

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

**ЭЛЕКТРОННЫЙ НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ
2015. Том 1. № 2**

Редакционная коллегия

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

Редакционный совет

Председатель редакционного совета
доктор филос. наук А.А. Гусейнов

Заместитель председателя редакционного совета
доктор филос. наук А.В. Смирнов

Заместитель председателя редакционного совета
доктор филос. наук Б.Г. Юдин

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

Главный редактор

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

Редакция

Заместитель главного редактора
доктор филос. наук Э.М. Спирина

Технический секретарь
С.А. Авалян

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

Корректор
И.А. Мальцева

Компьютерная вёрстка
Ю.А. Аношина

Учредитель: Институт философии Российской академии наук.

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

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

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

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

Сайт: www.iphjournal.ru

© Институт философии РАН, 2015

В Н О М Е Р Е

СЛОВО ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

*Павел Гуревич. Приключения человеческой протоплазмы
(о философских работах В.А. Кутырёва) 4*

СУЩНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА

*Михаил Щербинин. Эстетико-антропологический аспект смыслообразования
в генезисе человеческой сущности 20*

ГРАНИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ

*Ирвинг Сингер. Философия любви: промежуточный итог
(Выборочный перевод Валентины Кулагиной-Ярцевой и Натальи Кротовской)..... 36*

ГЕРМЕНЕВТИКА

*Дмитрий Беляев. Философско-поэтическая экспликация
Übermensch Ф. Ницше: к вопросу о реконструкции понимания 69*

ЖИЗНЕННЫЙ МИР ЧЕЛОВЕКА

Юлия Моркина. Человеческое сознание и поэтические смыслы 85

АПОФАТИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ ЧЕЛОВЕКА

Елена Глинчикова. Субъект и субъективность: история разрыва..... 104

ДИВИДУУМ КАК АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПЕРСОНАЖ

Кирилл Родин. Проблема ложной идентичности 119

ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЫ

*Ольга Попова. Телесность в модусах боли, страдания, смерти:
биоэтический ракурс 146*

ГОРИЗОНТЫ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Наталья Ростова. Антропологическая форма как смысл феномена человек 165

НАУКИ О ЧЕЛОВЕКЕ

Сергей Хоружий. Практика Дзэн с позиций синергичной антропологии..... 184

ОТЗВУКИ СОБЫТИЙ

*Первые Чтения памяти Я.В. Чеснова «Философско-антропологический подход
к народной культуре: проблемы и перспективы развития»
(обзор подготовили В.Х. Акаев, М.А. Пронин, Т.И. Селина)..... 199*

СЛОВО ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА



Павел ГУРЕВИЧ

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

ПРИКЛЮЧЕНИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРОТОПЛАЗМЫ

(о философских работах В.А. Кутырёва)

Материал представляет собой размышление над книгами известного отечественного философа В.А. Кутырёва, в том числе над последней изданной работой – «Последнее целование. Человек как традиция» (СПб., 2015). Нижегородский профессор – автор ряда трудов, посвящённых критическому разбору современного инновационизма. Он пытается привлечь внимание к мировоззренческим аспектам информационного прогресса. Эти исследования направлены против движения человечества к вырождению, отказу от жизни и культуры в пользу техники и виртуализма. В рецензии даётся критический разбор философской традиции, которая завершилась в наши дни забвением бытия, руинизацией жизни и гуманизма.

Автор использует методологические принципы философской антропологии, которые позволяют обосновать понятие «человеческой природы», бытийственных аспектов жизни. Он рассматривает традицию как проявление универсалий бытия.

Материал направлен против господствующего в современном общественном сознании безоглядного прогрессизма, инновационизма. Ставится вопрос о более скрупулёзной и глубокой философской рефлексии, которая позволила бы оценить возможные риски при осуществляющейся трансгрессии общества. Дана высокая оценка традициям, которые в известном смысле можно называть универсалиями. Отвергаются попытки современных исследователей отказать от понятия «человеческой природы», от размывания идентичности.

Ключевые слова: человек, традиция, прогресс, человеческая природа, эволюция, жизнь, смерть, разум, личность, философия

Who is mister Kutirev?

Если бы не было такого замечательного философа, как Владимир Александрович Кутырёв, то его следовало бы придумать. Может быть, обозначить другой фамилией, другим ником, другим чудиком. Но без него, как любит повторять этот автор в сходных ситуациях, ну просто никак. Вы и сами подумайте: события мчатся, как пушечное ядро, несущее известного барона. Стремительно исчезают за горизонтом свои и чужие Азорские острова. История маячит пастью гроба. Человека ведут на заклание. Все хотят выпрыгнуть из времени, из сознания, из жизни, из текста, из собственной самотождественности.

И что же вокруг? Небывалый карнавальный психофизиологический настрой. Все приплясывают. Всем хочется скорее в грядущее. Какую книжку ни раскроешь, начинаешь испытывать штормовую качку. Авторы книги «Бунтующий разум. Марксистская философия и современная наука» А. Вудс и Т. Грант цитируют американского исследователя Оливера Мортон: «Природный мир, в том числе тело человека и его ум, станет податливым. Пересаженные органы могут перестроить мозг, а созданные искусственным путём вирусы – восстановить старую нервную ткань. Учёные уже работают над человеческими органами, которые выращиваются в организмах животных для пересадки людям. Могут появиться новые типы живых существ, которые вызовут у нас восхищение. Если человеку не удастся найти равных себе среди звёзд, он может приложить все усилия для создания нового интеллекта на Земле. Генетическая разница между человеком и шимпанзе столь мала, что не исключено появление новых разумных биологических видов» [цит. по: 2, с. 433–434].

А теперь уже из академического издания: «Как показывают наши исследования, решающий фактор, от которого может зависеть сохранение или обвал земной цивилизации в XXI веке, – способность (или неспособность) разума перерасти инерцию макрогрупповых идентификаций. Разум, мыслящий себя в привязке к конфессиональной, национальной, классовой и т.д. принадлежности, лишён перспективы превратиться в планетарный и тем более космический» [3, с. 23].

Читаем ещё одного философа: «Вывавшись из цепких объятий эволюции, человечество соорудит себе новый – космический Ноев ковчег и уйдёт полностью в автономное историческое существование. Возможно, этим ковчегом станет искусственно созданная планета – всё дело в колоссальных, поистине космических объёмах энергии, которую откуда-то придётся брать. Надежда здесь только на одно – на революцион-

ный технологический прорыв, который позволит превращать в энергию любое вещество. Конечно, это только предположение – пока что с определённой степенью сказать здесь ничего нельзя» [4, с. 233].

Что же это происходит, по вашему мнению? Где-то уже куётся космический разум, а мы, недоумки, никак не можем оторваться от собственной веры или национальности. Геном человека уже примеривается к геному шимпанзе на предмет выведения нового разума, а мы всё ещё не хотим вырваться из цепких объятий эволюции. Люди уже отправляются в автономное историческое плавание, а вам без разницы. Уже стало очевидным, что во вселенной разворачивается неслыханная конкуренция насчёт того, чтобы прорваться на планетарный или даже космический простор, а мы по-прежнему бегаем в супермаркет за углом. Вероятно, сразу после Лермонтова изжили себя строчки: «В небесах торжественно и чудно». Теперь звезда с звездой говорит на языке военщины и ультиматумов.

И вот против этой «исторической продвинутости» выступает по сути дела всего один отечественный философ. Он излагает свой протест почти взахлёб (припомнились ему тютчевские «демоны глухие», и он воспроизводит эти слова трижды через страницу)¹, страстно, непримиримо, повторяясь из книги в книгу и в то же время продвигаясь дальше, приводя новые доказательства, расширяя горизонт размышления. Ему толкуют про то, что маячит бессмертие, а он уверяет, что из этой жизни живым ещё никто не выскочил. Ему рассказывают про изнашивание плоти, готовый перекинуться на кремниевый носитель, а он отвечает про скольжение к антропологической границе. Объясняют, каким замечательным парнем будет этот постбиологический хьюман, а Владимир Александрович восклицает: «Вурдалаки идут!». Ему рисуют невероятные картины будущего, а он отвечает про «мозги в формалине». Соблазняют сверхразумом, а он отвечает: «Безумным оказывается тот, кто рассуждает».

«Who is mister Kutirev?» Кто он такой, чтобы ложиться поперёк рельсов? Обозначилось уже несколько версий. Одна из них – обнаглевший, распоясавшийся провинциал. Так он сам пишет о себе в рецензируемой книге [11]. Но, во-первых, с приходом информационных технологий, труднее стало различать, где захолустье, где столица. А Владимир Александрович – профессор Нижегородского государственного университета. Во-вторых, никаким провинциалом он себя не ощущает. В книге помещено интервью с ним. Отвечая на вопросы А.С. Нилогова, Владимир Александрович обретает такую маститость, с таким остроумием рассказывает про свои вставные зубы и кисть правой руки с титановой штучкой, что начинаешь сомневаться, точно ли он из Нижнего Новгоро-

¹ Заметим для точности, что у Тютчева они не глухие, а глухонемые: «Одни зарницы огневые, воспламеняясь чередой, как демоны (глухо) немые ведут беседу меж собой».

да. А он сообщает: «Теперь вот пошли разговоры о “смерти постмодернизма”, а почему, что взамен – молчание или просто умствующая болтовня» [11, с. 279]. Или вот ещё: «Я – как автор данной книги, да и как любой честно мыслящий человек – невольник, понуждаемый объективными обстоятельствами следовать за Ницше, полагая, что теперь *место* decadence (упадка воли к жизни) утверждаются ценности Mortido (отказа от жизни и воли к смерти)» [11, с. 15]. Эти пассажи убеждают: нет, точно – не провинциал....

Тогда ещё одно тавро: «Кутырёв – отчаянный алармист». Нет, правда, все вокруг уже переформатизировали своё сознание. Носятся с научными открытиями, как с божьей весточкой. Преодолевают пространство и простор. Радуются, как дети. Чувствуют себя как первопроходцы на новом космическом поприще. Вот, к примеру: «Мы – биологическая протоплазма технической цивилизации, мы носители прото-интеллекта, мы прото-машины, именуемые “организмами”. Мы – робкие дебютанты на сцене технотрансформационной цивилизации» [26, с. 184]. Итак, мы протоплазма. Умри, лучше не скажешь...

Но тут появляется Кутырёв и начинает пугать человечество. Прогресс к смерти. Смерть в результате прогресса. Мощная деградация в новое. Люди стали персонажами. Самоотрицание этносов. Антропологический апокалипсис. Рацио превращается в когницию. Процесс потери памяти у человека идёт полным ходом. Конструирование одномерного человека. Клиническая смерть философской антропологии. Одним словом, мы исчезнем как бивнеклювый дятел, как гигантский тиранозавр. Ну и зачем всё это в наше беспокойное время? Дайте нам что-нибудь оптимистическое вроде стихов плохих, но уже о хорошем...

Давайте почитаем о хорошем... Разговор зашёл о бессмертии. Доктор психологических наук в авторитетном издании пишет: «Если наконец это удастся, небывалая гордость и убеждённость человечества в собственной избранности будут наконец утолены! Победа над смертью – это же не только долгие годы жизни, которые можно посвятить познанию, искусствам, путешествиям, да просто пожить в своё удовольствие, это же будет совершенно другая психология, философия, абсолютно другое мировоззрение – и как следствие – другая мораль и другая этика. Каковы могут оказаться эти изменения?» [3, с. 81].

Усекли? Будет другая философия и психология. Человек сможет убедиться в своей избранности, чтобы пожить в своё удовольствие... Удачно сказано: с профсоюзной путёвкой и в бессмертие! Скверно, конечно, что наша страна не занялась как следует прогнозированием будущего. Мы чудовищно отстали. Надо догонять. Но если наш вклад в науку будущего сводится к таким откровениям, то без всякого упрямства лучше рекрутироваться в алармисты. Лучезарная философия так затмила мозги, что невольно закрадывается мысль об одичании. Вот про это и пишет В.А. Кутырёв: «Зачем подводной лодке ощущения кита, а самолету

садиться на деревья и приманивать самку, подражая пению птиц?» [11, с. 237]. Абсурдность выглядывает из каждого окошечка. И неудивительно. Поток лучистых прогнозов ширится, а трезвого разбора ситуации по существу и нет. Не хочется быть маловером во времена всеобщего энтузиазма. Обидно умереть накануне бессмертия. Досадно, если мы с Кутырёвым по совокупности наших научных заслуг окажемся в технологическом раю, в который по вредности характера не верили.

Колоссальные изменения, происходящие в мире, требуют предельной мобилизации философской рефлексии, а не телячьих восторгов. В августе этого года в китайском городе Тянь-Цзине произошла техногенная катастрофа. Образовался кратер в несколько городских кварталов. Пострадало, между прочим, здание Национального вычислительного центра, где размещён уникальный суперкомпьютер «Тяньхэ-1», в 2010 г. возглавивший рейтинг самых мощных ЭВМ мира. Оказывается (да кто в этом сомневался?), что переход к постиндустриальному обществу сопряжён не только с освоением высоких технологий, поисками и внедрением альтернативных источников энергий или экологическими новациями. Он требует высочайшего качества человеческого капитала. «И речь идёт не только об интеллектуальном богатстве, знаниях, образованности, владении новейшими научными и техническими методиками. Не менее важен и уровень сознательности человека, его ценностные приоритеты и ориентиры, его мотивации» [17, с. 9]. Без этого невозможно никакое социально-экономическое развитие.

Откуда же взялась неистребимая вера в то, что информационные технологии в процессе своего развития смогут избавить человечество от его пороков. Читаем у Д.И. Дубровского: «Безусловно, сознание нечеловечества будет обладать такими качественно новыми *экзистенциальными смыслами*, которые нам сегодня с позиции нашего *биологически обусловленного сознания* трудно, практически невозможно себе представить» [3, с. 193]. Но разве современное сознание человека обусловлено только биологией? А огромный исторический опыт людей? Неужели, выбив из фундамента нашего сознания биологическую основу, мы обретём новые экзистенциальные смыслы? Правда ли, что с переносом нашего сознания на другой носитель люди избавятся от неумённого потребления, агрессивных, эгоистических интенций массового человека?

Справедливости ради, надо отметить, что В.А. Кутырёв не одинок. Про гуманологию и персонологию в критическом плане пишут, скажем, В.И. Самохвалова, Э.М. Спирова. Позволю и себя причислить к заединщикам Владимира Александровича. Но, разумеется, никто из нас не выполнил и сотой доли той работы, которую он проделал. Вот его книги последних лет: «Человеческое и иное, борьба миров» (2006), «Бытие и Ничто» (2010), «Время Mortido» (2012). Он множит аргументы и доказательства. Он вводит читателей в историко-философскую традицию, чтобы понять современное помрачение рассудка.

А между тем перекошенное мышление проникает и в обыденное сознание. Вот в центральной газете энтузиасты рассказывают о своей ферме бычков. Как они животных холят! Кормят отборным зерном, подвешивают на ремнях, чтобы масса наращивалась равномерно. Даже музыку включают. Очень любят бычков. Вот только что построили для них новую бойню... Так вот об этом взбесившемся вздоре и написаны книги Владимира Кутырёва. Он и пытается снять у современников шоры с глаз, обратить внимание на массовое вырождение ума. Чем же должна быть философия, если не форпостом здравого смысла, отчаянно-скорбного отношения к реальности? Забег в светоносное будущее так разителен, столь упрям, что слово «алармист» перестаёт быть отрицательным. Обратите внимание на соотношение сил. Фланг ревнителей скептической мысли оголён. В.А. Кутырёв чуть ли не один распределен на всех флангах. Когда же вдруг оказывается, что единомышленники есть, Владимир Александрович отчаянно восклицает: «Наконец-то». Это, в частности, и про меня. И обо мне тоже сказано: «Последователей у него не видно». Мы с В.А. Кутырёвым страшно одиноки и далеки от народа.

Певец архаики?

Ещё Владимира Александровича упрекают в том, что он – певец архаики. Он прямо-таки упивается традицией. Он против прогресса, который остановить нельзя. Ему не нравится бездумный инновационизм. Он сетует на то, что раньше спорили о высоких целях, а в глобальном мире – о высоких технологиях. Ему предлагают стать голограммой, а он называет это формой самоубийства. Ему толкуют про искусственный интеллект, а он обозначает это как торжество зомби, роботов, наноботов... Ему про улады глобализации, а он про раздробление национальных государств и этносов. Ему про новейшие формы клонирования, а он про любовь, которой пропитана прежняя европейская культура.

Да, с таким философом точно уж и нечего мечтать о космическом Эдеме. Он настаивает на том, что в основе всякого рассуждения о человеке лежит механизм идентичности. Самотождественность невозможно соткать из одних новаций, о чём писал в свое время П. Рикёр. Традиция как раз и хранит то, что мы называем «человеческое». Однако если пренебречь прошлым, изначальным, то нет и предмета для разговора о грядущем. Нельзя в два прыжка перепрыгнуть через пропасть. Прав В.А. Кутырёв: традиция – фундамент всякой самотождественности. Между тем в планетарное благоденствие предполагается отправить вымороченное, оскопленное и бесплотное создание. Но это уже, как говорится, другая история. Человек – ревнитель своей идентичности,

живой плоти, одухотворённой культуры – тут ни при чём. Человек не может, как змея, сбросить с себя кожу. А кожа эта – мудрость веков, невероятный опыт выживания, мощный сакральный стержень.

Что говорилось прежде о человеке? Его, как отмечает В.А. Кутырёв, обычно отождествляли с подлинным, аутентичным, «настоящим»: «Он – автор величайших достижений в познании и покорении природы, накопил огромные сокровища духа, творец мировых религий, философии, художественной литературы, музыки, живописи и других видов искусства. Его жизнь – пример жертвенности и эгоизма, высокой доблести и низкого коварства. ...Культура, личность, духовность – разные ипостаси человека как ценностно-рационального субъекта социального действия» [11, с. 91].

И уж пора ещё раз вместе с Ф. Тютчевым задаться вопросом: «И что ж теперь? И где всё это?». За несколько десятилетий всё перечёркнуто, опалено. «Традиционным историческим человеком потеря культуры и души воспринимается как собственная смерть. Это действительно смерть, но конкретно-исторического человека, по-видимому, высшей его формы, за сохранение которой надо всеми силами бороться, однако трезво глядя в лицо реальности» [11, с. 95].

Конечно, к традиции можно относиться по-разному. Вот известный отечественный философ П.К. Гречко критически, в духе постмодерна пишет об этнической примордиальности. По его мнению, «это помочи, которые консервируют состояние бытийной несамостоятельности человека. Консервируют – значит удерживают (от самостоятельных шагов, от роста как личности) и поддерживают (чтобы не упал, всё-таки выжил, сохранился). “Социальный клей” этничности слишком вязущий или стягивающий, в нём нет места для свободы и индивидуального выбора» [4, с. 189]. И далее: «Профессионализм несёт в себе универсальность, постоянно расширяющийся кругозор, этничность, напротив, замкнута на партикулярность, традиционную замкнутость и узость» [4, с. 189].

Может быть, действительно надо как можно скорее сбросить с ковраля современности вязкую этничность, традиции, замкнутость и узость. Но есть и другие взгляды. Так, многие французские философы, среди них в первую очередь Ж. Батай, полагают, что критика архаического общества как страдающего узостью и патриархальностью неправомерна. Главным достижением традиционного общества Батай считает сакральность. Французский мыслитель отметил, что реальный мир лишь на поверхности подчиняется сокровенному порядку. Под сокровенностью подразумевается заветность, тайность.

По мнению Батая, первоначально, когда люди изготовили орудие труда, они воспринимали его как идущее из другого мира, не укоренённого в самой реальности. Однако возросшая роль операторных форм и развитие ремесленных приёмов освободили сознание людей от этой таинственности. Батай выступает за возрождение сакральности. В этом

он видит спасение человечества... Над поиском сакрального знания, которое могло бы изменить облик социологии или политэкономии, он работал много лет. Обосновывая роль традиции в истории человечества, Батай писал, что человеческое жертвоприношение, строительство церкви или дарение драгоценностей представляет не меньший интерес, чем, скажем, продажа зерна. С этой точки зрения принцип современной экономики, в которой «трата» («истребление») богатств важнее, чем производство, требует радикального пересмотра именно через феноменологию традиции [1, с. 106].

Когда учёные XVIII в. изобрели громоотвод, им показалось, что они оседлали молнию. Не переживаем ли мы сегодня такой же неоправданный энтузиазм? Мы полагаем, что сами можем стреножить бессмертие. Представление о божественной избранности человека мы заменяем технологической отмеченностью человека. Человеческую природу объявляем фантомом. Уверяем друг друга, что сотворим такие источники энергии, что станем размещать во Вселенной собственные планеты.

В книгах В.А. Кутырёва нет бездумной очарованности традицией. «Философия традиции, – пишет он, – которая необходима сейчас для обоснования “права” человека на существование в прогрессистско-технологическом мире, не означает, что она предполагает существование чего бы то ни было вне времени вообще. Не впускает в себя ничего нового и никогда не меняется. Нет, она допускает изменения, но те, что её укрепляют, и противится тем, которые её подрывают. Философия традиции – историческая форма идентичности, выдерживающая напряжение существования и перемен. И до тех пор, пока она это напряжение удерживает, она существует» [11, с. 112].

Откуда возникло убеждение, будто можно катапультировать себя в другое измерение, отринув прошлое, опорное, традиционное. Не всякую связь можно считать традицией, полагает В.А. Кутырёв. «Философская суть традиции, – пишет он, – это не изменение само по себе, но и не сохранение как таковое, это не сохранение или изменение, а нечто *постоянное внутри перемен, константное в развитии, абсолютное в относительном, вечное во временном*. Традиции включены в поток времени, но по своей бытийной сущности есть то, что не развивается. Они *развёртываются и трансформируются* в соответствии с переменной обстоятельств. Традиция – это не прошлое, она выражает не то, что “позади нас”, а то, что непрерывно существует в мире среди нас самих» [11, с. 105].

В.А. Кутырёв – менестрель традиции, но не певец архаики. В традициях, по его убеждению, выражается историческая определённости. Она является культурной формой выражения вечности бытия любого предмета или явления как сущего. Абсолютная вечность, настаивает В.А. Кутырёв, – не какая-то отдельная внебытийная трансцендентальная вечность. Она присутствует везде, в любом предмете. Наконец, любое явление имеет меру сохранения собственных свойств – меру идентичности.

Уж не консерватор ли?

Любовь к человеку не имеет права быть абстрактной. Тот мир, куда устремилось человечество, будет ли для него обжитым, радостным? Парадоксально, но нас соблазняют не тем, что будет, а тем, чего не будет. Не будет, например, кровнородственных отношений. Правда ведь, как здорово? Разом отомрут все анекдоты про тещу. Так и родителей не будет. Их пока только пронумеровали. Но, похоже, отец не будет иметь никакого отношения к своему ребёнку. И клон тоже не будет отягощён голосом крови. Будет всё, как у морской черепахи. Вот она отложила яйца в горячий песок и скрылась в морских пучинах. Проклюнувшиеся черепашонки сами ползут куда надо. И плавают, может быть, рядом с родительницей. Только им это абсолютно неинтересно. Как и чадонелюбивой мамаше. Такая вот свобода нас примет вскорости у входа.

Когда возобладает квантовое мышление, каждый человек сможет, наконец, сбросить с себя ярмо социальности. Перережем пуповину, которая связывает нас с семьёй, с родственниками. Но останутся ещё общественные связи, общая жизнь. С этим тоже разделаемся оперативно. Ведь, согласно квантовой физике, существует множество реальностей. Каждый может выломиться из общей реальности в собственную, приватную, и из этой квантовой ниши строить коммуникацию с другими без привязанности, любви и взаимной симпатии. Наступит конец социальности, о чём заблаговременно предупреждал Ж. Бодрийяр. Каждый выберет для себя «угрюмое уединенье» (М.Ю. Лермонтов).

Бинарные оппозиции – типичная птолемеевщина. Спектральность не нужна. Левый и правый политический полюса уже сближаются. Стираются границы между высоким и низким, между элитарным и массовым, между добром и злом, между мужчиной и женщиной. Жизнь станет прагматичной, деловой, хорошо свинченной. Любовь, само собой, как тягостное чувство исчезнет. Сколько ненужных чувств, душевных затрат... И всё это ради полового акта. Но ведь отныне сексуальный инстинкт можно удовлетворить галлюцинаторно. И досыта, и без греха...

В.А. Кутырёв обозначает себя как консерватора. Бесконечно солидарен с ним. В этом вопросе мы ним не просто твердолобые, мы, скорее, воинствующие старообрядцы.

Вот он и пишет: «О ценности любви пора именно напоминать. Вряд ли в техническую, поставившую под вопрос всё природное, эпоху и после возникновения гендерной идеологии о ней можно сказать что-либо лучше, чем прежде. Мифы и великие философские учения Древнего Востока, Камасутра и притчи царя Соломона воспевают любовь как главное в жизни человека» [11, с. 140].

Собственную идентичность в эпоху постмодерна можно оставить при себе или, по обстоятельствам, изменить. Новый девиз – гибридность. Девочки нередко хотят стать мальчиками, мальчики – девочками.

Белокожие мечтают побыть в чёрной коже. Чернокожие грезят о белизне. Пожилые люди хотят вернуть молодость. Молодые, обращаясь друг к другу, говорят «эй, старик» или «эй, старуха». Туземцы примеряют к себе роли европейцев. Европейцы добровольно устремляются в хижины. Главное не застыть в прежней жизни, в прежней роли, в прежней самоидентифицированности. Родители получают странное обозначение – «первый родитель», «второй». Главное – избежать ясной половой идентичности.

Размывание гендерной идентичности направлено на устранение чёткой половой определённости. На вооружение берутся культурные и бытовые знаки. Женщина бреет голову, мужчина надевает женские платья и носит армейские ботинки. Так обозначается насмешка над традиционными представлениями об идентичности. Преображается сам процесс конструирования идентичности.

Мы живём в эпоху мании конструктивизма. Трансформации, переделке подлежит всё. Мы ещё не успели разобраться в тайнах белковой формы жизни, как уже спешим вылупиться из неё. Мы готовы настроить наше сознание на космический лад. Мы недоумеваем, почему природа была так терпима по отношению к очевидным ошибкам эволюции. Теперь так не будет. Мы претерпели возмужание и отныне провалились в бездну конструктивизма. «Эрозия фундамента жизни, ведущая к возникновению мира без любви и страстей, без святых и героев, мира озабоченных автоматов или самодовольных потребителей-гедонистов, не результат чьей-то злой воли, а следствие нарастания абиотических тенденций в развитии цивилизации, подавления природы культурой и техникой. Природы внешней, что выражается в экологическом кризисе и внутренней человеческой телесности, что ведёт к кризису антропологическому» [11, с. 149].

