспектах. В целом работы Лосева, представителя последнего поколения Серебряного века русской культуры, стали своеобразным завершением православной религиозной философии в России XIX в. – начала XX в.

Ключевые слова: русская религиозная философия, А.Ф. Лосев, философия мифа, философия имени, язык, диалектика, личность, персонализм, символ, античная эстетика

Алексей Фёдорович Лосев: биография

Лосев Алексей Фёдорович (10[22].09.1893, Новочеркасск – 24.05.1988, Москва), русский философ, филолог, писатель. Созданная им религиозно-философская концепция представляет собой уникальный синтез переосмысленной им многовековой традиции античной и средневековой мысли (Платон и неоплатонизм, христианское апофатическое богословие Дионисия Ареопагита, Григория Паламы, Николая Кузанского), методологии новоевропейской философии (немецкий классический идеализм, неокантианство, феноменология Э. Гуссерля) и проблематики русской религиозной философии конца XIX в. – начала XX в. от Вл.С. Соловьёва (идея всеединства) до П.А. Флоренского.

Отец Лосева – учитель математики, скрипач-виртуоз; рано покинул семью; дед по матери был потомственным священником. В 1903–1911 гг. Лосев учился в классической гимназии в Новочеркасске, одновременно (с 1908 г.) закончил частную музыкальную школу по классу скрипки итальянского педагога Ф. Стаджи. Ещё в гимназии у него возник интерес к античности, а затем и к философии после чтения сочинений Вл. Соловьёва.

В 1911 г. поступил на историко-филологический факультет Московского университета, который закончил в 1915 по двум отделениям – философскому и классической филологии. С 1911 г. участвовал в заседаниях Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьёва вплоть до его закрытия в 1918, где познакомился с философами С.Л. Франком, С.Н. Булгаковым, о. Павлом Флоренским, Е.Н. Трубецким, Н.А. Бердяевым, Вяч. Ивановым, И.А. Ильиным и др. В дальнейшем наиболее близкие отношения сложились у Лосева с Франком, высоко оценивавшим работы Лосева 1920-х гг. [51, с. 46–50].

Ещё студентом был принят в основанный Г.И. Челпановым Психологический институт при Московском университете, где занимался экспериментальным исследованием эстетического ритма. В начале июля 1914 г. был послан в Берлин для занятий в берлинских библиотеках в связи со своей работой о Вюрцбургской психологической школе, но с началом Первой мировой войны вскоре вынужден был вернуться.

В 1915 г., защитив дипломную работу «О мироощущении Эсхила», получившую одобрение Вяч. Иванова, был оставлен при кафедре класси-

ческой филологии для подготовки к профессорскому званию. В 1916 выходят его первые статьи – «Эрос у Платона», «Два мироощущения» (о «Травиате» Дж. Верди), «О музыкальном ощущении любви и природы» (в связи со «Снегурочкой» Н.А. Римского-Корсакова).

В 1918–1922 гг. участвует в заседаниях созданной Бердяевым Вольной академии духовной культуры, философского общества им. Л.М. Лопатина, Психологического общества при Московском университете; выступает с докладами о философии Платона и Аристотеля. В 1918 г. совместно с С.Н. Булгаковым и Вяч. Ивановым пытается осуществить выпуск серии книг по русской религиозной философии «Духовная Русь» [51, с. 59–85]. В 1919 г. в Цюрихе в сборнике “Russland” выходит статья Лосева «Русская философия» на немецком языке. Он завершает «Исследования по философии и психологии мышления», содержащие критический анализ концепций Вюрцбургской школы (опубликованы в 1999 г.).

В 1919–1921 гг. – профессор университета в Нижнем Новгороде. В 1922–1929 гг. – профессор Московской консерватории, где читает курс истории эстетических учений. В 1923–1929 гг. – действительный член Государственной Академии художественных наук, где им был прочитан 41 доклад.

Будучи, как и о. Павел Флоренский, активным сторонником имяславия – религиозного почитания имени Божия, – Лосев выступает с докладами на собраниях московского кружка имяславцев. Сближается с афонским иеромонахом о. Давидом (Мухрановым), который становится духовником Лосева и его жены – математика и астронома В.М. Лосевой (1898–1954), и в 1929 г. совершает тайный монашеский постриг их с именами Андроник и Афанасия.

Во 2-й половине 1920-х гг. выходят основные работы Лосева, где он выступает как «философ имени, числа, мифа» [48]: в 1927 – «Античный космос и современная наука», «Музыка как предмет логики», «Философия имени», «Диалектика художественной формы», в 1928 – «Диалектика числа у Платона», в 1929 – «Критика платонизма у Аристотеля», в 1930 – «Очерки античного символизма и мифологии» и «Диалектика мифа». В 1929 г. избран членом Кантовского общества в Берлине.

Публицистические вставки в «Диалектику мифа», сделанные Лосевым в обход цензуры, послужили поводом для его ареста (а затем и его жены) по обвинению в причастности к «монархической» организации «Истинно-православная церковь». По приговору Лосев получил 10 лет лагерей, В.М. Лосева – 5 лет. После полугодового пребывания во внутренней тюрьме на Лубянке он был отправлен на строительство Беломорско-Балтийского канала (В.М. Лосева в Сиблаг, их письма из лагерей см.: [45]), по окончании которого в 1933 г. был досрочно освобождён вместе с женой за «ударный труд» и по инвалидности (работая в лагере на сплаве леса, Лосев заболел ревматизмом и почти ослеп).

После возвращения в Москву Лосев возобновляет научные занятия, продолжает писать начатую ещё в лагере философскую прозу (полностью

собрана в кн. «Я сослан в XX век...» [18; 19]). Ему запрещено заниматься философией, разрешена только античная эстетика и мифология, однако опубликовать подготовленные им большие работы в этой области не удаётся. В 1937 г. выходят его перевод и комментарии трактатов Николая Кузанского. Не имея постоянного места работы, работает почасовиком в московских вузах, выезжает на экзаменационные сессии в провинциальных институтах.

В 1942 г. стал преподавать логику на философском факультете МГУ, вёл семинар по Гегелю, однако в 1944 был уволен как идеалист и переведён в Московский городской пединститут им. В.И. Ленина, где до конца жизни преподавал классическую филологию и языкознание. В 1943 г. по совокупности работ ему было присвоено звание доктора филологических наук (*honoris causa*). В 1944 в дом Лосевых приходит аспирантка кафедры классической филологии А.А. Тахо-Годи, ставшая после кончины В.М. Лосевой спутницей жизни Лосева и хранителем его наследия.

В 1953 г. в «Учёных записках» пединститута опубликована «Олимпийская мифология в её социально-историческом развитии» – первая печатная работа Лосева после 23-летнего перерыва. В 1957 выходит «Античная мифология в её историческом развитии». В 1963 начинает издаваться его восьмитомная «История античной эстетики» в 10 книгах (публикация завершена в 1994 г.). Большой цикл статей был написан Лосевым для «Философской энциклопедии» (1960–1970), для 4-томного Собрания сочинений Платона (1968–1972). В 1968 г. выходит «Введение в общую теорию языковых моделей», в 1976 — «Проблема символа и реалистическое искусство», в 1978 — «Эстетика Возрождения». Вышедшая в 1983 г. в популярной серии «Мыслители прошлого» небольшая книга о Вл. Соловьёве, подвергшаяся цензурным сокращениям и затем оказавшаяся под запретом, переросла затем в обширный труд «Вл. Соловьёв и его время», опубликованный в 1990 г. уже после смерти автора. В 1985 г. за вышедшие к тому времени 6 томов «Истории античной эстетики» Лосеву была присуждена Государственная премия СССР по философии.

Сочинения

«Античный космос и современная наука». Работа создавалась в 1-й пол. 1920-х гг., завершена в 1925, издана в 1927 г. Это первый опубликованный фундаментальный труд Лосева, уже содержащий основополагающие понятия его системы. Ставя своей задачей исследование «пространственного формообразования космоса в древнегреческой диалектике» [20, с. 66] на основе учений Платона, Плотина, Прокла и отчасти Николая Кузанского, главными вехами этой реконструкции он называет три категории – «имя, число и вещь»: космос «есть вещь, устроенная числом и явленная в своем имени» [20, с. 67]. Предварительная характеристика греческой

диалектики (1-я глава) переходит в систематическое изложение её категориальной структуры (2-я глава: «Диалектика тетрактиды А»), на основании которой конструируется космос, в разной степени воспроизводящий эту идеальную категориальную определённую (3-я глава: «Диалектика тетрактиды В»). При этом различные аспекты этой диалектики космоса сопоставляются с данными современной науки: космос как потенциально бесконечно делимый и в то же время неделимо, целиком присутствующий в любой из своих частей, – с делимостью атома в современной физике; разные степени скорости и напряжённости движения в космосе – с современными учениями об электромагнитном поле и действии электронов на расстоянии; космос как система неоднородных пространств (мифологически явленная в виде земли, воды, воздуха и огня) и ритмическая система неоднородных времён – с современной теорией относительности времени и пространства.

«Музыка как предмет логики». Работа написана в первой половине 1920-х гг., опубликована в 1927 г. Состоит из трёх глав.

В первой главе излагается «феноменология абсолютной, или чистой, музыки с точки зрения абстрактно-логического знания». Характерный для рассудочного знания закон основания с его требованиями чёткой раздельности и дискретности отдельных частей бытия в приложении к музыке модифицируется в «закон слитости и взаимопроникнутости» [42, с. 468] непрерывно рождающихся самопротивоборствующих моментов музыкального бытия. Глава завершается «музыкальным мифом» – описанием экстатического переживания музыкального «Хаокосмоса», представленного произведениями Бетховена, Вагнера, Скрябина, Римского-Корсакова и др., переживания, в котором слиты радость и скорбь, страдание и наслаждение.

Во второй главе («Логика и математика») устанавливается общность музыки и математики как имеющих дело с идеальной предметностью числа (особенно в математическом учении о функциях, т.е. о становящемся числе) и их различие, заключающееся в способе конструирования этой предметности в сознании (логическом – в математике, «выразительно-символическом» – в музыке).

В третьей главе «Логика музыкальной формы» музыка – искусство времени – рассматривается как «выражение жизни числа» [42, с. 549], и в качестве различных аспектов выражения этой «числовой фигурности» выводятся категории ритма, метра, мелодии и гармонии, а также темпа, высоты, тональности и др. В завершающей небольшой 4-й главе выявляется логическая структура «золотого сечения» и «метротектонизма».

«Философия имени». Работа была завершена в 1923 г., вышла в 1927 г. При подготовке к изданию Лосев написал предисловие полемического характера с защитой своего понимания диалектики. В работе развивается онтологическое понимание языка и слова (имени) как «арены встречи» двух «энергий», исходящих из предмета («предметной сущности»)

и из человеческого сознания. Рассматривая имя как «максимальное напряжение осмысленного бытия вообще», Лосев считает философию имени «самой центральной и основной частью философии вообще» [20, с. 746].

Работа состоит из четырёх разделов: в 1-й главе излагается «до-предметная структура имени», во 2-й главе – «предметная структура имени», в резюмирующей их 3-й главе («до-предметная и предметная структура имени») содержится «дедукция всех моментов имени» (обзор выделенных Лосевым 67 моментов). В 4-й главе («Имя и знание») намечается основанная на анализе слова классификация наук [20, с. 765–796].

К «Философии имени» примыкает написанная в конце 1920-х гг. работа «Вещь и имя», акцентирующая коммуникативную сторону языка [её публикации см.: 20, с. 613–801; 25 (первая редакция); 21 (дополнена главой «Из истории имени»)].

«Диалектика художественной формы». Работа опубликована в 1927 г. Состоит из трёх разделов. В первом («Основные определения») анализ художественного выражения предваряется изложением общей системы категорий диалектики (тетрактиды, подробно описанной в работе «Античный космос и современная наука»), специфическими модификациями которых являются эстетические категории, и завершается персоналистическим определением художественной формы: она есть «личность как символ или символ как личность», ибо «искусство есть жизнь личностей» [42, с. 46–47, 188].

Во втором разделе «феноменологическая диалектика понятия художественной формы» раскрывается в характеризующих её антиномиях «факта», понимания (или выражения), смысла, мифа, «адекватности» и «изоляции» (или «изолированной автаркии»).

В третьем разделе («Переход к частной эстетике») даётся разветвлённая классификация видов художественной формы по различным основаниям (формы «эйдетические», «мифические», «персонные», «символические»).

Многочисленные примечания, составляющие половину всего текста, содержат обширные экскурсы в историю диалектики и её основополагающих категорий в античной (неоплатонической) и немецкой философии и эстетике конца XVIII в. – XIX в.

«Диалектика числа у Плотина». Работа была завершена в 1925 г., вышла в 1928 г. Лосев рассматривает место числа в неоплатонической иерархии универсума, где оно следует сразу за сверхсущим Единым, предшествуя дальнейшим ступеням ума-нуса, мировой души и чувственного космоса, которые оно оформляет в качестве энергии «самопорождающегося смысла» [37, с. 766], «принципа» их осмысленного бытия [37, с. 775]. Лосев чётко отделяет понятие «идеального числа» от количества как «одной из форм функционирования числа в материи», появляющейся на стадии осмысления «дискретной раздельности чувственной и иной вещи» [37, с. 782]. Идеальное («сущностное», «умное») число всегда есть некое неделимое целое «одно», «единица», несоизмеримая индивидуальность

(аналогом этого неоплатонического «числа» как «актуальной бесконечности» [37, с. 789] выступает у Лосева понятие «множества» в математической теории Г. Кантора), и эта «объединённость» («цельная собранность множественного» [37, с. 746–747]) может включать в себя сколь угодно количество частей, элементов (и тогда и $2=1$, и $3=1$, и $10=1$ и т.д.), подлежащих «очислению», которое и относится к сфере количества («арифметического числа»).

Работа содержит также выполненный Лосевым интерпретирующий перевод трактата Плотина «О числах» («Эннеады» VI 6).

«Очерки античного символизма и мифологии». Опубликованы в 1930 г., подводят итог занятий Лосева философией Платона в течение 15 лет [41, с. 694–708].

Состоят из шести разделов. В первом разделе «Происхождение античного символизма» рассматриваются концепции античности в немецкой философии и эстетике XVIII в. – начала XX в.; завершается общей характеристикой античного символического понимания бытия как «осмысленно-телесного изваяния» [41, с. 96]. Далее рассматриваются «Символическо-мифологические черты в до-сократовской философии» (2-й раздел), «Терминология учения Платона об идеях» (3-й раздел).

В 4-м разделе «Учение Платона об идеях в его систематическом развитии» Лосев выделяет 5 ступеней в интерпретации этого учения: «наивно-реалистическую», «описательно-феноменологическую» (знание, смысл в их полной чистоте и «отграниченности от всяких других видов действительности» [41, с. 312]), «трансцендентальную» (идея и действительность в их «смысловой взаимосвязи», или «символ как трансцендентальный принцип» [41, с. 365, 367]), «диалектическую» (взаимопорождение категорий, «координированной раздельности смысла» из самопротиворечия сверх-сущего Единого [41, с. 481, 486]).

В 5-м разделе «О мифически-трагическом мировоззрении Аристотеля» понимание трагического у Аристотеля реконструируется на основе всей его философии (прежде всего «Метафизики»), а не только «Поэтики», ограниченной лишь формальными проблемами трагедии.

В 6-м разделе «Социальная природа платонизма» Лосев характеризует описанное в социальной утопии Платона государство как «статуарное единство» [41, с. 808], которому подчинено всё частное и индивидуальное («полное поглощение личного общим» [41, с. 811]). Наряду с языческим платонизмом Лосев рассматривает различные варианты христианского платонизма, противопоставляя византийско-православное его понимание латинско-католическому и протестантскому.

«Диалектика мифа». Написана в 1927 г., издана в 1930. Подготовленные осенью 1929 г. «Дополнения» к «Диалектике мифа» не получили разрешения Главлита на публикацию. Некоторые из фрагментов этих «Дополнений», вставленные Лосевым при подготовке книги к печати в обход цензуры, послужили поводом для его ареста, а тираж книги вскоре после

издания был конфискован. Наиболее полный свод выявленных в 2001–2018 гг. в различных архивах неизвестных прежде фрагментов «Дополнения» представлен в издании 2021 г.

«Диалектика мифа» стилистически сильно отличается от предшествующих трудов Лосева с их сложной философской терминологией. Лосев в общедоступной форме излагает здесь одно из основополагающих понятий своей философии. Миф рассматривается им как символически выраженная непосредственно переживаемая реальность в её предельной конкретности. Он отмечает «вне-научность» мифа, выявляет сходство и различие мифологии и поэзии, мифологии и религии, формулирует понятие чуда как своеобразной мифической, или личностной, целесообразности (в отличие от целесообразности практической). В заключение выдвигается идея «абсолютной мифологии», содержащей в себе все те принципы, которые односторонне гипостазированы в различных «относительных мифологиях».

В 1994–2006-х гг. работа была переведена на немецкий, испанский, сербский, венгерский, болгарский, английский, японский языки.

«**Самое само**». Работа написана после возвращения из лагеря в начале 1930-х гг., в содержащейся в ней разработке категорий «абсолютной диалектики» примыкает к аналогичным по проблематике работам 1920-х гг. Составляет из 4-х разделов. В первом разделе («Вещь») утверждается абсолютная индивидуальность всякой «вещи» (в том числе и таких «вещей», как Я, мир, Бог), несводимость её к каким-либо отдельным признакам или к их совокупности, её определимость только из себя самой и её абсолютная невыразимость в её «самости» («самоем самом»), в силу чего всякая вещь есть предмет бесчисленных интерпретаций. Исходя из того, что «всё существующее есть символ абсолютной самости», в последующих разделах рассматриваются «бытие» вещи (2-й раздел), «сущность» этого бытия (3-й раздел) и «смысл» вещи (4-й раздел). (Впервые опубликована: [37, с. 299–526].)