Фундаментальной основой человеческой идентичности в истории философии считался человеческий дух, душа, которые как раз и выражали богоподобие человека. В прошлом веке, начиная с психоанализа, самоидентифицированность человека обозначалась прежде всего через тело. Однако именно тело подвергается сегодня радикальной реконструкции. Оно вообще перестаёт идентифицировать человека. Эту особенность современного сознания подметил ещё Роберт Шекли. В романе «Корпорация “Бессмертие”» он описал явление, которое назвал трансплантом. Итак, главный персонаж романа после автомобильной катастрофы, которая привела к смерти, оказывается в сравнительно недалёком будущем потребительского общества, в XXII веке. Корпорация «Бессмертие» сочла возможным переселить его душу в другое тело. Так была отвергнута смерть, которая издревле считалась привилегией человека.

Некий житель планеты объясняет: «Трансплант – это новая игра, при которой участники меняются местами. Может быть, ты устал от жизни? Думаешь, что испытал все удовольствия? Не торопись с выводами, пока не попробовал трансплант. Видишь ли, фермер, знающие люди утвер-

ждает, что обычный секс – это слишком скучно. Пойми меня правильно, он хорош для птичек, пчёл, зверей и прочих существ, у которых мало воображения. Он всё ещё волнует их простые звериные сердца, и можем ли мы винить их в этом? Да и для размножения секс остаётся главным и лучшим средством. Но если хочешь получить настоящее удовольствие, попробуй трансплант. Трансплант – игра демократическая, ребята. Она даёт нам возможность переселиться в тело кого-то другого и испытать его ощущения. Она даже поучительна и продолжается там, где заканчивается секс. Тебе хотелось когда-нибудь побывать на месте темпераментного латинянина и испытать его чувства, приятель? Трансплант предоставляет такую возможность.

Тебе не приходило в голову, что испытывает настоящий садист. Опять же обратись к транспланту. И ты сумеешь испытать ещё много разных ощущений, очень много! Например, зачем всю жизнь оставаться мужчиной? Ты уже сумел доказать свою мужественность, зачем ещё понапрасну стараться? Разве не интересно некоторое время побыть женщиной, а? С помощью транспланта можно пережить потрясающе приятные моменты в жизни наших специально подобранных очаровательных девочек.

При транспланте ты не смотришь, нет, ты сам находишься внутри того тела, которое выбрал, ощущаешь движение мускулов, трепет нервов, все его восхитительные эмоции. Представь себе, фермер, что ты превратился в тигра и гонишься за тигрицей в период спаривания, а? У нас есть тигр, и тигрица тоже. Неужели тебе никогда не хотелось испытать ощущения садиста, некрофила, фетишиста и других. Трансплант поможет тебе. Наш каталог тел, в которых можно оказаться, разнообразнее энциклопедии» [25, с. 44–45].

Так в романе отражена общая тенденция современной реконструкции человека. Она не связана с духовным преображением индивида. Напротив, речь идёт об эксплуатации низменных потребностей, способных принести удовольствие человеку. «Удовлетворяйте все свои желания, каждую похоть, загляните в свои самые чёрные глубины. Живите на всю катушку и умирайте тоже так же. Все словно сошли с ума. Фанатики основывали клубы мучений, общества пыток, создавали энциклопедии страданий и боли. Они коллекционировали пытки подобно тому, как домашние хозяйки собирают кулинарные рецепты. Во время каждого собрания такого клуба один из его членов добровольно становился жертвой, и его убивали самым страшным и мучительным способом. Им хотелось испытать всё – абсолютное наслаждение и абсолютную муку» [25, с. 53–54].

Судебный иск Канту и Гуссерлю

В.А. Кутырёв – образованный и мыслящий философ. Он достаточно профессионален, когда даёт ссылки на философское знание. Более того, он прослеживает философские тенденции, которые собственно и привели к забвению бытия. В.А. Кутырёв отмечает, что эта идея казалась надуманной и не была востребована, пока не произошла информационная эволюция, заменяющая предметы симулякрами и виртуальными двойниками, людей персонажами, слова цифрами, голову чипами.

Кто виноват? Владимир Александрович считает, что основная вина ложится на философов. И здесь профессор превращается в интеллектуального Рембо и начинает разбрасывать возможных оппонентов в разные стороны. Мало-помалу непрошено рождается сомнение: уж не проник ли в полемический дар Владимира Александровича дух тотального разоблачительства? Не становится ли он сам заложником собственного мессианства? Не мерцает ли в его рассуждениях порой психопатический привкус свержидеи? В самом деле, есть все основания подозревать современных прогрессистов в скороспелых иллюзиях относительно будущего. Но справедливо ли полагать, что нашей планете и нашему земному существованию ничто не угрожает? Неужели не очевидно, что наша российская наука и философия слишком долго избегали всякого осмысления вызовов со стороны грядущего?

Энтузиасты невероятных сдвигов в исторической судьбе человечества действительно рассуждают так, словно философия оказалась ненужным расходным материалом в сложившейся ситуации. Но уместно ли в этом контексте выставять великих философов в роли неосмотрительных зложелателей? В.А. Кутырёв пишет: «Исторические формы познавательного моделирования мира по линии восхождения “от поэмы к математике”: мифология – онтология – гносеология – эпистемология, в работе только выявлены и обозначены. В центре нашего внимания последняя (современная) стадия этого моделирования – когнитология. И её философская база – трансцендентализм, генетическим отцом которого был Кант, восприимчивым и воспитателем, проложившим ей дорогу в жизнь, – Гуссерль. Когнитизация реальности была процессом создания её новой формы, ведущей, соответственно, к параллельному уничтожению жизненного мира человека. Развита Кантом трансцендентальная философия стала выходом человеческого духа в возможные миры, в космос» [11, с. 10].

Всякая философская идея по-разному аукнется в философском пространстве. Но стоит ли рассматривать разные концепты как повод для правосудного разоблачения? Сравнительно недавно «новые философы» во Франции обвинили представителей классической философии в том, что их идеи «скособочили» современную историю. Ещё раньше Карл

Поппер усмотрел истоки тоталитарного мышления в социальных размышлениях Платона. Тему «сверхчеловека» в рефлексии Ницше представили как предтечу фашизма. Конечно, идейные размежевания в философии требуют установления ответственности любого мыслителя, дарящего человечеству свои откровения. Но насколько справедливо обвинять Канта в том, что его открытие трансцендентального мышления, исследование человеческой способности познания совлекло философию с выверенного маршрута взыскующей мысли? Разве современная философия была бы богаче, если бы не было Канта? Каким образом в отечественной литературе укрепилась мода поставить классика в нужную позицию и вчинить ему почти криминальные помыслы?

Например, Э. Гуссерль. Он утвердил в философии понятие жизненного мира, своеобразного коррелята опыта человеческой активности в повседневной реальности. Эта идея позволила обратиться вновь к анализу изначальных форм житейской достоверности. Но каким образом, по словам В.А. Кутырёва, она же привела к уничтожению жизненного мира человека? Нет ли здесь полемического перехлёста? Философия познания движется своими путями. Тенденция, как и положено, рождает контртенденцию. Сами «обвиняемые» подчас объявляют о своём алиби. В.А. Кутырёв пишет: «Собственно говоря, это была трансцендентальная феноменология, вырвавшаяся из философско-спекулятивных схем рассуждения на простор сначала гуманитаристики, а потом познания вообще. Или можно наоборот: трансцендентальная феноменология была порывом философии к структурно-лингвистической парадигме, но ограниченная спекулятивными путями сутуго умозрительного типа мышления, осталась её специфическим, почти эзотерическим направлением. Оно до сих пор привлекает к себе высоких философских интеллектуалов, почему-либо не ставших полезными математиками, всех любителей «игры в бисер» возможностью заниматься церебральной теоретической мастурбацией («текстурбацией»), не оплодотворяя других областей жизни и деятельности. Хотя сам Гуссерль оказался всего только человеком и – «сломался». Разочаровавшись в науке, тем более «строгой», он, подобно Канту, обратился к экзистенциально-антропологической проблематике жизненного мира, этому «практическому разуму» XX века» [11, с. 36].

Секунданты – на выход

Это замечательно, что В.А. Кутырёв разрабатывает концепцию коэволюции естественного и искусственного миров, ставит вопрос о необходимости сопротивления дискредитации бытия и тенденциям замены онтологии «нигитологией», выдвигает идею союза философии с религией в защиту гуманизма против «свободы» научного разума. Ему

принадлежит идея, что общей причиной глобального кризиса человечества является обострение противоречия между естественным и искусственным и формирование на Земле «постчеловеческой» реальности. Предотвращение его перерастания в катастрофу обуславливается нашей способностью сдерживать экспансию техники, сохранить нишу природного бытия [12].

Владимир Александрович выступает от собственного имени. Он, судя по его книгам, мучительно переживает трагедию человека, обречённого стать кибернавтом. Однако вряд ли можно сказать, что другие философы давно уже рекрутировались в лоно инновационизма. Казалось бы, надо отказаться от роли фанатичного одиночки. Но В.А. Кутырёв готов бить всех наотмашь. Вот А.С. Нилогов интересуется его мнением по поводу присутствия на последних конференциях «Проекта 2045» В.С. Стёпина и Б.Г. Юдина. И тут Владимир Александрович обрушивает на них свой сарказм. Он удивлён, что, несмотря на его активную просветительскую активность, этим учёным не всё ясно. Эти «завязтые авторитеты человековедения» (каков стиль!) придают своим присутствием респектабельность данным мероприятиям. «А куда им деваться?» – клеймит их В.А. Кутырёв. Оказывается, названные учёные боятся выпасть из парадигмы. Диалектика ведёт к ошибке сознания. В.А. Кутырёв убеждён в том, что существует некое идеологическое задание системной философии. И он его развенчивает. Задание состоит в том, чтобы фальсифицировать, подменять, обманывать.

Эти рассуждения – откровенный оговор названных учёных. Возможно, они не столь активны в сопротивлении опасной научной парадигме. Однако квалифицировать их присутствие на конференции как акт идеологической подтасовки может только ум, поднаторевший в сплошных изобличениях. Оказывается, незаметно для нас мы живём уже в ситуации интеллектуальной диктатуры. Шаг влево – и ты окажешься в стане врагов. Вот и «аз грешный» удостоился сомнительной похвалы Владимира Александровича. Он характеризует мою статью «Мизантропия как метанойя» как положительный факт. Однако почему-то называет её обзором западных публикаций. В аналитическом подходе он мне отказывает. Зато вывод публикации характеризует как пастельный, примиряющий. Он даже его цитирует: «Мизантропология – заметное явление современной философско-антропологической мысли. Она имеет множество оттенков, ставит острые метафизические вопросы. Именно поэтому мизантропология оказалась на переднем рубеже философско-антропологической рефлексии» [6, с. 34].

Характеризуя данный феномен как метанойю негативного свойства, я, судя по всему, должен был приложить к журнальному листу клочок вырванных из головы волос и несколько ядовитых брызг. Но я не сделал этого и получил характеристику, к которой не имею никакого отношения: «...автор – Авторитет, системный философ, неофициально-офи-

циальное лицо и должен следовать в русле main stream. Увы, нам, людям, продолжающим защищать себя, консерваторам и маргиналам» [12, с. 811]. На этот поклёп отвечаю: не знаю, как в Нижегородском университете, а в Институте философии никакой служебной идеологии нет и никто не должен по казённой надобности следовать в каком-то главном потоке. Ни В.С. Стёпин, ни Б.Г. Юдин, ни П.С. Гуревич.

Разоблачитель начал с Канта, а закончил секундантами. Всем, всем вчинить иск. Как практикующий клиницист боюсь даже комментировать такой «дружеский комплимент».

Список литературы

1. Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология / Сост. С.Н. Зенкин. М.: Ладомир, 2006. 742 с.
2. Вудс А., Грант Т. Бунтующий разум. Марксистская философия и современная наука / Пер. Ю.В. Жулий. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2015. 599 с.
3. Глобальное будущее 2045: Антропологический кризис. Конвергентные технологии. Трансгуманистические проекты: Материалы Первой Всероссийской конференции, Белгород, 11–12 апреля 2013 г. / Под ред. Д.И. Дубровского, С.М. Климовой. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2014. 351 с.
4. Гречко П.К. Онтометодологический дискурс современности: историческая продвинутость и её вызовы. М.: URSS, 2014. 301 с.
5. Гуманисты эпохи Возрождения о формировании личности (XIV–XVI вв.). М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015. 400 с.
6. Гуревич П.С. Мизантропология как метанойя // Человек. 2014. № 6. С. 20–34.
7. Жижек Славой. Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии / Пер. с англ. Софьи Шукиной. М.: Дело, 2014. 528 с.
8. История философии: вызовы XXI века / Отв. ред. Н.В. Мотрошилова. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. 368 с.
9. Кутырёв В.А. Бытие или ничто. СПб.: Алетейя, 2010. 496 с.
10. Кутырёв В.А. Время mortido. СПб.: Алетейя, 2012. 336 с.
11. Кутырёв В.А. Последнее целование. Человек как традиция. СПб.: Алетейя, 2015. 312 с.
12. Кутырёв В.А., Нилогов А.С. Восстание техноидов: психология и философия постчеловечества // Психология и психотехника. 2015. № 8(83). С. 802–813. (DOI: 10.7256/2070-8955.2015.8.15763)
13. Назаретян А.П. Антропология насилия и культура самоорганизации: очерки по эволюционно-исторической психологии. М.: Изд-во ЛКИ, 2007. 252 с.
14. Николлс Дж. и др. От нейрона к мозгу / Пер. с англ. П.М. Балабана [и др.]. Под ред. П.М. Балабана и Р.А. Гиниатуллиной. Изд. 3-е. М.: URSS, 2012. 671 с.
15. Новое в науках о человеке: К 85-летию со дня рождения И.Т. Фролова / Отв. ред. Г.Л. Белкина; ред.-сост. М.И. Фролова. М.: ЛЕНАНД, 2015. 432 с.
16. Самохвалова В.И. Креативность и симуляция: о способности искусственного интеллекта к творчеству // Полигнозис. 2011. № 1. С. 127–139.

17. Селиванова Светлана. Горькие уроки Биньхая // Литературная газета. 2015. № 33. С. 9.
18. Спирова Э.М. Феномен духа в философской антропологии // Психология и психотехника. 2013. № 1(52). С. 26–34. (DOI: 10.7256/2070-8955.2013.01.4)
19. Спирова Э.М. Философско-антропологическое содержание символа. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2011. 336 с.
20. Фатенков А.Н. В споре о человеческом уделе: феноменологический реализм против постмодернизма (полемический отклик на монографии В.А. Кутырёва) // Философия и культура. 2010. № 6(30). С. 97–105.
21. Фатенков А.Н. Философия жизни у горизонта смерти (Перечитывая «Время Mortido» В.А. Кутырёва) // Философия и культура. 2015. № 7(91). С. 1096–1099. (DOI: 10.7256/1999-2793.2015.7.15194)
22. Человек в единстве социальных и биологических качеств / Отв. ред. А.А. Гусейнов; ред.-сост. Г.Л. Белкина. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. 384 с.
23. Человек в мире нанотехнологий: опыт гуманитарного анализа / Под ред. чл.-корр. РАН Б.Г. Юдина. М.: МосГУ, 2011. 228 с.
24. Человек и его будущее: новые технологии и возможности человека / Отв. ред. Г.Л. Белкина. М.: ЛЕНАНД, 2012. 496 с.
25. Шекли Роберт. Корпорация «Бессмертие»: Рассказы. СПб.: Азбука, 2000. 443 с.
26. Эпштейн М.Н. Debut de siècle, или От посто к прото-, Манифест нового века // Знамя. 2001. № 5. С. 180–198.
27. Юдин Б.Г. Граничные зоны человеческого существования: между биологией и этикой // Постигая добро: сборник статей. К 60-летию Рубена Грантовича Апресяна. М.: Альфа-М, 2013. С. 356–371.
28. Юдин Б.Г. Что там, после человека? // Философские науки. 2013. № 8. С. 24–37.

СУЩНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА



Михаил ЩЕРБИНИН

доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии. Тюменский государственный университет. 625003, Российская Федерация, Тюмень, ул. Володарского, д. 6; e-mail: nandreeva.tsau@yandex.ru

ЭСТЕТИКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ СМЫСЛООБРАЗОВАНИЯ В ГЕНЕЗИСЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ СУЩНОСТИ

В данной статье прослеживается эстетико-антропологическая линия антропогенеза. Автор совмещает онтологический и гносеологический аспекты исследования. В качестве предмета исследования, с одной стороны, представлен сам ход антропогенеза, зафиксировавший в истории развитие-становление феномена собственно человеческого, человеческой сущности под влиянием эстетических факторов. С другой стороны, термин «эстетическая антропология» характеризует развитие-становление возможностей самопознания человека и человечества посредством разнообразных форм эстетического опыта. Автор исходит из положения, что в отличие от всего видового природного биологического многообразия животного мира, находящего свою промежуточную завершенность в каждом отдельном видовом случае, процесс антропогенеза продолжает совершаться. Его инфинитизм, открытость в будущее в основном обеспечивается уже не только и не столько собственно природными факторами, сколько социальной и интеллектуальной активностью, воплощённой и запечатлённой в творческих достижениях. Феномен человека и его сущность продолжают находиться в ситуации крайне динамичного и противоречивого развития-становления, в ситуации отсутствия фактора неотвратимости конечного предела и его осознания. Автор приводит историко-философское обоснование эстетической антропологии, её философского масштаба и когнитивного назначения. Предполагается, исследуется и доказывается определяющее влияние и направленность эстети-

ческих факторов, главным образом искусства, на формирование и развитие становление сущностных характеристик собственно человеческого способа бытия. В истории и современности искусство рассматривается как неустрашимый элемент процесса самопознания, демонстрирующий действие принципа «зеркальности самосознания» и выступающий именно тем зеркалом, в котором человек узнаёт и познаёт самого себя, свою Самость. Показано, как с помощью искусства, средствами которого происходит вылепливание, раскрашивание, озвучивание, выписывание, вырисовывание, выстраивание, олицетворение, фигуративность, вымысливание, выдумывание, придумывание искомой гармонии человеческого бытия, пространственной и временной организации человеческой формы гармонии в целом, у человека более или менее удачно получается продолжать без остановок путь самосовершенствования, осуществляемого средствами самотворения.

Ключевые слова: обобщение, рационализация, зеркальность самосознания, архитектура, скульптура, живопись, театр, поэзия, литература, экранная культура

У маски ни души, ни званья нет, – есть тело.
И если маскою черты утаены,
То маску с чувств снимают смело.

(М.Ю. Лермонтов [5, с. 248])

Интеллектуальное обобщение в его смыслообразующей функции имеет собственный генезис. Рациональная и обобщающая способность интеллекта развивается, наполняясь смыслогенетическим содержанием, вместе с развитием бытийственного обобщения, то есть с развитием человеческого общения в его многообразных, в том числе художественных, формах. На ступеньках интеллектуального прогресса, в соответствии с принципом единства исторического и логического, развитие форм интеллектуального обобщения образует этапы становления человеческой сущности. В то время как философское знание выполняет интеллектообразующую функцию в целом, эстетико-антропологический принцип заключает в себе потенциал рационального обобщения художественного «опыта общения» как межэтнического, межгосударственного и межрасового солидарного общения множества человеческих индивидуумов. В генезисе способности человеческого интеллекта к предельному обобщению разнородной информации играет особую роль рациональный синтез практики и теории, чувственных и мыслительных способностей, художественного и повседневного опыта.

Эстетическая антропология обосновывается нами как способ дополнения рационализации общественного бытия, общественного сознания, как познавательный метод и как ступени отечественного и западноевропейского философского мышления. Все известные исторически

возникающие категориальные оппозиции (материализма и идеализма, сущности и явления, конечного и бесконечного, смерти и бессмертия, формы и содержания, целесообразности и средств) выглядят организованными в согласии с эстетико-антропологическими составляющими смыслогенеза.

Поступательная история философского познания как история актуализации (и даже абсолютизации) парно-полярных философских категорий в своей основе имеет как осознанное, так и внерациональное общение и начинается с оппозиции общего и единичного. В парно-полярных, диалектических, связанных с законами развития и всеобщей связи категориях раскручивается историческая спираль интеллектуального обобщения самой разнообразной информации, практического и художественного опыта человечества как опыта общения. Это обобщение осуществляется средствами философского мышления и художественной практики. С каждым новым витком человеческий интеллект выходит на новый уровень философского синтеза, а человеческая мировоззренческая культура – на новый уровень своей рационализации.

Предельная концентрация мыслительной и волевой энергии, осуществляемая методами эстетической антропологии, позволяет человечеству зафиксировать закономерную ступень интеллектуального генезиса и проявить её в онтологическом аспекте. Данное единство логического и исторического имеет богатую вариативность, однако набор специфических аргументов позволяет обнаружить и подтвердить очередность ступеней в филогенетическом развертывании человеческой сущности.

Взаимозависимость общения и обобщения возникает в дофилософской стадии интеллектуального обобщения; единство этих аспектов человеческой деятельности имеет более длительную историю, чем сама философская мысль. Например, в ранние эпохи таким средством являлась *архитектура*. Возникнув задолго до появления философии и явившись средством вневербального синтеза, архитектура обобщила накапливаемый опыт человеческого общения [9, с. 6].

Архитектура

История искусства позволяет обнаружить крайне масштабное и продуктивное воздействие эстетической сферы специфически человеческой жизнедеятельности на все иные стороны человеческого бытия. Влияние эстетических ценностей в антропогенезе на формирование, постоянное изменение и становление человеческой сущности и человеческого самопознания просматривается на протяжении уже более 35 тысяч лет. Это вполне сопоставимо с историческими рамками существования самого *homo sapiens*. Такое влияние оказалось повсеместным и принципиально неустрашимым. Уходящие в глубокие первобытные горизонты истории

эпос, культура песни, танца и маски, музыкальный ритм, скульптурное изображение идолов, тотемных предков, защитников родоплеменной организации, десятки тысяч лет уже были естественно-исторической формой проявления и реализации человеческой духовности у всех народов, достигших сравнительно высокой ступени своего развития. Однако это была весьма дробная и противоречивая масса самых разнородных (буквально «разно-родных») культурных и собственно антропологических событий. Будучи глубоко этнически дифференцированной, эстетическая часть всякой самобытной культуры имела антропологически ограниченные объёмы и распространение.

По мере выстраивания истории «собственно человеческого» влияние эстетических ценностей, по всей видимости, только нарастало. По мере кумуляции, преемственности и отбора эта часть приобретала всё более грандиозные очертания. При этом формирование именно смыслообразующей силы различных видов искусства в общих чертах соответствовало прогрессивной «лестнице» их попеременного лидерства. На Древнем Востоке так же, как в Древней Греции, в Древнем Риме, а затем с достаточно большим перерывом в открытой Колумбом Америке позиции архитектуры в качестве неоспоримого лидера были непоколебимы в течение тысячелетий. Примером могут служить гигантские архитектурные сооружения древности. Буквально «собирательный» характер таковых был призван выразить и укрепить дух человеческого прогресса, человеческой жизнеспособности в целом. Г.В.Ф. Гегель вполне обоснованно считал древнюю архитектуру родоначальницей поочерёдного победного шествия важнейших видов искусства. Архитектура древнего мира в качестве доминирующего вида искусства среди всех других, уже имеющихся к тому времени, помогала интеллекту преодолеть, разрушить тесные ограничения привычного «фамильного» мышления и безостановочной в своих повторениях орнаментики родоплеменного общества. Она узаконивала совершенно новые формы симметрии, ритма, пропорции и порядка как формы упорядочивания не только физического пространства, но и организации пространства *социального*. Технологически, операционально и инструментарно архитектура соединила во времени и пространстве (в физическом, астрофизическом и социальном смыслах) многочисленные человеческие массы, ещё большей частью совершенно безграмотные, в сложном, но уже согласованном разнообразии всевозможных операций и целей, навыков и новаций, должного и сущего, идеального и материального.

Эзотерический и экзотерический уровни смысла, присутствующие в создании поминальных храмов, башен, других достаточно сложных для того времени архитектурных ансамблей, далеко не исчерпали всего «колодца» смыслов. Было, конечно же, ещё и одновременно со строительством объекта конструирование и развитие субъектом строительства самого себя в своей социальной, психической и интеллектуальной

сфере. И здесь преодоление фактора «животности» в человеке оказалось довольно мучительным для самопознания в целом. На сфинкса как на символ «настоящего смысла египетского духа» со всей определённой указывал уже Г.В.Ф. Гегель [3, с. 71]. Выбираясь из своего животного состояния, человек не может в этом стремлении к самосознанию постичь себя сугубо мыслительно, а вынужден, как пишет Г.В.Ф. Гегель, «созерцать» себя лишь в родственном материале, «осознавать себя лишь в том, что чуждо некоей, самосознательной духовности» [3, с. 71].

Скульптура

В раннегосударственном обществе Древней Индии и Древнего Египта сначала барельефные и сразу же следом горельефные изображения людей и животных выглядят прямо-таки выдвигающимися, словно «выходящими» из стен, фронтонов и фризов храмовых сооружений. Как поступательное освобождение из земного, подземного или каменного плена выглядит это движение скульптурного образа человека и животных от его пещерного и только слабо намеченного варианта к его внутрихрамовому, потом внехрамовому, а затем и вообще к внеархитектурному в целом состоянию. Горельефному изображению человека пришлось трансформироваться в терпеливые, смиренные фигуры кариатид и атлантов. Физическая сила последних смиренно терпела новую власть, власть неба и, следовательно, власть небожителей. Затем на этом фоне изображённого рабства скульпторами осуществляется таинственная, полная сакрального смысла, процедура внутрихрамового создания величественной фигуры бога или богини, стоящих уже в совершенно свободной позе и имеющих вполне человеческий облик. Но это уже в Древней Греции. В Древнем Египте внутри храмов ещё рождались быкоподобные божества.

В Древней Греции и Древнем Риме старый и новый лидеры – архитектура и скульптура – ещё очень долго соперничали и соседствовали, противоречиво представляя и отстаивая символическую и собственно образную стадии взросления как самого искусства, так и европейского человека. Раскрытая скульптурой любовь к образу соединилась с символическим глубокомыслием, вернее будет сказать, с глубокомыслием символа. Стихия подсознания, стихия только символов или только красоты (чувственной) ещё захлёстывали даже «чистые» математические абстракции. Красота же стала мерилем многих далеко не эстетических явлений, а символы – предметом и средством многочисленных мистификаций. Распространённые мистерии порою захлёстывали общество, угрожая государственным формам состоявшейся социальности сокрушительным чувственно-эмоциональным взрывом. В этих условиях именно философское «отрезвление» общества назревало как умерение индивидуальных страстей и перегруженности сферы, так сказать, общественного подсознания.

Согласно мифу, боги создали человека себе подобным. История искусства свидетельствует о другом – люди изваяли богов по своему подобию. В этой инверсии на самом деле скрыт глубокий смысл. Люди средствами искусства объективировали и одновременно идеализировали в образе таких богов, в их гармоническом телесном совершенстве важнейшие достижения, ценности и образцы на своём пути к гармонии человеческого мира, и прежде всего гармонии социума. Вывозимые и выставляемые из храмов для общения с человеческими массами скульптурные изображения богов воздействовали на сознание людей, находящихся в экстатическом состоянии духа, возможно, способом образного запечатления.

Останавливаясь на ограниченности, проявившейся в античном скульптурном способе построения греками *телесной* образности для красоты, гармонии и смысла, мы должны сказать, что канонизация собственно греческого профиля, его классический статус вряд ли соответствовали принципу универсальности, какому-то общечеловеческому стандарту, эстетическим ценностям всего совершенно *разноликого* человечества. Поэтому со временем при переходе исторической миссии по поддержанию смыслообразующих функций искусства от этноса к этносу классический статус древнегреческой скульптуры пошатнётся. Это поможет в дальнейшем утверждению лидерских позиций живописи, способной более гибко выразить и изобразить общечеловеческое и собственно человеческое в его этнически многоликом и более демократическом разнообразии. Однако исторически эта этническая ограниченность всеобщего, собственно человеческого являлась закономерной и оправданной. Закономерным выглядит тогда и «перенесение», вывоз достижений древнегреческой скульптуры в Древний Рим. «Напитанная» десятками, если не сотнями, тысяч статуй, в большинстве случаев талантливо скопированных с греческих оригиналов, римская культура вбирала в себя особый дух стойкости, мудрости и силы, так необходимых для построения жизнестойкого прогрессирующего социума. Так на этом пути происходило накапливание эстетических средств не только самого антропогенеза, но и эстетических средств и форм самопознания.

Живопись

Живопись эпохи Возрождения подготовила сознание зрителей к принятию разнообразия единого, дополняя и поправляя скульптуру, которая в своих античных завоеваниях была призвана конструировать единоеобразие различного. Таким способом достигалась возможность постижения сущности *индивидуального*, а не только сущности абсолютной, аллегорически изложенной, абстрактной, совершенно оторванной от феноменального многообразия (*много-образия*) человеческого мира.

Потерянные уже было в античной скульптуре, человеческие глаза обретают средствами портретной живописи силу и значение нового притягательного центра в целостном художественном образе. Именно портретное лицезрение (*лице-зрение*), а не чувственно-наглядное созерцание тела, телесной гармонии в скульптуре стало теперь новым, доминирующим средством самопознания, доходящего до самопознания духовных глубин человеческой сущности. Поэтому историю индивидуализации человеческого духа проще увидеть в истории искусства, в способах и этапах изображения собственно человеческого лица и именно человеческих глаз.

Первыми почувствовали это волшебство лицезрения, как ни странно, не сами живописцы, а поэты. Словно готовя человеческий интеллект к осознанию самого феномена встречи естественного глаза с глазом изображённым, к осознанию реакции индивидуального духа, первейшие поэты эпохи увлечены именно великолепием женских глаз, буквально очарованы, околдованы взглядом. Тема живительной и трагичной встречи взглядов, обмена взглядами, встречи глаз тесно общающихся индивидуумов не покидает ренессансной поэзии довольно долго. Она постоянна и для Петрарки, и для Данте, и для Шекспира.

Мы можем констатировать, что лицезрение как мастерство представителей искусства обеспечивало в эпоху Возрождения специфику нового мироощущения и удивительно бурный рост самосознания. Самым «живым» в изображении человека этого времени, действительно, выглядят глаза. Потухший взгляд означает смерть, конец жизни. Безграничной кажется выразительность человеческих глаз, человеческого взгляда. В сравнении с архитектурой и скульптурой живопись становится поистине «живо-писью» ещё и потому, что стремится зримо изобразить «живое» как максимально динамичное, изменчивое, длящееся, непрерывно возникающее, изобразить его многогранность, искромётность, его неповторимое разнообразие, психологическую пластичность, прижизненную смену состояний индивидуального тела и соответствующего ему духа, изобразить жизнь самой души, наконец. На смену «окаменевшим» в скульптурных изображениях человеческого тела образам достоинства, силы, ловкости, гнева, боли, радости, грусти или печали, на смену этим почти кричащим и избыточно очевидным демонстрациям сверхчеловеческой, божественной красоты вместе с новой живописью приходит другая волна жизнеутверждения как доказательство жизненной стремительности и переменчивости, текучести и плавности человеческого бытия, а также его многокрасочности, парадоксальности и многолюдности. Так разнообразится теперь представление об общем в людях и для людей, о всеобщем для них. С точки зрения Г. Зиммеля, характеризующего историческое значение фигуры Микеланджело, это уже «не антропоморфное раздувание собственного жребия до мирового

фатума, но гениальное метафизическое чувствование мировой сущности... из которой вытекает и получает своё объяснение и индивидуальная сущность» [4, с. 181].

Театр

Однако со временем в найденном посредством живописи способе измерения качественных характеристик человеческого бытия и человеческой сущности проявились свои ограничения. Осознав свою способность к лицеизмерению (*лице-измерению*) бытия, человек очень скоро увлёкся *лицемерием* вообще, придавая лицу требуемое по случаю выражение. При этом оказалось, что даже глаза при определённом навыке тоже могут лгать. А ведь считалось, что именно глаза есть зеркало души. Итак, в направлении *театра* как нового, исторически наиболее подготовленного лидера среди видов искусства творческую энергию художественных натур ориентировали две силы. Во-первых, это было *лицемерие*, требовавшее действия, динамики, психологической разрядки и становящееся актерским *лицедейством*, а во-вторых, такой силой стал поиск смысла в движении сталкивающихся *характеров*, множественных индивидуальных стремлений, страстей, интересов и целей, чувств и мыслей. Статика и безмолвие произведений изобразительного искусства, долго копившие энергию чувств и мыслей, ждали динамической разрядки и в самопознании, которой искусство было готово придать, конечно же, только *игровую* форму. Для этого созданные искусством человеческие образы должны были начать двигаться, говорить, чувствовать, общаться, враждовать, дружить, любить, творить добро и зло.

Индивидуализированной духовной сущности бытия был противопоставлен и буквально «показан» мир явления сущности совсем иного плана. Всё это, благодаря искусству, приобрело форму демонстративной народной комиксы, словно уже была прочувствована опасность рождающейся идеализации всего человеческого как *только* человеческого.

В новых условиях в отличие от театральной жизни в Древней Греции и Древнем Риме возникает ситуация, которую отмечал тот же Г.В.Ф. Гегель. Актёр, по его оценке, теперь «вступает в художественное произведение во всей своей индивидуальности, со своим обликом, лицом, голосом, получая задачу слиться с характером, который он представляет на сцене» [3, с. 568]. Истины метафизики, как сказал О. Уайльд, есть «истины масок» [7, с. 344]. Так или иначе, сценический театр постепенно становился областью проблемного поля современной ему жизни и мысли, где осознаётся глубокая противоречивость человеческого мира, открывается и обыгрывается сама парадоксальность бытия материи и бытия духа. В сценических действиях и страстях исторически новый зритель, наконец, узнаёт самого себя в своем вполне «житейском» обли-

чье, привыкает видеть и слышать самого себя именно со стороны, как бы ставя себя на место другого. По характеристике Х.Г. Гадамера, в ходе сценического представления «экстатической самозабвенности зрителя соответствует его временное тождество с самим собой» [2, с. 174]. Видимо, расшифровывая это положение, Х.Г. Гадамер тут же ещё раз подчёркивает: «Именно то, что он, будучи зрителем, как бы отказывается от самого себя, теряет себя, и сообщает ему смысловую тождественность... То, что вырывает зрителя из всего окружающего, одновременно возвращает ему всю полноту бытия» [2, с. 174]. Для активизации своих действий человеку и человечеству понадобилось «покрывало иллюзии», создаваемой театральным лицедейством. Скорее всего, именно так можно было заставить неподвижную Сущность действовать, заставить её как-то проявить себя.

Музыка

Занимая вслед за живописью место в череде доминирующих видов искусства, в истории человеческого самотворения, самосовершенствования и самопознания театр осуществил переход от изображения к *выражению*. На этом пути он подготовил место новому лидеру – музыке. При этом на первых порах музыка не просто потеснила театр, она его на некоторое время даже смела со сцены, заполнив всё сценическое пространство оркестром. Пришло время великой инструментальной музыки, где от предшествующих форм лицезрения, лицемерия, лицеизмерения мира и лицедейства не осталось и следа. В музыкальных сочинениях есть что-то исповедальное, они есть само искреннее признание автора, доходящее подчас до степени саморазоблачения, перед лицом самой Правды и Вечности. *Переживания* композитора, будучи даже глубоко интимными и максимально индивидуализированными, становятся крайне содержательными в социальном отношении, поднимаясь одновременно до уровня мироощущения, до целостности мировосприятия. С другой стороны, в этом же процессе переживания энергия этнического, национального масштаба, содержания и смысла получает своё чувственное и мыслительное индивидуальное воплощение. Переживание музыки становится, тем самым, важным способом психического переноса ранее отчуждённого материала во внутренний мир личности, когда, казалось бы, совершенно чужое переживается и затем понимается как своё, социальное – как личное. Далёкое – как близкое, прошлое – как настоящее, а настоящее – как будущее. Своеобразному чувственному и мыслительному восстановлению в настоящем и будущем, следовательно, подлежат архетипическое и этническое прошлое. Само время собирается в точке максимального переживания вне ощущения длительности. В сжатых до точки такого переживания (*пере-живания!*) пространстве и времени

общее и единичное, социальное и индивидуальное, часть и целое, случайное и необходимое, возможное и действительное, цель и средства размещаются теперь уже без всякого антагонизма и без внутреннего протеста. В состоянии крайнего напряжения эмоций, чувств и мыслей, наконец, смыкаются даже конечное и бесконечное, когда, кажется, уже не страшна и сама смерть.

По всей видимости, мы убеждаемся в том, что именно социальная и познавательная энергия музыкального переживания, открывшегося миру и человеку XIX столетия со всей своей мощью, побудила немецкую философию в лице Вильгельма Дильтея признать особый когнитивный статус у переживания в целом. Ведь только потому представляется и осмысливается нами мир, как полагал В. Дильтей, поскольку он переживается или даже становится непосредственным нашим переживанием. Именно от переживания, согласно В. Дильтею, через *выражение* человечество оказывается способным подойти к *пониманию* последнего основания самой жизни.

Музыка, несомненно, позволила европейской культуре накопить тот мощный набор глубоко индивидуализированных внутренних переживаний, которые теперь искали выхода вовне. Такое «овнешнение» пережитых чувств и мыслей происходило наиболее простым и удобным для развитого, достаточно автономного индивидуума способом, т.е. посредством слов, наполненных ритмом, мелодией, новой гармонией чувств и мыслей. Ритм и рифма «укрепляли» поэтическое слово в состоянии некоторой надприродной и надобъектной самодостаточности. Творческий напор поэта был уже практически неостановим никакой инертностью тяжеловесного «строительного» материала. Мысль свободно находила свою реализацию в иной, более легковесной, податливой и пластичной субстанции, т.е. в уже обогащённом бесконечными оттенками и интонацией *слове*. Горячая чувственность поэта направляла мысль на поиск образа и слова, на поиск словесного образа, заставляя индивидуума жить *представлением*, среди представленных в мысли с помощью слова фигур, красок и идеалов. Насыщая поэзию ритмом и гармонией, музыка становилась, по выражению Г.-Г. Гадамера, «смысловой мелодией стиха».

Поэзия

Ещё в XVIII веке Вольтер произнес удивительные слова: «Поэзия – музыка души». Однако только в XIX веке смыслообразующая функция лирической поэзии приобрела своё достаточно очевидное проявление в самопознании в целом. В это время О. Уайльд почти что наблюдает, что «жизнь и впрямь хаос... что её муки ничтожны, а героика недостойна, что дело Литературы из грубого материала непосредственного бытия

создавать иной мир, более чудный, нетленный и истинный, чем тот, что открывается обыденному зрению и побуждает обыденную душу искать в нём для себя совершенства» [7, с. 284].

В истории самопознания влияние лирической поэзии сказалось довольно эффективно, поскольку именно она позволила человечеству и человеку по-своему объективировать и опредметить его возросшую субъективную содержательность. В эпоху доминирования театра, собственно театральных представлений, разыгрываемые перед зрителями представления были сугубо внешним для процедуры зрительского мышления фактором. Иначе говоря, это и были именно «представления». Перед зрительскими массами *ставились* разного рода действия, декорации, интриги, позы, идеи и т. д. Зато теперь, в поэтическом лирическом мире поэта, *представление* оказалось внутренним фактором уникального личного смыслопостроения. Тогда представление было элементом драматургического замысла, теперь, на наш взгляд, оно превратилось в важнейший элемент *вымысла*, оказавшись результатом и носителем образов, вымышленных испытывающим сильные личные переживания поэтом.

Принцип зеркальности самосознания, уже описанный нами на предыдущих этапах предпринятого исследования, вновь заявляет о себе с всё возрастающей силой. Соотношение объективного и субъективного, всечеловеческого и индивидуального в творчестве поэта А. Шопенгауэр рассматривает, обращаясь как раз к образу зеркала. По его мнению, «поэт схватывает идею человечества с какой-нибудь определённой подлежащей изображению стороны, и то, что в ней объективируется для него, есть сущность его собственного я» [8, с. 246]. В зеркале своего духа поэт показывает нам идею в её чистоте и ясности, и его изображение «правдиво до малейших деталей, как сама жизнь» [8, с. 246]. В отличие от историка или живописца именно поэт, как считал А. Шопенгауэр, «держит перед нами проясняющее зеркало, в котором всё существенное и важное является собранным воедино» [8, с. 248]. Вот и получается, что «поэт – зеркало человечества, и он доводит до сознания человечества то, что оно чувствует и делает» [8, с. 249].

Однако, так или иначе, но ещё в том же XIX веке, чутко реагируя на момент неадекватности поэтического образа требуемому содержанию современной понятийной мысли, новый разум делает своей избранницей художественную прозу. Она, по всей видимости, была призвана снять веками копившуюся противоречивость рационального и иррационального в бытии людей, искусства и науки, чувственной образности и абстрактного мышления и, возможно, разрешить разросшееся противоречие между некоей неопределённой сущностью человеческого бытия и реальностью индивидуального существования.

Литература

Ещё совсем недавно «музыкальная» попытка гармонизации такой важнейшей характеристики человеческого бытия, как время, стимулировала становление великой классической немецкой философии. Произошло это подобно тому, как давным-давно стараниями и средствами скульптурного искусства по гармонизации другой важнейшей характеристики человеческого бытия – пространства – греки и римляне способствовали возникновению и развитию непревзойдённой в своей чувственно-наглядной и наивной гениальности античной философии. У литературы в эру вымысла была иная миссия.

Правда, ещё лирическая поэзия занималась вымыслами, так сказать, для своего стола, для внутреннего потребления. Не будучи далеко оторвана от личных переживаний поэта, лирика была лишь их продолжением, интимная сторона такой поэзии оставалась закрытой для постороннего глаза, для всякого подглядывания, становясь новым способом существования настроения, внутренней мелодии, мотива. Вышедшие, «родившиеся» из чувства и мысли поэта образы ещё не были слишком отчуждены, хотя и начинали уже жить относительно самостоятельной жизнью. Поэзию этого времени можно было бы сравнить с заревом, рождаемым и поддерживаемым «пожаром» души самого поэта. Отводимые для этого «пожара» поэту 36–37 лет активной чувственности только подчёркивали прижизненный характер такого вымысла. Тем самым значительно ограничивалась адекватность читательского постижения подлинного смысла такого вымысла. Кроме всего прочего, для передачи подлинного смысла лирической поэзии серьёзным барьером стала невозможность адекватного художественного перевода с родного языка на все другие.

И всё же автор и герой уже не были одним и тем же. Именно вымысел позволял автору дистанцироваться от своих героев, наделяя их самыми разнообразными качествами. В художественной прозе такая дистанция резко возрастает. Прозаику приходится несколько дистанцироваться даже от своей собственной юности и постараться прожить как можно дольше, чтобы успеть «перегореть» совсем иначе. Такая взрослость прозаика, пожалуй, больше породнила его с философами. Художественная проза прямо-таки вызывает к множественному и вполне самостоятельному прочтению произведения, она тяготеет к максимально возможному тиражу, пренебрегая неминуемыми погрешностями всякого перевода с одного языка на другой. Широкий набор положительных и отрицательных героев, одновременно участвующих в головоломных хитросплетениях сюжета, затруднял процедуру авторского перевоплощения, постепенно отодвигая его от собственного детища. Теперь уже в это зеркало, в панорамное зеркало разворачивающейся литературной драмы чувств и мыслей, начинает смотреться современный человек, желающий по-

знать самого себя. Такое познание есть опять-таки узнавание себя, но узнавание себя в *других*, где зеркалом перестаёт быть собственно душа поэта. «Остывающие» с годами чувства, страсти у прозаика, скорее, оставляют его мысль подлинной хозяйкой положения. Такая мысль, в свою очередь, нуждаясь в чувственно-образном носителе, в чувственно-образном закреплении, всё больше опирается на типичное в образе, одновременно концептуализируя идею, смысл до едва ли не глобальных размеров. Соотношение «своё – чужое» здесь в ещё большей степени приобретает иную, нежели в лирической поэзии, конфигурацию, оно становится всё более и более гражданским, общественным. Величие художественной прозы только-только успело состояться, как сразу же для этого формирующегося «зеркала» история постаралась подобрать соответствующую раму. Этой рамой станет сначала кино, а затем и экранная культура в целом.

Экранное искусство

Резкое, скачкообразное увеличение скорости самой социальной динамики нашли себя в новизне изображения и выражения этих процессов и скоростей в искусстве. Ведь именно искусство продолжало оставаться тем самым «зеркалом», в котором человечество узнавало и познавало себя. Поэтому было бы совершенно естественно предположить, что возросшая динамика социальных процессов потребовала нового искусства, где в отличие от менее «динамичных» видов искусства как раз само движение, как и «самодвижение», станет наиболее важной характеристикой, средством или даже целью гармонизации социального бытия человека.

Оказалось, что сначала классический кинематограф, затем телеискусство, а потом и компьютер при наличии особых визуальных характеристик мышления позволяют человеку XX и XXI столетий *успевать* как за самим собой, так и за человечеством, обозревая, наблюдая, узнавая, самопознавая человеческое во всех его модификациях в зеркале нового искусства. В противном случае отображение просто-напросто не успевало бы за отображаемым, а человеку, в свою очередь, было бы уже не успеть за отображениями *самого себя*. Вполне естественным и логичным выглядит обращение искусства к фактору *социального движения* как ещё одной атрибутивной стороне поиска новой гармонии в существовании «нового» человека, современного человечества, его культуры, «человечести», человеческой формы бытия в целом, то есть человеческой сущности, которая концентрирует в себе сверхдинамичную феноменальность.

Многоступенчатая зеркальность самопознания, осуществляемая средствами киноискусства, вполне соответствует феноменологическим, герменевтическим и даже постструктуралистским подходам к оценке познавательных возможностей и пределов человеческой мысли, созна-

ния, интеллекта в целом. Постоянное же «подключение» к кинотворчеству всё новой зрительской аудитории дополняет картину сопричастности писателя, сценариста, режиссёра, оператора, актёра и зрителя в едином процессе уже «глобального» в своей перспективе самопознания человечества. Тогда-то и получается, что «сопоставить человека с бесконечной средой, сличить его с несчётным количеством людей, мимо него и вдали от него проходящих, соотнести человека со всем миром – вот смысл кинематографа» [6, с. 166]. На наш взгляд, среди кинорежиссёров именно Андрею Тарковскому как нельзя лучше удалось понять существо и суть глобальной зеркальной панорамности человеческого самопознания в целом.

Такая *панорамность* обеспечивается повсеместным присутствием субъекта самопознания, представленного в природе и в мире в целом огромным числом различных народов и личностей. Посредническая миссия кинематографа в обнаруживающемся здесь «собрании» смыслов раскрывается как этап в становлении нового, по существу, уже глобального философского обобщения, возникающего, между прочим, в условиях недостатка реального экзистенциального общения громадного количества индивидуумов, составляющих современное человечество. В условиях бурного роста субъективного фактора, резкого увеличения роли сознания и самопознания в управлении всей человеческой жизнедеятельностью, усиления целеобразующей функции человеческого интеллекта с последующей обязательной детерминацией (поправкой) настоящего из будущего (т. е. в соответствии с этим, организуемым в наших целях будущим) экранная культура, похоже, стала уже принципиально значимой. Можно констатировать, что очевидная интернационализация современного смыслообразования в самопознании совпала с «веком кинематографа» в постлитературном социальном движении, социальном времени и социальном пространстве. Кинематограф смог значительно расширить пределы интернационализации философского смыслообразования.

В общечеловеческом масштабе эстетические характеристики для современных многочисленных этносов и индивидов в сфере телесности, темперамента, волеизъявления, воображения и т. п. становятся всё более абстрактными, тяготея в качестве некоего «общего знаменателя» к определённому мыслительному и мыслимому остатку. В то же время расширение «зон» смыслообразования за рамки самопознания того или иного глобально представительного народа (но всё же ещё очень определённого в социокультурном аспекте) оказалось своевременно поддержано техническим прогрессом. Возникло телевидение.

Для телевидения оказались продуктивными накопления не только собственно киноискусства, но и культуры театра и достижения литературы. Большое количество многосерийных телевизионных фильмов представляет собой более или менее успешную *экранизацию* литера-

турных произведений. Продлена некая внутренняя связь литературного вымысла с телевизионной особенностью его киновоплощения. Очень близким по своим возможностям вслед за кинематографом телевидение оказалось и к важнейшей задаче современного искусства гармонизировать человеческое бытие способом гармонизации субъективного духа в сфере собственно социального движения. Таким образом, специфика языка телеискусства усиливает воздействие и присутствие фактора движения в смыслообразовании самопознания в целом. Фактор движения в телевидении объединяет, «коммуницирует» людей в моменте их присутствия на определённой стадии смыслообразующего самопознания.

Применительно к телевидению и компьютерному творчеству можно, по-видимому, даже говорить о своеобразном разворачивании зеркальных характеристик самопознания в целом. Такие «бытийственные» параметры самосознания, как социальное пространство, социальное время и социальное движение, приобрели в них дополнительную опору. Несомненно, что приобщение миллиардов людей (часто практически одновременное) к некоторому телевизионному действию обнаружило и осуществило онтологически информационное обобщение огромных человеческих масс, со-мыслие которых иным образом было бы невозможным. Здесь-то и возникает возможность с помощью рождённого в литературе вымысла и кинематографического *домысла* утвердить позиции ещё одной (иллюзорной, виртуальной и т. п.) реальности.

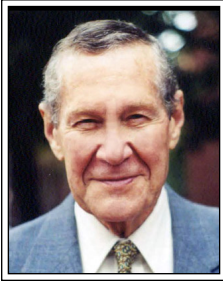
В качестве компенсации человечество получает прорыв в сферу «прямого» информационного воздействия на действительность, синхронизируется само движение человеческой мысли и больших объёмов человеческой жизнедеятельности. Синхронизация движения мыслей и чувств миллиардов людей в самопознании совершенно по-новому раскрывает предмет антропологии. В таком варианте экранной культуры густо замешаны многие противоречия современного и будущего смыслообразования. В скором времени история их обнажит. И всё же так или иначе выстраивается новая диалектика общего и единичного, социального и индивидуального в постоянном движении человека и человечества к наиболее успешным, перспективным и совместно «полнокровным» вариантам всей человеческой жизнедеятельности, диалектика постижения глубинных основ и важнейших целей человеческого бытия.

Список литературы

1. Андроникова М. Об искусстве портрета. М.: Искусство, 1975. 326 с.
2. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
3. Гегель Г.В.Ф. Эстетика: в 4 т. Т. 3. М.: Искусство, 1971. 621 с.

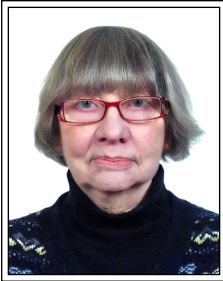
4. Зиммель Г. Микеланджело // Лики культуры: Альманах. Т. 1. М.: Юрист, 1995. С. 163–184.
5. Лермонтов М.Ю. Маскарад // Лермонтов М.Ю. Стихотворения. Поэмы. Маскарад. Герой нашего времени. М.: Художественная литература, 1985. 479 с.
6. Тарковский Андрей. Запечатленное время // Тарковский Андрей. Архивы. Документы, Воспоминания. М.: Подкова, 2002. С. 95–350.
7. Уайльд Оскар. Избранные произведения: в 2 т. Т. 2. М.: Республика, 1993. 543 с.
8. Шопенгауэр А. Собр. соч.: в 5 т. Т. 1. М.: Московский Клуб, 1992. 395 с.
9. Щербинин М.Н. Законы и категории диалектики на ступенях интеллектуального прогресса // Вестник Тюменского государственного университета. 1999. № 1. С. 3–16.
10. Щербинин М.Н. Искусство и философия в генезисе смыслообразования (Опыт эстетической антропологии). Тюмень: Изд-во Тюменского государственного университета, 2005. 312 с.

ГРАНИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ



Ирвинг СИНГЕР (1925–2015)

профессор философии. Массачусетский технологический институт. 77 Massachusetts Avenue, Cambridge, MA 02139–4307



Валентина КУЛАГИНА-ЯРЦЕВА
(перевод)

научный сотрудник сектора истории антропологических учений. Институт философии Российской академии наук. 109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: yartseva@tochka.ru



Наталия КРОТОВСКАЯ
(перевод)

научный сотрудник сектора истории антропологических учений. Институт философии Российской академии наук. 109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: krotovskaya.nata@yandex.ru

ФИЛОСОФИЯ ЛЮБВИ: ПРОМЕЖУТОЧНЫЙ ИТОГ

Irving Singer. *Philosophy of Love: A Partial Summing-Up*. MIT Press, 2011. 144 p. (выборочный перевод)

Ирвинг Сингер (1925–2015) – американский профессор философии, преподававший в Массачусетском технологическом институте в течение 55 лет и написавший более 20 книг. Его книги посвящены различным темам, включая кино,

© И. Сингер

© В. Кулагина-Ярцева, перевод
© Н. Кротовская, перевод

любовь, сексуальность, философию Джорджа Сантаяны. Он также анализировал работу таких кинорежиссеров, как Ингмар Бергман, Альфред Хичкок и Орсон Уэллс. Философские работы начал публиковать в 1951 г. Некоторое время преподавал в Гарварде, Корнелльском университете, Мичиганском университете и университете Джона Хопкинса. Работы Сингера переведены на многие языки.

«Философия любви: промежуточный итог» – это далеко не первая книга Сингера, посвящённая исследованию различных аспектов любви. В ней автор рассматривает с разных сторон греческую концепцию эроса и христианское понятие любви-агапэ, противопоставляя их, а также пытаясь их «синтезировать».

И. Сингер анализирует взгляды Платона, пишет о куртуазной любви, оценивает взгляды З. Фрейда и вступает с ним в полемику, так как последний, по мнению автора, ошибочно полагает основой любви завышенную оценку объекта страсти и потому считает любовь иллюзией и отчасти самообманом.

Излагая взгляды Ф. Ницше, Сингер касается оценки любви экзистенциалистами, в частности Ж.-П. Сартром. Себя автор осознаёт как продолжателя мысли американских философов-прагматиков, таких как У. Джеймс и Дж. Дьюи, и «неоплатоника» Дж. Сантаяны.