«**История античной эстетики**». Монументальный труд, состоящий из 8 томов в 10 книгах, представляет собой по существу исследование всей античной культуры (прежде всего мифологии, философии и искусства, но также морали, религии, учений о человеке, природе и обществе и т.д.) в её «эстетических», т.е. «символически-выразительных» аспектах. Эстетика рассматривается как интегральная часть античной культуры, в этом существует определённая преемственность с работами Лосева 1920-х гг., прежде всего с «Очерками античного символизма и мифологии», исходившими из того, что «принципиально не может быть у греков такой философии, которая не была бы эстетикой, и такой эстетики, которая не была бы в то же время философией, и именно “первой философией”» [41, с. 87], и где была поставлена задача создания типологии и «конкретной, выразительной физиогномической морфологии» античности [41, с. 708].

Хронологически работа охватывает тысячелетнюю историю античной культуры, в философско-эстетическом развитии которой Лосев выделяет

период классики (от досократиков до Аристотеля) с его полным господством объективных принципов в истолковании космоса [34, с. 451], периоды раннего и среднего эллинизма (стоики, скептики, эпикурейцы) с выдвижением на первый план человеческого субъекта [34, с. 461] и период позднего эллинизма (неоплатонизм с его диалектикой сверхсущего первоединства [34, с. 471]). В истории классики на основе структурно-смысловых принципов, характерных для различных её этапов, Лосев выделяет: интуитивный гилозоистический космологизм досократиков (ранняя классика) с центральным принципом переходящих друг в друга «элементов» («стихий» земли, воды, воздуха, огня и эфира); дискурсивный антропологизм софистов и Сократа (средняя классика) с центральным принципом «логоса» как нераздельного единства слова и мысли; спекулятивную стадию зрелой (Платон) и поздней (Аристотель) классики с центральными принципами эйдоса-«идеи» в «категориально-диалектической» методологии Платона и эйдоса-«формы» в «дистинктивно-дескриптивной» методологии Аристотеля.

В последнем, 8-м томе (кн. 1 и 2) даётся очерк истории и общая сводка античной философско-эстетической терминологии.

В отталкивании от воспринятой Лосевым словесности русского символизма сложился его экспрессивный стиль с характерными для него резкими перепадами, сменой академического изложения разговорными интонациями, лирическими и публицистическими отступлениями, иронически обыгранными обращениями к воображаемому собеседнику и оппоненту.

Абсолютная диалектика

В созданной Лосевым концепции «феноменолого-диалектического символизма» (Б.В. Яковенко) центральное место занимает диалектика, предвараемая феноменологическим первичным «видением» предмета, дотеоретическим описанием его «наглядно осязаемой смысловой структуры» [42, с. 165, 584; 20, с. 768].

Диалектика, основными источниками которой явились «Парменид» Платона, «Эннеады» Плотина, «Наука логики» Г.В.Ф. Гегеля, рассматривалась им как система «закономерно и необходимо выводимых антиномий» и их «синтетических сопряжений», охватывающая все возможные типы бытия и приложимая к любому предмету и любой сфере человеческого опыта, как «смысловой скелет вещей, обуславливающий сам себя и ни от какого содержания вещей не зависящий» [20, с. 616]. В её конструктивном оформлении Лосев переосмыслил воспринятый им принцип триады – неоплатонической (пребывание – выходжение – возвращение) и гегелевской (тезис – антитезис – синтез).

Исходная предпосылка диалектики у Лосева – восходящее к сверхбытийному и сверхмыслимому Единому Платона и неоплатоников «Одно» как

некое сверхлогическое «абсолютное Сверх», недоступное «никакому восприятию и мысли», «никакому диалектическому рассуждению» [36, с. 379]; в более поздней терминологии – «самое само» как явленная в её бесчисленных, символических по своему характеру интерпретациях «абсолютная индивидуальность вещи», несводимой в её «непознаваемой глубине» ни к каким её признакам и предикатам, «абсолютный первопринцип всего сущего и не-сущего, в том числе и себя самого» [37, с. 339].

От этого неизреченного апофатического «Одного» Лосев отличает «одно» как «начало диалектического ряда», его смысловым порождением предстают следующие понятия первичной триады у Лосева – бытие (нечто, или «одно сущее», предполагающее отличное от него «иное») и становление как синтез сущего и не-сущего, бытия и небытия («одно сущее в ином»). Эта исходная триада дополняется четвёртым началом, фиксирующим её осуществление (ставшее, факт, субстанция), и затем пятым началом, запечатлевающим её выражение (символ, имя), образуя соответственно тетрактиду и пентаду. При этом по отношению к четвёртому и пятому началам первичная триада выступает как нечто единое («сфера чистого смысла»), образуя тем самым с ними вторую триаду.

Бытие-сущее – второе начало первичной триады, описываемое с помощью платоновских категорий тождества, различия, движения и покоя («Парменид», 155e – 157b, «Софист», 253d – 256d), предстаёт в своей антиномичной структуре как «единичность подвижного покоя самотождественного различия» (Лосев называет это эйдосом – «смысловым изваянием», «явленным ликом» вещи, или сущности, диалектика же есть «логос», логическое конструирование эйдоса, его «категориальной определённости» [20, с. 69, 70, 684, 707]).

Переход к бытию от сверхсущего «Одного» фиксируется в понятии «числа» как самого первого принципа формы, расчленения, оформления вещи внутри себя. «Одно» полагает иное и в аспекте этого «самооформления и самоосмысления» [36, с. 384] полагает себе границу, получает раздельность, оно счислимо, и этот акт смыслового полагания есть число [23, с. 50–52]. В отличие от Гегеля число не смешивается у Лосева с количеством и не помещается после качества, но «идеальное число» как некое неделимое индивидуальное целое («множество как единичность», «генада» [37, с. 815]; аналог его Лосев усматривает в понятии «множества» в математической теории Г. Кантора) предшествует всякому качеству, количество же («арифметическое число») как одна из форм проявления числа в инобытии, в материи [23, с. 53; 37, с. 782] предстаёт просто как «сочисланность чего-то качественного» [37, с. 423–425].

В многомерной «абсолютной» диалектике Лосева её категории не просто выводятся одна из другой, но каждая из них и все вместе прорабатываются в свете каждой другой (разветвлённую систему категорий диалектики [см.: 37, с. 270]). Так, субстанция как «носительница и осуществительница триединого смысла» модифицирует входящие в её состав члены первичной

триады: «одно», данное как «одно субстанции», в этом субстанциальном аспекте предстаёт как основа, или основание; бытие, сущее в своём субстанциальном аспекте в качестве устроенного бытия выступает как форма; становление в качестве субстанциального становления есть действие. Внутри этой триады («основа-форма-действие») «в недостижимой глубине бьётся её апофатически-смысловой пульс» сверхлогического начала [36, с. 381].

В центре второго ряда диалектики – второе начало первичной триады – бытие, сущее. Взятое в качестве «одного», в аспекте «одного», оно тоже даёт бытие, но уже бытие, соотносящееся с собою, и это самоотнесённое бытие («бытие-для-себя») есть сознание, «интеллигенция» (Лосев употребляет этот термин вместо традиционного понятия «созерцание», утратившего, по его мнению, свою чёткость). Понятие «интеллигенции» (диалектика «для-себя-бытия») проводится Лосевым по отношению ко всем членам пентады. Если абсолютное «Одно» выше «интеллигенции» и является её основой, то второе начало тетрактиды является носителем её самоотнесённости: это сознание, имеющее предмет само себя, т.е. это самосознание, «самосозерцание», «Ум» (в его антично-средневековом понимании как «духовное средоточие» [36, с. 442]), мыслящий самого себя и данный самому себе «сразу целиком и непосредственно», «во мгновение ока» [36, с. 398].

Третье начало первичной триады – становление смысла – с точки зрения «интеллигенции» представляет собой «постоянный процесс созидания, рождения смысла» [36, с. 403]. «Ум», погружаясь в процессе становления смысла в иное, мыслит уже не только себя, но и нечто представляющееся ему внешним по отношению к себе («субъект-объектное противостояние» [36, с. 405]). В случае же полной захваченности иным «Ум» видит только «чистую текучесть смысла», вне какого-либо устойчивого оформления («неразличимый поток ощущения», в котором сливается «внутреннее» и «внешнее», «субъект» и «объект» [36, с. 406, 408]). Таким образом, третье начало из становления смысла превращается в «действие смысла», или в «жизнь», которая в качестве «самоощущения» есть «погружение в иное себя до самозабвения» [36, с. 409–410].

Четвёртое начало в аспекте «интеллигенции» есть ощущение триадой себя как факта, «ощутимая самослиянность» триады, её «тело». В отличие от «в-себе-бытия» субстанции, или факта, «тело» в качестве носителя «интеллигенции» есть «для-себя-бытие» [36, с. 411–412].

Пятое начало, символ, соотносящий смысл первичной триады с субстанцией (четвёртым началом), есть понимание, которое всегда представляет собой символическое, т.е. «выразительное», мышление.

В центре третьего ряда диалектики – третье начало первичной триады. Становление, рассмотренное в аспекте всей сферы самосознания, взятой целиком в её утверждении не внутри себя, но вовне, в её противостоянии иному, даёт категорию «стремления», или «влечения» («душа» как «поток», «вечно напряжённое алогическое становление» [36, с. 442]).

В «стремлении» происходит объединение «в-себе-бытия» первого ряда категорий и «для-себя-бытия» второго ряда: в этой «диалектике в-себя-и-для-себя-бытия» есть синтез стремящегося Одного и результата этого стремления – самосознательно стремящегося к себе смысла» [36, с. 417]. Переход «стремления», «души» в ставшее даёт категорию «чувства», которое, как и «ум», «направлено на само себя, имеет объектом само себя», но в качестве стремления «постоянно влечётся к себе». «Чувство есть поэтому круговращение интеллигенции уже в себе самой, подвижный покой ума и влечения, данных как нераздельное, но развёрнутое тождество» [36, с. 445].

Четвёртое начало диалектики – ставшее, субстанция, факт – в процессе своих различных модификаций предстаёт как «тело», затем как рождающееся и рождённое «живое существо» и, наконец, как «личность» («бытие-для-себя-и-для-иного») – такое ставшее, которое вмещает в себя и «чистый Ум, и чистое Стремление» и является «сразу и Телом, и Живым Существом, и Пониманием и Словом» [36, с. 432].

Пятое начало диалектики – выражение, символ, – дошедшее таким образом «до степени Понимания и Слова», становится «Словом Личности», открывающим её сущность, и «такое Слово, которое исходит от живой Личности, есть Имя» [36, с. 433].

Персонализм и философия имени (ономатодоксия)

Персоналистическое понимание бытия у Лосева («наиболее конкретна и реальна личность, а также среда, где личность живёт и действует – общество» [37, с. 296]) исходит из понимания Первосущности как христианской Абсолютной Личности в отличие от безличного неоплатонического Единого и гегелевской абсолютной идеи (гегелевское понятие «абсолютного духа» Лосев истолковывает именно как «личность» [31, с. 614]). В христианском догмате о Троице Лосев опознаёт имплицитно содержащееся в нём четвёртое («софийное») начало субстанциальной осуществлённости и пятое («ономатическое») начало выражения, представленное предвечным нетварным Именем Божиим. Отстаивая в развиваемой им диалектике имени принципы имяславия, «ономатодоксии» («Имя Божие есть сам Бог, но Бог сам – не имя», – письмо Флоренскому от 30.01.1923 [36, с. 275–277]), Лосев возводил их к утверждённому в качестве православной доктрины учению Григория Паламы о непостижимой сущности Бога и исходящих от Него нетварных энергиях, пронизывающих мир и сообщаемых человеку.

Философия имени выступает у Лосева как «центральная и основная часть философии вообще» [20, с. 746], поскольку именование рассматривается им как фундаментальный принцип бытия, начиная от безмолвного сокровенного имени самой Первосущности (её высшего выражения)

и кончая именами, сообщаемыми творимому ею миру. Ибо назвать для Первосущности – «значит сотворить. Помянуть что-нибудь... значит спасти его» [37, с. 227]. «Весь мир, вселенная есть имя и слово» [20, с. 734]. Общение с Первосущностью возможно только через её имя, которое «ни в каком случае не есть имязвучие... разнозвучие в языках указывает лишь на разное понимание и называние одного и того же имени» [37, с. 227]. Тварное бытие держится энергией, исходящей от Первосущности, существует «в порядке причастия к её имени», но оно причастно к ней в разной степени, что обуславливает различную интенсивность этого бытия (различную напряжённость, неоднородность пространства, времени, космоса в целом, представляющего собой «лестницу... разных степеней жизненности или затверделости слова» [20, с. 734–735]).

В слове (имени) Лосев выделял «три основные стихии: 1) смысловую предметность, 2) понимание её, 3) физико-физиолого-психологическую фактичность» [42, с. 42]. Имя рассматривается Лосевым как «смысловая энергия» предметной «сущности» («вещи» – в более поздней терминологии [20, с. 911]), неотделимая и в то же время отличная от неё, как орудие взаимного общения и взаимопонимания между ней и всем окружающим, наконец, как предел её активного «смыслового самооткровения» [20, с. 841]. Понимание, или выражение, есть «арена встречи двух энергий, объективной – предметности и субъективной – человеческого сознания» [42, с. 42]. Эту арену встречи Лосев называет «идеей» слова. Человеческое сознание может «бесконечно разнообразно понимать один и тот же предмет», и этот конкретный образ понимания предмета, его осуществившейся модификации в сознании субъекта Лосев называет «чистой нозмой слова» [42, с. 42]. Связь её с определёнными звуками, красками, жестами и т.д. Лосев называет «семемой слова», выделяя три её аспекта – звуков, красок и т.д. самих по себе (фонематическая семема), как обозначающую тот или иной момент понимания (символическая семема) и как обозначающую понимание предметности в его целостности (нозматическая семема) [42, с. 42–43]. В предметной сущности слова Лосев акцентировал апофатический момент, который проявляется в различных смысловых данностях, или символах, и в качестве «неисчерпаемого источника для всё новых и новых обнаружений» определяет ту или иную степень «символичности бытия» («символ живёт антитезой логического и алогического» [20, с. 696, 699]).

Интерпретативно-коммуникативная природа языка как «практически осуществлённого мышления» и как «орудия общения и сообщения» раскрывалась Лосевым и в его работах по языкознанию 1940–80-х гг. (язык как единство выражения и извещения смысла – для «другого» и для самого себя). В числе важнейших «приёмов коммуникации» живого языка Лосев выделял интонацию и экспрессию, в зависимости от которых «одно и то же слово или группа слов может быть повествованием, вопросом, побуждением, удивлением, пожеланием, мольбой, приказанием» [24, с. 22]. Интерпретативными по своему характеру являются «валентность» каждого

языкового элемента (его потенциальная «бесконечная смысловая заряженность») и специфическое для каждого естественного языка сложное «переплетение логических и коммуникативных значений», когда предметно-смысловое содержание может быть истолковано в разных его аспектах (запечатлённых, в частности, в этимологии) и в разных модусах понимания (например, действие как субстанция и как качество в словах «хождение» и «ходящий», грамматическая категория настоящего времени в значении прошлого или будущего и т.п. – «О коммуникативном значении грамматических категорий» [25, с. 309–342]).

Философия мифа

Образом бытия личности, её неотделимым и отличным от неё «ликом» (её «смысловым явлением») выступает у Лосева миф. Миф в понимании Лосева – это не выдумка и фантазия, не примитивно-научное или метафизическое построение, не поэтический образ и т.п., но первичная жизненно переживаемая и творимая «подлинная и максимально конкретная реальность» [22, с. 59], символически выраженная; это дорефлексивное интуитивное взаимоотношение субъекта и объекта, заключающее в себе свою собственную истинность и достоверность. Миф есть «личностная форма», и в контексте личностного бытия всякая вещь может стать мифом.

Лосев разграничивает понятия мифа и религии. Если специфический миф религии представляет собой «субстанциальное самоутверждение личности в вечности» [22, с. 143], предполагающее её спасение, выход из сферы «ущербного бытия», то миф как таковой есть лишь «энергичное самоутверждение личности» в её «выявительных и выразительных функциях» безотносительно к взаимоотношению вечности и времени, поискам «спасения и искупления» [22, с. 146, 145].

Миф как «непосредственно воспринимаемое личностно-историческое бытие» [22, с. 190], как «нарождающееся, зреющее и умирающее самосознание» [22, с. 196] получает своё выражение в слове, которое в качестве слова именно данной личности, её собственного слова, неотъемлемого от неё, есть имя.

В мифе как «сознательно-личностно-словесной форме» [22, с. 199] Лосев находит взаимоотношение двух планов личности – «внешне исторического» и «внутренне замысленного», как бы заданного [22, с. 208], и всякое «совпадение случайно протекающей эмпирической истории личности с её идеальным заданием» [22, с. 217] он определяет как чудо. В этом совпадении не следует видеть «результат тех или других волевых актов человека, например молитвы или подвига» [22, с. 220], чудо как явление личностной, или мифической, целесообразности (в отличие от целесообразности практической) предстаёт как событие, в котором вдруг

открывается «исконная и первичная, светлая предназначенность личности» [22, с. 223].

Миф характеризуется Лосевым как наиболее цельное выражение «того мира, который открывается людям и культуре, исповедующим ту или иную мифологию» [20, с. 773]. В основе каждой культуры лежат те или другие мифы, и в этом смысле Лосев говорит не только, например, о языческой и христианской мифологии, но и о мифологии новоевропейской культуры с её «бездушной механистической вселенной» [20, с. 773] и образом «однородного и бесконечного, пустого и тёмного времени» [22, с. 134] в отличие от многообразных представлений о неоднородности времени в различных религиозно-мифологических системах. Так, время как «алогическая стихия становления» в различных опытно-мифологических системах может осмысливаться как «судьба» или как «воля Божия» – понятия, отброшенные в новоевропейской науке и философии и «беспомощно» заменённые понятием причинности [22, с. 163].