Далее автор прослеживает связь между любовью и творчеством. Речь идёт о роли творчества в нашем опыте. Это центральная проблема для традиционной мысли о любви, будь то любовь к Богу, христианская агапэ или любая другая форма человеческой любви. Сингер трактует любовь-дар как всепроникающий, творящий образы компонент человеческой способности к творчеству.

В будущем И. Сингер видит философию любви как объединение естествознания с гуманитарными науками. В рамках нынешней действительности обязательно должны возникнуть новые формы искусства и новые ветви науки, которые помогут разобраться со множеством нерешённых проблем в этой области.

Ключевые слова: любовь, эрос, агапэ, «умиротворение», слияние, дуализм, куртуазная любовь, романтическая любовь, плюрализм, творчество

Введение

Эта книга названа промежуточным итогом по нескольким причинам. Она написана как выражение моего личного преимущественного интереса к философии любви. Здесь, как и в других моих работах на эту тему, выбор обсуждаемых философов отражает моё личное понимание их значимости, а также мою индивидуальную оценку их утверждений. Хотя я стараюсь быть аккуратным и в своих оценках, и в описаниях, на полную объективность я не претендую. Пусть иногда я и смотрю на историю предмета так, будто она «подводит» его ко мне, я не считаю, что я или кто-либо ещё может быть её конечным пунктом.

Предлагаемый труд лишь воплощает то, что я, будучи современным философом, узнал, изучая других авторов в этой области и пытаюсь продвинуться чуть дальше.

Представленная работа подводит итог дважды. Во-первых, потому что это выборочное и сокращённое изложение используемой мной умозрительной панорамы, которой я уже посвятил много печатных страниц. Возможно, некоторых читателей разочарует отсутствие полемики в этой книге, но их можно успокоить тем, что более тщательный и широкий разбор этих проблем приводится в других моих работах. Кое-где я упоминаю их названия и содержание, но я не собираюсь повторять то, что уже высказывал в предыдущих текстах.

Во-вторых, это промежуточный итог потому, что я не считаю философию предметом, в котором возможен окончательный результат или исчерпывающее решение различных поставленных ею вопросов. А значит, подведение итогов никак не исключает постоянных дополнений, приносящих больше достойных внимания плодов. Глядя на достигнутое, я вижу лишь нить приближений и переосмыслений, не дающих повода считать, что я приблизился к всеобъемлющему заключению или отдалился от него. Я не считаю, что любовь или жизнь, раз на то пошло, допускает конечность.

Этот текст намеренно написан в более свободной и менее поучительной манере, чем другие мои тексты на эту тему. Я хотел предложить общий обзор, который читатели без специального интереса способны воспринять и, возможно, с удовольствием. Именно поэтому я не пользуюсь сносками, а отсылки к замечаниям других писателей обычно воспроизводятся в моём пересказе, а не цитируются дословно.

Материалом для этого труда послужила серия интервью, которые я давал на радио. Они зачастую больше походили на монолог, чем на разговор. То, что я теперь представляю в письменном виде, обязано своей разговорностью непринуждённой обстановке этих обсуждений. Зачастую свободный формат позволял выявить идеи, которые до того мне не удавалось сформулировать. В результате в этой порой аморфной книге есть как новые, так и старые мысли, представленные в виде, приятном для одних и не удовлетворяющем других. В конце рукописи я предлагаю провести исследования, подразумевающие взаимодействие биологии и различных гуманитарных наук, но я только походя говорю о том, что может в результате обнаружиться. Особенно это касается женских исследований, где сейчас намечается очень многообещающая работа. Я оставляю эти области более компетентным, чем я, исследователям, но всё же надеюсь, что мои рассуждения сколько-то поспособствуют их практическим и, надо думать, впечатляющим открытиям.

Наконец ещё пара слов: я хочу поместить эту книгу в контекст моих собственных многолетних размышлений, которые ей предшествовали. Как я ещё скажу позже, я начал разрабатывать философию любви в то время, когда ни один уважаемый философ англо-саксонского мира не

рассматривал её как предмет, достойный профессионального или вообще какого-либо внимания. Работая в этой области, я оказался отрезан от общепринятого в Америке философского анализа. Но так как я был воспитан в ключе аналитической философии, я, естественно (и наивно), полагал, что напишу книгу, где систематично рассмотрю и детально проработаю все составляющие и проблематику, окружающие повседневное употребление слова «любовь». Как это бывает почти во всех моих интеллектуальных начинаниях, мной двигали тревоги, недоразумения и неразрешённые противоречия, присущие мне самому как человеку, а не только как мыслителю. Как тогда, так и теперь, пустые абстракции мало значили для меня, и я чувствовал, что могу преодолеть трудности в моей эмоциональной жизни тщательным, пусть и трудоёмким, анализом того, что важно для всех.

Правда, предприняв эту попытку, я обнаружил, что написанные главы совершенно бездарны и бесполезны. В отчаянии я решил, что приступить ко второй попытке мне может помочь история идей в философии и искусстве. Я раскопал целые горы рассуждений и эстетических трудов, которые простирались далеко за пределы того, что меня учили считать истинно философским. В результате вышла трилогия «Природа любви», в которой я попытался понять исторический ход мысли и вдохновения в рамках заданных мной разграничений, которые являются плодом моего аналитического таланта, если таковой имеется.

К тому времени как я закончил трилогию, я начал понимать, что разработанные мной концепции слишком поверхностны, узки и незавершённые. Я осознал, что для понимания любви и связанных с ней состояний нужно углубиться в проблемы смысла жизни в целом, а также в общие проблемы создания человеком ценностей. Спустя ещё девять лет это понимание привело к моей второй трилогии «Смысл в жизни». Она вся косвенно касается природы любви, а её вторая часть с подзаголовком «В поисках любви» построена как более или менее неисторичное рассмотрение вопросов любви, к которым я не мог подступить раньше.

Но ещё оставались нетронутыми проблемы отношений любви и воображения, идеализации, завершённости и эстетики. Последние несколько лет я боролся с ними в своих книгах, в частности «Чувство и воображение: пульсирующий поток нашей жизни» и «Исследования любви и секса», которые естественным образом вышли из предшествующих изысканий о природе любви. В некотором роде то же верно касательно моих недавних приключений в области философии и феноменологии кино, а также моих нынешних работ о природе творчества.

Итог, который вы собираетесь прочесть, рассматривает всю траекторию. Его можно считать *apologia pro mente sua* [моей апологией], а также иллюстрированной миниатюрой моей жизни в качестве мыслителя или же потенциального философа.

И. С.

Романтическая любовь – недавняя идея?

Когда я начинал свою трилогию «Природа любви», многие учёные считали, что концепция любви как романтического, сексуального или межличностного феномена имеет очень недавнее происхождение – примерно последние два столетия. Я чувствовал, что такой взгляд не даёт ясного представления об истории идей касательно этого или любого другого типа любви. В каком-то смысле верно, что наше сегодняшнее представление о романтической любви можно считать относительно новым. Тем не менее общепринятая концепция такой любви отнюдь не совершенна. То, что мы называем романтической любовью, принадлежит к интеллектуальному образованию, которое развивается с началом романтизма в Новое время. В этих рамках соответствующий концепт по праву обозначается как «романтическая» любовь и по праву соотносится с течением романтизма. Он появляется в конце XVIII века и приходит к расцвету в начале XIX. Но даже в то время мало кто осознавал, насколько традиционно, хотя в то же время и ново, это представление: оно уходит корнем в эволюционный процесс, в котором теории любви существовали на протяжении двух тысячелетий.

Мне, как и любому, кто занялся бы подобным исследованием, было очевидно, что многие элементы романтической идеи XIX века восходят к источникам в древнегреческой философии и литературе, в эллинистических баснях, в зарождающемся христианстве, в реакции против христианства в эпоху Возрождения и, наконец, в разнообразных представлениях XVII и начала XVIII века. Эту последовательность нельзя разделить на два периода, где первый предшествует всяким идеям о романтической любви, а второй сводится к сосредоточенным на этой идее размышлениям последних двух столетий. Таким образом, утверждение, что романтическая любовь – это изобретение последнего периода, едва ли ценно и, судя по всему, ошибочно.

И всё же в этом движении последних веков явно произошло что-то важное и очень необычное, и мы до сих пор живём в его продолжающемся развитии. Это движение прошло несколько фаз, некоторым из них я посвятил сотни страниц. Например, вторая часть «Природы любви» называется «Куртуазное и романтическое». Когда я дохожу до романтической любви XIX века, я различаю тип оптимистического романтизма, то, что я называю положительным романтизмом, и противоположный тип, очень развитый около 1850 года, который я обозначил как романтический пессимизм. Ранее этим двум формам идеологии можно найти предзнаменования в пьесах Шекспира. Он всячески критикует то, что сегодня мы называем «куртуазной любовью», которая процветала в Средние века почти пять столетий. В качестве противоположных куртуазной любви Шекспир разрабатывает концепции, которые в конце

концов в XIX веке стали взглядами на любовь романтизма, как положительного, так и пессимистичного. Шекспир сыграл немаловажную роль для их формулирования.

Пока я писал второй том трилогии – длинную книгу почти в 500 страниц, – я не думал заранее, куда помещу Шекспира. Но когда главы были дописаны, я обнаружил, что он, оказывается, попадает ровно в середину. По сути, Шекспир – ключевая фигура. Будучи мыслителем, чья ментальность выходит из куртуазной любви и выступает против неё, он предвосхищает, пусть не вполне явно, то, что позже станет романтическим отношением к средневековой философии любви. Как и во многих других случаях, Шекспир представляет собой очень редкий тип гения, из тех, чей художественный талант становится первородной силой в истории западного мышления. Хотя романтики XIX века считали Шекспира своим, его нельзя назвать абсолютным приверженцем романтизма. Не будучи философом или теоретиком романтизма, Шекспир тем не менее предшествует истинным романтикам.

В качестве иллюстрации возьмём пьесу «Много шума из ничего», по которой Кеннет Брана снял известный фильм. Она строится вокруг двух типов любви. Один тип – это отношения Клаудио и Геро, молодого человека и девушки, которые очень мало понимают себя и друг друга и чьи куртуазные отношения строятся лишь на осознании, что они влюблены друг в друга. Хотя они уверены в том, что любят друг друга, Шекспир опровергает истинность их чувств. Он показывает, как Клаудио ложно обвиняет Геро в измене, в то время как и сам он неверен, так как вместо того, чтобы справиться с трудностями в его отношениях с этой женщиной, он немедленно проклинает и унижает ее. Поэтому их связь оказывается эмоционально неустойчивой. Вторые отношения – это воинственная, но в конце концов любовная связь Бенедикта и Беатриче. Они всё больше проникаются друг к другу доверием, которое возникает типично романтическим образом. Романтизм часто предполагает изначальную враждебность мужского и женского. Согласно романтической традиции, это глубоко укоренившаяся тенденция, проистекающая из факта, что два пола, будучи по-разному запрограммированы, видят мир по-разному. В результате каждый заведомо относится к противоположному полу с подозрением и состоит с ним в постоянной вражде.

Такой взгляд можно поддержать недавними исследованиями, которые биологи проводили, например, с серебристыми чайками в период спаривания, когда самка одна прилетает на отдельный островок. Она помечает территорию и ждёт прибытия самцов. Но стоит одному из них зайти на её территорию, как самка его атакует. Только после этапа, который биологи называют «умиротворение», они находят взаимопонимание и самка осознаёт, что именно самца ей не хватало для репродуктивных целей. Она пускает его на территорию, и они становятся любовной парой. Так вот, нечто подобное в представлении романтизма происхо-

дит с людьми, и именно это происходит с Беатриче и Бенедиктом. Они заклятые враги и поначалу друг друга высмеивают, но затем, благодаря повороту в сюжете, искусственно, но прекрасно обставленному Шекспиром, они преодолевают свою первоначальную враждебность.

После этого двое, теперь ставшие одним, могут помочь своим друзьям – куртуазным любовникам, которые сами не справляются со своими отношениями – и, помогая друзьям, пара сама становится крепче. Беатриче и Бенедикт действуют заодно в дружеском, совершенно полноценном союзе. Хотя они и подшучивают над своей первоначальной взаимной неприязнью, они испытывают настоящую любовь. Обе пары женятся, но мы можем предположить, что Беатриче и Бенедикт с гораздо большей вероятностью преуспеют в браке, чем вторая пара. Только прошедшие «войну» понимают друг друга, и, вначале пережив враждебность, они уже способны достичь полного единения. Для них присущее людям разного пола взаимное презрение успешно преодолено.

Несмотря на все стычки, ссоры и невзгоды, неизбежные в браке, мы понимаем, что Беатриче и Бенедикт действительно могут жить долго и счастливо. А вот насчёт второй пары – Геро и её молодого человека – мы не можем быть так уверены. Это противопоставление куртуазной и романтической любви показано у Шекспира, пожалуй, лучше, чем у кого-либо ещё. И по большей части основные элементы его взглядов, прорабатывавшиеся на протяжении трёх столетий, перешли в то, что и сегодня сохраняется как пережитки романтической любви. Принятое мнение, будто истинная любовь в представлении XIX века совершенно безмятежна, неверно.

Даже в положительную фазу романтизма понимали, как сложно достичь настоящего единства, и это не принимая в расчёт внешнее вмешательство общественных ожиданий от брака и ухаживаний и, конечно, родительский контроль. Было понятно, что мужчины и женщины значительно отличаются друг от друга и даже во многих отношениях несовместимы. Но надежда или мечта, что эти трудности преодолимы, сохранялась. Именно этот типично романтический взгляд изобразил Шекспир. И именно поэтому я считаю его ключевой фигурой. Как бы то ни было, он лишь один из многих, кто выстраивал идеи о человеке в поиске любви, которые развивались в последние два тысячелетия и даже дольше.

Платон

В качестве исходной точки своего исторического исследования я беру Платона. Я всегда считал, что это величайший из когда-либо живших философов. Он отец философии, если не учитывать Сократа, не написавшего ни строчки. И Платон, безусловно, кладёт начало великим по-

искал в философии любви западного мира. Но Платон – очень многогранный философ. Например, взять андрогинные пары, описанные им в «Пире», одном из диалогов среднего периода. В этом произведении соответствующий миф рассказывает не сам Платон, а Аристофан. Больше того, «Пир» – это только одно из произведений, написанных Платоном в этот период, и некоторые из них сильно от него отличаются.

Самое главное в описанном Платоном рассказе Аристофана касательно гермафродитов – это то, что после того, как боги рассекли их, появилось три типа существ. Изначально был только один тип, но, когда боги разделили каждого гермафродита на две половины (потому что они слишком много о себе возомнили), результатом стали три типа воссоединения, к которому эти существа стали стремиться. Один из них – связь ищущих друг друга мужчины и женщины. Кроме этого, возникает ещё взаимная склонность двух женщин, образующая лесбийскую пару, и, наконец, стремление к единению двух мужчин. Другими словами, у Платона уже можно предположить сомнения насчёт однополых связей в противоположность двуполым, которые продолжают и в сегодняшних спорах о браке в Америке и других странах.

Аристофан говорит, что из трёх возможных лучший вариант – это два мужчины. Афины были патриархальным обществом, а небольшая группа, к которой принадлежал Платон, была по большей части гомосексуальна – своего рода гомосексуальное ядро афинского и греческого общества. Не все греческие государства были так терпимы к гомосексуальности, как Афины, да и в афинском обществе она точно не была повсеместна. Так что те, кто считают, что в Афинах все были гомосексуалистами, совсем не правы. Но в молодости Платон действительно, скорее всего, принадлежал к той или иной гомосексуальной группе. Если некоторые члены таких групп могли быть просто менторами или друзьями, то другие вступали в открытые сексуальные отношения.

И тем не менее поздний Платон занимает совсем иную точку зрения. Когда доходишь до «Законов», важнейшей книги, написанной Платоном ближе к концу его жизни, когда ему уже было почти восемьдесят, оказывается, что он осуждает гомосексуализм. Он говорит, что единственный тип семьи, который должно поддерживать государство, – это биологическая единица, брак между «одним мужчиной и одной женщиной». Платона даже можно цитировать для поддержки конституционной поправки о природе брака, которую хотят внести в Соединённых Штатах. Соответственно, последние идеи Платона мало походили на то, что он говорил в «Пире», «Федре» или других диалогах. Наконец, в «Государстве», может быть, величайшей книге, когда-либо написанной в западной философии, – уж точно одной из немногих великих книг – взгляд Платона на пол и любовь превосходит по глубине всё, что он говорит в «Пире», в «Федре» и даже в «Законах». В «Государстве» он утверждает, что мы все созданы для поиска блага. И когда мы влюблены, тело ис-

пользуется в этом поиске как инструмент инстинктивных репродуктивных сил. Фрейд назвал бы их либидинальным стремлением к гетеросексуальной любви, к совокуплению. По мнению Платона, всё это хорошо и естественно, но не в этом конечная цель человечества. Самое важное – преодолеть императив тела в поиске блага, и это единственный путь, каким люди могут наполнить своё духовное бытие и найти ценность и истинную красоту в жизни.

Как совершить этот переход от сексуальных импульсов юного существа к другим, более возвышенным интересам? Платон отвечает: пустившись в похвальные предприятия – искусство и понимание эстетически прекрасного, создание достойного общества, поиск научных истин и другие открывающие иную реальность способы познания, которые не сводятся просто к сексу. Правильной реакцией на сексуальный инстинкт Платон считает разнообразие связей. Пусть секса будет столько, сколько хочется, так рано, как захочется, с тем, кого вы выберете, неважно, кто это и какого пола. Вы обнаружите, что отдельные объекты вашей сексуальной активности все одинаковы. Полностью испробовав секс, вы затем его перерастёте, – предсказывает Платон.

В юности моего старшего брата бесило, что он любит гамбургеры. Он излечился от этого, объевшись однажды так, что аппетит пропал. После этого ему уже никогда не хотелось гамбургеров так, как раньше, потому что он сам себя закармливал ими до тошноты. То же Платон советует насчёт секса – насытиться им настолько, насколько позволяет общество, в раннем возрасте. Это очень напоминает отношение, которое встретил антрополог Бронислав Малиновский на островах Тихого океана в начале XX века. По его наблюдениям, молодёжь там могла делать все что угодно, и родителям было всё равно. Это просто секс. Ему не придавали особого значения. Идея Платона заключается в том, что стоит очиститься от фанатичной одержимости, спровоцированной гормональными инстинктами, которые кипят в человеке в период созревания, чтобы подготовить его к репродуктивным надобностям вида – стоит получить столько, сколько возможно, и потребность в сексе перестанет быть движущей силой, и уж точно не будет главной мотивацией.

Вместо этого можно начать думать о любви и даже влюбиться в кого-то. Но тут, как утверждает Платон, можно в результате выйти за границы личной привязанности – межличностной романтической любви, – и это освобождение положит начало пути образования, воспитания, который позволит понять благо, фундаментальное для вселенной – то, что в христианстве станет важнейшим качеством Бога. Благо – это высшая форма бытия в христианстве: по самой своей божественной природе Бог совершенно благ, совершенно прекрасен и является высшим совершенным источником реальности. Всё это в христианстве прямо или косвенно восходит к Платону.

Но заметьте, как значительно отличается подразумеваемая тут любовь от того, что первоначально естественно. Можно прийти к духовной любви, религиозной любви, любви к Богу, что бы под этим ни понималось, и она будет очень далека от биологического начала. Попутно может возникать любовь философа к истине, любовь учёного к практическим и теоретическим изысканиям, любовь к народу, любовь к стране, к нации, та, что заставляет посвящать себя созданию законов, справедливых и равных для всех в государстве. Есть ещё любовь воина, которую он доказывает, верно служа своей стране и, возможно, умирая за неё. Всё это выходит за рамки секса, но в то же время остаётся частью той же цепи, раз секс тоже понимается как плод нашего поиска блага и красоты – основания для любого рода любви, на какую способен человек.

На мой взгляд, во всей западной культуре нет более плодотворного и мощного творения мысли о любви, чем это учение Платона. Из него вышло не только христианство, но и реакция против христианства, наряду с разнообразными неоплатоническими и антиплатоническими взглядами, представленными такими философами, как Аристотель, который рассматривал эти идеи как ученик Платона, но относился к ним по-другому. Платонизм – это исключительный этап в деятельности человеческого разума, который следует изучать каждому образованному человеку. Его стоит изучать бесконечно.

За пределами идеализма

Прав я или нет в этом мнении, но нельзя отрицать, что история – история идей в данном случае – не развивается линейно. Изменения идей напоминают колебания на бирже. Они двигаются в одном направлении, а затем возникает противоположная реакция. Величие Гегеля заключается в его чувствительности к этой диалектике идей. На деле он использовал её как способ понимания реальности в целом. В этом я с ним не согласен, не больше, чем согласен с Платоном, но всё же я считаю, что представление о диалектичном колебании помогает нам понять, как с ходом времени появляются школы мысли среди антиплатоников, которые описывают любовь иначе, в то же время отзываясь на то, что о ней говорили Платон и его последователи.

Именно в этом контексте следует рассматривать труды Дэвида Юма. Он не верил в метафизику того типа, что предлагал Платон. И он не был романтиком. Он был преромантиком-эмпириком. Современный экзистенциалист или гуманист-прагматик и плюралист, вроде меня, тоже рассматривает всё с эмпирической точки зрения, не укладывающейся в учение Платона, и тем не менее, особенно в моем случае, может оценить соблазнительность его хода мысли. Для Юма и его последователей нижняя ступень лестницы в учении Платона, та, что сосредоточена на мире

опыта и материальности, который мы все населяем, вполне заслуживает отдельного философского осмысления. Вместо того чтобы думать о траектории Платона – вертикальной концепции восхождения к трансцендентальным высотам за пределами и выше того, что естественно, мы предпочитаем более горизонтальную точку зрения. Она в свою очередь позволяет нам понимать любовь во всём её разнообразии в рамках самой природы, в рамках естественного.

Для меня это очень важно, потому что я считаю, что люди и их базовые отношения, такие как любовь, неизбежно множественны. Я убеждён, что изучение различных сторон нашего существования на эмпирическом опыте, близком фактичности природы, – это, вероятно, лучшее, на что мы можем рассчитывать. Я не платоник потому, что Платон предполагает, будто во вселенной есть один ответ, что он знает его и что этот ответ подразумевает идеалистический анализ, который он, Платон, проповедует. Я наследую своё мировоззрение у таких мыслителей, как Юм, Джон Стюарт Милль и Джон Дьюи, и вообще у современных эмпириков и потому считаю, что, вместо того чтобы искать единственный ответ, тем более такого трансцендентального типа, как ищет Платон, нужно, осознавая многообразие нашей вовлечённости в природу, задаваться вопросами о реальности и её ценностях.

Таков общий характер моих работ. Как-то Людвиг Витгенштейна, великого философа XX века, спросили, чем он зарабатывает на жизнь, и он ответил: «Я провожу аналогии». Вообще-то он действительно именно этим и занимался. Он проявил недюжинное понимание собственного таланта. В том же ключе я бы сказал, что я нахожу различия. И чем больше различий я нахожу, тем многостороннее моё видение природы любви. Я не предлагаю никакой приоритетной или всеобъемлющей теории. К ним я отношусь с подозрением. Не думаю, что такие универсальные термины, как любовь, счастье, смысл жизни, смысл в жизни, секс, красота и прочие, могут иметь одно определение. Эти явления так значительны для человеческой сущности, и то же можно сказать о самой человеческой сущности, что сведение их к единому, неизменному, включающему всё определению, какое искал Платон, неоправданно. Мы можем только разъяснять их, делая наш анализ все тоньше и точнее, и продолжать исследовать новые, хотя, возможно, и последовательные различия. Только тогда мы можем соотносить и сопоставлять свои идеи, не прибегая к единому принципу, который всё сводит к самому себе. Всегда найдутся реальности и опыт, не вписывающиеся в заданные рамки.

Концепции трансцендентности и слияния

Хотя из всех западных философов у Платона был самый мощный совокупный эффект, его принцип философствования в конце XIX века отверг Ницше, причём его отрицание представляется мне очень показательным. Отрицая способ мышления Платона, Ницше также клеймит Сократа, называя его «архетипом интеллектуала». Он нападает на Сократа в «Рождении трагедии из духа музыки». Ницше считал, что греческая трагедия стала вырождаться после того, как интеллектуал, представленный Сократом, стал во главе культуры. Я считаю это заблуждением и критикую Ницше в книге «Чувство и воображение». Но его отрицание Платона, на мой взгляд, вдохновляет. Он не оценил надлежащим образом значимость Сократа, тогда как я счастливо полагаю себя в целом сократическим философом.

Сократ говорил, что все мы знаем, что такое реальность. Мы все точно знаем, что означают разные глубокие концепции, но наши соображения спутаны. Задача философа заключается в том, чтобы помочь нам прояснить мысли. Это я и пытаюсь сделать. Но в процессе мы должны отказаться от идеи, что возможно окончательное решение «проблемы человека». Нечто подобное может существовать в математике – если не дать правильный ответ, то не получишь верную сумму, когда два плюс два равно – но жизнь не похожа на математическую задачу. И, следовательно, не стоит искать единственное решение природы любви или ожидать, что окажется, например, что современность оторвана (или не оторвана) от великой сферы бытия, которую различали, по их мнению, Платон и средневековое христианство. Вместо того чтобы делать подобные предположения, мы должны понять и оценить то, что происходило именно в мире поиска человеком того или иного решения. Только определив содержание этих поисков, мы можем высказывать жизнеспособные идеи о том или ином аспекте нашей реальности – а в этом, кстати, и заключается наше главное свойство вечно ищущих существ.

С этой целью я рассматриваю две важные темы в философии Платона, которые в дальнейшем окажут огромное действие на все мировоззрения: представление о трансцендентности и слиянии. Я противник и того, и другого. Я считаю, что любовь нельзя объяснить в терминах перехода в высшую реальность. Мы – результат многообразных сил, действующих на этой планете. К этому сводится любовь, и её нельзя объяснить обращением к метафизической области, лежащей за гранью наших земных условий. Я также считаю, что, когда речь идёт о любви, мы на самом деле заинтересованы отнюдь не в слиянии какого бы то ни было свойства. В целом я – противник всеобщей веры в слияние. Оно не входит в человеческие возможности, и вообще-то это очень опасная идея.

Не говоря уже о том, что слияние невозможно. Каждый день оно происходит в соли – в соединении натрия и хлора. Оно происходит, когда стекаются и превращаются в поток ручейки. В обоих случаях, когда доходит до интерпретации, невозможно различить составляющие. Они слились. Мы часто используем это слово, и в данном случае вполне естественно его употребить. Также в музыке бывает, что ноты сливаются и создают новые интересные комбинации. Если сыграть аккорд на пианино, происходит слияние в звуке. Но я не согласен с тем, что это верно и в отношении того, что подразумевается под человеком, под тем, что значит быть живым существом, как мы. Будучи людьми, мы, в нашем желании любить, существуем скорее как отдельные личности, а не наподобие ручейков. Наши индивидуальности не сливаются – мы не можем слиться. В лучшем случае мы думаем, что сливаемся, и потому начинаем подделывать ингредиенты в реальности наших отношений.

В результате этого желания слиться – а некоторые люди находят это чувство очень привлекательным – мужчины и женщины переиначивают себя в том или ином отношении. Одно это уже подтверждает сомнение, будто любовь действительно может быть слиянием. Существует своего рода романтизм, который обуславливает присущий всем голод по какому-нибудь слиянию. Не отрицая, что такое стремление встречается часто, я не вижу оснований полагать, что оно характерно для любой романтической склонности, и уверен, что оно не исполняется ни в одном реальном примере любви. В истории философии можно найти более подходящие описания. Они касаются другого рода отношений, как правило, аристотелевских, а не платонических. В их основе лежат представления о людях, взаимопроникающих друг в друга, состоящих в межличностной связи, в дружеских отношениях, разделяющих друг с другом самих себя, – о людях, нашедших кого-то существенно отличного от себя, кому не покоряются и не подчиняют себя слепо, чего бы этот другой ни хотел и чем бы он ни был.

В таких обстоятельствах оба осознают, что они, бесспорно, не являются одним целым. Но из этого осознания несхожести и из взаимного приятия её может родиться чувство единства. Что-то подобное применимо к концепции «Соединённых Штатов» или «Объединённых Наций». Это великие идеи, возникшие в конце XVIII века по описанным мной сценариям. Дело не в том, что все люди в каждом штате и в каждой нации становятся идентичны, потому что все они слились по некоей идеальной схеме слияния. Скорее дело в признании существующей на самом деле несхожести в зависимости от региона, истории и особенностей государственного строя, к которому принадлежат люди, в то же время объединённые в других важнейших аспектах. На мой взгляд, на это однозначно больше всего похожа любовь. В странах, где всех заставляют сливаться в одно, особенно в тоталитарных странах, народ пытается жить по образу единства, что сравнимо с пониманием любви

как слияния. Я считаю, что тоталитарные страны находятся на низшей ступени, а соответствующие философии чувства ошибаются в отношении природы любви.

Представление о слиянии особенно распространилось в начале XIX века. Когда говорят, что романтическая любовь – недавнее явление, это происходит потому, что слияние стало особенно значимо в то время. Теоретики романтизма рассматривали слияние как центральную идею в их концепции любви. Это учение возникает и из других взглядов в истории идей. Средневековое христианство было постоянно расколото спором о слиянии. Прославленных мыслителей сжигали на кострах за то, что они считали, будто мужчина или женщина может слиться с Богом. В исламе тоже был великий философ, которого казнили за то, что он сказал: «Я Бог». Он не имел в виду, что он – часть личности высшего существа. Он имел в виду, что он слился с Богом, добившись полного единения, что он с Богом един. В буквальном понимании эта идея – ересь как для ислама, так и для христианства. В иудаизме она также вызвала бы проблемы, если бы не была так далека от соответствующей иудейской концепции любви к богу как к отдельному и неповторимому существу. А так как католицизм восходит к Платону, в нём это представление было причиной постоянных сомнений.

В католическом богословии считается, что Бог находится в мире. Учёные и отцы церкви расходились во мнении, как такое возможно. Одни говорили, что Бог в мире потому, что он присутствует во всей природе. Но это получается похоже на пантеизм, будто Бог – это то же, что и природа, что он неотделим от неё. Христианство не терпит такого подхода, так как он противоречит основному положению, что бытие Бога надмирно. Бог по определению считался выше природы, а природа в свою очередь считалась нечистой, несовершенной и, возможно, порочной. Тело противопоставлялось душе, а значит, Бог не мог буквально присутствовать в материальном мире. Он принадлежит к духовной области, к которой мы, смертные, можем только стремиться. Если нам повезло обладать божественной благодатью или усовершенствовать себя добрыми делами, мы можем в конце концов быть допущены в божественные сферы. Только такую центральную догму допускало христианство. И одновременно некоторые всё же считали, что Бог каким-то образом есть и в нас, и во всём мире как целом. Для церковных властей это породило огромную проблему, строящуюся вокруг вопроса слияния. Как к противоположности этого представления часто обращались к более умеренной идее «брака».

На протяжении всего Средневековья встречаются отсылки к брачному союзу человека с Богом, к сочетанию человека с Господом. Человеческая душа понималась как невеста, а Бог – как жених. Этой темой пронизана большая часть средневековой духовной поэзии. Оба существа соединяются, причём под этим подразумевается, что они не сливаются

в одно, а обручаются или даже брачуются. Они сообщаются и наконец взаимопроникают друг в друга, не теряя при этом своей самостоятельной сути. Смертный может таким образом достичь единства такого рода, которое пронизывает душу благодатью Бога, но при этом человек остаётся отдельным от божества. Это обычный разговор для Средневековья, и в этом же ключе я говорю об обручении. Его, в отличие от слияния, можно понять.

Если почитать поэзию Святой Терезы, зачастую можно подумать, что она очень даже верила в слияние или, по крайней мере, допускала его возможность. Но такой взгляд не традиционен, и даже теперь он не принимается буквально католической церковью. Как правило, такое отношение считается идолопоклонством, как и любовь к другому человеку того духовного свойства, какого заслуживает только Бог.

Сегодня к любви между мужчиной и женщиной, или между мужчинами и между женщинами, относятся так, как будто это и есть единственно возможная духовная любовь. Эту точку зрения открыто отстаивали романтики XIX века, и именно этой тенденции всегда боялась Церковь: если люди любят друг друга квазидуховной любовью, они вредят Богу и не исполняют его заповедь любить только Его. *И возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим, и всю крепостию твоею.* Но этого не сделаешь, если будешь любить свою девушку или молодого человека с такой же силой. Следовательно, даже мысль об этом считалась ересью в Средние Века. Именно этот спор традиционного взгляда и еретического чувства к другому человеку, особенно если считаешь, что сливаешься с этим человеком и испытываешь чувства, которые, по словам Церкви, смертные должны испытывать только к Богу, породил средневековый куртуазный миф, отразившийся в легенде о Тристане и Изольде. Из-за любовного напитка эти двое любят друг друга с полной отдачей себя и с беззаветной верой в праведность слияния одного с другим. Этот миф особенно ясно проступает в опере Вагнера, которая написана в период романтизма, но предворяется сотнями схожих версий этой легенды в предшествующие века.

Церковь опасалась, что её миссии угрожает любое уподобление человеческой любви служению, которое должно приносить только божеству. Любовный напиток может восприниматься только как зло, ведущее к трагической развязке. Действительно, у многих народов в наше время любовь к Богу не так распространена, как стремление найти любовь в другом мужчине или женщине. Статистика, учитывающая, сколько людей ходят в церковь, показывает, что в США таких много, в Испании – очень мало, а во Франции и других европейских странах – почти нет. Сложно сказать, что происходит среди молодежи, пытается ли она освободиться от господства традиционной веры и найти в другом человеке нечто схожее с любовью к Богу. Но разочарованность в вере в

сверхъестественное определённо возросла. Больше того, в современном мире все знают, насколько несовершенны в реальных условиях все межличностные структуры и, следовательно, насколько трудно воплотить прежние идеалы любви. И даже если следовать установленным предписаниям, может ничего не получиться, потому что можно не знать, чего хочешь на самом деле. Человек испытывает тревогу, несчастье, разочаровывается в отдельных личностях и институциях, а следовать идеалистической идеологии всегда опасно, ведь она может подвести.

Касательно слияния, Ницше замечает в одном месте: *если бы боги существовали, как бы вынес я, что я не бог?* При всей своей шутливости и иронии, Ницше затрагивает глубокую причину поиска слияния. Если верить в Бога совершенного, то человеку захочется не только прильнуть к Нему для защиты, утверждает Ницше, но и стать Им. Сартр очень далеко заводит эту мысль в «Бытие и ничто». Человек тщетен, говорит Сартр, потому что он хочет быть Богом, а Бога нет. Но за этой концепцией кроется вопрос, почему вообще возникает желание быть Богом, слиться с Богом. Потому, что у нас есть образ совершенного существа. Такое существо вероятно, и человеческое воображение, способное размышлять о такой возможности, – уже само по себе большое достижение, которое я никоим образом не хочу принизить. Как мы сами по себе хотим быть совершенными, так мы хотим слиться с чем-то идеальным. Мужчина или женщина могли бы, в принципе, достичь такого совершенства просто слиянием с ним.

Это один способ объяснить стремление к слиянию. Другой заключается в том, что мы все начинаемся со своего рода слияния. Оно совершается, когда сталкиваются сперматозоид и яйцеклетка. Они не просто жмут руки и говорят: давай жить вместе и выживать, как сможем, как в концовке «Кандида», мюзикла Леонарда Бернстайна: «В нас нет ни мудрости, ни благ, / стараемся, как можем. / Посадим сад, зажжём очаг / и новый дом заложим».

Это высшая цель, высшая любовь, на какую может рассчитывать Кандид после всех трудностей, через которые они прошли с Кунигундой. И всё же человеческая любовь не может зародиться только биологическими путями. При размножении сперматозоид входит в яйцеклетку и в мгновенном слиянии образуется зигота. Это такой же химический процесс, как возникновение соли из элементов. Но осуществление размножения – только прелюдия к истории человека. Одна из причин, почему я не считаю, что аборт аморален, – это возражения типа «Ах, вы убиваете человека». Так вот, зигота ещё не человек. А когда в развитии отдельного мужчины или женщины появляется личностное, мы выходим из области, где возможно слияние. Когда-то эта возможность была частью нас, как еда, которую мы едим всю жизнь, становится частью нас. Но как личности мы становимся чем-то большим и уже неспособны сливаться, как это делают клетки и молекулы.

Надежда на что-то в этом роде, вероятно, лежит в основе рассуждений, когда говорят или думают: «Вот бы вернуться к некоему первичному, биологически запрограммированному состоянию – это решило бы все мои любовные проблемы». Это то же самое, что и желание вернуться в утробу, а это уже идея Фрейда – он считал, что такое желание присуще любому мужчине. Интересно, почему он не говорил того же о женщинах – они тоже вышли из утробы. В любом случае все эти идеи о слиянии тренируют воображение и могут быть очень увлекательными, а эстетика их выражения на протяжении истории идей всегда меня занимала. Так что я не предлагаю вообще отказаться от мыслей о слиянии. Думать о нём – неотделимое свойство нашего творческого мышления, точно так же, как мысль о слиянии выходит из размышлений, которые обуславливают нашу изобретательность и способность к воображению. Но сама по себе эта концепция не соответствует нашей действительности и тому, чем мы сами являемся. Значит, природа любви должна разъясняться как-то иначе, ближе к реальности.

Куртуазная любовь и её последователи

Возвращаясь к греческой философии, нужно помнить, что её породил очень узкий слой общества и культуры. Дело не только в том, что эта философия была направлена на людей из высшего слоя общества, и не в том, что они были мужчинами, но и в том, что они жили в элитарном государстве, где у женщин было подчинённое положение. А ещё в Афинах было 400000 рабов, и они тоже не имели голоса – нам никак не узнать, какие у них были представления о любви. Повседневная жизнь была очень далека от демократических идеалов, которые косвенно из неё вытекали и которых придерживается сегодня большинство американцев. Греческие города-государства были не только сексистскими и классовыми, но и в высшей степени авторитарными. На мой взгляд, это очень занимательный феномен в истории человечества. Просто так случилось, что среди этих людей было много гениев или, по крайней мере, много выдающихся людей, у которых можно многому научиться. Но если говорить об их взглядах на любовь, они отражают отношение, очень далёкое от наших сегодняшних взглядов. Вместо того чтобы использовать их как модель, я бы поставил эти взгляды на верное историческое место.

С появлением куртуазной любви в Средние века всё стало меняться. Но до этого из иудаизма и греческой мысли вышло христианство. Когда я писал трилогию о любви, больше всего в то время мне нравилась глава, посвящённая агапэ, христианской идее дара Божественной любви. Это важнейшая идея в мировой истории. Мои собственные мысли о даре изначально выросли из прочтения книги епископа Нигрена «Агапэ и

Эрос». Мне показалось, что его концепция агапэ ошибочна, так как она одновременно утверждает две идеи: во-первых, что любовь происходит от Бога и, во-вторых, что она происходит исключительно от Бога. Я всегда считал, что любовь – это проекция того, что делают или постоянно пытаются делать люди, и только приняв реальность проекции такого рода, можно создать адекватную теорию человеческой любви. Иными словами, я хотел поставить христианскую идею с головы на ноги (если я прав). Но хотя я не согласен с тем, как она представлена у Нигрена и всё ещё принимается христианством, я считаю концепцию агапэ плодотворным явлением в области человеческих способностей понимать, что такое любовь.

Куртуазная любовь играет важную роль, потому что это была попытка гуманизировать христианскую мысль в Средние века. Эта попытка представляется мне очень значительной. Она основана на любви к природе не просто как к творению Бога, но как к чему-то, что достойно любви само по себе. Были христианские куртуазные мыслители и нехристианские. По большей части разница между ними заключается в том, как интерпретируются отношения между Богом и природой. Но идея гуманизации любви – вера в то, что любовь можно испытывать не только по отношению к Богу, но и по отношению к другому человеку, особенно человеку другого пола, причём испытывать великую любовь, – это представление о ценностях жизни следует понимать как развитие, далеко выходящее за пределы предшествующих способов мышления. Нельзя сказать, как говорят некоторые писатели, что идея романтической любви создана в Средние века. В эпоху эллинизма можно найти сопоставимые описания гетеросексуальной романтической любви. Важнее, что куртуазная любовь возникает после возникновения и распространения господства христианского учения. И потому она представляется механизмом переноса отношения к Богу, предписанного церковью, на человека. Это уже огромное достижение, результаты которого, с взлётами, падениями и сложной траекторией, наблюдаются на протяжении нескольких столетий, примерно с конца XII – начала XIII века и вплоть до времён Шекспира, до XVI и XVII столетия.

На протяжении этого периода любви между людьми придавалось всё большее общественное и политическое значение в соответствии с тем, что в это время происходило в истории идей. Как правило, творческие умы не работают в вакууме – они выходят из живой почвы и волей-неволей что-то ей отдают, в зависимости от того, что происходило до них и что происходит и приносит плоды в их время. Если и бывают таланты, отделённые от своих корней, то они не запоминаются – они ни на что не влияют. Но создатели куртуазной любви тесно соприкасались с современностью, и потому эта система взглядов существовала и процветала в эти несколько столетий. В современном мире от неё мало что осталось.

В то же время куртуазная любовь по-своему очень способствовала демократизации любви, с которой мы теперь хорошо знакомы. Для Средних веков это была демократизация в очень узком смысле. Если греческие философы считали, что любить способны избранные: философы, правители-философы – и только они, то в куртуазный период появилась тенденция включать сюда и других людей. Конечно, не простой люд, а феодалов, аристократов Средних веков, чья жизнь даже отдалённо не напоминала интеллектуальную жизнь Афин IV века до н. э. Этот сдвиг тем не менее задал направление, которое в конце концов привело к идее, согласно которой любить, и любить по-настоящему, способен практически любой. Этот сдвиг стал частью демократизации, которая на протяжении нескольких веков истории Запада затронула различные аспекты жизни.

Как я уже заметил, мы не знаем, что происходило в эмоциональной жизни низших слоев средневекового общества. Бывало, женщина из высших слоев заводила любовника ниже её по статусу – например, поэта, воспевавшего её красоту и очарование. Но мне бы не хотелось рассматривать куртуазную любовь в этих рамках. Она занимает большой период в истории Европы и Ближнего Востока. Мужчины, правители, князья, воины уходили завоёвывать другие страны. Пока они ходили в крестовые походы, их жены оставались дома править страной. Такие женщины, как Элеанора Аквитанская и некоторые другие, приобретали большое влияние в своих небольших княжествах или королевствах. И, безусловно, это увеличивало их привлекательность, которую превозносили писавшие для этих правительниц странствующие поэты, претендуя при этом на их любовь.

Дело усложняется ещё и тем, что куртуазная любовь сильно различалась на юге и на севере. На юге Франции поэтам не полагалось вступать в связь с королевой или княгиней. Неизвестно, как обстояло дело в реальности, но на посторонний взгляд они были просто артистами, сочиняющими любовную поэзию для монарха и о нём. Это касалось трубадуров. К ним относится понятие *“fin’ amors”*, что значит «чистая любовь». А вот у труверов на севере была другая традиция, в которой также присутствовала преступная плотская любовь и секс.

Следовательно, природа куртуазности понималась очень по-разному. Нет никакого единого представления о куртуазной любви. Я всегда стараюсь проводить различия, чтобы заметить разнообразие во всех этих глупых упрощённых идеях, которые закрадываются в учебники. Реальность обычно гораздо сложнее. Особенно если речь идёт о любви, разнообразные потоки и ручейки ежесекундно переплетаются, независимо от предвзятых определений.

В главе о куртуазной любви я анализирую несколько аспектов, отличающих её от всех предшествующих типов. То, что я скажу о куртуазной любви вообще, что в равной степени касается её разнообразных вариаций

ций. Во-первых, это тенденция облагораживать отношения между мужчиной и женщиной величиим в куда большей степени, чем это делалось во времена, когда брак был просто инструментом, предназначенным для создания семей в политических и финансовых целях или для следования освященному церковью способу регулирования размножения. В куртуазной любви именно пылкая связь, соединяющая подходящих мужчину и женщину, облагораживает и возносит обоих. Это может происходить вне брака, но и супруги не обязательно лишаются возможности испытывать друг к другу куртуазную любовь. Не обязательно быть именно любовниками, а не супругами, как писали де Ружмон и К.С. Льюис, чтобы испытывать такую любовь. Куртуазная любовь и моногамный брак не исключают друг друга. В принципе их можно разделить, но они также могут сосуществовать так или иначе.

Хотя иногда женщины главенствовали в отношениях и лучше знали, каким должен быть любовник, средневековые романы часто повествуют о другой ситуации. Хорошим примером служит история XIV века об Окассене и Николетте. В ней Окассен – юноша, аристократ – влюбляется в невольницу своего отца по имени Николетта. Родители Окассена потрясены, когда он говорит, что хочет жениться на ней. «Как так жениться? Можешь делать с ней что хочешь, но женись на той, что будет соответствовать тебе по статусу». Окассен не может этого вынести, он убегает вместе с девушкой, и они вступают в связь. Они живут как супруги и переносят невзгоды, которые укрепляют их отношения. Их разлучает мусульманское пленение. Окассен долго не видит Николетту и за это время проходит множество испытаний. Наконец он попадает в плен к мусульманскому князю, чьей женой оказывается Николетта. Она узнаёт Окассена, которого любит по-прежнему. Они сговариваются и в конце концов удачно убегают от князя. Пара возвращается в Бургундию, где зародилась их любовь. Родители Окассена умерли, и он становится правителем. Он наследует свои законные богатства и титул и живёт с Николеттой долго и счастливо.

Это типичный средневековый роман, по многим пунктам соответствующий схеме куртуазной любви. Он особенно интересен потому, что самый героический персонаж или, скорее, один из двух героев – это женщина, причём пленница! Точной аналогии не найти в древнегреческих текстах. Зачатки чего-то подобного есть в эллинистический период, но средневековое сказание представляет часть иного и гораздо более широкого взгляда, который распространяется по всей Европе в Средние века и наконец переходит в западный романтизм.

Но прежде, в XVII веке, на этот взгляд оказывают воздействие пуританизм и рационализм, и, благодаря им, пересматривается оценка того, что считать романтической любовью (но не любовью эпохи романтизма). Они лишь отчасти наследуют идеям, характерным для куртуазного периода. Хотя пуритане и не были пуританами в нынешнем смысле

слова, они хотели сформировать в рамках религии разумное отношение к эмоциональным и сексуальным явлениям в жизни человека, которое соответствовало бы их протестантским верованиям. Их верования, в свою очередь, обнаруживают влияние Лютера, чьи взгляды были враждебны гуманизму, присущему куртуазной любви. В случае же с рационалистами, многие из них в первую очередь подвергали сомнению любовь как благо. Они считали, что люди должны посвятить себя чистоте и верности мыслей, вместо того чтобы поддаваться эмоциональному возбуждению, которое неизбежно ослабляет силу разума.

Шекспир появляется на этой сцене после Лютера и, будучи осведомлён о большей части этих встречных потоков, организывает их на сцене с помощью своей блестящей драматической диалектики. После Шекспира некоторые теоретики будут придерживаться его точки зрения, не рассматривая его при этом в качестве источника своей философии. Дальнейшее развитие в основном уходит от куртуазности, хотя и позволяет её пережиткам проявиться в более подходящей для позднего европейского общества версии. В XIX веке под влиянием французской революции, чьи идеи равенства, братства и свободы поощряли людей любить кого угодно без оглядки на родителей, пришёл романтизм. Он сплёл различные нити идей и попытался создать идеологию, в соответствии с которой люди, особенно юноши и девушки, могли бы достичь такого состояния эмоционального бытия, которое соединило бы предшествующие взгляды, уже рассмотренные нами в истории идей.

В этом контексте значительно изменилась роль женщин. Равноправие женщин, столь важное сегодня, – это осуществление того, во что верили романтики в начале XIX века. После Французской революции женщины кое в чём получили свободу наравне с мужчинами. На протяжении XVIII века сексуальные отношения в Европе были очень свободными, причём обычно у мужчин, хотя и женщины также могли выбирать кого хотели. У них было больше сексуальной свободы, чем во времена, когда церковь была в полной силе. В XIX веке женщины боролись за полную свободу. Императрица Жозефина, как и другие известные женщины, не видела причин, почему бы ей не заводить многочисленных любовников наравне с мужчинами. В более недавние времена женщины провозгласили, что у них есть другие способности и им не нужна романтическая любовь, чтобы достичь своих личных целей, или, по крайней мере, нужна не в такой степени, как считалось прежде. А если они испытывали романтическую любовь, то как свободные и независимые личности, а не как люди, которым любовь необходима для обретения свободы.

И в то же время в этом тоже воплощается первоначальная концепция любви эпохи романтизма. Ей суждено было осуществиться лишь теперь, через уравнивание женщин в правах. В современном мире женщины показывают, что в большинстве сфер, где преуспевают мужчи-

ны, женщины способны не только преуспеть, но и зачастую превзойти мужчин. В результате женщинам не нужно прибегать к романтической любви как способу удовлетворения доминирующих мужчин. В таком случае, по крайней мере теоретически, у женщин при желании появляется больше возможностей насладиться романтической любовью и одновременно больше свободы от необходимости любить, чтобы доказать собственную значимость. Таким образом, осуществляются обе схемы романтизма. Женщины могут вступать в романтические отношения так же свободно, как мужчины, а могут обойтись без них, так как им не нужно узаконивать своё существование, как не нужно вообще подчиняться желанию мужчин иметь любовниц, когда им вздумается. Мне кажется, теперь, после того как два столетия назад революция романтизма разрушила распространённую в мире модель взаимоотношений и эмоций, наступила очень интересная эпоха. Будущее меня не пугает, если, правда, не считать страх перед необходимостью пережить его сотворение!

Виды романтической любви

Жан-Жак Руссо – важный автор в отношении одного из видов романтической любви, который я называю романтическим пуританизмом. Хотя Руссо был, по большому счёту, пуританином, он прославлял чувства и отстаивал целый ряд достаточно сентиментальных идей о любви. Такой взгляд характеризует важную сторону романтизма. Согласно ему, можно любить по-настоящему, даже не вступая в сексуальные отношения или в брак с предметом любви, а просто живя в туманной мечте о единении, типичной для ранней стадии становления личности. Многие юноши и девушки переживают нечто подобное, и большинство из них его перерастает. С точки зрения романтизма Руссо, чтобы наполнить жизнь смыслом, достаточно благих чувств. И если они чисто пуританские, то могут ни к чему не привести. Руссо был великим пророком такого подхода, хотя сам жил иначе, так как он не посвятил всю жизнь одному лишь выражению чувств. Но были ещё и другие типы романтизма.

Здесь мы снова сталкиваемся с ценностью плюрализма, который предупреждает, что следует ожидать разнообразия, не забывая при этом о неповторимых исторических обстоятельствах, в которых это разнообразие возникает. Если сравнивать Руссо со Стендалем, обнаружатся два разных романтизма. Хотя любовь, как реалистично показывает Стендаль в своих романах, всегда обманчива, он также утверждает, что человек не может быть счастлив, если не поддастся иллюзиям, которые она рождает. В его время нечто подобное говорили и другие писатели, но их идеи я изучил не так досконально, как хотел бы. Один из них – Альфред де Мюссе, поэт и драматург, в середине XIX века прошедший путь от мягкого романтизма к романтическому пессимизму, комбинируя в сво-

их произведениях и тот, и другой. Хорошо понимая, какие горести таит романтическая любовь, он также знал, насколько она может быть захватывающей и опьяняющей. Он пытается найти гармонию между двумя альтернативами, но, как правило, в конце концов впадает в отчаяние.

В целом взгляды Мюссе отличны от взглядов Руссо и Стендаля. В XX веке идеи, подобные взглядам Мюссе, приведут к негативизму Пруста, который тем не менее чуток к удивительной эстетике романтической любви, проистекающей из необычайно плодотворного использования воображения. И всё же Пруст считает, что романтическая любовь в любом случае обречена, так как она основана на иллюзии. Пруст поистине принимает и ценит – и, я думаю, по-настоящему понимает – только одну любовь, любовь к искусству. У него в некотором смысле романтический взгляд на искусство. Несмотря на эту ограниченность, Пруст, возможно, величайший философ-романист в истории, главным образом потому, что он так восприимчив к противоположным ценностям в человеческой борьбе за любовь и так упорно старается говорить о них честно.

Как я уже сказал, идея слияния с другим человеком выходит в романтизме на передний план. Это его важнейший компонент. Теория романтизма также обращается к платонизму, неоплатонизму, иногда к учению Аристотеля, а также к пантеизму (который многие учёные считают исключительно явлением эпохи романтизма). Главная идея заключается в том, что страстная любовь священна сама по себе, а значит, служит оправданием сильных переживаний, или же в том, что романтическая любовь – это не только страстная любовь к другому человеку, но и зачастую обожествленная версия того, что Шопенгауэр называет человеколюбием. Последнее – не то же самое, что страсть.

Для Шопенгауэра, пессимиста и наиболее яркого представителя романтического пессимизма, чувственная страсть – это всегда приспособление для создания иллюзий, выдуманное природой для заманивания людей в брак и, следовательно, коитус ради продолжения рода. Для мужчин и женщин, полностью отдавшихся любви, нет в жизни ничего прекраснее страсти, и они уверены, что она приведёт к счастью. В действительности, как считает Шопенгауэр, это хитрый самообман, придуманный природой, чтобы заставить людей размножаться. Эту идею в конце XIX века подхватил Толстой и многие другие писатели, а в начале XX века – Фрейд. Они считали, что страсть делает нашу жизнь деятельной и яркой, по крайней мере, выносимой, но всегда существенно искажает её эмоциональным обманом.