Философия, как и наука в качестве отвлечённого «чистого мышления» не мифологичны, но в своём реальном существовании они всегда имеют под собой определённую мифологию, из внелогического опыта которой они так или иначе, сознательно или неосознанно, исходят, черпая в нём свои изначальные интуиции. Так, геометрия Евклида или механика Ньютона сами по себе не мифологичны, но убеждённость в том, что, кроме пространства евклидовой геометрии или однородного ньютоновского пространства, никаких других пространств не существует, есть уже мифология [22, с. 69]. Так, чистая диалектика триады, которая может присутствовать в любой религии, получает различное содержание в мифологии греческой, индийской и христианской, а в последней – в различном понимании Троицы в православии и католичестве.

Рассмотрение разных типов возможных мифологий происходит у Лосева на фоне формулируемого им понятия «абсолютной мифологии», содержащей в себе все те отдельные принципы, которые односторонне абсолютизируются многочисленными «относительными мифологиями» (восточная и античная мифология природы, новоевропейская мифология «человека и человечества» и т.п.). «Абсолютная мифология есть абсолютное бытие, выявившее себя в абсолютном мифе» [22, с. 245], и таким данным в откровении мифом является для Лосева христианство в его православном понимании. Диалектическая триада идеи (смысла), воплощающей её материи и вещи как синтеза идеи и материи в приложении к представленному в абсолютном мифе тварному инобытию Первосущности (Абсолютной Личности) раскрывается «в пределах этой первозданной мифической сущности» в виде трёх сфер: бесплотный (но не бестелесный) «невидимый мир ангельский», «видимый мир, космос, природа, неодушевлённый мир, растения и животные» и 3-я сфера, синтезирующая первые две, – человек [22, с. 515–516]. Считая ангельский мир «умных сил», осмысливающих и оформляющих всё дальнейшее инобытие, диалектической

необходимостью абсолютной мифологии, Лосев отмечает его модификации в различных типах относительной мифологии: неотличимость ангелов от божественной сущности в язычестве и их имманентный миру характер (пантеизм), в трансцендентальной же философии их место занимает вся смысловая сфера, так что «категория Канта, понятие Гегеля, эйдос Гуссерля, гипотеза Когена и Наторпа, несомненно, есть только внутренне опустошённая ангелология» [22, с. 517].

Диалектика абсолютной мифологии характеризуется синтезом понятий, противостоящих друг другу в относительных мифологиях: антиномии веры и знания – в понятии «ведения» (гносиса), субъекта и объекта – в понятии личности, идеи и материи – в понятии субстанции, сознания и бытия – в понятии творчества, сущности и явления – в понятии символа, бесконечного и конечного – в понятии актуальной бесконечности, индивидуализма и социализма – в понятии религии в смысле церкви и т.д. В целом намеченное в «Диалектике мифа» и дополнениях к ней построение абсолютной мифологии осталось, однако, незавершённым.

Эстетика

Выражение, высшей формой которого является «личность, данная в мифе и оформившая своё существование через своё имя» [42, с. 39], – исходное понятие эстетики Лосева. Символическая природа выражения как единства внутреннего и внешнего, смысла и его «алогически-материального» воплощения конкретизируется в понятии «художественной формы» (художественного образа) как «принципиального равновесия логической и алогической стихий», их полного взаимопроникновения («случайность, данная как абсолютное, и абсолютное, данное как случайность, при полном и абсолютном тождестве их» [42, с. 45, 198]). Присутствующую в художественной форме «адекватную выраженность смысла» Лосев называет первообразом, так что сама эта форма предстаёт как «энергичное становление первообразом самого себя». В «антиномиях адекватности» художественная форма раскрывается у Лосева как синтез свободы и необходимости («ибо она – свободно отдающий себя в послушание первообразу проводник»), а также сознательного и бессознательного: первообраз, служащий прообразом художественной формы и бессознательным критерием её конструкции, впервые «творчески и энергично» создаётся самой художественной формой и осознаётся в этом творческом процессе («сознательное становление неосознаваемой глубины и смысла первообраза» [42, с. 110]). В качестве собственного неотличимого от неё и потому невыразимого первообраза художественная форма, выражая самоё себя, есть вместе с тем «выражение невыразимого».

Философия музыки

Основоположник философии музыки в России, Лосев рассматривал музыку как искусство времени, понятого как «становящийся подвижной покой», «алогическое становление числа», и соответственно видел в ней выражение «жизни числа» [42, с. 509, 543, 549]. В основе «чистого музыкального бытия» лежит «принцип нераздельной органической слитости взаимопроникнутых частей бытия» [42, с. 441], здесь нет изолированных тонов, аккордов и т.д., все они переходят друг в друга и воспринимаются как «нечто цельное» и в то же время «текуче-бесформенное» [42, с. 421]. Время в музыке не уходит в прошлое и предстаёт как сплошное «длительно-изменчивое» «вечное настоящее» [42, с. 492]. Музыкальное становление строится по принципу «всё во всём»: любая его точка может считаться и началом, и концом, и центром, но в своём «динамическом тяготении» ко всем бесконечным моментам этого становления она являет собой некое «искание», уже изначально замкнутое в этой бесконечности и как бы обращённое на себя самого. Музыкальное бытие есть «слияние противоположностей» [42, с. 422], «самопротивоборство субъект-объектного единства» [42, с. 455], а музыкальная истинность – обоснованное в самом себе «самоутверждение общей музыкальной идеи, неизменно становящейся как живое самопротиворечие» [42, с. 467]. «Смысловая фигурность числа» [42, с. 545] вносит в эту «сплошную текучесть» начало порядка, которое воплощается в звуковысотной системе (лад) и метроритмической структуре.

Музыка занимает особое место в проводимой Лосевым классификации искусств: воплощая «алогическое становление» как таковое, тот «извечный плодотворный хаос, из которого вырастает всякое оформление и всякое художество», она ближе всего стоит к первопринципу художественности вообще (в этом Лосев солидаризируется с оценкой музыки А. Шопенгауэром [42, с. 256–258]).

Пифагорейско-платоновское наследие в истолковании музыки сочетается у Лосева с литературно-философской традицией романтизма, прежде всего в «словесной транскрипции» смысловой сущности конкретных произведений – Р. Вагнера и А.Н. Скрябина, Л. ван Бетховена, Ф. Листа, П.И. Чайковского, Н.А. Римского-Корсакова и др. («музыкальный миф», в возможных бесчисленных словесных вариантах которого раскрывается заданная произведением «единая и единственная» структура его переживания).

Философия культуры

В анализе и интерпретации культуры Лосев разделяет лежащее в её основе «внутренне-опытное» мироощущение, базирующееся на некоторой исходной интуиции, и его осознание («миросозерцание» [42, с. 782–783]), которое в развитом «отвлечённо-философском» формулировании так или

иначе «формально содержит всегда всю градацию бытия, логически необходимую для него, независимо от тех специфических интуиций, на которых оно вырастает» [37, с. 358]). Это позволяет Лосеву утверждать, например, «существенное тождество конструктивно-логической системы» антично-средневекового платонизма и немецкой философии начала XIX в. при всём различии и даже противоположности их с «опытно-мифологической» точки зрения [42, с. 252].

Основой античного миропонимания Лосев считает интуицию живого прекрасного человеческого тела, которая оформилась в представлении о космосе как живом одушевлённом существе, своего рода совершенном произведении искусства (учения о числе, мере, ритме и гармонии стихий, его составляющих). Пластическая интуиция бытия определила «телесность античного классического идеала», его «скульптурный» характер и связанную с этим «эстетику числовой гармонии» [26, с. 141]. Лосев отмечает характерную для античности своеобразную диалектику фатализма и героизма, неотвратимой судьбы и свободного поступка героя, независимо ни от чего преследующего свою цель [34, с. 317].

В своём философском истолковании античности как целостного исторического типа культуры Лосев во многом опирался на опыт осмысления её в немецкой философии и эстетике конца XVIII–XIX вв. (И.И. Винкельман, Фр. Шиллер, Ф. Ницше и особенно Ф.В. Шеллинг с его концепцией символа и мифа и Г.В.Ф. Гегель с его учением о классической – античной – художественной форме как «взаимоприспособленности», «равновесном отождествлении “духа” и “тела”» [41, с. 22–26, 37]). Этот философский подход Лосев сочетает с конкретным физиогномическим описанием самобытных реалий античной культуры, высоко оценивая опыт такого описания, представленный Шпенглером [41, с. 38–64]. В своём стремлении передавать индивидуальные «лики бытия» [41, с. 703] Лосев создаёт, например, выразительные словесные портреты таких характерных представителей античной культуры, как Сократ, эпикуреец или скептик [27, с. 79–82; 30, с. 303, 387–389].

В отличие от внеличного «одушевлённо-разумного» космологизма античности средневековая культура исходит из монотеистического принципа Абсолютной Личности [34, с. 314–318], т.е. прежде всего из интуиции «абсолютного самосознания и свободы», заменяющей «античную концепцию Рока» [39, с. 321].

Основу новоевропейской культуры составляет, по Лосеву, «абсолютизация человеческого субъекта»: «трансцендентные реальности» превращаются в субъективные идеи, актуальная бесконечность средневекового Абсолюта (Бога) сменяется потенциальной бесконечностью вечно ищущей человеческой личности. Начало этого процесса знаменует собой эпоха Возрождения с её «артистическим индивидуализмом» и «аморальным трагизмом» [24, с. 412, 445], «перенесением смысла и ценности всего бытия на человеческую личность» [39, с. 689]. «После Возрождения мир вещей

стал признаваться лишь в меру своей осознанности... пережитости, воспринятости» [19, с. 66]. «В бытии объекта допускается то, что соизмеримо с субъектом, т.е. с рассудком (тогда – математическое естествознание) или с чувством (тогда – романтизм) или с волей (тогда – техника и революция) и т.д.» [39, с. 690].

Музыка, бывшая в Средние века лишь «пьедесталом» для религиозной жизни, в своём самостоятельном существовании рассматривается Лосевым как трагическая попытка воссоздать «субъективно-божественное самощущение», руководствуясь «абсолютным произволом внутреннего самоопределения» [18, с. 118, 123]. В «музыкальном восторге», требующем лишь «внутренне-ощутительной собранности» и «культурного утончения» (они могут совмещаться с любым поведением и любой моралью), Лосев видел доступную для секулярной культуры Нового времени замену «сверх-умного экстаза» и реального телесно-душевного «преображения» человека, которые достигаются подвижнической практикой молитвенного «умного делания» [18, с. 148–150].

При всей «несоизмеримости» средневекового христианства с античным язычеством Лосев тем не менее отмечает их общие черты (прежде всего «абсолютный объективизм») в сопоставлении с «субъективистической» новоевропейской мифологией и культурой, кульминацией которой явились романтизм и идеализм конца XVIII в. – начала XIX в. Противопоставляя «антично-средневековый» и новоевропейский (гегелевский) типы диалектики, Лосев формулирует различие между ними как «различие стационарного и эволюционного типа». Первый «исходит из представления о бытии как законченном, совершенном и самодовлеющем, идеальном устройении, будь то космос или универсальная Личность»; это «диалектика ниспадения и восхождения», «круговращения бытия», изначально уже данного. Новоевропейская же диалектика, исходящая из «интуиции вечного становления», даёт «эволюцию бытия по некоей прямой линии», «нарастание всё большей и большей цельности», изначально отсутствующей. Соответственно понятия в антично-средневековой диалектике «не выстраиваются в одну линию», как, например, у Гегеля и Фихте, но «концентрируются вокруг одного центрального понятия» [39, с. 94–96].

В числе выделенных в Дополнении к «Диалектике мифа» трёх основных типов культуры и «мифологического творчества» наряду с «авторитарным» (восточным и антично-средневековым) и «либерально-гуманистическим» (новоевропейским) упоминается и коллективистский «социалистически-материалистический» тип (социализм как «инобытийный синтез феодализма и капитализма», который в своей перспективе «диалектически переходит в анархизм» [22, с. 349, 404]).

Наследие А.Ф. Лосева

Уже первые работы Лосева получили высокую оценку в статьях С.Л. Франка и Д.И. Чижевского (Париж, 1928) как необычайный по своим масштабам опыт построения самобытной философской системы на основе традиций древнегреческой и немецкой философии. Так, Франк в своём отклике на «Философию имени» отмечал, что по сложности и «тонкости работы абстрактной мысли после “Феноменологии духа” Гегеля едва ли найдётся много философских построений, подобных системе Лосева» [50, с. 515].

Возвращение Лосева в послесталинские годы в публичное пространство советской гуманитарной науки (прежде всего в качестве признанного авторитета в области исследования античной философии и культуры) сопровождалось постепенным возрастанием интереса к его ранним произведениям 1920-х гг., остававшимся под негласным запретом вплоть до 1980-х гг. Переиздание их, начавшееся в 1990-х гг., и публикация работ Лосева 1930–1940-х гг., хранившихся в его архиве (в т.ч. «Самое само», «Вещь и имя», «Диалектические основы математики» и др.), позволили дать целостное представление о его творчестве, различные аспекты которого стали предметом рассмотрения в статьях и монографиях, на посвящённых ему многочисленных конференциях, состоявшихся как в России («Лосевские чтения» в Москве и других городах), так и за рубежом (Колумбус, Огайо, США, 2002; Бордо, Франция, 2008). В 2004 г. в Москве была открыта Библиотека истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева».

В качестве представителя последнего поколения Серебряного века русской культуры Лосев выступает своего рода «русским Проклом»¹, одним из тех «завершительных, резюмирующих умов», которые появляются «в конце великих эпох для того, чтобы привести в систему вековую работу мысли» [46, с. 6]. Уникальной особенностью развитой Лосевым православной религиозной философии (символическая интерпретация восходящего к исихазму «православного энергетизма», выявление философских импликаций и историко-культурных последствий, обусловленных догматическими расхождениями православия, католичества и протестантства и др.) является «совмещение Откровения (и мистического опыта) с деятельностью Разума» [11, с. 928], с «категориально-диалектической» проработкой. Идеи Лосева сохраняют свою актуальность в различных ветвях современного знания, в частности в контексте лингвистического поворота в европейской философии XX в. («эвристические потенции» лосевской философии языка в преодолении односторонних концепций языка в феноменологии и аналитической философии [14, с. 77–79]), обращения к мифу как самобытной форме миропонимания (в работах Э. Кассирера, К.Г. Юнга, Х. Блюменберга, К. Хюбнера и др.). Философия музыки Лосева представляется «самой лучшей в 20 веке» [54, с. 583].

¹ В.П. Троицкий.

Внутренняя динамика диалектических построений Лосева с характерным для него «самопротивоборством» делает проблематичной однозначную оценку его системы. Так, В.В. Биbihин, полемизируя с С.С. Аверинцевым, усматривающим в мысли Лосева «императив жёсткого, неумолимого единства, по закону которого самоналейшие черты “целостного лика” и “мировоззренческого стиля” должны были диалектически выводиться из некоего исходного принципа» [3, с. 426], исходит при этом из того, что «Лосев весь в открытом вопросе. Всякий Лосев-догматик окажется мифом» [8, с. 681].

Список литературы

1. А.Ф. Лосев: творчество, традиции, интерпретации / Сост. Е.А. Тахо-Годи. М.: Водолей, 2014. 446 с.
2. Абсолютный миф Алексея Лосева: сб. ст. / Сост. А.А. Тахо-Годи, Л.А. Гоготиивили, А.Т. Казарян. М., 1994. 192 с.
3. Аверинцев С.С. Мировоззренческий стиль: подступы к явлению Лосева // Философия не кончается....: из истории отечественной философии XX в.: в 2 кн. Кн. 1: 20–50-е гг. М.: РОССПЭН, 1998. С. 415–427.
4. Алексей Федорович Лосев / Под ред. А.А. Тахо-Годи и Е.А. Тахо-Годи. М.: РОССПЭН, 2009. 439 с.
5. Алексей Федорович Лосев: библиографический указатель: к 120-летию со дня рождения / Сост. Г.М. Мухамеджанова, Т.В. Чепуренко; отв. за вып. В.В. Ильина. М., 2013.
6. Алексей Федорович Лосев: из творческого наследия: современники о мыслителе / Изд. подгот. А.А. Тахо-Годи и В.П. Троицкий. М.: Русский мир, 2007. 774 с.
7. Биbihин В.В. Алексей Федорович Лосев; Сергей Сергеевич Аверинцев. М.: Ин-т философии, теологии и истории Св. Фомы, 2004. 415 с.
8. Биbihин В.В. Двери жизни // Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. М.: Мысль, 1999. С. 670–683.
9. Гоготиивили Л.А. Лестница Иакова: архитектура лингвофилософского пространства / Сост., автор вступ. статьи и примеч. И.Н. Фридман; отв. ред. С.В. Федотова. М.: Языки славянских культур, 2021. 616 с.
10. Гоготиивили Л.А. Непрямое говорение. М.: Языки славянских культур, 2006. 720 с.
11. Гоготиивили Л.А. Платонизм в Зазеркалье XX века, или Вниз по лестнице, ведущей вверх // Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. С. 922–942.
12. Гоготиивили Л.А. Ранний Лосев // Философия не кончается....: из истории отечественной философии XX в.: в 2 кн. Кн. 1: 20–50-е гг. М.: РОССПЭН, 1998. С. 428–456.
13. Гоготиивили Л.А. Религиозный статус языка // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль: Рос. открытый ун-т, 1993. С. 906–923.
14. Гоготиивили Л.А. Эйдетический язык, говорящая вещь и многослойность смысла (к определению конструктивного ядра и эвристических потенций философии языка А.Ф. Лосева) // Алексей Федорович Лосев / Под ред. А.А. Тахо-Годи и Е.А. Тахо-Годи. М.: РОССПЭН, 2009. С. 77–118.