Сегодня, когда люди считают единственно возможной романтическую любовь, они склонны думать, что страстной привязанности достаточно, чтобы придать ценность жизни. Это совершенно романтическая идея. Её нет в средневековой идее куртуазной любви. В куртуазной любви секс допустим, и даже страстный (Тристан и Изольда – это история

об измене). Трубадуры должны были его избегать или, по крайней мере, делать вид, что избегают, а вот труверы и другие представители куртуазности не замалчивали того, что в их любви есть место и плотскому наслаждению. В то же время средневековые авторы редко утверждают, что всепоглощающее чувство сексуальной страсти может освобождать от обычных моральных обязательств. А в эпоху романтизма именно это и имелось в виду. Либидинальная, эротическая страсть предстаёт как прекрасное самозабвение и полная самоотдача, лежащая в основе истинно романтического союза мужчины и женщины, как и в основе вообще любой любви; она единственное, что приносит смысл и благо в жизнь.

Статуя Бернини «Экстаз святой Терезы» изображает её с закатившимися глазами, почти или, возможно, совсем без сознания, исполненной страстной любовью к Богу. Так церковь хотела показать религиозную любовь – как страстное и абсолютное отдание себя божественному. Если взять это произведение само по себе, вне общественного контекста – скажем, если вы марсианин, который прилетел и смотрит на статую, – то можно подумать, что это что-то из «Плейбоя». (Хотя вообще-то в «Плейбое» нет места страсти. В нём есть соблазнительность. Обнажённые женщины обычно изображены не в момент выхода страсти, а скорее в состоянии чувственного удовольствия и наслаждения, призванного вызвать страсть у мужчины.) Представление романтизма о любви, предполагающее воспевание высшей страсти, полностью сосредоточено на захватывающем квазирелигиозном эмоциональном чувстве, которое мужчины и женщины могут получить от любви, особенно чувственной. Такой взгляд на межличностные возможности преобладает на протяжении всей истории романтизма.

То же отношение лежит в основе принятия самых разнообразных объектов любви, характерного для наших предпочтений сегодня, особенно в последнее время. Так называемая сексуальная революция 1960-х и 1970-х годов была основана на вере в то, что неважно, что тебя заводит, что по-настоящему возбуждает – всё одинаково хорошо. Это адаптация или, скорее, модификация веры романтизма в то, что страсть сама по себе и в самой себе даёт самое существенное, самое желанное благо в жизни. А раз так, какая разница, где и как вы найдёте нужный возбудитель? Из этой точки зрения вытекает и дозволенность, и невозможная в прошлом приемлемость гомосексуального поведения. Веками в западном мире царила гомофобия, любые подобные наклонности осуждались как порочные, нездоровые, упадочные и даже преступные. Фрейд называет гомосексуальность «задержкой развития». Но если страсть определяет благо и смысл жизни, а вы испытываете страсть к человеку того же пола, какая разница, какого он пола? Страсть важнее всего.

Таким образом, существует важная связь между равноправием гомосексуалистов и ростом романтизма в различных обстоятельствах, обусловленных разными состояниями общества. Эти обстоятельства,

разумеется, всегда важны. Наши представления о чувствах и любви – это не просто умозрительные представления, но и функция социальных, экономических и прочих внешних обстоятельств. Если не забывать об этом, то становится ясно, что нынешний шум по поводу однополых браков уходит корнями в романтический переворот, случившийся много лет назад. Излишне говорить, что его последствий никто не мог предвидеть.

Отождествление любви и страсти

Вдобавок к уже перечисленным примерам, в романтизме были и другие точки зрения на любовь. Отождествление любви и страсти варьировалось от страны к стране, оставаясь центральной темой. Возможно, это отождествление и не было чем-то типично американским, но в Соединённых Штатах в XX веке оно преобладало. В Англии и Западной Европе, и уж точно в Восточной Европе и Азии, господствовали несколько другие взгляды. Как бы то ни было, прославление страсти везде остается краеугольным камнем любого романтизма, независимо от его разновидностей.

При этом я хотел бы подчеркнуть, что одни лишь идеи никогда не рождают чувства. А сами по себе чувства никогда не сводятся к идеям, потому что они должны быть освоены как умственно, так и эмоционально. Эти две стороны человеческой природы всегда взаимодействуют, и зачастую их пересечение так тонко, что мы не можем сказать, что именно преобладает. Некоторые люди и общества считают страсть душевной болезнью. Психически больные могут испытывать страсть к вещам, которые психотерапевтам и обычным людям кажутся вредными. Что касается здоровых, но по какой-то причине неудовлетворенных людей, то их жизнь может вдруг заискриться, когда они переживают всплеск страсти (типичный голливудский сценарий). Иногда хочется сказать, что жизнь до и после ненормальна: ничто не пробуждает личность так, как страсть, пробуждающая, но удовлетворяющая лишь на мгновение.

В этом отношении люди очень различаются. Некоторым не нужно много страсти. Некоторым нужно много. Большинство из нас испытывают её только в определённый период жизни. Примечательно, что во многих браках, в том числе счастливых, супруги перерастают страсть и всё же способны развить любовь, которая возникает в результате совместного прохождения этапа страсти. Вспомним, что в течение жизни происходит целый ряд физиологических изменений. Например, скачки гормонального уровня, физический износ, а если не износ, то изменение возможностей; меняется интеллектуальное развитие, происходит умственный рост или, наоборот, упадок; и, конечно, нельзя забывать о повседневном ходе событий, неотъемлемых от самих супружеских отношений.

Все мы, самостоятельные мужчины и женщины, совершенно по-разному подходим к жизни и, наблюдая за окружающими, можем чему-то научиться. Мы даже можем понять, как усовершенствовать наши любовные отношения. Людям это часто не удаётся, и они страдают оттого, что не знают, чего на самом деле хотят. Такое знание могло бы повлиять на природу их чувств, характер их нужд относительно других людей и на тип их отношений, в которых может и не быть страсти. У всех есть способность дружить, причём по той или иной причине эта дружба может не привести к страсти, но тем не менее быть самой дорогой частью жизни.

То же касается искусства или профессии, участия человека в общественных процессах, его миссии как политического деятеля или лидера. Мужчинам и женщинам не обязательно нужна эмоциональность и уж точно не нужна романтическая страсть, чтобы эти стороны нашего существования, эти примеры любви, так или иначе процветали. Если вы – пылкий учитель, это ещё не значит, что вы соблазняете учеников. Это значит, что вам нравится то, что вы делаете, когда помогаете ученикам так, как это делает учитель. Это имеет некоторое, но очень незначительное отношение к сексуальной связи. Фрейд сказал бы, что тут дело в сублимации и что она в конце концов приведёт к либидинальной фрустрации или подавлению. Но почему? Человеческая природа очень сложна и разнообразна. В ней задействовано множество социальных и биологических векторов. Я не уверен, что Фрейд понимал хотя бы биологическую составляющую, и я не вижу причины сводить все проявления любви либо к страсти, либо к некой романтизированной склонности, напоминающей любовь.

Если говорить о популярных средствах массовой информации, то в них мы действительно наблюдаем множество свидетельств тоски по романтизму. Я не социолог и не буду делать вид, что знаю, в каком направлении двинется то или иное общество или каким будет будущее в целом по сравнению с прошлыми событиями. У меня нет на этот счёт авторитетного мнения. Но я могу представить себе, какими будут аффективные модели жизни многих людей. Я часто думаю о непосредственном опыте творческих людей. Художник может влюбиться в своё искусство. Он движим любовью к себе, вполне приемлемой в его профессии. Он так сильно любит себя, что учится выражать себя через технику, через привязанность и чувство к инструментам своего дела, к материалам своего мастерства, к ограничивающим параметрам своего искусства.

Этим типом любви объясняется тот факт, что музыкант живёт среди звуков. Музыкант слышит их постоянно. Художник постоянно живёт с эмоциональностью своих красок. Я художник слова, и большая часть моей деятельной жизни проходит в письме. Я постоянно обращаю внимание на почему-либо значимые для меня фразы и целые предложения. Иногда сами идеи, которые приходят мне в голову, не так интересны, но они созвучны другим идеям, а самое главное – это формирование и

перетасовка концепций с помощью потока слов, которые циркулируют в моем сознании. Я часто гуляю в одиночестве. Глядя по сторонам, я слышу и беззвучно произношу слова, некоторые из них выливаются в мою прозу. И любовь такого типа нельзя свести к какой бы то ни было страстной или романтической любви. Пусть даже в основе переживаний художника лежат нарциссизм, подавление, идеализация и сублимация – хотя сублимация происходит редко, – они направлены на эстетическое воплощение того, чем этот художник стал.

В то же время любовная жизнь художника также состоит из других эмоциональных выходов, среди которых могут быть и романтические интересы, которые может иметь, или хотел бы иметь, или когда-то имел кто-то другой. Этот трюизм говорит о множественности нашего бытия. Нет какой-то одной вещи, которая полностью определяла бы нас, так что мы неизбежно испытываем любовь разных типов. Задача философа состоит в том, чтобы помочь нам прояснить свои мысли об этом разнообразии и насколько возможно организовать их с помощью разума, но только так, чтобы это не противоречило эмпирическим и природным фактам.

В ходе обсуждения идей романтизма я обращаюсь к мыслителям, которых называю «антиромантическими романтиками». Больше всего внимания я уделяю троице: Кьеркегору, Ницше и Толстому. Их идеи восходят к концептуальным конструкциям романтизма XIX века. Они встают против этих конструкций и пытаются заменить общепринятые представления романтизма о любви. Но в процессе они создают романтизм нового типа, без которого сегодня не понять суть любви. В случае Ницше, этот новый тип формулируется в его идеях сверхчеловека и вечного возвращения, часто появляющихся и в теории романтизма. А ещё в представлении об *amor fati* – любви ко всему, любви ко всей реальности. Можно подумать, люди способны на такую любовь! Как будто мы знаем, что такое «вся реальность»!

В «Чувстве и воображении», моей последней книге, на которую я уже ссылался, я систематически оспариваю идею, будто мы способны понять значение вопроса о том, что такое реальность в своей полноте. Сам по себе этот вопрос свидетельствует, как мне кажется, о квазирелигиозных воззрениях некоторых учёных (теперь их всё меньше) на основную способность науки и регулируемой умственной деятельности вообще. Не что иное, как вера, пытается собрать в единое целое все кусочки пазла природы. Убеждения веры подразумевают, что в какой-то момент в будущем мы найдём решение.

Мне же кажется куда более верным анекдот из фильма «Автостопом по галактике». Компьютер говорит, что смысл жизни – 42, и когда обескураженные исследователи приходят в ярость после того, как поколения людей ожидали от него решающего ответа, компьютер отвечает: «Возможно, всё дело в том, что вы просто не знаете, что означает ваш

вопрос». Я согласен. Мы действительно не знаем, и по этой же причине выводимое отсюда же предположение романтизма, будто можно заменить любовью что угодно, основано на таком же недопонимании. Как нам знать, что такое вообще это «что угодно»? А если бы мы и знали, разве возможна страстная любовь, которая преодолела бы очевидную ограниченность нашей способности любить что угодно?

Хотя эта сторона взглядов Ницше относится к типичному романтизму, в её основе лежит отрицание привычного романтизма и нежелание возвращаться к доромантическому этапу, то есть к философии Канта. У Канта есть теория супружеской любви, где он говорит о взаимном подчинении личности другому человеку. Ницше говорит: если двое постоянно подчиняются друг другу, что остаётся между ними? Может быть, ничего? По-моему, это очень пронизательная критика предромантических идей о любви, которые представляет Кант. Но Ницше в конце концов приходит к постромантизму ещё более романтическому, чем романтизм, потому что его романтизм пытается распространиться на всё, причём в рамках мистической и неясной космической любви, которую человеку очень трудно понять, не говоря уже о том, чтобы достичь. Я ещё вернусь к этому позднее.

Роль творчества

Возможны и другие изыскания, относящиеся к нашей теме, которые могут увести нас немного дальше. Упомяну одно, очень сейчас важное для меня. Оно вытекает из моего понимания, что в попытках разобраться в довольно бесформенной концепции любви-дара, стоивших мне немало труда, я постоянно обнаруживаю, как много ещё остаётся сделать. Каждый раз, когда я возвращаюсь к этому вопросу, мой образ мыслей кажется немного иным. Наверное, этого следовало ожидать, так как я и сам постоянно меняюсь. Как бы то ни было, я чувствую связность в том, что пишу, и предполагаю, что последовательные исследования могут в результате обогатить столь важную непрерывность, которую я научился искать во всем благодаря чтению Дьюи.

Сейчас я начинаю понимать, что любовь-дар следует трактовать как всепроникающий творящий образы компонент человеческой способности к творчеству. Я немного касался этого в «Гармонии природы и духа» и снова вернулся в «Чувстве и воображении». Но мне не удалось изобразить сложность и масштаб роли воображения в творчестве. Я не установил, насколько важна концепция творчества для собранного мной набора различий, способствующих пониманию природы любви, вероятно, потому, что я представил их как последовательность взглядов и не пожелал создать единую грандиозную теорию. Подобное решение,

напоминающее ответ компьютера (42) в фильме «Автостопом по галактике», было бы бессмысленно. Как тогда, так и теперь я не вижу смысла в универсальных ответах.

И всё же можно смотреть и шире, что я и прослеживал или намечал подспудно, но не хотел артикулировать открыто. Речь идёт о роли творчества в нашем опыте. Это центральная проблема для традиционной мысли о любви, будь то любовь к Богу, христианская агапэ или любая другая форма любви среди людей. Стремление к творчеству проявляется в желании любить Бога – как его понимает любая из основных западных религий, да и не только западных, например дзен-буддизм и индуизм, – а также в большинстве наших теорий о том, какая межличностная любовь доступна обычным людям. Работать с идеей творчества, как мне представляется, очень трудно, но только при плюралистическом отношении и упорстве в борьбе с такими концепциями можно действительно прояснить, какова природа любви и стремления к любви. Секса, безусловно, связанного с этой проблематикой, я касаюсь в схожей, пусть и несовершенной форме в расширенной версии моей книги «Секс: философский букварь», а также в «Исследования любви и секса».

В этих книгах я представляю анализ, который не приходил мне на ум при написании ранних работ. Я пытаюсь показать, что плюрализм предоставляет новые способы исследовать как творчество, так и любовь. Особенно это касается моего разграничения сострадания и секса или, лучше сказать, сострадания и страстного секса. Тут важно различать страстное и чувственное, как я это делаю в книге «Цели человеческой сексуальности». Под чувственным я подразумеваю то, как мы наслаждаемся своим телом, зачастую через контакт с другим человеком. Кроме того, мы удовлетворяем себя с помощью чувств и ради чувственного. Второе измерение – страстное, я описываю как мощную нужду, сильное чувство, пыл или томление, обычно, но не обязательно, по другому человеку. Чувствительное холодно, страстное – нет, но и то, и другое – стороны сексуальности, непохожие, но часто совместимые друг с другом. Когда я дошёл до «Поиска любви», я попытался применить подобные рассуждения к другим типам любви. А затем в «Исследованиях секса и любви» я вернулся к первоначальному делению и расширил его в рамках различения страсти и сострадания.

Последнее я изображаю как тип любви, так как если вы чувствуете сострадание к другому человеку, то вы наделяете его ценностью, и всё это составляет совершенно особые отношения, требующие отдельного места в спектре любовных привязанностей. Изучая этот сегмент, я разделяю сострадание и жалость. Это разделение восходит к Канту, но я рассмотрел его по-новому и обратил внимание на заблуждение Руссо, который говорил о сострадании и жалости так, будто это одно и то же. Я считаю сострадание отличным не только от жалости, но и от страсти, сексуальной или любой другой, и от чувственности, которая сводится к наслаждению собственными органами чувств.

Сострадание переплетается с родственными типами любви, например любовью к человечеству. В некоторых традициях, особенно в буддизме, божественное понимается именно в терминах сострадания. Христианство в этом отношении сложнее, так как Бог действует из сострадания, когда посылает на землю самого себя в Сыне. Сын прощает из сострадания, но только с греховностью выявляется суть его дара. В буддизме сострадание вытекает просто из существования страданий, и мне это кажется значительнее, чем любая концепция греха. Моё видение сострадания, таким образом, ближе к буддистскому.

В то же время я пытаюсь включить в мою концепцию всё, совмещая плюралистический взгляд на любовь, сострадание и секс и различая страсть и чувственность. Это различие также применимо к межличностным связям, которые либо страстны, либо чувственны, или, скорее, и то, и другое сразу, так как большинство людей хотят испытать и то, и другое. Во всех этих вопросах нет единого решения, которое следовало бы искать или вообще надеяться найти. Более того, всё усложняется тем, что, для меня по крайней мере, все приемлемые различия – например, между страстным и чувственным – служат не только определению любви, но и выяснению природы творчества.

Именно с этой целью я написал книгу «Моцарт и Бетховен и концепция любви в их операх». Здесь я рассматриваю гениальные мысли Бетховена о природе страсти, включая религиозные полутона, касающиеся отдания Богом самого себя через страсти Христа, и также включая плотскую страсть, олицетворённую браком и всем, что ему предшествует. У Моцарта есть кое-что касательно разнообразных страстей, но его больше занимали разветвления чувственного.

Значит, есть разные типы творчества, разные способы чувствования, которые становятся понятны благодаря изначальному различению чувственного и страстного. Надо, однако, заметить, что тут мы говорим о различиях между эстетическими элементами, действующими в произведении искусства, в данном случае в музыкальных шедеврах, а не о различиях между мужчиной и женщиной или ещё каких-то парных индивидуальностях. Уже из-за этого анализ становится гораздо запутаннее и, следовательно, недоступнее для понимания.

Будущее философии любви. Объединение естественных и гуманитарных наук

При обращении к проблеме природы творчества мне ещё нужно было найти – и я до сих пор ищу – способы продолжать движение по этим интеллектуальным ветвям, этим рискованным подъёмам по древу человеческого духа, с одной ветви на другую. В некотором смысле этим я и

занимался в данной книге, где давал столь ограниченные описания. Для меня все они исходят от смутного целого, которое я представляю собой как личность, выражающая себя с тем трепетом к собственной жизни и прошлому, на какой меня хватает. И всё же, как говорил Ренуар о своих многочисленных фильмах, важен не столько результат, сколько способность художника продолжать заниматься своим делом.

Надеюсь, я сохранию эту способность. Если получится, я бы хотел, чтобы мои размышления о любви взяли что-то от современных исследований в области нейробиологии и когнитивистики. Как и другие великие американские университеты, Массачусетский технологический институт поддерживает междисциплинарные исследования между специалистами по естественным наукам и гуманитариями, в особенности философами. Но до сих пор в этой области достигнуто немного.

В Массачусетском технологическом институте есть довольно большой факультет гуманитарных наук, к которому весь институт относится с уважением. Тем не менее совместные исследования гуманитариев и естественников довольно плохо скоординированы. Проблема усложняется, если различать, подобно мне, гуманитарные науки и гуманность. Можно заниматься гуманитарными науками и быть превосходным учёным в какой-то области, но не быть при этом гуманистом. Эпиграфика в древнегреческой лингвистике относится к гуманитарной области, но в ней нет ничего особенно гуманного, не больше, чем, например, в геологии. Обе науки занимают должное место в университете, но, чтобы достичь гармонии, столь необходимой сейчас, учитывая, насколько продвинулись биологические и когнитивные исследования, следовало бы более открыто и более глубоко интегрировать гуманитарное знание, совмещённое с исследованиями аффективного. А они по большей части связаны с гуманистическими аспектами гуманитарных наук.

Поэзия, музыка, литература, театр, кино и другие визуальные искусства – все они глубоко связаны с человеческими ценностями, эмоциями, чувствами, короче говоря, с аффективным во всём его разнообразии, далеко выходящим за рамки очевидного предмета наук. Естественные науки могут быть полезны гуманитарным, но последние очень страдают, когда сводятся к методологиям естественных наук, независимо от того, откуда берутся деньги. Сегодня они зачастую приходят из научных предприятий. Сейчас в нашем обществе не так много денег на чисто гуманитарные исследования. В течение тридцати лет блестящие умы с большим успехом совершали прорывы в области когнитивных и смежных исследований. Но теперь они приблизились к тупику, в котором необходимо прибегнуть к другой тактике.

В предшествующие века значение гуманитарного измерения принимали как должное. Тогда была создана превосходная любовная поэзия и великие произведения искусства, основанные на любви и гениальном поиске любви человечеством. Моцарт, Стендаль, Верди, Пруст и многие

другие великие творцы отнюдь не были учёными. Теперь у нас много великих учёных, но мы сильно отстаём в отношении искусств и гуманитарных наук, потому что не обращаемся к ним в должной мере, особенно к тем областям гуманитарной мысли, которые были бы косвенно или напрямую полезны естественным наукам.

Когда я впервые вступил на путь, который стал сутью моей интеллектуальной жизни, не существовало профессии, к которой я мог бы себя отнести, потому что как философами, так и учёными очень мало делалось для понимания природы любви и секса, или смысла жизни, или хотя бы эстетики кино. Несмотря на свою образованность, люди, которые советовали мне избегать таких скользких тем, были убеждены, что исследование этих областей подозрительно и уж точно бессмысленно. Но я понял, что независимо от того, что я и другие успели сделать с тех пор, нужда в такой работе только возросла со временем.

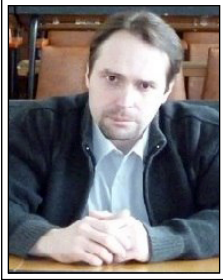
Суть не в том, чтобы перенести нас в ментальность Средневековья или XVII века, и не в том, чтобы лучше оценить достижения, например, св. Хуана де ла Крус, поэта с удивительным воображением и восприимчивостью, или же достижения XIX века, где были такие гениальные драматурги, как Мюссе, и такие бесценные романисты, как Стендаль и Джейн Остен. Проблема современна, значит, и результат должен быть современным. Но в рамках нынешней действительности обязательно должны возникнуть новые формы искусства и новые ветви науки, которые смогут разобраться со множеством нерешённых проблем, возложенных на обременённые плечи когнитивистики и исследований мозга и клеток. Эти новые направления не согнулись под своими ношами, но, возможно, их методы не так применимы к проблемам повседневной жизни, как если бы они поддерживали постоянное сотрудничество с гуманистическим подходом гуманитарных наук. Этого пока не происходит в Массачусетском технологическом институте, и не думаю, чтобы происходило где-то ещё. Но семена уже посеяны.

Список литературы

1. Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки. СПб.: Азбука, 2014. 224 с.
2. Платон. Избранные диалоги. М.: Эксмо, 2007. 768 с.
3. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М.: АСТ, 2014. 928 с.
4. Nygren A. Agape and Eros. Philadelphia: Westminster Press, 1953. 764 p.
5. Singer I. Explorations in Love and Sex. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2001. 224 p.
6. Singer I. Feeling and Imagination: The Vibrant Flux of Our Existence. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2001. 233 p.
7. Singer I. Meaning in Life: The Creation of Value. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993. 158 p.

8. *Singer I.* Mozart and Beethoven: The Concept of Love in Their Operas. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977. 155 p.
9. *Singer I.* Philosophy of Love: A Partial Summing-Up. Cambridge, MA, 2009. 144 p.
10. *Singer I.* Sex: A Philosophical Primer. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2001. 152 p.
11. *Singer I.* The Goals of Human Sexuality. New York: Norton, 1973. 219 p.
12. *Singer I.* The Nature and Pursuit of Love: The Philosophy of Irving Singer. Amherst: Prometheus Books, 1995. 364 p.
13. *Singer I.* The Nature of Love. Volume 1: Plato to Luther. Chicago: University of Chicago Press, 1984. 396 p.
14. *Singer I.* The Nature of Love. Volume 2: Courtly and Romantic. Chicago: University of Chicago Press, 1984. 343 p.
15. *Singer I.* The Nature of Love Volume 3: The Modern World. Chicago: University of Chicago Press, 1987. 488 p.

ГЕРМЕНЕВТИКА



Дмитрий БЕЛЯЕВ

кандидат философских наук, доцент кафедры философии.
Липецкий государственный педагогический университет.
398020, Российская Федерация, Липецк, ул. Ленина, д. 42;
e-mail: dm.a.belyaev@gmail.com

ФИЛОСОФСКО-ПОЭТИЧЕСКАЯ ЭКСПЛИКАЦИЯ ÜBERMENSCH Ф. НИЦШЕ: К ВОПРОСУ О РЕКОНСТРУКЦИИ ПОНИМАНИЯ

В статье совершается попытка реконструировать Ницшево определение идеи сверхчеловека, понятийно оформленной в концепте «Übermensch». Для целостного понимания содержательных оснований сверхчеловека прослеживается его идейная генеалогия, берущая истоки в темах ранней философии Ф. Ницше. Отдельно рассматривается лингвосемантика термина «Übermensch», возможные варианты его смысловой транскрипции, коррелирующие с дискуссионными моментами относительно понимания идеи сверхчеловека вообще. Выделяются три узловые для всего континуума мысли немецкого философа концептосферы: «дионисизм», «нигилизм» и «воля к власти». Каждая из них формирует своё номадическое измерение атрибуции Übermensch. На основе их анализа автор приходит к выводу, что, с одной стороны, законченное положительное определение Ницшева сверхчеловека невозможно, т. к. оно будет противоречить основополагающим принципам построения философского нарратива Ницше. Его можно определить по преимуществу лишь нигилистически, как субъекта радикальной переоценки всех ценностей. С другой стороны, очевидно, что Übermensch – это открытый, перманентно становящийся горизонт качественно превосходной антропологической, а вместе с ней и социокультурной изменчивости, выступающий номадически-трансгрессивным идеалом.

Ключевые слова: сверхчеловек, Ницше, человек, *Übermensch*, дионисизм, «нигилизм силы», воля к власти, «свободные умы», номадическое понимание сверхчеловека, переоценка ценностей

Общие принципы реконструкции смыслов философии Ф. Ницше и лингвосемантика термина «*Übermensch*»

Идея сверхчеловека имеет устойчивое феноменологическое хождение в пространстве культуры, репрезентируясь в самых разных образах и локальных концептах, отражающих совокупность представлений о положительном горизонте антропологического развития. Между тем её теоретическое осмысление обладает весьма небольшой историей, ограниченной, по сути, исключительно дискурсом Ницшевой философии и её рецепциями.

Фиксация в экспликации сверхчеловека по преимуществу на философии Ф. Ницше, безусловно, имеет свои очевидные основания. Известно, что понятийное оформление идея сверхчеловека получает только в философии немецкого мыслителя. Он собственно создаёт дискурс явного говорения о сверхчеловеке в актуальном пространстве европейской культуры, который как породил множество рецепций условно «ницшеанского» сверхчеловека, так и оказал непосредственное влияние на собирательно-обобщённый образ сверхчеловека, утвердившийся в общественном сознании XX – начала XXI века.

Более того, можно сказать, что Ницше формулирует оригинальную «философию сверхчеловека», инкорпорируя её в широкий аксиологический и культурфилософский контекст поиска превосходной антропологической (за)предельности. В связи с этим любое говорение о сверхчеловеке «по умолчанию» основывается на прямых или нелинейных гипертекстуально-смысловых обращениях к философии Ницше. Она в значительной степени задаёт абрис любой современной определённости сверхчеловека [3]. Причем эта ницшецентристская практика характерна как для пространства обыденного говорения, так и для специализированного философского дискурса [2]. Однако формат экспликации немецким мыслителем сверхчеловека по-своему неординарен своей нарочитой неакадемичностью, что порождает объективные сложности в адекватной реконструкции собственно Ницшева понимания сверхчеловека [25].