15. Доброхотов А.Л. «Волны смысла», или генология А.Ф. Лосева в трактате «Самое само» // Доброхотов А.Л. Избранное. М.: Территория будущего, 2008. С. 337–356.
16. Зенкин К.В. Музыка. Эйдос. Время. А.Ф. Лосев и горизонты современной науки о музыке. М.: Памятники исторической мысли, 2015. 462 с.
17. Лосев А.Ф. «Мне было 19 лет...»: Дневники. Письма. Проза. М.: Русские словари, 1997. 340 с.
18. Лосев А.Ф. «Я сослан в XX век...»: в 2 т. Т. 1. М.: Время, 2002. 576 с.
19. Лосев А.Ф. «Я сослан в XX век...»: в 2 т. Т. 2. М.: Время, 2002. 688 с.
20. Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль: Рос. открытый ун-т, 1993. 958 с.
21. Лосев А.Ф. Вещь и имя; Самое само / Подгот. текста и общ. ред. А.А. Тахо-Годи и В.П. Троицкого. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. 573 с.
22. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа» / Сост., подгот. текста, вступ. ст. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого, коммент. В.П. Троицкого. М.: Языки славянских культур, 2021. 695 с.
23. Лосев А.Ф. Диалектические основы математики. М.: Academia, 2013. 797 с.
24. Лосев А.Ф. Знак. Символ. Миф: труды по языкознанию. М.: Изд-во МГУ, 1982. 479 с.
25. Лосев А.Ф. Имя: Избр. работы, пер., беседы, исслед., арх. материалы / Сост., общ. ред. А.А. Тахо-Годи. СПб.: Алетейя, 1997. XXI, 614 с.
26. Лосев А.Ф. История античной эстетики: в 8 т. Т. 1: Ранняя классика. М.: Высшая школа, 1963. 584 с.
27. Лосев А.Ф. История античной эстетики: в 8 т. Т. 2: Софисты. Сократ. Платон. М.: Искусство, 1969. 716 с.
28. Лосев А.Ф. История античной эстетики: в 8 т. Т. 3: Высокая классика. М.: Искусство, 1974. 600 с.
29. Лосев А.Ф. История античной эстетики: в 8 т. Т. 4: Аристотель и поздняя классика. М.: Искусство, 1975. 776 с.
30. Лосев А.Ф. История античной эстетики: в 8 т. Т. 5: Ранний эллинизм. М.: Искусство, 1979. 816 с.
31. Лосев А.Ф. История античной эстетики: в 8 т. Т. 6: Поздний эллинизм. М.: Искусство, 1980. 766 с.
32. Лосев А.Ф. История античной эстетики: в 8 т. Т. 7: Последние века. Кн. 1. М.: Искусство, 1988. 416 с.
33. Лосев А.Ф. История античной эстетики: в 8 т. Т. 7: Последние века. Кн. 2. М.: Искусство, 1988. 448 с.
34. Лосев А.Ф. История античной эстетики: в 8 т. Т. 8: Итоги тысячелетнего развития. Кн. 1. М.: Искусство, 1992. 656 с.
35. Лосев А.Ф. История античной эстетики: в 8 т. Т. 8: Итоги тысячелетнего развития. Кн. 2. М.: Искусство, 1994. 604 с.
36. Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. М.: Мысль, 1999. 719 с.
37. Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. М.: Мысль, 1994. 919 с.
38. Лосев А.Ф. На рубеже эпох. Работы 1910-х – начала 1920-х гг. М.: Прогресс-Традиция, 2015. 1084 с.
39. Лосев А.Ф. Николай Кузанский в переводах и комментариях: в 2 т. Т. 1 / Сост., вступ. ст. и коммент. Е.А. Тахо-Годи. М.: Языки славянских культур, 2016. 728 с.
40. Лосев А.Ф. Николай Кузанский в переводах и комментариях: в 2 т. Т. 2 / Сост., вступ. ст. и коммент. Е.А. Тахо-Годи. М.: Языки славянских культур, 2016. 520 с.
41. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. 959 с.

42. Лосев А.Ф. Форма-Стиль-Выражение. М.: Мысль, 1995. 944 с.
43. Лосев А.Ф. Эллинистически-римская эстетика I-II вв. н.э. М.: Изд-во МГУ, 1979. 416 с.
44. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1982. 623 с.
45. Лосев А.Ф., Лосева В.М. «Радость на веки»: переписка лагерных времён. М.: Русский путь, 2005. 261 с.
46. Лосева В.М. Предисловие // Лосев А.Ф. Диалектические основы математики. М.: Academia, 2013. С. 6–23.
47. Оболевич Т. От имяславия к эстетике. Концепция символа Алексея Лосева. Историко-философское исследование / Пер. с польск. Е. Твердисловой. М.: ББИ, 2014. х + 443 с.
48. Тахо-Годи А.А. А.Ф. Лосев – философ имени, числа, мифа // А.Ф. Лосев и культура XX века: Лосевские чтения / Сост. Ю.Ф. Панасенко. М.: Наука, 1991. С. 3–24.
49. Тахо-Годи А.А. Жизнь и судьба: Воспоминания. М.: Молодая гвардия, 2009. 691 с.
50. Тахо-Годи А.А. Лосев. 2-е изд., испр. и доп. М.: Молодая гвардия, 2007. 535 с.
51. Тахо-Годи Е.А. Алексей Лосев в эпоху русской революции: 1917–1919. М.: Модест Колеров, 2014. 365 с.
52. Троицкий В.П. Разыскания о жизни и творчестве А.Ф. Лосева: Русский Прокл. 2-е изд., испр. и доп. М.: URSS: ЛЕНАНД, 2022. 441 с.
53. Философ и его время. К 125-летию со дня рождения А.Ф. Лосева: XVI Лосевские чтения, 17–20 октября 2018 г. / Сост. Е.А. Тахо-Годи. М.: Макс-Пресс, 2019. 823 с.
54. Холопов Ю.Н. Философия А.Ф. Лосева и перелом в музыке XX века // Культура в эпоху цивилизационного слома: Материалы Международной научной конференции, 12–14 марта 2001 г., Москва. М.: Прометей, 2001. С. 580–583.
55. Хоружий С.С. Арьергардный бой // Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии: учебное пособие. СПб.: Алетейя, 1994. С. 209–253.
56. Denne M. The Place and Role of Husserlian Phenomenologie in Aleksei Losevs Philosophy // Russian Studies in Philosophy. 2005. Vol. 44. No. 1. P. 33–43.
57. Haardt A. Husserl im Russland: Phänomenologie der Sprache und Kunst bei Gustav Špetu. Aleksej Losev. München: Fink, 1993. 263 S.
58. Philosophische und soziologische Veröffentlichungen. Bd. 30: Die Philosophie des Mythos von Aleksej Losev im Kontext "Russischer Philosophie". Wiesbaden: Harrassowitz, 2000. 219 S.

ENCYCLOPEDIC SEARCH

Yuri POPOV

Specialist of the department of preparation of manuscripts for publication.

RAS Institute of Philosophy.

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

e-mail: popovy@mail.ru

LOSEV ALEXEI FEDOROVICH

Alexei Losev (10[22].09.1893, Novocherkassk – 24.05.1988, Moscow), Russian philosopher, philologist and writer, is the creator of a unique religious-philosophical system, which combines the reinterpreted tradition of ancient and medieval thought (Plato and Neoplatonism, Christian apophatic theology of Dionysius the Areopagite, Gregory Palamas, Nicholas of Cusa), the methodology of New European philosophy (German classical idealism, neo-Kantianism, phenomenology of E. Husserl) and the problems of New European philosophy (German classical idealism, neo-Kantianism, phenomenology of E. Husserl) and the problems of Russian religious philosophy of the late 19th and early 20th centuries, from V.S. Solovyov (the idea of universalism) to P.A. Florensky. In the constructive design of Losev's system the central place is occupied by dialectics, in the multidimensional construction of which each category and all of them together are worked out in the light of each other. Losev's personalistic ontology is the basis of his philosophy of language (naming as an interpretative-communicative self-discovery of personality), philosophy of myth as a distinctive form of personal worldview (myth as directly experienced and created reality, symbolically expressed), and aesthetics (artistic form is "personality as symbol and symbol as personality"). Losev was the founder of the philosophy of music in Russia. His multi-volume history of ancient aesthetics represents the history of the entire ancient culture revealed in its symbolic-expressive aspects. The works of Losev, a representative of the last generation of the Silver Age of Russian culture, became a kind of completion of Orthodox religious philosophy in Russia in the 19th and early 20th centuries.

Keywords: Russian religious philosophy, A.F. Losev, philosophy of myth, philosophy of name, language, dialectics, personality, personalism, symbol, ancient aesthetics

References

1. *A.F. Losev: tvorchestvo, traditsii, interpretatsii* [A.F. Losev: Creativity, Traditions, Interpretations], ed. E.A. Takho-Godi. Moscow: Vodolei Publ., 2014. 446 pp. (In Russian)
2. *Absolyutnyi mif Alekseya Loseva* [The Absolute Myth of Alexey Losev], eds. A.A. Takho-Godi, L.A. Gogotishvili, A.T. Kazaryan. Moscow, 1994. 192 pp. (In Russian)
3. *Aleksei Fedorovich Losev* [Alexey Fedorovich Losev], eds. A.A. Takho-Godi, E.A. Takho-Godi. Moscow: ROSSPEHN Publ., 2009. 439 pp. (In Russian)

4. *Aleksei Fedorovich Losev: bibliograficheski ukazatel': k 120-letiyu so dnya rozhdeniya* [Alexey Fedorovich Losev: Bibliographic Index: to the 120th Anniversary of His Birth], eds. G.M. Mukhamedzhanova, T.V. Chepurensko. Moscow, 2013. (In Russian)
5. *Aleksei Fedorovich Losev: iz tvorcheskogo naslediya: sovremenniki o myslitele* [Alexey Fedorovich Losev: from the Creative Heritage: Contemporaries about the Thinker], eds. A.A. Takho-Godi, V.P. Troitsky. Moscow: Russkii mir Publ., 2007. 774 pp. (In Russian)
6. Averintsev, S.S. "Mirovozzrencheskii stil': podstupy k yavleniyu Loseva" [Worldview Style: Approaches to the Phenomenon of Losev], *Filosofiya ne konchaetsya... iz istorii otechestvennoi filosofii XX v.* [Philosophy Does Not End...: from the History of Russian Philosophy of the XX Century], Vol. 1. Moscow: ROSSPEHN Publ., 1998, pp. 415–427. (In Russian)
7. Bibikhin, V.V. "Dveri zhizni" [The Doors of Life], in: A.F. Losev, *Lichnost' i Absolyut* [Personality and the Absolute]. Moscow: Mysl' Publ., 1999, pp. 670–683. (In Russian)
8. Bibikhin, V.V. *Aleksei Fedorovich Losev; Sergei Sergeevich Averintsev* [Alexey Fedorovich Losev; Sergey Sergeevich Averintsev]. Moscow: Institute of Philosophy, Theology and History of St. Thomas Publ., 2004. 415 pp. (In Russian)
9. Denne, M. "The Place and Role of Husserlian Phenomenologie in Aleksei Losevs Philosophy", *Russian Studies in Philosophy*, 2005, Vol. 44, No. 1, pp. 33–43.
10. Dobrokhoto, A.L. "'Volny smysla', ili genologiya A.F. Loseva v traktate 'Samoe samo'" ["Waves of Meaning", or the Genology of A.F. Losev in the Treatise "The Very Self"], in: A.L. Dobrokhoto, *Izbrannoe* [Selected Works]. Moscow: Territoriya budushchego Publ., 2008, pp. 337–356. (In Russian)
11. *Filosof i ego vremya. K 125-letiyu so dnya rozhdeniya A.F. Loseva* [The Philosopher and His Time. To the 125th Anniversary of the Birth of A.F. Losev], XVI Losev Readings, October 17–20, 2018. Moscow: Maks-Press Publ., 2019. 823 pp. (In Russian)
12. Gogotishvili, L.A. "Ehideticheskii yazyk, govoryashchaya veshch' i mnogosloinost' smysla (k opredeleniyu konstruktivnogo yadra i ehvristicheskikh potentsii filosofii yazyka A.F. Loseva)" [Eidetic Language, Talking Thing and Multilayered Meaning (to the Definition of the Constructive Core and Heuristic Potentials of A.F. Losev's Philosophy of Language)], *Aleksei Fedorovich Losev* [Alexey Fedorovich Losev], eds. A.A. Takho-Godi, E.A. Takho-Godi. Moscow: ROSSPEHN Publ., 2009, pp. 77–118. (In Russian)
13. Gogotishvili, L.A. "Platonizm v Zazerkal'e XX veka, ili vniz po lestnitse, vedushchei vverkh" [Platonism through the Looking Glass of the XX Century, or Down the Stairs Leading Up], in: A.F. Losev, *Ocherki antichnogo simvolizma i mifologii* [Essays on Ancient Symbolism and Mythology]. Moscow: Mysl' Publ., 1993, pp. 922–942. (In Russian)
14. Gogotishvili, L.A. "Rannii Losev" [Early Losev], *Filosofiya ne konchaetsya... iz istorii otechestvennoi filosofii XX v.* [Philosophy Does Not End...: from the History of Russian Philosophy of the XX Century], Vol. 1. Moscow: ROSSPEHN Publ., 1998, pp. 428–456. (In Russian)
15. Gogotishvili, L.A. "Religiozniy status yazyka" [Religious Status of the Language], in: A.F. Losev, *Bytie. Imya. Kosmos* [Entity. Name. Space]. Moscow: Mysl' Publ., 1993, pp. 906–923. (In Russian)
16. Gogotishvili, L.A. *Lestnitsa Iakova: arkhitektonika lingvofilosofskogo prostranstva* [Jacob's Ladder: Architectonics of the Linguophilosophical Space], ed. S.V. Fedotova. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur Publ., 2021. 616 pp. (In Russian)
17. Gogotishvili, L.A. *Nepryamoe govorenie* [Indirect Speaking]. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur Publ., 2006. 720 pp. (In Russian)
18. Haardt, A. *Husserl im Russland: Phänomenologie der Sprache und Kunst bei Gustav Špetu. Aleksej Losev*. München: Fink, 1993. 263 S.

19. Horujy, S.S. "Ar'ergardnyi boi" [Rearguard Fight], in: S.S. Horujy, *Posle pereryva. Puti russkoi filosofii* [After the Break. The Ways of Russian Philosophy]. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 1994, pp. 209–253. (In Russian)

20. Kholopov, Yu.N. "Filosofiya A.F. Loseva i perelom v muzyke XX veka" [The Philosophy of A.F. Losev and the Turning Point in the Music of the XX Century], *Kul'tura v ehpokhu tsivilizatsionnogo sloma* [Culture in the Era of Civilizational Breakdown], Proceedings of the International Scientific Conference, March 12–14, 2001, Moscow. Moscow: Prometei Publ., 2001, pp. 580–583. (In Russian)

21. Losev, A.F. "Mne bylo 19 let...": Dnevnik. Pis'ma. Proza ["I Was 19 Years Old...": Diaries. Letters. Prose]. Moscow: Russkie slovari Publ., 1997. 340 pp. (In Russian)

22. Losev, A.F. "Ya soslan v XX vek..." ["I Am Exiled to the XX Century..."], Vol. 1. Moscow: Vremya Publ., 2002. 576 pp. (In Russian)

23. Losev, A.F. "Ya soslan v XX vek..." ["I Am Exiled to the XX Century..."], Vol. 2. Moscow: Vremya Publ., 2002. 688 pp. (In Russian)

24. Losev, A.F. *Bytie. Imya. Kosmos* [Entity. Name. Space]. Moscow: Mysl' Publ., 1993. 958 pp. (In Russian)

25. Losev, A.F. *Dialekticheskie osnovy matematiki* [Dialectical Foundations of Mathematics]. Moscow: Academia Publ., 2013. 797 pp. (In Russian)

26. Losev, A.F. *Dialektika mifa. Dopolnenie k "Dialektike mifa"* [The Dialectic of Myth. Supplement to the "Dialectic of Myth"], eds. A.A. Takho-Godi, V.P. Troitsky. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur Publ., 2021. 695 pp. (In Russian)

27. Losev, A.F. *Ehllinisticheski-rimskaya ehstetika I-II vv. n.eh.* [Hellenistic-Roman Aesthetics of the I–II Centuries AD.]. Moscow: MSU Publ., 1979. 416 pp. (In Russian)

28. Losev, A.F. *Ehstetika Vozrozhdeniya* [Aesthetics of the Renaissance]. Moscow: Mysl' Publ., 1982. 623 pp. (In Russian)

29. Losev, A.F. *Forma-Stil'-Vyrazhenie* [Form-Style-Expression]. Moscow: Mysl' Publ., 1995. 944 pp. (In Russian)

30. Losev, A.F. *Imya: Izbrannye raboty, perevody, besedy, issledovaniya, arkhivnye materialy* [Name: Selected Works, Translations, Conversations, Researches, Archival Materials], ed. A.A. Takho-Godi. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 1997. XXI, 614 pp. (In Russian)

31. Losev, A.F. *Istoriya antichnoi ehstetiki* [The History of Ancient Aesthetics], Vol. 1. Moscow: Vysshaya shkola Publ., 1963. 584 pp. (In Russian)

32. Losev, A.F. *Istoriya antichnoi ehstetiki* [The History of Ancient Aesthetics], Vol. 2. Moscow: Iskusstvo Publ., 1969. 716 pp. (In Russian)

33. Losev, A.F. *Istoriya antichnoi ehstetiki* [The History of Ancient Aesthetics], Vol. 3. Moscow: Iskusstvo Publ., 1974. 600 pp. (In Russian)

34. Losev, A.F. *Istoriya antichnoi ehstetiki* [The History of Ancient Aesthetics], Vol. 4. Moscow: Iskusstvo Publ., 1975. 776 pp. (In Russian)

35. Losev, A.F. *Istoriya antichnoi ehstetiki* [The History of Ancient Aesthetics], Vol. 5. Moscow: Iskusstvo Publ., 1979. 816 pp. (In Russian)