Пытаясь реконструировать и рационально-философски артикулировать Ницшево видение сверхчеловека, мы неизбежно сталкиваемся с проблемой «семантической затемнённости» текстов немецкого мыслителя. А. Белый с присущей ему поэтической символичностью назвал

Ницше «философом алогизма», понявшим невозможность выражения своей мысли в «терминах теоретической философии» и оттого предпочтшим «внушение» логическому «доказательству» [1, с. 883]. Ницше явно тяготеет к философской поэтике, воплощённой в образно-интертекстуальной словоформе, афористичности, стараясь придать философии характер перманентного становления творческой мысли, генерируемой каждым субъектом, деятельно вовлечённым в неё. Поэтому к философии немецкого мыслителя нельзя подходить с «линейкой» критериев формально-логической системности.

Любая классически выстроенная исследовательская реконструкция смыслов философии автора по возможности подтверждается избранным цитатным рядом из его произведений. Однако в случае с Ницше необходимо предельно осторожно относиться к выделению каркасно-смысловых высказываний, т. к. здесь легко впасть в ошибочность внеконтекстуального понимания мысли философа. Важно не поддаваться кажущейся легкости нахождения «нужных» цитат, «нельзя выхватывать те или иные “слоганы”» [11, с. 603]. При этом следует помнить, что применительно к творчеству Ницше контекст не ограничивается прямой семантической связью с ближайшим текстуальным нарративом, а распространяется на весь структурный массив текста, подчинённый одной идее, которая гипертекстуально может быть связана с целым рядом работ философа, а также опосредованно дополняться психологией личности автора [9, с. 904–906; 26]. И именно учёт широкой семантической структуры текстов Ницше позволяет создать адекватный фокус говорения о его философии [17].

Итак, С.П. Знаменский справедливо отмечает, что «идея сверхчеловека – это центральный пункт философии Ницше» [9, с. 910]. Одновременно явное говорение о сверхчеловеке немецкий мыслитель начинает лишь в работе «Так говорил Заратустра», где впервые и вводит его особое именование – «*Übermensch*». И здесь необходимо отдельно остановиться на рассмотрении особенностей лингвосемантики этого термина, которые формируют важную нюансировку смысловой транскрипции идеи сверхчеловека как в системе немецкой языковой культуры в целом, так и в дискурсе философии Ницше в частности.

«*Übermensch*» является двуосновной лингвистической конструкцией, состоящей из базового слова «*mensch*» и префикса «*über*». С пониманием части «*mensch*» особых сложностей не возникает, т. к. она однозначно обозначает человека / мужчину. Здесь же интерес представляет приставка «*über*», которая и придаёт ключевой смысл новообразованному слову.

В немецком языке «*über*» выступает указательным префиксом, имеющим двоякое семантическое наполнение. Во-первых, он указывает на *преодоление* чего / кого бы то ни было, находящегося за *гранью* исходного, базового состояния. Префикс «*über*» в данном случае может

считываться в значении «нет» или отрицания по отношению к человеку, указывая на его преодоление и снятие. Соответственно, *Übermensch* как антропное новообразование, совершив акт трансгрессии за границы некоторой человеческой мерности, находится «по ту сторону» человека, являясь уже *нечеловеком*.

Во-вторых, приставка «über» содержит в себе качественно превосходные оценочные смыслы, т. е. указывает на высшую степень новообразованного объекта в сравнении с прежним, бывшим до него. При этом выступая как словообразовательный префикс, «über» в немецком языке может использоваться как в совмещенной семантике *запредельное / лучшее*, так и в значении оценочно нейтральной трансгрессии. Поэтому *Übermensch* может считываться как *положительно преодоленный человек*, ставший качественно *лучшим*, оказавшись за границей условной человеческой мерности. В этом случае в понимании *Übermensch* смещаются акценты и добавляется ценностное измерение его определения. Здесь *Übermensch* – это в первую очередь превосходный человек, достигший новой степени совершенства, находящийся за границей наличной меры человеческого.

Эта, на первый взгляд, лингвосемантическая неопределённость на самом деле имеет отношение к широкой философской дискуссии касавшей позиционирования сверхчеловека относительно человека в пространстве антропологической и гуманистической размерности. В случае акцентировки на отрицающем смысле приставки «über» сверхчеловек оказывается в естественной конфликтной оппозиции к человеку, противопоставляясь последнему. При аксиологическом понимании префикса «über» микшируется острота противопоставления сверхчеловека человеку и создаются предпосылки их положительной преемственности.

В итоге Ницше «*Übermensch*» стал первой попыткой понятийного оформления идеи сверхчеловека. При этом весьма показательно наличие указанной лингвосемантической дискуссионности относительно её терминологического отражения. Она является следствием смысловой неоднозначности самой идеи сверхчеловека, которая будет проявляться и на других уровнях её экспликации. С учётом сложности всей системы нюансировки семантики Ницшева термина «*Übermensch*», считаем, что с исследовательской точки зрения будет корректно использовать именно оригинальную лексему «*Übermensch*» для обозначения / именованья локальной модели идеи сверхчеловека, созданной в рамках философии Ницше.

Дионисическая тенденция и «свободные умы»: на пути к *Übermensch*

Пытаясь осмыслить и определить Ницше *Übermensch*, важно отметить, что он является частью культурфилософской концепции мыслителя. Сам Ницше пытался понять генеалогию наличествующего, по его мнению, общекультурного кризиса и предложить «рецепт» его преодоления. Философия мыслителя на всех этапах её генезиса была внутренне подчинена именно этим целям, реализация которых в конечном счёте и привела его к формулированию идеи *Übermensch*. В ней происходит индивидуальная персонификация и объективация культурных сил / тенденций, призванных, по мнению Ницше, спасти культуру, вывести её из состояния упадка и разложения, в котором она пребывает. Соответственно Ницше *Übermensch* стал ответом на диагностируемый им общекультурный кризис, репрезентируемый в антропологической модальности. Б.В. Марков справедливо отмечает, что сверхчеловек у Ницше является в первую очередь культурным типом [11, с. 606]. Для немецкого философа идея сверхчеловека, безусловно, оказывается примером когерентности общекультурного и антропологического, *Übermensch* выступает как актор, переформатирующий пространство культуры, её внутренние ценностные основания.

Качественное определение Ницше *Übermensch* находится строго в дискурсе понятийной семантики его философии, т. е. ориентировано на интертекстуальные смыслы и философско-символические образы, через которые возникает проявленность? Или проще: происходит проявление, проявляется) идеи сверхчеловека. При этом содержательное формирование образа *Übermensch* началось в творчестве немецкого мыслителя задолго до терминологического оформления в работе «Так говорил Заратустра». Уже в ранних произведениях Ницше можно проследить генеалогию отдельных качеств нарождающегося *Übermensch*.

Вообще с учётом генезиса философии Ницше, уровней становления и форм экспликации в ней идеи сверхчеловека можно выделить некоторые обобщённые характеристики *Übermensch*, заключённые в следующих узловых для всего континуума мысли немецкого философа концептосферах: «дионисизм», «нигилизм», «воля к власти». При этом первые две из них семантически оформились ещё до понятийного оформления идеи сверхчеловека. Каждая из них обладает номадической семантикой и формирует своё измерение атрибуции *Übermensch*, одновременно демонстрируя его гипертекстуальную инкорпорированность в дискурс философии немецкого мыслителя.

Концептосфера «дионисизм» возникает и первично семантически оформляется уже на этапе начального становления философии Ницше. Адекватное понимание дионисического начала особенно важно, т. к. со-

держательный образ *Übermensch* имеет множество прямых персональных коннотаций с богом Дионисом, а дионисическое начало является его сущностным отражением. В ряде случаев Ницше фактически ставит знак равенства между *Übermensch* и Дионисом. На их связь неоднократно обращали внимание и исследователи творчества Ницше. Например, Ф. Юнгер, анализируя Ницше-концепт «*Übermensch*», отмечал, что «сверхчеловек – это дионисический человек» [19, с. 65–66], а Ж. Делёз называл Диониса «отцом сверхчеловека» [8, с. 27].

Дионисический мир – это проявление чистой иррациональной энергии. В вакхической пляске человек становится «сочленом более высокой общины», происходит его возврат в природное лоно [14, с. 62]. Дионисическое является своеобразным триумфом жизненной энергетики, а бог Дионис – это, по выражению А.А. Лавровой, «символ потока жизни» [10, с. 39]. Но сама жизнь на данном этапе творчества понимается немецким мыслителем как синтез биологической природности и эстетически-романтической духовности. Для Ницше дионисическое начало выступает обобщённой культурной силой, олицетворяющей всю совокупность иррациональной витальной энергетики и актуализирующей в эстетической модальности в сфере искусства. Также дионисическая тенденция становится областью и способом вхождения человека в иррационально-стихийную чувственность. Человек через дионисическое преодолевает существующие культурные заданности, индивидуальные и общественные рациональности. И в этом смысле эта сила создаёт возможности человеку оказаться по ту сторону своей привычной «культурной *человечности*», открывает путь в пространство человеческой иномерности.

В итоге становится очевидно, что *Übermensch* рождается из перманентной культуросозидательной творческой энергетики и тяги к жизни, существующей на фоне глубокого, метафизического пессимизма, укоренённого как в субъекте, так и в культуре.

На следующем этапе творчества Ницше вновь ищет идеал «здоровой» культуры и одновременно в его философии появляется образ «здорового» человека как культуросозидательной единицы. И главным критерием этого «здорового» состояния для мыслителя становится категорическое непринятие как человеком, так и всей культурой «высших метафизических ценностей», т. е. идеализма, традиционной этики и религии.

Исходя из этой установки, Ницше подразделяет всех людей на два типа: «свободные умы» и «связанные умы». Данное деление базируется на отношении человека к абсолютным ценностям. «Свободным умом называют того, кто мыслит иначе, чем от него ждут на основании его происхождения, среды, его сословия и должности или на основании господствующих мнений эпохи» [14, с. 359]. «Свободные умы» появляются как антитеза людям метафизической, массовой морали. Они

противопоставляют себя всему «слишком человеческому», т. е. традиционным моделям ценностного ориентирования, в первую очередь безусловным нравственным императивам. Поэтому «свободный ум» – это прежде всего свободный от внешнего ценностного долженствования человек. Также философ неоднократно подчеркивает важную культуросозидающую роль «свободных умов»: они важны не сами по себе, а как творческий элемент культуры, помогающий преодолеть наличествующий культурный кризис. В этом смысле «свободный ум» – это прежде всего культурный прогрессор, создающий пространство когерентности антропологического и культурного. В целом «свободные умы» являются предтечей *Übermensch* и важным эволюционным этапом в его становлении.

В 125 афоризме «Веселой науки» Ницше впервые явно постулирует основания новой духовной реальности, в которой совсем скоро будет суждено появиться пророку сверхчеловека – Заратустре. «Безумный человек» приносит весть о «смерти Бога» [14, с. 592–593], тем самым задаётся новая диспозиция существования человека, его статуса и потенций духа.

Экпликация *Übermensch*: философско-номадическое пророчество о сверхчеловеке

Наконец, в работе «Так говорил Заратустра» Ницше в явном виде понятийно оформляет идею сверхчеловека, вводя понятие «*Übermensch*» и создавая его философско-поэтический образ. Заратустра оказывается пророком, несущим «благую весть», учение об *Übermensch*: «Я учу вас о сверхчеловеке» [15, с. 8]. Он должен прийти на смену человеку, «превзойдя» его [15, с. 8]. Акцентируя внимание на глубине отличий *Übermensch* от человека, Ницше прибегает к биологическим аналогиям, помещая первого в систему биоантропологической эволюции. Радикальность отличности человека от сверхчеловека, по Ницше, релевантна разности человека и обезьяны. Однако, на наш взгляд, данный биологически-эволюционный контекст является больше усиливающей метафорой, призванной заострить особую важность и исключительность *Übermensch*, т. к. практически вся последующая модальность говорения о нём имеет по преимуществу ценностную направленность. Соответственно, сверхчеловек Ницше – это не биологический тип, а процессуальная цель и итог исторического развития становления человека, раскрывающиеся в модусах идеального антропного бытийствования.

Вообще существует множество вариантов реконструкций и интерпретаций Ницшева *Übermensch*, которые в ряде случаев оказываются диаметрально противоположными друг другу [23]. Подчас *Übermensch* представляется «грёзой, художественным образом несуществующей

действительности, продиктованной творческой волей поэта» [5, с. 623] и оттого неуловим для рационально-логической аналитики. В силу специфики формы и стиля философствования немецкого мыслителя думается, что его строго аутентичное определение вряд ли возможно. Однако, на наш взгляд, опора на локальные концептосферы Ницшевой философии – дионисизм, нигилизм и воля к власти, релевантные идее сверхчеловека на всех этапах её становления и оформления, позволит создать дискурс рациональной определённости *Übermensch*.

Итак, в *Übermensch* происходит антропологически ориентированная трансформация дионисизма, его преломление в субъектно-личностном измерении. Соответственно, *Übermensch*, понятый Ницше как «дионисический человек», наделяется «жизненной силой», актуализирующей некоторые интенции биологического порядка и создающей пространство «витальной освобожденности» человека. Одновременно дионисизм привносит в *Übermensch* остаточную телеологию эстетического порядка и творческую энергетику, преобразующуюся в «антропокультурное плодородие». Дионисизм, олицетворяющий «мир свободной и несвязанной энергии» [7, с. 150], на наш взгляд, создаёт измерение деперсонализации идеи *Übermensch* и особую модальность экспликации сверхчеловека Ницше как антропоморфного силового стержня культуры, являющегося двигателем витального обновления и залогом перманентного становления.

Следующей локальной концептосферой смыслов и атрибуции *Übermensch*, начавшей оформляться ещё в произведениях второго периода, является *нигилизм*. Однако здесь сразу необходимо некоторое понятийное уточнение, т. к. Ницше сверхчеловек, с одной стороны, оказывается деятельным актором-нигилистом, с другой стороны, ведёт борьбу с нигилизмом. Это внешнее противоречие связано с тем, что термин «нигилизм» у Ницше имеет прямо противоположную смысловую транскрипцию в зависимости от семантического гипертекстуального употребления. Фактически философ выделяет две модальности понимания нигилизма: «нигилизм силы» и «нигилизм слабости».

Появление «нигилизма слабости» Ницше связывает с идеализмом Платона, получившим последующее развитие в христианстве. В сущности, «нигилизм слабости», по мнению немецкого философа, это индивидуально-личностная и общекультурная установка на принятие ценностей и поведенческих стратегий, продуцируемых некоторой внешне положенной по отношению к исполняющему инстанции [15, с. 239–243]. Сам «нигилизм» здесь понимается Ницше как отрицание человеком, во-первых, права на собственную субъектность, во-вторых, пространства посясторонней витальной бытийности в пользу «трансцендентно-идеалистической иллюзорности» [15, с. 240–276]. Именно наличие и возобладание «нигилизма слабости» актуализирует необходимость

«преодоления» «безобразного человека» как его носителя сверхчеловеком – *Übermensch*, который обладает другой, позитивной, с точки зрения Ницше, формой нигилизма – «нигилизмом силы».

«Нигилизм силы» выступает как антропологической, так и культурной абсорбирующей антитезой «нигилизму слабости», становясь способом отрешения от «метафизического и этического пессимизма» [9, с. 917]. Он является формой «переоценки ценностей», в ходе которой человек устраняет все внешне положенные абсолюты, регулирующие его поведение, систему жизненного целеположения и ценностного ориентирования. Поэтому естественным образом «нигилизм силы» оказывается направлен против общественных ценностей, претендующих на универсальную категорическую императивность.

Персонифицированной силой, олицетворяющей и подкрепляющей все абсолютно-безусловные ценности, Ницше объявляет Бога. Соответственно, именно на его критику направлен главный удар *положительно-го* нигилизма. Тезис о «смерти Бога» становится центральной диспозиционной точкой «конца и начала», из которой уже возможно появление *Übermensch* [15, с. 8–9]. Симптоматично, что прологом к философии сверхчеловека для Ницше стало именно открытие *истины* о «смерти Бога» [14, с. 592–593]. Этим задаётся новая онтологическая и ценностная диспозиция существования как человека, так и культуры в целом. Дело «убийства Бога» признаётся самым великим делом человека, после чего всё человечество неизбежно вступает в «высшую историю».

Ницше оставляет «нового» человека наедине с посюсторонним миром, в котором теперь нет метафизических оснований, ценностей и смыслов. Сам человек лишается возможности внешней самоидентичности через подобие Богу [19, с. 204], поэтому вынужден обратиться к себе как единственному значимому силовому центру, способному продуцировать ценностные императивы и смыслы. И естественным продолжением этого событийного ряда, считает Ницше, становится возможность «нам самим обратиться в богов» [14, с. 593], актуализация чего и осуществляется в концепте «*Übermensch*». «Бог умер: теперь хотим *мы*, чтобы жил сверхчеловек» [15, с. 207]. В результате чего *Übermensch* понимается как человек, мыслящий и действующий после *смерти / убийства* Бога, преодолевший в себе «нигилизм слабости». Над ним нет теперь никакой «высшей инстанции» [13, с. 135], насколько Бог вообще возможен, *Übermensch* сам становится Богом. Он, полагал Ницше, распространяет на себя все «атрибуты, которые раньше мы приписывали Богу» [13, с. 135], и главное – он «сам придаёт себе цену и смысл» [19, с. 206].

Здесь же необходимо отметить, что Ницшев дискурс об *Übermensch* предполагает множественное компаративное обращение к *человеку*, в ходе которого, на первый взгляд, мыслитель формирует конфликтную оппозицию между *Übermensch* и *человеком*, где последний отрицается как «устаревшая» антропологическая форма. Ницше настаивает, что

на пути к *Übermensch* необходимо преодолеть все *человеческое*, также неоднократно фиксируется качественная положительная инаковость *Übermensch* в сравнении с *человеком*. Всё это формально позволяет утверждать, что в дискурсе Ницшевой философии *Übermensch* – это уже *не человек*, а существо иного и одновременно высшего порядка. Однако здесь необходимо внести определённое понятийное уточнение, которое принципиально меняет фокус рассмотрения феномена *Übermensch* в соотнесении с человеком.

В философии немецкого мыслителя различимы по крайней мере два варианта семантического считывания понятия «человек» и его производных. Первая модель определения человека и человеческого носит локальный характер, в ней *человеческое* отождествляется со всем комплексом ограничителей прежде всего ценностного характера, собственно «человеческой подлинности», рождающих «связанного / безобразного» человека. И здесь *человеческое* понимается как негативный модус объективации и существования Человека. Именно этот человек рассматривается как «мост», ведущий к *Übermensch*, а не цель сама по себе [15, с. 9]. Такая *человечность* противопоставляется философом *подлинной человечности* в широком смысле. Соответственно, именно этот «локальный» вариант человека противопоставляется Ницше *Übermensch*. Одновременно *Übermensch* как перспективный антропологический идеал является частью второй, более общей модели определения человека, представляемого в виде номадически-становящегося антропологического субъекта. Заратустра видит в *современных* людях «отдельные части человека» и «обломки будущего» [15, с. 100]. В этом смысле *Übermensch* – это форма прихода к *подлинному человеку* и одновременно «подлинная цель человека» [20, с. 248], в некотором смысле положительно-предельная антропологическая энтелехия. Также, например, В. Кауфманн понимает *Übermensch* как «идеальную форму человека», являющегося, по сути, *настоящим человеком* [22, р. 312]. Поэтому, на наш взгляд, идея Ницшева сверхчеловека сущностно не противопоставляется человеку вообще, а расширяет горизонт положительной антропологической предельности, оставаясь частью системы человеческой целостности. *Übermensch* «есть продолжение человека» [9, с. 913], но на новом витке антропологического развития.

В целом «нигилизм силы» становится для человека инструментом для разрушения «старых скрижалей» – «внешних ценностей», расчищающим пространство в первую очередь для ценностного переформатирования. Через этот нигилизм, как справедливо отмечает С.П. Знаменский, «человек расчищает себе путь к идеалу, старается порвать те путы, которые связывают его и не дают возможности свободно стремиться к сверхчеловеку» [9, с. 913]. Он оказывается формой объективации интенции свободы, категорически присущей Ницшеву сверхчеловеку. Не случайно Д. Эйкен определяет *Übermensch* как идеал совершен-

ного самоосвобождения человека [21, р. 112]. Можно констатировать, что «нигилизм силы» является одновременно и обязательным этапом, прологом к достижению *сверхчеловеческого* статуса, и перманентно актуализирующимся атрибутом *Übermensch*, его имманентным состоянием, когда он оказывается разрушителем всех внешних безусловных идеалов [20, с. 250].

Наконец, третьей локальной концептосферой, целостно скрепляющей феномен Ницшева сверхчеловека, является «воля к власти». «Воля к власти» как понятие философии Ницше в его работах имеет весьма многообразное смысловое толкование [12, с. 106, 234, 326; 15, с. 336, 464]. В современном ницшеведении существует проблема понимания «воли к власти» как концепта философии Ницше. Например, известный отечественный ницшевед Ю.В. Синеева трактует волю к власти как силу, обращённую в первую очередь внутрь самого субъекта воления. В этой связи и Ницшев сверхчеловек определяется как человек, «чья воля к власти над собой победила все трудности», став апологией его существования [18, с. 66]. Исследователь явно тяготеет к пониманию *Übermensch* как «волевого интроверта», распространяющего власть на себя, управляющего прежде всего собой. В этом случае *Übermensch* сближается с образами йогина или отшельника-мудреца, а значит, его сила выступает инструментом внутренней дисциплины и повеления.

Одновременно, безусловно, возможно и другое понимание воли к власти, когда актуализация акта воления осуществляется вне субъектной сферы, через его витальную реализацию. В этом случае *Übermensch* уже видится как угнетающий актер, распространяющий свою силу вовне. И здесь возникают многочисленные политические модальности его толкования, отождествляющие *Übermensch* с типом макиавеллистского государя или конкретным историческим персонажем, обладающим волей к политическому могуществу.

Здесь же следует отметить, что, помимо различных вариантов семантического прочтения концепта «воля к власти», в начале 90-х гг. XX в. А.В. Перцевым был поднят вопрос о корректности и смысловой аутентичности перевода на русский язык собственно Ницшева «*Der Wille zur Macht*» [16]. Автор, на наш взгляд, небезосновательно указывает на то, что немецкий термин «*Macht*» в рамках семиосферы философии Ницше было бы точнее переводить не как «власть», а как «мощь». *Власть* же, больше понимаемая как господство, становится скорее следствием *мощи*, а первична именно *воля к мощи*. Также существенно, что реализация власти в первую очередь имеет внешнюю направленность, а мощь, что соотносится с контекстом Ницшевой философии, первично обращена вовнутрь самого субъекта, её продуцирующего. «Кто не может повелевать себе, должен повиноваться. Иные же *могут* повелевать себе, но им недостаёт ещё многого, чтобы уметь повиноваться себе» [15, с. 143]. Поэтому именно сам человек является изначальным простран-

ством распространения, приложения и практической актуализации мощи, и это оказывается залогом трансформации человека в *Übermensch*. Одновременно это не исключает возможности последующего распространения субъектом власти вовне, господству социально-политического порядка.

Итак, из всего многообразия разности семантического понимания Ницшева концепта «воля к власти» однозначно можно утверждать, что в понимании немецкого мыслителя воля к власти – это стремление к силе, мощи, могуществу. И не просто к одномоментному её достижению – воля динамична, она находится в постоянном движении, которое развивается в векторе возрастания. «Придать становлению характер бытия – вот в чём высочайшая воля к власти» [13, с. 287], – писал Ницше. Сам процесс достижения власти / мощи не может быть завершён, воля к власти одновременно является и целью, и перманентным процессом, который имманентен *Übermensch*.

В концепте «воля к власти» как основании *Übermensch* до некоторой степени сходятся и преломляются дионисическая тенденция и «нигилизм силы». Так, например, всегда хотя бы в виде смыслового подтекста у Ницше присутствует соотношение воли к власти и жизни, что образует единое семантическое поле между волей к власти и дионисической витальностью. Ницше считал, что *Macht* является главной составляющей жизни [15, с. 381], одновременно эта же сила / мощь есть ядро воли к власти [15, с. 381], из чего философ делает вывод: воля к власти является самой жизнью [12, с. 300; 15, с. 250, 381]. Отсюда следует, что стремление к власти / мощи перманентно и прямо соотносимо с самой жизнью. Соответственно, воля к власти есть «сущность жизни» [15, с. 457], она задаёт её смысл и ценность. В этой точке витального пересечения происходит персонифицированное единение в *Übermensch* воли к власти с дионисической тенденцией.

Одновременно воля к власти актуализирует «нигилизм силы», т. е. она генерирует силовой импульс эмансипации человеческой самости, способный разрушить внешние ценностные абсолюты. Однако особенно важно, что именно через волю к власти преодолевается (в идеале) весь нигилизм, который является лишь переходным «состоянием льва» на пути к формированию *Übermensch*. Собственно непосредственная бытийная экспликация *Übermensch* осуществляется через акт его *властного воления*. Посредством обладания *Macht* человек оказывается способен перейти за границы Добра и Зла как внешне заданных этических абсолютов и творить мир ценностей, что и возводит его, по Ницше, в ранг сверхчеловека. Между тем условный сверхчеловеческий модус бытия ориентирован на перманентную устремленность и воспроизведение воли к власти. Всё, что способствует её возрастанию и усилению, есть *добро*, а то, что приводит к её уменьшению, – *зло* [13, с. 180].

На наш взгляд, воля к власти, понимаемая как сверхчеловеческий атрибут, – это в первую очередь деятельное постулирование и экспликация Я, позволяющие субъекту утверждать свою самость в её исходной аутентичности. «Делайте, пожалуй, всё, что вы хотите, – но прежде всего будьте такими, которые *могут хотеть!*» [15, с. 123]. Вот именно эту способность *хотения* и создаёт воля к власти, а её вектор уже не существует для немецкого философа. Содержательно воля к власти Ницше не определена, она есть постоянное номадическое становление, подчинённое исключительно субъекту, одновременно и подчиняющее его [15, с. 143]. В конечном счёте воля к власти – это некоторый абсолют субъектной свободы, создающий внутреннюю духовную среду её перманентной актуализации, а также приводящий к ценностной трансгрессии человека.

В итоге мы приходим к пониманию того, что Ницше *Übermensch* – это человек *витальной духовности*, произведший радикальную переоценку ценностей, отказавшийся от всех трансцендентно-метафизических оснований жизни, внешних регуляторов-абсолютов и ставший, благодаря наличию перманентно-динамически становящейся воли к власти, законодателем новых ценностей. Однако данное определение Ницшевой модели сверхчеловека задаёт лишь общие контуры *Übermensch*, но никак не раскрывает его непосредственных содержательных оснований. Не случайно А. Данто отмечает, что об *Übermensch* «даже в “Заратустре” ничего конкретного, по существу, не говорится. Эта идея выступает как исключительно неопределённая и неконкретная цель» [6, с. 238], в которой фиксируется необходимость движения, но не его направление. Любое говорение Ницше о сверхчеловеке является больше «эскизными набросками его возможностей» [20, с. 248], а сущностно он остаётся не определён.