36. Losev, A.F. *Istoriya antichnoi ehstetiki* [The History of Ancient Aesthetics], Vol. 6. Moscow: Iskusstvo Publ., 1980. 766 pp. (In Russian)

37. Losev, A.F. *Istoriya antichnoi ehstetiki* [The History of Ancient Aesthetics], Vol. 7 (1). Moscow: Iskusstvo Publ., 1988. 416 pp. (In Russian)

38. Losev, A.F. *Istoriya antichnoi ehstetiki* [The History of Ancient Aesthetics], Vol. 7 (2). Moscow: Iskusstvo Publ., 1988. 448 pp. (In Russian)

39. Losev, A.F. *Istoriya antichnoi ehstetiki* [The History of Ancient Aesthetics], Vol. 8 (1). Moscow: Iskusstvo Publ., 1992. 656 pp. (In Russian)

40. Losev, A.F. *Istoriya antichnoi ehstetiki* [The History of Ancient Aesthetics], Vol. 8 (2). Moscow: Iskusstvo Publ., 1994. 604 pp. (In Russian)
41. Losev, A.F. *Lichnost' i Absolyut* [Personality and the Absolute]. Moscow: Mysl' Publ., 1999. 719 pp. (In Russian)
42. Losev, A.F. *Mif. Chislo. Sushchnost'* [Myth. Number. Entity]. Moscow: Mysl' Publ., 1994. 919 pp. (In Russian)
43. Losev, A.F. *Na rubezhe ehpokh. Raboty 1910-kh – nachala 1920-kh gg.* [At the Turn of the Epochs. Works of the 1910s – Early 1920s]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2015. 1084 pp. (In Russian)
44. Losev, A.F. *Nikolai Kuzanskii v perevodakh i kommentariyakh* [Nicholas of Cusa in Translations and Comments], Vol. 1. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur Publ., 2016. 728 pp. (In Russian)
45. Losev, A.F. *Nikolai Kuzanskii v perevodakh i kommentariyakh* [Nicholas of Cusa in Translations and Comments], Vol. 2. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur Publ., 2016. 520 pp. (In Russian)
46. Losev, A.F. *Ocherki antichnogo simvolizma i mifologii* [Essays on Ancient Symbolism and Mythology]. Moscow: Mysl' Publ., 1993. 959 pp. (In Russian)
47. Losev, A.F. *Veshch' i imya; Samoe samo* [The Thing and the Name; The Very Self], eds. A.A. Takho-Godi, V.P. Troitsky. St. Petersburg: Publishing house of Oleg Abyshko, 2008. 573 pp. (In Russian)
48. Losev, A.F. *Znak. Simvol. Mif: trudy po yazykoznaniyu* [Sign. Symbol. Myth: Works on Linguistics]. Moscow: MSU Publ., 1982. 479 pp. (In Russian)
49. Losev, A.F., Loseva, V.M. *“Radost' na veky”: perepiska lagernykh vremen* [“Joy for Ever”: Correspondence of the Camp Times]. Moscow: Russkii put' Publ., 2005. 261 pp. (In Russian)
50. Loseva, V.M. *“Predislovie”* [Preface], in: A.F. Losev, *Dialekticheskie osnovy matematiki* [Dialectical Foundations of Mathematics]. Moscow: Academia Publ., 2013, pp. 6–23. (In Russian)
51. Obolevich, T. *Ot imyaslaviya k ehstetike. Kontseptsiya simvola Alekseya Loseva. Istoriiko-filosofskoe issledovanie* [From the Onomatodoxy to Aesthetics. The Concept of the Symbol by Alexey Losev. Historical and Philosophical Research], trans. E. Tverdislova. Moscow: BBI Publ., 2014. x + 443 pp. (In Russian)
52. *Philosophische und soziologische Veröffentlichungen*. Bd. 30: Die Philosophie des Mythos von Aleksej Losev im Kontext „Russischer Philosophie“. Wiesbaden: Harrassowitz, 2000. 219 S.
53. Takho-Godi, A.A. *“A.F. Losev – Filosof imeni, chisla, mifa”* [A.F. Losev – Philosopher of Name, Number, Myth], *A.F. Losev i kul'tura XX veka: Losevskie chteniya* [A.F. Losev and the Culture of the XX Century: Losev Readings]. Moscow: Nauka Publ., 1991, pp. 3–24. (In Russian)
54. Takho-Godi, E.A. *Aleksei Losev v ehpokhu russkoi revolyutsii: 1917–1919* [Alexey Losev in the Era of the Russian Revolution: 1917–1919]. Moscow: Modest Kolerov Publ., 2014. 365 pp. (In Russian)
55. Takho-Godi, A.A. *Losev* [Losev]. Moscow: Molodaya gvardiya Publ., 2007. 535 pp. (In Russian)
56. Takho-Godi, A.A. *Zhizn' i sud'ba: Vospominaniya* [Life and Destiny: Memories]. Moscow: Molodaya gvardiya Publ., 2009. 691 pp. (In Russian)
57. Troitsky, V.P. *Razyskaniya o zhizni i tvorchestve A.F. Loseva: Russkii Prokl* [Searches about the Life and Work of A.F. Losev: Russian Proclus]. Moscow: URSS Publ., LENAND Publ., 2022. 441 pp. (In Russian)
58. Zenkin, K.V. *Muzyka. Ehidos. Vremya. A.F. Losev i gorizonty sovremennoi nauki o muzyke* [Music. Eidos. Time. A.F. Losev and the Horizons of Modern Music Science]. Moscow: Pamyatniki istoricheskoi mysli Publ., 2015. 462 pp. (In Russian)

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК



Надежда ВОЛКОВА

Кандидат философских наук,
старший научный сотрудник. Институт философии РАН.
109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;
e-mail: go2nadya@gmail.com

ПСИХОЛОГИЯ АРИСТОТЕЛЯ

Аристотель впервые систематически изложил учение о душе (психологию) в трактате «О душе» и примыкающих к нему естественнонаучных сочинениях, называемых *Parva naturalia*, среди которых наиболее значимы трактаты «Об ощущении и ощущаемом» и «О памяти». Аристотель рассматривает психологию как исследование, которое изучает душу и её свойства, при этом он определяет душу как принцип жизни, который весьма разнится в зависимости от того, о чём идёт речь: о растении, животном или человеке. Такой подход отличает психологию Аристотеля от современного, она изучает все живые существа, а не только обладающие разумом, т.е. людей. Аристотель даёт общее определение души как первой энтелехии органического тела, а также выделяет три типа душ: растительную, животную и разумную. Каждому типу души присущи определённые свойства и функции. Растительная душа питает, за счёт чего живое существо растёт и живёт, животная душа ощущает, а разумная мыслит.

Ключевые слова: Аристотель, душа, энтелехия, ощущение, общее чувство, воображение, память, активный ум, пассивный ум

Теоретические произведения Аристотеля

Основным теоретическим сочинением Аристотеля, посвящённым вопросам психологии, является трактат «О душе» (Περὶ ψυχῆς, *De anima*). Это первое систематическое изложение учения о душе в истории античной философии. Трактат принадлежит так называемому второму афинскому периоду, когда Аристотель вёл преподавание в Ликее, и датируется ок. 334 г. до н.э. Трактат состоит из 3 книг: в первой даётся критический обзор мнений предшественников Аристотеля о природе души, в остальных двух излагается его собственное учение, в котором рассматриваются три типа души – растительная, животная и разумная. К «О душе» примыкает ряд малых естественнонаучных сочинений (*Parva naturalia*), который включает в себя восемь произведений: «Об ощущении и ощущаемом» (*De Sensu et Sensibilibus*), «О памяти» (*De Memoria et Reminiscentia*), «О сне и бодрствовании» (*De Somno et Vigilia*), «О сновидениях» (*De Insomniis*), «О предсказании во сне» (*De Divinatione per Somnum*), «О долготе и краткости жизни» (*De Longitudine et Brevitate Vitae*), «О юности и старости» (*De Juventute et Senectute*), «О жизни и смерти» (*De Vita et Morte*), «О дыхании» (*De Respiratione*). В такой последовательности эти трактаты расположил Беккер в издании 1831–1870 [3, Vol. 1, p. 436–480]. Представленный порядок, по-видимому, соответствует замыслу самого Аристотеля, потому что в первом трактате, «Об ощущении и ощущаемом» (436a6–16), перечисляются темы всех других трактатов. В *Parva naturalia* Аристотель продолжает разбирать отдельные способности души и виды её деятельности, такие как ощущение, память, вожделение, удовольствие и страдание, сон и бодрствование, дыхание, питание, здоровье и болезнь, жизнь и смерть. Одни из этих способностей являются общими для всех животных, другие – свойственны только некоторым («Об ощущении и ощущаемом» 436a1–6). Первые трактаты серии посвящены способностям, имеющим большее отношение к душе, заключительные – в большей мере относящимся к телу и наиболее общим функциям живого организма. Вопрос о времени создания этого цикла остаётся спорным, различные точки зрения были высказаны Йегером [38, S. 354], Россом [2, p. 16–18], Ньюе [48, p. 13–93], однако все исследователи сходятся во мнении, что тексты подвергались переработке, а значит, их однозначная датировка не представляется возможной. В корпусе Аристотеля содержатся два трактата «О цветах» (*De Coloribus*) и «О слышимом» (*De Audibilibus*), тематически соответствующие психологической проблематике, но современные учёные считают их псевдоаристотелевскими. Многие вопросы, поставленные в «О душе», находят освещение в других естественнонаучных сочинениях Аристотеля, таких как «О возникновении животных», «О частых животных» и др., некоторые – освещаются в «Физике» и «Метафизике». Кроме того, душа как субъект моральной ответственности рассматривается в этических сочинениях. Таким образом, трудно чётко отграничить психологические сочинения Аристотеля от других его работ.

Место учения о душе в аристотелевской системе наук

Аристотель рассматривает вопросы, связанные с душевной организацией живого существа вообще и человека в частности, в двух аспектах – теоретическом и практическом, поэтому психологию Аристотеля можно разделить на моральную и естественную. С одной стороны, душа – предмет изучения практических наук (этики и политики), с другой стороны, трактаты «О душе», «Об ощущении и ощущаемом» и др. – это теоретические исследования, предпринятые ради познания истины, а не ради какой-либо практической цели. Но может ли исследование души быть наукой в строгом смысле слова, т.е. эпистемой (ἐπιστήμη)? Аристотель вовсе этого не утверждает. Он использует различные термины для обозначения той формы знания, которую он ищет: «познание» (εἶδεν, 402a1), «исследование» (ἰστορίαν, a4), «знание» (γνώσις, a5), «рассмотрение» (θεωρήσει, a7), «знакомство» (γινώσκει, a7), «убеждение» (πίστις, a11). Оказывается, что душа не может быть предметом одной науки. Потому что всякая наука занимается только одним родом сущего («Но все они (теоретические науки. – Н.В.) имеют дело с одним определённым сущим и одним определённым родом, которым они ограничиваются» («Метафизика» 1025b7–8)), а для одушевлённых существ, растений и животных, общего рода нет. Таким общим родом могло бы быть понятие «живое существо», но у Аристотеля нет общего определения жизни для всех живых существ. Стагирит рассматривает понятие «жизнь» омонимически, т.е. в разном смысле говорится о жизни растения, животного, человека и бога [51, р. 58]. В первую очередь теоретическое исследование души следует отнести к физике, потому что «...всё, существующее по природе, имеет в самом себе начало движения и покоя» («Физика» II 1, 192b14–15), а начало движения – это душа. Однако некоторые способности души, не требующие взаимодействия с телом, в частности интеллект, выходят за рамки изучения физики. Более того, возникает вопрос, существует ли такое разделение способностей души, чтобы был возможен их всеобъемлющий анализ («О душе» 432a22–b7). В силу этих обстоятельств Аристотель относит изучение души к задачам самым трудным [49, р. 35]. Аристотель отводит учению о душе одно из первых мест (ἐν πρώτοις τίθεναι, там же, 402a4), объясняя это тем, что без исследования души невозможно исследовать природу: «...познание души много способствует познанию всякой истины, особенно же познанию природы» (там же, 402a4–6).

Аристотель ставит перед собой задачу изучить природу души (φύσιν αὐτῆς), а также её свойства (ὅσα συμβέβηκε περὶ αὐτήν), причём как те, что принадлежат душе самой по себе (τὰ μὲν ἴδια λάθη τῆς ψυχῆς), так и те, которыми обладают живые существа благодаря душе (там же, 402a5–10). Аристотель формулирует следующий ряд вопросов: 1) к какому роду сущего относится душа, т.е. является ли она сущностью или принадлежит

к какой-то другой категории сущего (качества, количества и т.д.); 2) существует ли душа в возможности или в действительности, т.е. является некой энтелехией (*ἐντελέχεια* τίς); 3) делима ли душа на части; 4) и если делима, то являются ли все части души однородными (*ὁμοειδής*), т.е. восходящими к общему роду, а значит, являющиеся его видами; 5) а если нет, то они различается по роду или по виду (*εἶδει διαφέρουσα ἢ γένει*, там же, 402a23–29). Эти вопросы открывают очень большие возможности для исследования. Кратко суммируя позицию Аристотеля, можно сказать, что каждое живое существо имеет свою собственную душу, которая разделяется на части, поскольку у живого существа много функций, объяснить которые призваны эти разные части души. Части души, отвечающие за одни и те же функции в разных организмах, должны быть однородными, иначе невозможно провести теоретическое исследование души. Неоднородные же части будут различаться как по роду, так и по виду, как, например, способность чувственного восприятия отличается от питательной по роду, а зрение отличается от слуха по виду.

Мнения предшествующих философов

Первую из трёх книг «О душе» Аристотель почти полностью посвящает разбору мнений предшествующих философов: «Началом этого исследования будет изложение того, что больше всего считается свойственным душе по природе» (там же, 403b24–25). Потому что разбор и критика предшествующих доктрин, которые Аристотель чаще всего объединяет под общим названием *endoxa*, является неотъемлемой частью всякого философского исследования. Аристотель начинает рассмотрение не с вопроса о том, что душа такое, а довольствуется отысканием основных свойств одушевлённого, ведь он сам ещё не ответил на вопрос, что душа такое. Поскольку речь идёт не о душе самой по себе, а об одушевлённом, Аристотель разбирает два основных мнения, которые разделяли почти все предшественники-философы относительно свойств одушевлённого, а именно, что «...одушевлённое от неодушевлённого отличается, главным образом, движением и ощущением» («О душе» 403b25–27, 427a17–19).

Поэтому душа, во-первых, рассматривалась как начало движения в теле, а во-вторых, как то, что способно воспринимать и мыслить. К философам, считавшим душу движущим, Аристотель причисляет Фалеса, Демокрита, Левкиппа, пифагорейцев, Гераклита, Анаксагора, Платона и др. Причём все они считали душу таким движущим, которое движется само и своим движением приводит в движение себя и другое, т.е. тело. Второе свойство одушевлённого – это способность мыслить (*νοεῖν*) и ощущать (*αἰσθάνεσθαι*). Одни философы, такие как Демокрит, отождествляли ощущение (*αἴσθησις*) и ум (*νοῦς*), другие, такие как Анаксагор, считали, что душа и ум – это разные вещи, но имеющие одинаковую природу (там же,

405a14). Ещё один важный признак души – бестелесность. Аристотель утверждает, что все философы до него искали начала, но одни считали эти начала телесными, а другие – бестелесными. Поскольку душа может быть рассмотрена как одно из начал, а именно начало движения, то философы, начиная с Алкмеона, которые считали, что начала бестелесны, объявляли и душу бестелесной.

Аристотель выдвигает ряд опровержений этих мнений. Во-первых, он доказывает, что душе нет необходимости двигаться самой, когда она приводит в движение тело. Душа может двигать тело, оставаясь сама неподвижной, как, например, движет мир первый двигатель. Потому что душа движет тела не так, как одно тело движет другое, а скорее «некоторым решением и мыслью» (там же, 406b25). «Если бы душа двигалась сама по себе, то ей должно было быть присуще место, потому что всякое движение происходит в определённом месте» (там же, 406a20–22). Тогда душа была бы пространственной величиной, которая должна была бы иметь своё собственное место, но какое место может быть у души, отличное от места, которое занимает одушевляемое ею тело? Аристотель считает, что находящаяся в теле душа только причастна движущемуся, как моряки причастны движению судна, на котором они плывут. Сами они неподвижны, но движутся в пространстве благодаря движению судна (там же, 406a5–7). Во-вторых, душа не может быть ни телесной, ни бестелесной. Она не может быть неким тонким телом, как, например, считал Демокрит, полагавший, что душа – это атомы огня. Потому что два тела не могут находиться в одном месте. Но душа не может быть и бестелесной, например самодвижным числом, как полагал Платон. Потому что в этом случае не удаётся объяснить, как душа связана с телом (там же, 407b15–17), так что оказывается, что любая душа может находиться в любом теле. И наконец, душа не может быть гармонией, как учили пифагорейцы, потому что гармония не может приводить в движение.

Определение души

Наиболее общее определение. Поскольку предметом исследования является природа души, то сначала Аристотель должен дать её определение. Определение души должно представлять душу как начало и причину всякого живого существа (растения, животного и человека). Такое определение души, применяемое к различным родам душ, т.е. выходящее за пределы одного рода, будет являться наиболее общим (κοινώτατος λόγος αὐτῆς, «О душе» 402a5–6). В строгом смысле оно определением не будет, потому что, как утверждает сам Аристотель, только вид рода имеет сущность и определение («Метафизика» 1030a11–12). Таким образом, наиболее общее определение души – это только набросок или схема («О душе» 413a9–10), которая получает воплощение через описание различных душевных способностей.

Сущность. Аристотель относит душу к категории сущности (οὐσία). Если бы душа не была сущностью, то имела бы вышестоящую причину, ведь все другие рода сущего (категории) в своём бытии зависят от сущности. Аристотель же согласен с мнением предшественников о том, что душа является внутренним принципом, движущим тело и дающим животным способность воспринимать, а значит, душа удовлетворяет собственному определению природы у Аристотеля, природа же в свою очередь есть сущность («Физика» 192b33, 193a9–10). На роль сущности в «О душе» Аристотель рассматривает материю (ύλη), форму (μορφή καὶ εἶδος) и составленное из них (τὸ ἐκ τούτων). Всякое естественное тело – это составная сущность, в которой в свою очередь можно выделить материю и форму. Сама по себе материя не может быть чем-то определённым, вот этим вот (τόδε τι), она нуждается в форме, которая сообщила бы ей нужную определённую. Поэтому материя не годится на роль сущности. Как не годится и составное, потому что оно разложимо на два других начала. При этом материя рассматривается как бытие в возможности, а форма – как бытие в действительности. Естественные тела делятся на живые и неживые. Поэтому сначала Аристотель определяет душу как «форму естественного тела, обладающего в возможности жизнью» («О душе» 412a20–21). Центральным понятием в этом определении будет понятие жизни, потому что душа оказывается формой жизни. Жизнь же может быть логически рассмотрена в двух аспектах: жизнь в возможности (органическое тело) и жизнь в действительности (душа). Жизнь в возможности обладает не всякое тело. Поэтому материей одушевлённого существа может выступать не всякое тело, а только определённо организованное, а именно имеющее органы. Органы растительной души – это внутренние органы растений, благодаря которым возможны рост, питание и порождение, а органы ощущающей души – это пять органов чувств (там же, 412a27–b6).

Энтелехия. Бытие в действительности всякого живого существа Аристотель определяет как энтелехию. Само слово энтелехия – неологизм, предложенный Аристотелем. Древние авторы предлагали две возможные его этимологии: 1) от ἐντελής ἔχειν, т.е. существовать в состоянии полноты и завершенности, 2) от τέλος ἐν ἑαυτῷ ἔχειν, т.е. иметь цель и завершение своих действий в себе самом. Понятие «энтелехия» во многом близко понятию «энергия», которое означает действительность и завершенность всякой вещи, но относится прежде всего к живым существам. Энтелехия приводит живое существо из потенциального состояния к актуальному существованию и удерживает его в бытии. Энтелехия в свою очередь может быть рассмотрена двояко, в первом смысле – как знание (ὡς ἐπιστήμη), во втором – как деятельность созерцания (ὡς τὸ θεωρεῖν). То есть различие между первой и второй энтелехиями такое же, как разница между обладанием (ἔξις) знанием и осуществлением теоретического исследования. Можно иметь знание, но не использовать его – это один вид действительности, а можно теоретизировать на основании полученных знаний – это

другой вид действительности. Различение между первой и второй энтелехиями только намечено Аристотелем, подробно оно будет разработано в схоластике (*actus primus* и *actus secundus*). В итоге Аристотель даёт следующее общее определение души: душа есть «первая энтелехия естественного тела, обладающего органами» («О душе» 412a28–29). Таким образом, благодаря понятию энтелехии Аристотель определяет душу как причину и начало, причём душа оказывается единством трёх онтологических причин – формы, начала движения и цели.

Решение проблем предшественников. Благодаря учению о душе как энтелехии и форме живого тела Аристотелю удаётся объяснить, в каком отношении душа находится к телу. Живое существо не составлено из бестелесной души и тела, как думали платоники или пифагорейцы. Душа неотделима от тела, потому что душа – это сила, формирующая тело и использующая его как орудие. Тело же возникает благодаря действиям души и существует ради неё. Так что душа оказывается не телесной, но и не бестелесной, будучи энтелехией (формой) конкретного единичного тела. Душа выступает как суть бытия, или чтойность (*tò tí ᾗν εἶναι*), органического тела, тогда как тело является её орудием (*ὄργανον*). Душа есть начало и причина жизни тела, но о жизни говорится в разных значениях: 1) в смысле мышления, 2) ощущения, 3) движения в пространстве, 4) питания, 5) упадка и роста. На этом основании Аристотель выделяет три типа души – растительную, или питательную (*θρεπτική*), животную, или ощущающую (*αἰσθητική*), и разумную (*λογική*). Каждую из них он рассматривает отдельно, детально показывая, какими функциями они наделены и как их осуществляют.

Структура души

Душа как форма. В каком отношении друг к другу находятся растительная, животная и разумная душа? Являются ли они частями целого или отдельными душами («О душе» 413b10–16)? Вопрос о частях души Аристотель относит к одним из самых сложных. Для Аристотеля несомненно, что вопрос о единстве предмета должен быть предположен любому исследованию, ведь душа – это сущность, а сущность принцип единства. Но что значит для души быть единой? В «Метафизике» Аристотель указывает несколько значений понятия единства: 1) непрерывное по материи, 2) целое, имеющее форму, 3) неделимое по числу, 4) неделимое по виду, 5) мера, 6) причина или начало единства («Метафизика» 1052a15–1052b; 1015b35–1017a52). Ясно, что живое существо – это составное целое, которое неделимо по числу и по виду благодаря собственной форме и непрерывно благодаря материи. Составное целое легко разделить по материи, отняв какую-то его часть. Сложнее разделить в целом его начала – материю и форму. Потому что начала не могут быть отделены друг от друга

ни в возможности, ни в действительности, так как при устранении одного из начал исчезает сама вещь. Форма может быть отделена от материи только логически, в определении. Душа и тело могут быть разделены только в определении, а сама душа, как форма, уже никак не может быть разделена, потому что она причина единства живого существа.

Душа как причина движения. Чтобы показать, каким образом душа, будучи единой, может отвечать за разные действия тела, Аристотель определяет душу как причину движения. В качестве формы душа понимается как сущность вещи и не может быть разделена на части, но она же делима в качестве причины движения. Различные движения в организме понимаются Аристотелем как свидетельства наличия жизни, поэтому душа как причина этих движений определяется через них. Каждой душе соответствует определённое строение тела, приспособленное для этих движений. Таким образом, устройство души коррелирует с многоуровневым устройством тела, органы которого являются орудиями тех или иных движений. Аристотель выделяет три уровня телесной организации (*σύνταξις*): 1) соединение однородных частей из элементов, например крови или мышц, 2) сложение тела или частей тела из однородных частей и 3) сложение тела из органов и неоднородных частей, например из лица, рук и т.д. («О частях животных» 646a12–30). Каждый телесный состав образует материю в теле, являясь его частью, которая хотя и обладает собственной формой, свойствами и движениями, не самостоятельна, потому что не может существовать отдельно от тела. Хотя органы имеют свою собственную действенность, которая заключается в исполнении ими их функции как части тела, они не имеют отдельной сущности, поскольку бытие их возможно только в качестве части тела.

Предшествующее и последующее. Таким образом, отношение различных душ друг к другу может быть определено через отношение различных частей тела. Жизнь тела заключена в жизни всех его органов, но сами органы относятся к действенности тела только как возможность. Тогда различные души относятся друг к другу также как возможность к действительности и представляют собой иерархию, внутри которой для реализации более высоких функций необходимо, чтобы работали все низшие. Таким образом, в аристотелевской психологии разные типы душ относятся друг к другу как предшествующее и последующее, т.е. действия тела, началом которых является растительная душа, необходимы для животной души и выступают в качестве её материи или возможности, а действия животной души в свою очередь выступают как возможность для разумной души. То есть животная душа по отношению к растительной есть последующее, а растительная душа по отношению к животной – предшествующее. Животная душа не может действовать без растительной, но в последующей душе предшествующая содержится не как её часть, а как возможность, как определённая органическая структура – т.е. как её материя [20, с. 342–361].

Части и целое. Хотя мы можем различить в живом существе отдельные движения, отвечающие за рост и питание, за которые отвечает расти-

тельная душа, но не можем отделить саму эту растительную душу как отдельную форму или действительность, отличную от действительности живого существа. В отличие от тела душа не может быть представлена как целое, состоящее из частей, потому что душа – это начало. Поэтому в «О душе» термин «части» нужно понимать метафорически, по аналогии с частями тела. Речь идёт не о частях души, а о разных началах жизни в теле, которые относятся друг к другу как предшествующее и последующее: «...и у фигур, и у одушевлённых существ в последующем всегда содержится в возможности предшествующее, например: в четырёхугольнике – треугольник, в способности ощущения – растительная способность» («О душе» 414b29–33).

Растительная душа

Изучение способностей души следует начинать с питательной, потому что она есть необходимое и достаточное условие для наличия жизни. Если эта способность бездействует, то живое существо умирает. Она отвечает за рост, питание и размножение. Во всех своих проявлениях она представляет собой способность сохранять живые существа в бытии. Аристотель определяет питание как поглощение противоположного (*tà antikeimena*) противоположным («О душе» 416a22–24). Пища (*троφή*) является «противоположностью» в смысле коррелята способности души и объекта её действия. В этом же смысле противоположностями будут и все другие объекты, на которые направлены способности ощущающей и разумной душ. Аристотель считает, что пища претерпевает качественное изменение в процессе питания. Живое тело может расти, добавляя к себе изменённую пищу, но это изменение другого рода, чем превращение, которое испытывает пища. Живой организм, достигнув полного размера, поддерживает себя в процессе питания, сохраняя тепло тела и восстанавливая свои части, но почти не изменяется. Поэтому Аристотель разделяет две стадии пищи: до переваривания и после переваривания. Пища до переваривания противоположна тому, что она питает, тогда как переваренная пища, ставшая полезной для тела, подобна ему. Аристотель противопоставляет эти два состояния, называя переваренную пищу последней, или конечной, а неперевааренную – первой. Переваривание пищи происходит под действием тепла в организме. В «О душе» Аристотель даёт только общее представление о способностях питательной души. Более подробно он описывает питание в «О возникновении животных» и «Метеорологике», а также в утраченном трактате «О питании».

Животная душа: зрение, слух, вкус, обоняние, осязание

Животное. Животное животным делает именно способность ощущать. «Животное (ζῷον) впервые появляется благодаря ощущению» («О душе» 413b1). Все остальные проявления животной жизни возникают благодаря ощущению, среди них способности стремления, желания и даже памяти и воображения. Способность ощущать можно разделить на несколько частей, или специальных чувств, в соответствии с органом ощущения. Всего существует пять таких чувств: 1) зрение, 2) слух, 3) обоняние, 4) вкус, 5) осязание. Осязание свойственно всем животным без исключения, а зрение, слух, обоняние и вкус – только некоторым.

Определение ощущения. Аристотель даёт общее определение ощущения как превращения (ἀλλοίωσις), а превращение – это частный случай изменения в категории качества. Превращение происходит тогда, когда ощущающее приводится в движение (κινεῖσθαι) и нечто претерпевает (πάσχειν) от ощущаемого («О душе» 416b32–34). То есть ощущение возникает тогда, когда на соответствующий орган воздействует предмет ощущения. Один из вопросов, доставшихся Аристотелю от его предшественников, был вопрос о том, воспринимается ли подобное подобным. Аристотель считает, что подобное не может воздействовать на подобное, поэтому чувства не воспринимают сами себя, но и совершенно непохожие между собой вещи не могут взаимодействовать. Чтобы взаимодействие имело место, ощущение и ощущаемое должны быть в одном отношении подобными, а в другом – неподобными. Аристотель разъясняет это положение в «О возникновении и уничтожении» (323b33–35): взаимодействующие между собой вещи должны принадлежать к одному и тому же роду, но при этом быть противоположными (ἐναντία) по виду. Поскольку род у Аристотеля может быть рассмотрен как материя, а вид – как форма, то противоположностями называются такие вещи, которые подобны по материи, но разные по форме. Ощущаемое будет тем, что обладает формой, а ощущающее будет иметь соответствующую этой форме материю. Таким образом, взаимодействие между ощущающим и ощущаемым сводится к тому, что ощущающее принимает форму ощущаемого, т.е. уподобляется ему. Отсюда вытекают два основополагающих принципа аристотелевской теории ощущения. Первый принцип состоит в том, что ощущающее в возможности является тем, чем ощущаемое в действительности: «Ощущающее... в возможности таково, каково уже ощущаемое в действительности: пока оно претерпевает воздействие, оно не подобно ощущаемому, испытав же воздействие, уподобляется ему и становится таким же, как оно» («О душе» 418a1–5). Второй принцип, что ощущающее принимает форму ощущаемого предмета без материи: «Относительно любого чувства необходимо вообще признать, что оно есть то, что способно воспринимать формы ощущаемого без материи, подобно тому, как воск принимает отпечаток

перстня без железа или золота» (там же, 424a17–18). Сам процесс претерпевания Аристотель определяет двояко. С одной стороны, как уничтожение одной противоположностью другой, с другой стороны, как сохранение сущего в возможности сущим в действительности: «Претерпевание (τὸ πάσχειν) имеет не один смысл: оно означает, во-первых, уничтожение одной из противоположностей другой, а во-вторых, скорее, сохранение сущего в возможности сущим в действительности и подобным, и отношение здесь такое как между возможностью и энтелехией» (там же, 417b3–5). Ощущение является претерпеванием во втором смысле, оно представляет собой осуществление уже имеющейся в душе способности и переход от первой энтелехии ко второй, а не от возможности к действительности.

Интерпретации. Теория ощущений Аристотеля имеет две разные интерпретации. Первая сводит восприятие к материальным изменениям, происходящим в телесных органах, и носит название буквалистской или физикалистской (Сорабджи, Эверсон, Патнэм, Нуссбаум). Существенным её недостатком является то, что теория ощущений Аристотеля представляется сходной с теориями его предшественников, например Эмпедокла, в которых процессы, за которые должны отвечать действия души, например рост, происходят в результате простого взаимодействия элементов. Другую точку зрения высказывали Бёньет и Йохансен, считавшие, что ощущение у Аристотеля – не физиологический, а когнитивный процесс, когда под действием ощущаемого ощущающее реализует свою собственную форму, а не получает временное оформление извне. Их подход называется интенционалистским [21].

Типы ощущаемого. В «О душе» Аристотель предваряет свои рассуждения о специальных чувствах вопросом о том, что такое ощущаемое как таковое. Об ощущаемом говорится в трёх смыслах (λέγεται δὲ τὸ αἰσθητὸν τριῶς): 1) «собственные» или частные, 2) «общие», 3) предметности и чтойности («О душе» 418a8–11). Каждое из пяти чувств непосредственно воспринимает своё собственное ощущаемое: зрение – цвет, слух – звук и т.д., и не может в нём ошибаться. К общим ощущаемым относятся движение, покой, число, фигура, величина, единство (там же, 418a16–20), в «О памяти» (451a17 и 452b7–9) к ним добавляется время. Аристотель поясняет, что перечисленные ощущаемые являются скорее общими, чем собственными, потому что они воспринимаются разными органами чувств («О душе» 418a10–11, 418a18–19). Например, движение воспринимается, по крайней мере, зрением и осязанием. Если первые два типа ощущаемого воспринимаются сами по себе, то последний воспринимается привходящим образом или «по совпадению» (там же, 418a8–9). Восприниматься «самим по себе» означает, что предмет ощущения сам воздействует на соответствующий орган, а «по совпадению», что воспринимается не сам предмет, а какое-то его свойство, например цвет. «Ощущаемое называется привходящим, когда, например, вот это бледное оказывается сыном Диара» (там же, 418a21–22). Для видящего белый цвет его носитель, человек,

оказывается воспринимаемым по совпадению, потому что ни одно чувство ничего не испытывает от такого ощущаемого, а белое по совпадению оказывается сыном Диара. То есть при восприятии ощущаемого по совпадению воспринимается не оно само, а его чувственно-воспринимаемые свойства [49, р. 260]. Во «Второй аналитике» (100a16–b1) Аристотель утверждает, что ощущение воспринимает по совпадению не только конкретный предмет, например сына Диара, но и его умопостигаемую сущность. Таким образом, ощущение воспринимает умопостигаемое привходящим образом, а каждое специальное чувство также акцидентально воспринимает собственные ощущаемые другого чувства.

Зрение. Поскольку в теории Аристотеля действительность предшествует возможности, то ощущаемое оказывается первичным по отношению к ощущению, поэтому в отношении каждого чувства сначала нужно определить его предмет, т.е. то, на что это чувство направлено, или противостоит ему (ἀντικείμενα). Предмет зрения (ὄψις) – видимое (ὁρατόν), а видимое – это прежде всего цвет (χρῶμα). Аристотель рассматривает проблему цвета в трёх трактатах «О душе» (418a–419b), «Об ощущении и ощущаемом» (3, 439a–440b) и в «Метеорологике» (342b, 372b). «Видимое же – это прежде всего цвет, а также нечто такое, что можно описать словами, но не имеет особого названия... цвет принадлежит к тому, что видимо само по себе; само по себе не в том смысле, что быть видимым – это существо его, а в том, что оно в самом себе включает причину того, почему оно видимо» («О душе» 418a26–418b1). Помимо цвета к видимому Аристотель относит фосфоресцирующие или биолюминесцентные предметы, которые видны в темноте, а не на свету (там же, 419a1–7). Таким образом, зрение определяется через видимое, а видимое – через цвет, который должен иметь независимое от способности видеть определение, иначе получается тавтология («Метафизика», 1021a34–b3). Под «видимым самим по себе» Аристотель имеет в виду, что цвет является движущей причиной зрения («О душе» 419a30–31). Цвет не обязательно должен содержать видимость в своём определении, т.е. видимость не является самой сущностью цвета, но поскольку цвет является причиной видимости, воздействуя на чувства, то цвет виден сам по себе. Таким образом, не одно и то же быть цветом и быть видимым по определению. Когда цвет воздействует на глаз и глаз действительно видит, то воздействие цвета и те изменения, которые происходят в глазу, тождественны и едины по числу, но разные по определению: «Действие воспринимаемого чувством и действие чувства тождественны, но бытие их не одинаково» (там же, 425b26–27). Пока на цвет никто не смотрит, он остаётся цветом и видимым, но видимым не в действительности, а в возможности. Видимое в возможности является первой энтелехией, которой нужен видящий глаз, чтобы перейти к полной осуществлённости, т.е. ко второй энтелехии. Но чем является цвет сам по себе, что он способен производить ощущение? Чтобы видение было возможно, необходимо несколько условий. Самым главным условием

видения является свет. Свет, по Аристотелю, не самостоятельная сущность, как, например, огонь или эфир. Аристотель определяет свет через понятие прозрачного, прозрачное же это то, что «видимо, но видимо... не само по себе, а посредством чего-то постороннего – цвета» (там же, 418b5–6). Прозрачными могут быть различные тела: воздух, вода, лёд, а из телесных органов – глаз. Но прозрачны они не постоянно, а только в присутствии огня. Поэтому Аристотель выделяет два состояния прозрачного: возможность и действительность. Свет – это актуально прозрачное: «Свет есть действие прозрачного как прозрачного. Там же, где прозрачное имеется лишь в возможности, там тьма» (там же, 418b9–11). Актуально прозрачная среда оказывается необходимым условием для объяснения зрения, потому что цвет может воздействовать на воспринимающий его орган только удалённо через среду-посредника. Поскольку восприятие – это движение, которое передаётся от предмета к органу через среду, то Аристотель определяет сущность цвета как то, что приводит в движение актуально прозрачное (там же, 418b1–2). Самым сложным вопросом, как для античных комментаторов, так и для современных исследователей, остаётся вопрос о том, как цвет приводит в движение и меняет актуально прозрачное, если сама среда и воспринимающий орган не окрашивается в соответствующий цвет в процессе восприятия [22].

Слух. Предмет восприятия слуха (ἀκοή) – звук (ψόφος), действие которого также передаётся через среду. При объяснении слышания Аристотель сталкивается со следующей трудностью: звук не является таким же объективным свойством предмета, как цвет. Поэтому Аристотель считает, что вещи – причём не все, а некоторые – обладают звуком в возможности, а звук в действительности возникает от удара одного звучащего в возможности предмета о другой такой же и только в определённой среде (воздухе или воде). «Звук в действии всегда возникает как звук чего-то, ударяющего обо что-то и в чём-то. Ведь именно удар вызывает звук» («О душе» 419b9–11). Воздух, получив удар от предметов, передаёт это движение через себя органу слуха. Поскольку в ухе тоже есть воздух, который ограничен определённым объемом, то воздух, ударяющий извне, создаёт в ухе эффект эха, который и является актуальным слышанием. Более того, любой звук оказывается эхом, потому что воздух, приведённый в движение соударяющимися телами, должен, согласно Аристотелю, отражаться от близких или дальних поверхностей, вызывая реверберацию. Если бы воздух не отражался, то его движение рассеялось бы до того, как оно достигло уха. Воздушное пространство Аристотель называет пустотой в противовес учению Демокрита. Именно пустота отвечает за способность слышать: «Пустота правильно считается главным для слышания. Ведь воздух – это, по-видимому, пустое, а он вызывает слышание, когда, будучи приведён в движение, составляет нечто непрерывное и плотное» (там же, 419b33–36).

Обоняние. Можно было бы ожидать, что рассмотрение обонятельной способности (ὀσφρησις) Аристотель начнёт с определения предмета

обоняния, потому что такой подход соответствует его общей теоретической установке: «При рассмотрении каждого отдельного чувства сначала нужно рассмотреть воспринимаемое» («О душе» 418a7–8). Однако Аристотель отступает от своего привычного хода рассуждений, потому что предмет обоняния трудно определить. Трудность состоит в том, что мы не знаем о том объективном качестве, которое стоит за обоняемым, а только о том воздействии (приятное или неприятное), которое на нас оказано. Причину трудности, связанной с определением запаха (ὀσμή), Аристотель видит в слабости нашего чувства обоняния. Этот же тезис он повторяет в трактате «Об ощущении и ощущаемом» и предлагает следующее решение: он приравнивает запах к вкусу. Тем самым запах обретает объективное, т.е. независимое от субъекта восприятия, существование. Если в «О душе» Аристотель говорил только об аналогии или сходстве между обонянием и вкусом: «...видимо, обоняние аналогично вкусовому ощущению» («О душе» 421a16–21), то в «Об ощущении и ощущаемом» Аристотель сводит обоняние к вкусу, а вкус в свою очередь к осязанию, которое, как он полагает, развито у человека наилучшим образом. Поскольку рыбы и панцирные животные способны обонять, то средой для запаха может выступать не только воздух, но и вода. Согласно Аристотелю, запах оказывается продолжением вкуса, можно сказать, что вкус, растворённый в воздухе, – это и есть запах. В качестве доказательства Аристотель ссылается на тот факт, что запах есть только у того, что имеет вкус («Об ощущении и ощущаемом» 443a10). При этом оказывается, что запах – это не только свойство предмета, но и свойство передающей среды, потому что запах появляется только в результате увлажнения сухого вещества, обладающего вкусом. Например, соль (сухое) без влаги не имеет ни вкуса, ни запаха, а вот море имеет и вкус, и запах. Таким образом, запах и обоняемое – это то, что одновременно передаётся через влажную среду и возникает в ней.

Вкус. Аристотель определяет вкус (γεῦσις) как осязание: «Ощущаемое на вкус есть нечто осязаемое (ἀπτόν τι); в этом причина того, что оно воспринимается не через посредство постороннего тела. Ведь и при осязании так не бывает» («О душе» 422a4–9). В отличие от зрения, слуха и обоняния, вкус – это контактное чувство. Если предшественники Аристотеля объясняли чувственное восприятие прикосновением истечений от объекта восприятия (Демокрит, Эмпедокл, Платон), то в противовес им он предлагает объяснение восприятия как движения, передающегося через соответствующую среду. Поэтому контактные чувства, с точки зрения Аристотеля, также должны иметь соответствующие среды. Но если сами язык или плоть являются органом восприятия, то откуда взяться среде? Поэтому Аристотель утверждает, что язык или плоть являются средой вкуса и осязания, тогда как настоящий орган восприятия находится внутри тела. Сам вкус (χρῆσις) – это форма, а ощущаемое на вкус – это сочетание формы и материи, потому что мы ощущаем на вкус влагу, в которой вкус растворён: «...ощущаемое на вкус, содержится во влажном как в своей материи» (там же, 422a9–1). Поэтому, чтобы тело обрело вкус в действительности, оно должно быть увлажнено, например, слюной.

Осязание. Описание осязания завершает рассмотрение пяти чувств. Осязание (ἅψῃ) представляет собой особую проблему, потому что не существует простого набора соответствующих ощущаемых. Согласно Аристотелю, чувство различает в ощущаемом его противоположности, например зрение видит чёрный и белый цвета, слух слышит высокие и низкие звуки. Объекты осязания имеют в себе несколько таких противоположностей: горячее-холодное, влажное-сухое, твёрдое-мягкое и т.д. Поэтому неясно, существует ли одно чувство осязания и один его орган или их несколько, а также является ли сама плоть органом восприятия или он находится внутри тела. В итоге Аристотель приходит к тому, что все противоположности осязаемого могут быть сведены к двум основным – сопротивлению и температуре [4, р. 405]. Таким образом, достаточно одного чувства, способного их различить. Аристотель опровергает представления о том, что плоть – это орган осязания, приводя в качестве аргумента то, что мы можем осязать через мембрану, например надетую на руку перчатку. Так что плоть оказывается средой-посредником, а не самим органом восприятия. «Вообще в каком отношении к органам зрения, слуха и обоняния находятся воздух и вода, в таком же отношении, по-видимому, находятся плоть и язык к органу осязания. Если же сам орган соприкасался бы с предметом, то ни там, ни здесь не получилось бы ощущения, подобно тому, как если бы кто положил белый предмет на поверхность глаза. И отсюда также ясно, что орган осязания находится внутри» («О душе» 423b14–22).

Общее чувство. После частных чувств Аристотель обсуждает «общее чувство» (κοινὴ αἴσθησις). Аристотель утверждает, что чувств может быть только пять. Каждое чувство непосредственно воспринимает свои частные ощущаемые, а также общие свойства, хотя и привходящим образом (см.: Типы ощущаемого). Так что нет никакой необходимости в особом чувстве для восприятия общих свойств. Однако, поскольку отдельные чувства способны воспринять как объекты других чувств, так и общие свойства привходящим образом, это означает, что, по существу, мы имеем дело с одним общим чувством, чувством как таковым, которое по-разному себя реализует. Именно общее чувство позволяет нам воспринимать предметно. Можно выделить основные действия, в которых оно себя проявляет. Во-первых, восприятие общих свойств (движение, фигура, величина, единство, число, в «О памяти» (451a17, 452b7–9) к ним также добавляется время. Во-вторых, сведение воедино чувственных данных: «...не дело отдельного чувства судить о том, что два свойства составляют одно», например что «жёлтое» и «горькое» относятся к желчи («О душе» 425b1–2). В-третьих, различение разных чувств, ведь «...невозможно различить посредством обособленных друг от друга чувств, что сладкое есть нечто отличное от белого, но и то и другое должно быть ясным чему-то одному» (там же, 426b16–21). И наконец, в-четвёртых, это самовосприятие, свойственное нашим чувствам, потому что «...мы воспринимаем, что мы видим и слышим» (там же, 425b12). Органом общего чувства Аристотель считает сердце.

Согласно представлениям Аристотеля, мозг не связан с когнитивной и двигательной функциями – его единственная функция, как и лёгких, заключается в охлаждении внутреннего тепла, образуемого сердцем («О частях животных» 652a24–653b8).

Воображение и память. Не все философы до Аристотеля разделяли мышление и ощущения, некоторые, среди них Гомер и Эмпедокл, считали ощущение и мысль чем-то одним. Но если ощущение и мышление тождественны, то невозможно ошибаться, потому что восприятие собственных качеств всегда истинно, однако людям свойственно заблуждаться. Воображение (φαντασία) оказывается зоной демаркации мышления и ощущения. Если разумом и речью наделены только люди, то воображением обладают и некоторые животные. «Воображение есть нечто отличное и от ощущения, и от размышления; оно не возникает без ощущения, а без воображения невозможно никакое составление суждений; а что воображение не есть ни мышление, ни составление суждений – это ясно» («О душе» 427b14–18). Аристотель различает мышление (νοεῖν) и составление суждений (δοξάζειν). Воображение отличается от суждения тем, что мы можем представлять тогда, когда захотим, тогда как наши суждения не могут подчиняться нашим желаниям, потому что в наших суждениях присутствует вера в то, что они истинны. От ощущений же представления отличаются тем, что они могут быть ложными, и даже по большей части они ложные (там же, 428a12). В качестве примера ложного представления Аристотель приводит пример с Солнцем: мы представляем Солнце размером со ступню (там же, 428b3–4). Хотя мнения тоже могут быть истинными и ложными, представление не тождественно мнению, потому что мнения связаны с верой в их истинность, а ни одно животное не способно верить. Как и ощущение, Аристотель определяет воображение как движение, которое возникает от ощущения в действительности и локализуется в сердце (там же, 429a1–2). Представление может существовать одновременно с вызывающим его движением восприятия, но, как и любое движение, вызванное другим движением, оно может сохраняться или вновь возникать спустя долгое время. Термин «воображение», употребляемый сегодня, лучше подходит для того представления, которое возникает позже первоначального чувственного восприятия, и особенно того, которое вызывается по нашему желанию (там же, 427b17–18), чем для того представления, которое возникает одновременно с чувственным восприятием или присоединяется к нему. Представления могут быть ложными, потому что они зависят от того, ощущение чего их порождает, будет ли это непосредственное восприятие частных свойств или восприятие общих качеств или предметностей, полученное приводящим образом. Представление о предмете в целом возникает тогда, когда данные частных ощущений сходятся в органе общего чувства, состояние которого в этом случае называется воображением, а присутствующий в нём целостный образ предмета – окончательно сформировавшимся представлением, или «фантасмой» (φάντασμα). В отличие от ощущений,

«фантазмы»-представления способны долго сохраняться в органе общего чувства. Аристотель говорит, что представления задерживаются в органе общего чувства наподобие отпечатков перстней в воске (там же, 450b1). Они-то и обеспечивают живому существу способность помнить.

Мыслящая душа

Аристотель считает ум ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) одной из душевных способностей. Он рассматривает мышление ($\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$) по аналогии с ощущением. «Мышление, конечно, не должно быть подвержено чему-либо, а должно быть способным воспринимать формы, т.е. в возможности должно быть таким, каково постигаемое умом, но не самим постигаемым умом, и также как способность ощущения относится к ощущаемому, так и ум – к постигаемому умом» («О душе» 429a13–18). Мышление, как и ощущения, появляется в результате воздействия, но такого воздействия, которое приводит к осуществлению уже имеющихся потенциалов, т.е. происходит «сохранение бытия в возможности бытием в действительности», поэтому нельзя сказать, что мышление чему-то подвержено. Как и в случае с ощущением, умопостигаемые предметы оказываются тем бытием в действительности, которое актуализирует ум как бытие в возможности. Однако если чувства ограничены в своём восприятии (например, мы не способны услышать слишком тихий или слишком громкий звук), то ум способен мыслить все умопостигаемые вещи. А значит, делает вывод Аристотель, он должен быть не смешан с телом, т.е. быть чем-то обособленным от тела, поэтому ум не имеет никакого телесного органа (там же, 429a24–27). Более того, до начала мышления ум должен быть в действительности ничем, будучи чистой возможностью, иначе он не сможет помыслить всё. Такой ум оказывается чист не только от тела, но и от всех умопостигаемых форм. Что же мыслит ум и откуда он получает свой предмет? В материальных вещах умопостигаемые формы не могут быть в действительности, потому что в них отсутствует ум, а ум в действительности совпадает со своим предметом. Аристотель говорит, что есть разница между «величиной» и «бытием величиной», между реальным и мыслимым размером вещи, т.е. между величиной и чтойностью величины. В вещах умопостигаемые формы находятся в возможности, потому что они помещены в материю, а следовательно, они также потенциально находятся внутри ощущаемых форм, которые мы объективно воспринимаем. Что же в нас отличает чтойности от телесной предметности? Поскольку чувство способно различать собственные и приходящие ощущаемые, среди которых общие свойства и предметности, то оно также может различать телесную предметность и её чтойность, но не непосредственно, а приходящим образом [49, р. 449]. Все предметы мысли в действительности должны существовать в уме, но в каком? Отсюда возникает концепция двух умов – пассивного и активного. «Существует,

с одной стороны, такой ум, который становится всем, с другой – ум, всё производящий, как некое свойство, подобное свету... И этот ум существует отдельно и не подвержен ничему, он ни с чем не смешан, будучи по своей сущности деятельностью» (там же, 430a13–18). В нас, в нашем общем чувстве, содержится пассивный ум, который становится мыслящим умом только в присутствии активного ума, который переводит умопостигаемые формы в возможности в их актуальное состояние. Активный ум, будучи по своей сущности деятельностью (ἐνέργεια), бессмертен и вечен: «...существовая отдельно, он есть то, что он есть, и только это бессмертно иечно». Пассивный же ум «...смертен и без деятельного ума ничего не может мыслить» (там же, 430a16–18, 22–23). По существу, активный ум – отдельная по отношению к нашей душе сущность, который у комментаторов традиционно отождествлялся с «внешним умом» (ὁ θύραθεν νοῦς), упомянутым в «О возникновении животных» (736b27, 744b22). Проблема активного и пассивного умов, только обозначенная Аристотелем, широко обсуждалась комментаторами Аристотеля (см.: Александр Афродисийский) и в схоластике.

Список литературы

Издания:

1. *Aristotle. De Anima* / Ed. with Introduction and Commentary by D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1961. 338 p.
2. *Aristotle. Parva naturalia* / Ed. with Introduction and Commentary by D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1955 (repr. 1970). 355 p.
3. *Aristotelis Opera: in 5 Vols.* / Ed. Im. Bekker. Berolini: apud Georgium Reimerum, 1831–1870.

Переводы:

На английский

1. *Aristotle. De Anima* / Trans. with an Introduction and Commentary R.D. Hicks. Cambridge: Cambridge University Press, 1907. lxxxiii + 626 p.
2. *Aristotle. De Anima* / Trans. with an Introduction and Commentary Chr. Shields. Oxford: Oxford University Press, 2015. 212 p.
3. *Aristotle. De Anima II and III, with Passages from Book I* / Trans. and Commentary D. Hamlyn. Oxford: Oxford University Press, 1968. xviii + 163 p.
4. *Aristotle. On Coming-To-Be and Passing-Away (De Generatione et Corruptione)* / A Revised Text with Introduction and Commentary H.H. Joachim. Oxford: Oxford University Press, 1922 (repr. Hildesheim, New York, 1970). xxxviii + 303 p.
5. *Aristotle. On Sleep and Dreams* / A Revised Text with Introduction and Commentary D. Gallop. Peterborough, Ontario: Broadview Press Ltd., 1990. xiii + 201 p.
6. *Aristotle. On the Soul. Parva Naturalia. On Breath* / Trans. W.S. Hett. Loeb Classical Library 288. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957. 544 p.

На русский

1. *Аристотель*. О возникновении и уничтожении / Пер. Т.А. Миллер // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1981. С. 381–440.
2. *Аристотель*. О долготе и краткости жизни / Пер., примеч. и предисл. М.А. Солоповой // *Вопросы философии*. 2016. № 12. С. 169–173.
3. *Аристотель*. О душе / Пер. П.С. Попова; испр. и доп. М.И. Иткиным // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 1 / Ред. В.Ф. Асмус. М.: Мысль, 1976. С. 371–448.
4. *Аристотель*. О дыхании / Пер. и примеч. С.В. Месяц // *История философии*. 2020. Т. 25. № 1–2. С. 101–121.
5. *Аристотель*. О памяти и припоминании / Пер. и примеч. С.В. Месяц // *Вопросы философии*. 2004. № 7. С. 161–169.
6. *Аристотель*. О предсказаниях во сне / Пер. и примеч. М.А. Солоповой // *Интеллектуальные традиции Античности и Средних веков (исследования и переводы)* / Под ред. М.С. Петровой. М.: Кругъ, 2010. С. 169–175.
7. *Аристотель*. О сне и бодрствовании / Пер. и примеч. С.В. Месяц // *Платоновские исследования*. 2021. Вып. XIV (1). С. 226–251.
8. *Аристотель*. О сновидениях / Пер. и примеч. О.А. Чулковой // *Академия*. 2005. Т. 6. С. 423–432.
9. *Аристотель*. О юности и старости, жизни и смерти / Пер. и примеч. М.А. Солоповой // *Историко-философский ежегодник*. 2020. Т. 35. С. 31–52.
10. *Аристотель*. Об ощущении и ощущаемом / Пер., примеч. и предисл. С.В. Месяц // *Мера вещей: человек в истории европейской мысли* / Под общ. ред. Г.В. Вдовиной. М.: Аквилон, 2015. С. 530–582.

Исследования:

1. *Варламова М.Н.* О проблеме единства и множества в аристотелевском учении о душе // *EINAI: Проблемы философии и теологии*. 2012. Т. 2/2. С. 342–361.
2. *Месяц С.В.* Аристотелевская теория ощущения: конфликт интерпретаций // *Историко-философский ежегодник*. 2017. № 2017. С. 5–20.
3. *Месяц С.В.* Аристотель о природе цвета // *Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина*. 2013. № 1 (2). С. 28–39.
4. *Месяц С.В.* Три определения цвета у Аристотеля // *Аристотелевское наследие как конституирующий элемент европейской рациональности: Материалы Московской международной конференции по Аристотелю*. Институт философии РАН, 17–19 октября 2016 г. / Под ред. В.В. Петрова. М.: Аквилон, 2017. С. 10–30.
5. *Barnes J., Schofield M., Sorabji R.* (eds.) *Articles on Aristotle. Psychology and Aesthetics*. Vol. 4. London: Duckworth, 1979.
6. *Blumenthal H.* *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity: Interpretations of De Anima*. Ithaca: Cornell University Press, 1996. 244 p.
7. *Brentano Fr.* *The Psychology of Aristotle* / Ed. and trans. G. Rolf. Berkeley: University of California Press, 1977. 266 p.
8. *Burnyeat M.* *Aristotle's Divine Intellect*. Milwaukee: Marquette University Press, 2008. 63 p.
9. *Carter J.* *Aristotle on Earlier Greek Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. 253 p.
10. *Charles D.* *Aristotle on Meaning and Essence*. Oxford: Clarendon Press, 2000. 428 p.

11. *Charles D.* Aristotle's Philosophy of Action. Ithaca: Cornell University Press, 1984. 282 p.
12. *Durrant M.* Aristotle's De Anima in Focus. London: Routledge, 1993. 225 p.
13. *Everson St.* Aristotle on perception. Oxford: Clarendon Press, 1997. 320 p.
14. *Gill M.L., Lennox J.G.* (eds.) Self-motivation: From Aristotle to Newton. Princeton: Princeton University Press, 1994. 390 p.
15. *Granger H.* Aristotle's Idea of the Soul. Boston: Kluwer Academic Press, 1996. 198 p.
16. *Gregoric P.* Aristotle on the Common Sense. Oxford: Oxford University Press, 2007. 268 p.
17. *Hamelin O.* La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs. Paris: Vrin, 1953. xxvii, 93 p.
18. *Hartman Ed.* Substance, Body and Soul: Aristotelian Investigations. Princeton: Princeton University Press, 1977. 304 p.
19. *Jaeger W.* Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. Berlin: Weidmann, 1923. 438 S.
20. *Johansen T.K.* Aristotle on the sense-organs. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. 304 p.
21. *Lear J.* Aristotle: The Desire to Understand. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. 328 p.
22. *Lee-Lampshire W.* Telos and the unity of psychology: Aristotle's de Anima II 3-4 // *Apeiron*. 1992. Vol. 25. P. 27-47.
23. *Lloyd G.E., Owen G.* (eds.) Aristotle on Mind and the Senses. Proceedings of the 7th Symposium Aristotelicum. Cambridge: Cambridge University Press, 1978. 362 p.
24. *Marmodoro A.* Aristotle on Perceiving Objects. Oxford: Oxford University Press, 2014. 304 p.
25. *Modrak D.* Aristotle: The Power of Perception. Chicago: The University of Chicago Press, 1987. 249 p.
26. *Modrak D.* Aristotle's Theory of Language and Meaning. New York: Cambridge University Press, 2001. 312 p.
27. *Nussbaum M.* Aristotle's De motu animalium, text with translation, commentary and interpretive essays. Princeton: Princeton University Press, 1978. 430 p.
28. *Nussbaum M., Rorty A.O.* (eds.) Essays on Aristotle's De Anima. Oxford: Oxford University Press, 1992. 439 p.
29. *Nuyens F.* L'évolution de la psychologie d'Aristote. Louvain, 1948. 353 p.
30. *Polansky R.* Aristotle's De Anima: A Critical Commentary. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 598 p.
31. *Robinson D.N.* Aristotle's Psychology. N.Y., 1989. 144 p.
32. *Shields Chr.* Order in multiplicity: Homonymy in the philosophy of Aristotle. Oxford: Oxford University Press, 1999. 290 p.
33. *Sorabji R.* Aristotle on Sensory Processes and Intentionality. A Reply to Myles Burnyeat // *Ancient and Medieval Theories of Intentionality* / Ed. D. Perler. Leiden: Brill, 2001. P. 49-61.
34. *Sorabji R.* Body and soul in Aristotle // *Philosophy*. 1974. No. 49. P. 63-89.
35. *Sorabji R.* From Aristotle to Brentano: the development of the concept of intentionality // *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1991. P. 227-259.
36. *Sorabji R.* Aristotle on Memory. Providence: Brown University Press, 1972. 122 p.

37. *Van Riel G., Destrée P.* Ancient Perspectives on Aristotle's *De anima*. Leuven: Leuven University Press, 2009. 196 p.

38. *Wedin M.* Mind and Imagination in Aristotle. Yale: Yale University Press, 1988. 292 p.

Индекс:

1. *Purnelle G.* Aristote. De Anima. Index verborum. Liège, 1988. 240 p.

Комментарии:

1. *Alexandri in librum de sensu commentarium // Commentaria in Aristotelem Graeca 3.1 / Ed. P. Wendland.* Berlin: Reimer, 1901. P. 1–173.

2. *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora // Commentaria in Aristotelem Graeca suppl. 2.1 / Ed. I. Bruns.* Berlin: Reimer, 1887. P. 1–100.

ENCYCLOPEDIC SEARCH

Nadezhda VOLKOVA

PhD in Philosophy,
Senior Research Fellow. RAS Institute of Philosophy.
Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation;
e-mail: go2nadya@gmail.com

ARISTOTLE'S PSYCHOLOGY

Aristotle was the first ancient philosopher who systematically represented the doctrine of the soul (psychology) in the treatise "On the Soul" (*De Anima*) and in the minor natural science works called *Parva naturalia*, among which the most significant treatises are "De Sensu et Sensibilibus" and "De Memoria et Reminiscentia". Aristotle considers psychology as the doctrine that explores the soul and its properties. He defines the soul as the principle of life, but the notion of life varies greatly depending on whether we are talking about a plant, an animal or a person. This Aristotle's approach distinguishes his psychology from modern ones. Aristotle's psychology considers all animate entities, and not just those who possess mind, that is, human beings. Aristotle gave a general definition of the soul as the first entelechy of the organic body. He also identified three types of souls depending on their functions: nutritive, perceptive and intellective. Each type of soul has certain properties and capacities. The nutritive soul nourishes, due to which a living being grows and lives, the perceptive soul perceives, and the intellective soul thinks.

Keywords: Aristotle, Soul, Entelechy, Perception, Common Sense, Phantasia, Memory, Active intellect, Passive intellect

References

Texts:

1. Aristotle. *De Anima*, ed. with introduction and commentary by D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1961. 338 pp.
2. Aristotle. *Parva naturalia*, ed. with introduction and commentary by D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1955 (repr. 1970). 355 pp.
3. *Aristotelis Opera*, 5 Vols., ed. Im. Bekker. Berolini: apud Georgium Reimerum, 1831–1870.

Texts and Translations into English:

1. Aristotle. *De Anima II and III, with Passages from Book I*, trans. and commentary D. Hamlyn. Oxford: Oxford University Press, 1968. xviii + 163 p.

2. Aristotle. *De Anima*, trans. with an introduction and commentary by Chr. Shields. Oxford: Oxford University Press, 2015. 212 pp.
3. Aristotle. *De Anima*, trans. with an introduction and commentary by R.D. Hicks. Cambridge: Cambridge University Press, 1907. lxxxiii + 626 pp.
4. Aristotle. *On Coming-To-Be and Passing-Away (De Generatione et Corruptione)*, a revised text with introduction and commentary H.H. Joachim. Oxford: Oxford University Press, 1922 (repr. Hildesheim, New York, 1970). xxxviii + 303 pp.
5. Aristotle. *On Sleep and Dreams*, a revised text with introduction and commentary D. Gallop. Peterborough, Ontario: Broadview Press Ltd., 1990. xiii + 201 pp.
6. Aristotle. *On the Soul. Parva Naturalia. On Breath*, trans. W.S. Hett. Loeb Classical Library 288. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957. 544 pp.

Translations into Russian:

1. Aristotle. "O dolgote i kratkosti zhizni" [About the Length and Brevity of Life], trans. M.A. Solopova, *Voprosy filosofii*, 2016, No. 12, pp. 169–173. (In Russian)
2. Aristotle. "O dushe" [On the Soul], trans. P.S. Popov, with corr. M.I. Itkinym, in: Aristotle, *Sochineniya* [Works], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1976, pp. 371–448. (In Russian)
3. Aristotle. "O dykhanii" [De Respiratione], trans. S.V. Mesyats, *Istoriya filosofii*, 2020, T. 25, No. 1–2, pp. 101–121. (In Russian)
4. Aristotle. "O pamyati i pripominanii" [On Memory], trans. S.V. Mesyats, *Voprosy filosofii*, 2004, No. 7, pp. 161–169. (In Russian)
5. Aristotle. "O predskazaniyakh vo sne" [De Divinatione per Somnum], trans. M.A. Solopova, *Intellectual'nye traditsii Antichnosti i Srednikh vekov (issledovaniya i perevody)* [Intellectual Traditions of Antiquity and the Middle Ages (Research and Translations)], ed. M.S. Petrova. Moscow: Krug Publ., 2010, pp. 169–175. (In Russian)
6. Aristotle. "O sne i bodrstvovanii" [De Somno et Vigilia], trans. S.V. Mesyats, *Platonovskie issledovaniya*, 2021, Vol. XIV (1), pp. 226–251. (In Russian)
7. Aristotle. "O snovideniyakh" [De Insomniis], trans. O.A. Chulkova, *Akademiya*, 2005, T. 6, pp. 423–432. (In Russian)
8. Aristotle. "O vozniknovenii i unichtozhenii" [On Coming-To-Be and Passing-Away], trans. T.A. Miller, in: Aristotle, *Sochineniya* [Works], Vol. 3. Moscow: Mysl' Publ., 1981, pp. 381–440. (In Russian)
9. Aristotle. "O yunosti i starosti, zhizni i smerti" [De Juventute et Senectute], trans. M.A. Solopova, *Istoriko-filosofskii ezhegodnik*, 2020, T. 35, pp. 31–52. (In Russian)
10. Aristotle. "Ob oshchushchenii i oshchushchaemom" [De Sensu], trans. S.V. Mesyats, *Mera veshchei: chelovek v istorii evropeiskoi mysli* [The Measure of Things: Man in the History of European Thought], ed. G.V. Vdovina. Moscow: Akvilon Publ., 2015, pp. 530–582. (In Russian)

Books and Articles:

1. Barnes, J., Schofield, M., Sorabji, R. (eds.) *Articles on Aristotle. Psychology and Aesthetics*, Vol. 4. London: Duckworth, 1979.
2. Blumenthal, H. *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity: Interpretations of De Anima*. Ithaca: Cornell University Press, 1996. 244 pp.
3. Brentano, Fr. *The Psychology of Aristotle*, ed. and trans. G. Rolf. Berkeley: University of California Press, 1977. 266 pp.

4. Burnyeat, M. *Aristotle's Divine Intellect*. Milwaukee: Marquette University Press, 2008. 63 pp.
5. Carter, J. *Aristotle on Earlier Greek Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. 253 pp.
6. Charles, D. *Aristotle on Meaning and Essence*. Oxford: Clarendon Press, 2000. 428 pp.
7. Charles, D. *Aristotle's Philosophy of Action*. Ithaca: Cornell University Press, 1984. 282 pp.
8. Durrant, M. *Aristotle's De Anima in Focus*. London: Routledge, 1993. 225 pp.
9. Everson, St. *Aristotle on Perception*. Oxford: Clarendon Press, 1997. 320 pp.
10. Gill, M.L., Lennox, J.G. (eds.) *Self-motivation: From Aristotle to Newton*. Princeton: Princeton University Press, 1994. 390 pp.
11. Granger, H. *Aristotle's Idea of the Soul*. Boston: Kluwer Academic Press, 1996. 198 pp.
12. Gregoric, P. *Aristotle on the Common Sense*. Oxford: Oxford University Press, 2007. 268 pp.
13. Hamelin, O. *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*. Paris: Vrin, 1953. xxvii, 93 pp.
14. Hartman, Ed. *Substance, Body and Soul: Aristotelian Investigations*. Princeton: Princeton University Press, 1977. 304 pp.
15. Jaeger, W. *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin: Weidmann, 1923. 438 S.
16. Johansen, T.K. *Aristotle on the Sense-organs*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. 304 pp.
17. Lear, J. *Aristotle: The Desire to Understand*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. 328 pp.
18. Lee-Lampshire, W. *Telos and the Unity of Psychology: Aristotle's de Anima II 3-4, Apeiron*, 1992, Vol. 25, pp. 27-47.
19. Lloyd, G.E., Owen, G. (eds.) *Aristotle on Mind and the Senses. Proceedings of the 7th Symposium Aristotelicum*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978. 362 pp.
20. Marmodoro, A. *Aristotle on Perceiving Objects*. Oxford: Oxford University Press, 2014. 304 pp.
21. Mesyats, S.V. "Aristotel' o prirode tsveta" [Aristotle on the Nature of Color], *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta im. A.S. Pushkina*, 2013, No. 1 (2), pp. 28-39. (In Russian)
22. Mesyats, S.V. "Aristotelevskaya teoriya oshchushcheniya: konflikt interpretatsii" [Aristotelian Theory of Sensation: Conflict of Interpretations], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik*, 2017, No. 2017, pp. 5-20. (In Russian)
23. Mesyats, S.V. "Tri opredeleniya tsveta u Aristotelya" [Aristotle's Three Definitions of Color], *Aristotelevskoe nasledie kak konstituiruyushchii ehlement evropeiskoi ratsional'nosti* [Aristotelian Heritage as a Constituent Element of European Rationality], Materials of the Moscow International Conference on Aristotle. Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, October 17-19, 2016, ed. V.V. Petrov. Moscow: Akvilon Publ., 2017, pp. 10-30. (In Russian)
24. Modrak, D. *Aristotle: The Power of Perception*. Chicago: The University of Chicago Press, 1987. 249 pp.
25. Modrak, D. *Aristotle's Theory of Language and Meaning*. New York: Cambridge University Press, 2001. 312 pp.
26. Nussbaum, M. *Aristotle's De motu animalium, text with translation, commentary and interpretive essays*. Princeton: Princeton University Press, 1978. 430 pp.

27. Nussbaum, M., Rorty, A.O. (eds.) *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Oxford University Press, 1992. 439 pp.
28. Nuyens, F. *L'évolution de la psychologie d'Aristote*. Louvain, 1948. 353 pp.
29. Polansky, R. *Aristotle's De Anima: A Critical Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 598 pp.
30. Robinson, D.N. *Aristotle's Psychology*. N.Y., 1989. 144 pp.
31. Shields, Chr. *Order in Multiplicity: Homonymy in the Philosophy of Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1999. 290 pp.
32. Sorabji, R. "Aristotle on Sensory Processes and Intentionality. A Reply to Myles Burnyeat", *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, ed. D. Perler. Leiden: Brill, 2001, pp. 49–61.
33. Sorabji, R. "Body and Soul in Aristotle", *Philosophy*, 1974, No. 49, pp. 63–89.
34. Sorabji, R. "From Aristotle to Brentano: the Development of the Concept of Intentionality", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1991, pp. 227–259.
35. Sorabji, R. *Aristotle on Memory*. Providence: Brown University Press, 1972. 122 pp.
36. Van Riel, G., Destrée, P. *Ancient Perspectives on Aristotle's De anima*. Leuven: Leuven University Press, 2009. 196 pp.
37. Varlamova, M.N. "O probleme edinstva i mnozhestva v aristotelevskom uchenii o dushe" [On the Problem of Unity and Plurality in the Aristotelian Doctrine of the Soul], *EINAI: Problemy filosofii i teologii*, 2012, T. 2/2, pp. 342–361. (In Russian)
38. Wedin, M. *Mind and Imagination in Aristotle*. Yale: Yale University Press, 1988. 292 pp.

Index:

1. Purnelle, G. *Aristote. De Anima*. Index verborum. Liège, 1988. 240 pp.

Commentaries:

1. "Alexandri in librum de sensu commentarium", *Commentaria in Aristotelem Graeca 3.1*, ed. P. Wendland. Berlin: Reimer, 1901, pp. 1–173.
2. "Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora", *Commentaria in Aristotelem Graeca suppl. 2.1*, ed. I. Bruns. Berlin: Reimer, 1887, pp. 1–100.