В попытке более конкретно и содержательно реконструировать модель Ницшева сверхчеловека иногда прибегают к ретроспективным личностным аналогиям, когда кого-то из «исторических героев» – Юлия Цезаря, Чезаре Борджиа, Наполеона, о ком комплиментарно отзывался Ницше, – считают полным воплощением *Übermensch*. Между тем философ писал: «Поистине, даже самого великого из них находил я – слишком человеческим» [15, с. 66]. Того же Наполеона Ницше считал лишь «знамением *другого* пути» и «синтезом *нечеловека и сверхчеловека*» [15, с. 437]. Наконец, сам немецкий мыслитель однозначно констатирует: «Никогда ещё не было сверхчеловека» [15, с. 66]. Поэтому все тождественно линейные личностно-исторические проекции при определении целостного образа *Übermensch* как минимум неполны, а, в сущности, принципиально некорректны.

На наш взгляд, предложенный Ницше вариант экспликации сверхчеловека намеренно предельно поливариативен. Философия Ницше является семантически открытым герменевтическим текстом, который

не предписывает, не задаёт смыслы, а инициирует их формирование в субъекте. Мыслитель, во многом провокативно и эксцентрично, вбросил в философский и общекультурный дискурс идею сверхчеловека в образе *Übermensch*, указав на категорическую необходимость радикального изменения современного *ограниченного* человека, инициировав «страстное стремление и волю к подлинному и возможному человеку» [20, с. 201]. Между тем вектор этой изменчивости им не предзадан, что естественно в контексте философского дискурса Ницше. Немецкий мыслитель утверждает необходимость устранения всех ценностных метафизических абсолютов, но это же требование относится и к идее сверхчеловека, выражающей модель положительно превосходного, лучшего человека. К. Ясперс, объясняя «бесформенную неопределённость» Ницшева *Übermensch*, точно замечает: «Всякий *определённый* идеал человека должен быть разрушен, ибо, если его мыслить завершённым, он тут же искажается» [20, с. 249]. Определённость как форма завершённости устраняет состояние категорического перманентного становления через приращение воли к власти, имманентное *Übermensch*, поэтому он принципиально невыразим в модальности универсальных и законченных антропологических моделей.

Н.А. Бердяев указывает на то, что «всякие пошляки», возмнив себя сверхчеловеками и поняв это состояние только лишь в модусе природно-биологической явленности и социальной вседозволенности, «оскорбили» память Ницше [4]. Уже в 1909 г., т. е. на заре формирования ницшеведения, отечественный исследователь С.П. Знаменский замечает, что «в сочинениях Ницше встречается две концепции сверхчеловека» [9, с. 911] – биологическая и культурная, т. е. *Übermensch* понимается или как новая природно-физиологическая, или же как социально-культурная, и даже духовная, психоментальная ступень в эволюции человека. Эту мысль в середине XX столетия воспроизводит немецкий исследователь Г. Войтг, воспринимая *Übermensch* как «героический идеал», наделённый биологическими и нравственными модусами проявленности [24].

Этот в некотором смысле *потенциальный универсализм* локального концепта «*Übermensch*» привёл к возможности его предельно широкой интерпретации практически во всем диапазоне возможного понимания измерения сверхчеловеческого, что было реализовано во множестве рецепций философии Ницше. А это, в свою очередь, породило в современной гуманитаристике и массовом измерении общественного сознания ситуацию семантической подмены идеи сверхчеловека и общего концепта «сверхчеловек» Ницшевым / ницшеанским концептом «*Übermensch*».

Главная заслуга Ницше по определению сверхчеловека заключается вовсе не в разработке его содержательной дефиниции, а в понятийном оформлении, концептуализации идеи сверхчеловека, которая уже дав-

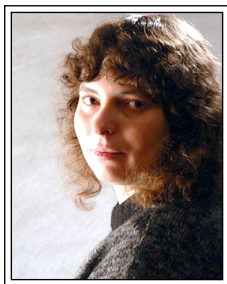
но была частью имплицитных социокультурных и антропологических интенций, но не имела явного выражения и поэтому не была объектом исследовательских рефлексий. Немецкий мыслитель ярко и категорически показал, что сверхчеловек как точка должной / необходимой антропологической эволюции *есть*, но чёткой сущностной артикуляции, *что* он есть, Ницше не даёт.

Список литературы

1. Белый А. Фридрих Ницше // Ницше: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2001. С. 878–903.
2. Беляев Д.А. Номадически-трансгрессивная интерпретация концепта «сверхчеловек» в дискурсе постмодернистской философии // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2013. № 11(37). Ч. 2. С. 30–32.
3. Беляев Д.А. Философское определение сверхчеловека // Известия Саратовского государственного университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2014. № 3. С. 9–14.
4. Бердяев Н.А. Ницше и современная Россия // Биржевые ведомости. № 14650 от 04.02.1915. С. 4.
5. Гарин И.И. Ницше. М.: ТЕПРА, 2000. 848 с.
6. Данто А. Ницше как философ. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2001. 280 с.
7. Делёз Ж. Логика смысла. М.: Раритет; Екатеринбург: Деловая книга, 1998. 480 с.
8. Делёз Ж. Ницше. СПб.: АХИОМА, 2001. 186 с.
9. Знаменский С.П. «Сверхчеловек» Ницше // Ницше: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2001. С. 904–944.
10. Лаврова А.А. Философия Ф. Ницше // Философские науки. 1997. № 1. С. 38–51.
11. Марков Б.В. Человек, государство и Бог в философии Ницше. СПб.: Владимир Даль, 2005. 788 с.
12. Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. М.: RELF-book, 1994. 352 с.
13. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 13. М.: Культурная революция, 2005. 656 с.
14. Ницше Ф. Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. 829 с.
15. Ницше Ф. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. 829 с.
16. Перцев А.В. Что действительно говорил Ницше? // Ницше Ф. Утренняя заря. Свердловск: Воля, 1991. С. 291–304.
17. Радеев А.Е. Искусство толкования Ницше: история одного казуса // Альманах кафедры этики и эстетики СПбГУ. № 1 / Отв. ред. А.Е. Радеев. СПб., 2006. С. 298–310.
18. Синеекая Ю.В. Философия Ницше и духовный опыт России (конец XIX – начало XXI веков): Дисс. ... докт. филос. наук. М., 2009. 426 с.

19. Юнгер Ф. Ницше. М.: Праксис, 2001. 256 с.
20. Ясперс К. Ницше. Введение в понимание его философствования. СПб.: Владимир Даль, 2004. 632 с.
21. Aiken D. An Introduction to Zarathustra // A Collection of Critical Essays, ed. C. Solomon. New York: St. Martin's Press, 1972. P. 30–114.
22. Kaufmann W. Nietzsche – Philosopher, Psychologist, Antichrist. New York: Vintage Books, 1968. 496 p.
23. Payne D. Translating Nietzsche's Übermensch. Hamilton: McMaster University, 2004. 52 p.
24. Voigt G. Nietzsches Lehre vom Übermensch und die Gegenwart // Geist der Zeit. 1940. № 18. S. 602–607.
25. Wardell L.O. An Interpretation of Nietzsche's Übermensch. Maynooth: National University of Ireland, 2007. 118 p.
26. Yang J. A Philosophical Biography: Friedrich Nietzsche. New York: Cambridge University Press, 2010. 656 p.

ЖИЗНЕННЫЙ МИР ЧЕЛОВЕКА



Юлия МОРКИНА

кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора философских проблем творчества. Институт философии Российской академии наук. 109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: morkina21@mail.ru

ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ И ПОЭТИЧЕСКИЕ СМЫСЛЫ

Понятие смысла имеет широкую трактовку. Так, мы говорим о смысле мира, смысле жизни. Задаёмся мы вопросом и о смысле отдельных вещей и человеческих поступков. Человек – такое существо, что для него всё как в окружающем мире, так и в нём самом имеет смысл. В статье мы сосредоточимся на феномене осмысленности поэтических произведений для человеческого сознания. Покажем, что поэтические смыслы вовлечены в создание поэтического мира для человеческого сознания, а также проанализируем отношение к сознанию поэтического образа. Наша цель – проанализировать поэтическое произведение как особый феномен сознания, как сложный интенциональный объект. Анализируя поэтическое произведение, мы используем феноменологические методы и рассматриваем его как сложную систему смыслов, складывающуюся в сознании. В нашем исследовании мы рассматриваем сознание вслед за У. Джемсом и Э. Гуссерлем как поток. Это поток автопоэтический, строящий сам себя и разворачивающийся во времени. Исходя из этой модели сознания, мы анализируем смыслы как рефлексивные единицы данного потока, а поэтические смыслы как разновидность смыслов вообще.

Ключевые слова: сознание, смыслы, феноменология, автор, интерпретатор, поэтическое произведение, жизненный мир, система, поэтический образ, лирический герой

1. Введение: смыслы

Человеческий мир, по образному выражению М. Натансона, «светится смыслами». Имеет свой смысл как мир природы, осмысляемый-осваиваемый человеческим обществом и отдельным человеком, так и мир культуры – человеческих артефактов, мир теорий науки, мир человеческого искусства.

Любые действия человека в этом мире сопровождаются всегда его осмыслением. Более того, без осмысления мира, а также собственных целей действие в мире невозможно. Любому физическому действию в этом мире предпослано мышление – действие в сознании, производящееся со смыслами.

Без предпосылания своему действию смысла художник не возьмётся за кисть, а учёный за реторту. Мир повседневности, мир здравого смысла, «жизненный мир» человека – это мир особо осмысленный, ибо смыслы здесь приданы всему, в этом мире не остаётся бессмысленных «белых пятен», этот мир настолько осмыслен, что не требует умственного усилия осмысления, действия (и не только действия, но и мышления), в нём следуют по заданным образцам, действия в нём часто машинальны и нерerefлексивны. Но стоит появиться в таком мире «белому пятну», действию или явлению, смысл которого индивиду неизвестен, как прерывается машинальное беспрепятственное действие и включается интенсивное обдумывание, попытка придать феномену смысл.

Исследуя социальный мир, можно отдельно говорить о смысле человеческих поступков. Смысл имеют не только неживые предметы, но и поступки окружающих нас людей. Именно они чаще всего могут представлять «запинку» для машинального действия в жизненном мире, загадку для окружающих. Здравому смыслу присуще интуитивное знание о том, что бессмысленных поступков не бывает. Соответственно любому поступку Другого сознание приписывает определённый смысл (который может не совпадать с истинным смыслом этого поступка). Всякие эпистемологические бреши относительно смыслов поступков Других сознание закрывает в акте приписывания смыслов. Смыслы также приписываются воспринимаемым нами произведениям искусства. Поскольку наша работа посвящена именно одному из видов искусства – поэзии, то феномен осмысленности поэтических произведений будет нами проанализирован подробно. Широкому пониманию смысла мы противопоставляем более узкое и специальное его понимание. Смыслы (даже в их широкой трактовке) тесно связаны с сознанием и существуют только в нём. Осмысливая предмет или феномен, сознание «из себя» рождает смыслы, которые «примеряет» к своему восприятию данного предмета или феномена и решает, соответствуют ли ему данные смыслы. Человеческий мир (как мир освоенной природы, так и социальный)

осмыслен не просто, но именно для воспринимающего сознания. В отсутствие осмысляющего сознания мы не могли бы говорить о каких-либо смыслах.

В нашем исследовании сознание мы рассматриваем вслед за У. Джемсом и Э. Гуссерлем как поток. Это поток автопоэтический, строящий сам себя и разворачивающийся во времени. Исходя из этой модели сознания, мы будем понимать смыслы более узко – как рефлексивные единицы данного потока. Без рефлексивности, обращённости потока сознания самого на себя смыслы как рефлексивные единицы этого потока не могли бы в нём возникнуть. Итак, как рефлексивные единицы, «уплотнения» и «завихрения» потока сознания, смыслы возникают в этом потоке. Возникающие смыслы могут как относиться к «внутренней» жизни человека, так и возникать по поводу «внешних» впечатлений. На самом деле для сознания «внутренняя жизнь» и «внешние впечатления» не имеют резкого разграничения – всё представляет собой смыслы и системы смыслов. Чтение индивидом поэтических произведений ещё больше стирает разницу между «внутренним» и «внешним», ведь книга – это артефакт культуры и принадлежит к социальному интерсубъективному миру, и вместе с тем её прочтение – дело глубоко личное, личностное, сокровенное. Итак, мы продолжаем наше исследование о смыслах в поэтическом творчестве и поэтических произведениях, как они предстают читателю.

2. Жизненный мир и поэтический мир

Понятие «жизненного мира» было введено Э. Гуссерлем для обозначения той суммы непосредственных очевидностей, которые задают формы ориентации и человеческого поведения. Но в нашем исследовании смыслов в поэтическом творчестве мы можем ввести понятие «поэтического мира». Существует поэтический мир отдельного стихотворения, поэмы, как и поэтический мир определённого поэта. Существует также «общий поэтический мир», включающий в себя поэтические миры всего человечества, наподобие «третьего мира» К. Поппера. Существование сознания в поэтическом мире, как и в жизненном мире, предполагает некую втянутость, вовлечённость, переходящую в укоренённость. Отдельная эмпирическая личность на протяжении своей биографии может проявлять различные степени вовлечённости в поэтический мир, иногда полностью в него погружаясь, иногда только проявляя к нему интерес. Итак, существование сознания в поэтическом мире означает вовлечённость в него. Что же означает эта вовлечённость? Прежде всего, для сознания как для потока смыслов существование в поэтическом мире означает захваченность поэтическими смыслами и образами. Поэтические смыслы и образы усваиваются и присваиваются сознанием во

время его пребывания в поэтическом мире. Связь между сознанием и поэтическим смыслом становится сокровенной. Из области смыслов социальных и социализированных, к которой они относятся, поскольку являются смыслами, выраженными вербально в опубликованном произведении, они переходят в разряд глубоко личностных, порой невербализируемых. Поэтический мир предстаёт особым миром, который личность читателя-интерпретатора открывает, как ребёнок открывает большой мир феноменов. С каждым поэтическим словом, с каждым образом в сознании-потоке читателя воссоздаются или даже полностью создаются заново личностные смыслы, которые для читателя связаны с читаемым произведением. Иногда смыслы поднимаются из глубины смысловых ресурсов, обусловленных «биографической ситуацией» читающего. Такие смыслы связаны для него не только с читаемым произведением, но и с воспоминаниями детства (иногда смутными), с воспоминаниями из прожитой читателем жизни. Смыслы, содержащиеся в произведении интерсубъективно, и личностные смыслы читателя взаимодействуют между собой, создавая сложные системы смыслов. Пребывание в поэтическом мире, как и пребывание в жизненном мире, означает для сознания наполненность смыслами этого мира. Различие между жизненным и поэтическим мирами состоит в том, что в жизненном мире сознание находится всегда, не может никуда от него деться. Сознание в жизненном мире переживает повседневность и руководствуется здравым смыслом. А поэтический мир может захватывать и отпускать сознание, вернее, сознание может погружаться в поэтический мир и выходить из него. Пребывание в поэтическом мире для сознания – ситуация не повседневная, требующая определённого творческого настроя, отрешения от других миров, в том числе от жизненного мира. Пребывание в поэтическом мире есть ситуация пограничная, отличающаяся нестабильностью, в том числе неустойчивостью находящегося в этой ситуации сознания. Если в повседневной жизни «накатанные колеи», по которым движется сознание, автоматические действия не только с предметами быта, но и с мыслями, смыслами, образами, с которыми сознание имеет дело в обыденной среде, стабилизируют сознание, то поэтическое творчество, со-творчество с автором, наоборот, привносит в сознание неустойчивость и неравновесность. В повседневной жизни человек не только действует, но и мыслит, исходя из накопившихся в сознании штампов, его мысль ходит по «исхоженным путям» и руководствуется здравым смыслом. Пребывание в поэтическом мире в состоянии творчества требует отрешения от повседневного жизненного мира, ибо законы поэтического мира часто не только не совпадают, но и идут вразрез с законами жизненного мира, и здравый смысл становится бесполезен, необходим какой-то другой способ ориентирования в этом поэтическом мире.

Законы поэтического мира, его смыслы и образы могут не иметь ничего общего с повседневными ситуациями и нашим физическим ме-зocosмом – миром средних размерностей и аристотелевской физики, в котором, по Фолльмеру, мы всё ещё живём каждый день:

Хвораю, что ли, – третий день дрожу,
как лошадь, ожидающая бега.
Надменный мой сосед по этажу
и тот вскричал:
– Как вы дрожите, Белла!

Но образумьтесь! Странный ваш недуг
колеблет стены и сквозит повсюду.
Моих детей он воспаляет дух
и по ночам звонит в мою посуду... [2, с. 58]

(Белла Ахмадулина, «Озноб», 1962)

В поэтическом образе нарушаются законы физики и физического мира, но это для того, чтобы полнее раскрыть законы мира поэтического, отражающего в данном стихотворении душевный настрой автора. Личность, которая хочет воспринять поэтический мир во всей его полноте, должна войти в определённое состояние творческого сознания, в котором плавятся и ослабевают связи между смыслами жизненного мира и становится «всё возможно». Состояние это неравновесное и нестабильное, пребывать в нём долго сознание не может, и всё же сознание должно снова и снова трансцендировать жизненный мир, чтобы оказаться в поэтическом мире, приобрести способность не только пребывать в нём, но и в нём действовать, ибо для сознания мысль есть действие и то, что происходит в сознании со смыслами: их при-своение и со-творение, их удержание в сознании и образование из них сложных систем, – всё это есть *действия* сознания, его практика.

Итак, сознание не просто пребывает, но действует в поэтическом мире, его действие с поэтическими смыслами есть действие мысли. Сознание *практикует* своё пребывание в поэтическом мире и развивает в процессе этого пребывания определённые навыки действия в этом мире. Конечно, если принять во внимание то, что каждый поэт создаёт свой собственный поэтический мир с собственными внутренними законами, практика пребывания в поэтическом мире будет для сознания многоступенчатой: сначала вживание в поэтический мир одного поэта, затем другого, других, и каждый такой шаг становится практикой пребывания в *общем* поэтическом мире, в поэтическом мире вообще, практикой отрешения от повседневности и действия в непохожих на обыденный мирах. Не только автор, но и читатель поэтического произведения находится в процессе чтения в пограничной ситуации.

Вместе с тем именно в процессе практики пребывания в поэтическом мире становится всё более и более привычным. Со временем пребывания сознания в нём поэтический мир обживается как автором, со-

здающим произведения и поэтому живущим в поэтическом мире, так и читателем-интерпретатором. По мере обживания, поэтический мир становится всё более привычным для сознания, в нём появляются свои «накатанные колеи», привычные способы выражения и восприятия смыслов, привычные ходы мысли, то есть привычные действия сознания в этом мире. Так поэтический мир, какой-то своей частью оставаясь непривычным и рискованным, другой своей областью входит в жизненный мир как автора, так и читателя.

Итак, мы указывали на различия поэтического и жизненного мира, теперь мы можем указать на их сходство. Жизненный мир интерсубъективен и социализирован, является общим для людей, живущих в нём. На общность смыслов жизненного мира для людей, составляющих социум, указывал социальный феноменолог А. Шюц. Он писал, что каждый человек приходит в уже готовый социальный мир, где всему дано название и всё имеет социальные интерсубъективные смыслы. То же и поэтический мир: значительная часть поэтических произведений публикуется и таким образом становится достоянием социума. По поводу таким способом социализированных произведений высказываются критики, да и простые читатели обмениваются мнениями. Возникает целостный дискурс, в котором каждый читатель и автор в принципе могут принять участие. Произведения как живших давно и уже умерших, так и живых авторов сосуществуют в социуме, приобретают в нём особые социальные смыслы. Но жизненный мир не только социализирован и интерсубъективен. Жизненный мир каждого человека содержит личностные смыслы, составляющие вместе с усвоенными человеком социальными смыслами уникальную «биографическую ситуацию» данного человека. Поэтический мир также влияет на эту «биографическую ситуацию», в неё входит всё то, что человек читал и писал на протяжении своей жизни, то, как он понимал написанное и прочитанное.

Социальные, воспринятые индивидом, а также личностные смыслы тесно переплетаются в сознании, составляют одно нераздельное целое и этим определяют *личность* человека. Личностно определяющим становится как жизненный мир человека, так и миры поэтический, научный, мир музыки и других искусств, все миры, сосуществующие в человеческом обществе и для человека. Личность всегда имеет уникальную «биографическую ситуацию» и распоряжается своим уникальным набором смыслов, образов, а также образует сложные системы этих смыслов и образов в процессе осмысления мира. Поэтический мир является частично интерсубъективным и социализированным, частично же для каждого человека глубоко личным и уникальным, но и в том, и в другом аспекте своего существования он является личностнообразующим. Личность в процессе его усвоения конституирует его заново в своём сознании. По поводу поэтического мира можно придерживаться конструктивистской позиции, ибо без воссоздания заново в сознании каж-

дого читателя он бы не существовал. Вместе с тем сознание читателя действует в этом мире как в уже готовом и данном, собственные акты конституирования этого мира, как правило, не рефлексированы сознанием читателя.

Как и жизненный мир, поэтический мир проживается во времени. Каждое поэтическое произведение воспринимается и конституируется сознанием во времени его прочтения, а вся последовательность означения сознания со всеми поэтическими произведениями складывается на протяжении человеческой жизни.

Рефлексия поэтического мира, впрочем, иногда производится критиками и отдельными читателями, и её результаты включаются в целостный дискурс. По поводу поэтического мира дискурс имеет место в обществе и также разворачивается во времени существования данного общества. Отдельные поэтические произведения, новые имена в поэзии вступают со временем в круг этого дискурса и ассимилируются как целостным социумом, так и составляющими его личностями. Каждое новое ассимилированное личностью произведение включается в его целостное поле смыслов, изменяя его конфигурацию, но никогда не нарушая его целостности.

3. Поэтический герой и стихотворения-посвящения

Всё началось далёкою порой,
в младенчестве, в его начальном классе,
с игры в многозначительную роль:
быть Мусею, любимой меньше Аси.

Бегом, в Тарусе, босиком, в росе,
без промаха – непоправимо мимо,
чтоб стать любимой менее, чем все,
чем всё, что в этом мире не любимо... [2, с. 69].

(Белла Ахмадулина, «Биографическая справка», 1967)

Так начинается стихотворение Беллы Ахмадулиной, посвящённое Марине Цветаевой. Такие стихотворения-посвящения стоят в литературе особняком. Потому что наравне с лирическим героем, с Я стихотворения появляется *поэтический* герой, выражаемый обычно как «ты», «он» или «она». В данном случае *поэтическим* героем стихотворения становится *реальная личность* – Марина Цветаева. Поэтический герой, впрочем, не всегда *реален*, ведь любое «ты» произведения, к которому отсылает лирический герой, будет таким поэтическим героем. Как Я стихотворения, его лирический герой, может в разных степенях быть близок к автору как к эмпирическому сознанию, так и «ты», «он», «она»

может в разной степени соответствовать реальным личностям, нести при этом разный заряд автобиографичности автора в качестве биографичности его отношений с прототипом поэтического героя. «Ты», «он», «она» стихотворения, наконец, может не соответствовать никакой реальной личности. Но для нас важен тот факт, что для анализа строя самого стихотворения не имеет большого значения, соответствует ли конкретная реальная личность поэтическому герою, ведь любой герой (реальный или нет) конституируется сначала эмпирическим сознанием автора, затем эмпирическим сознанием читателя, идущего как бы «по следам» автора, ведомого им, но ведомого по его собственной, читателя, местности, по его полю сознания, его биографической ситуации. Поэтический герой конституируется как особое поле образов внутри поля сознания читателя-интерпретатора. Поэтому мы можем сказать, что не так важна его реальность. С другой стороны, его историчность очень и очень значима, ведь этой историчностью определяется особое отношение автора, а значит, и лирического героя к герою поэтическому.

Если поэтический герой имеет прототип, то этот прототип скорее всего социализирован, его образ циркулирует в социуме, наделяясь множеством смыслов, порой противоречивых. Этими смыслами определяется отношение автора эмпирического к прототипу поэтического героя, своеобразная «окраска», аффектированность, «свет», в котором автор видит поэтического героя.

Если, как справедливо утверждает социальный феноменолог А. Шюц, человек приходит в уже осмысленный сконструированный социальный мир, то и реальные прототипы поэтических героев уже сконструированы в этом мире как особые поля смыслов. Таким образом, поэт может начать отношения с ними с самого детства: сначала он узнаёт, что такая-то личность «была», что она сделала то-то и то-то, что её деяния оцениваются обществом так-то и так-то. Автор сам начинает оценивать эту историческую личность для себя, приписывать ей свои личностные сокровенные смыслы, которые развиваются и зреют по мере продолжения знакомства с образом личности и которые он, наконец, решается обнаружить, выразив в стихотворении. Поэтический герой в такой схеме проходит путь: социальное – личностное – социальное. Личностный и социальный аспекты существования поэтического героя как поля образов и как системы смыслов перетекают друг в друга. Из социального пласта значений образ героя извлекается личностью автора, развивается его сознанием, проходит часто долгий «инкубационный период», в течение которого автор думает о прототипе, об исторической личности и «разрабатывает» свои отношения с ней, потом данные отношения вдохновляют автора на создание произведения, в котором появляется соответствующий поэтический герой, произведения, которое публикуется, читается и обсуждается в обществе. Но как лирического героя стихотворения не следует путать с автором, так и поэтический герой может быть более или

менее далёк от исторического прототипа, являть собой образ личности, полностью сконструированной автором и заново конституированный читателем, этот образ будет нести черты, значимые для автора эмпирического, причём из этих черт особо выделятся черты, значимые для читателя. Таково развитие поэтического героя. Отношения в мире «историческая личность – автор посвящения» станут прототипом отношения «поэтический герой – лирический герой». И, поскольку в ведении лирического героя находятся все образы и смыслы поэтического произведения, то и поэтический герой окажется в ведении героя лирического, но не как единичный «образ из образов», а как ещё один центр подчинения (первый центр – лирический герой) образов и смыслов стихотворения. Если лирический герой, Я стихотворения, есть модель трансцендентального сознания и обладает трансцендентальным модусом существования, то это же самое можно сказать о поэтическом герое стихотворения, конституируемом как «ты», «он», «она», иными словами, как Другой лирическому герою. И если лирический герой конституируется в сознании читателя-интерпретатора как Другой ему, то для этого конституирования верно всё сказанное Гуссерлем о конституировании Другого.

Для конституирования поэтического героя это будет верно в той степени, в которой он конституируется в сознании читателя не просто как Другой ему, но и как Другой Другому – Другой лирическому герою. В соответствии с этим в сознании читателя будет выделено особое поле смыслов, представляющее лирического героя (Я стихотворения и Другого читателю), и уже внутри него поле смыслов, представляющее поэтического героя, конституируемого как один из образов стихотворения и вместе с тем как личность, как Другой, которому подчиняются образы и смыслы стихотворения.

Если концептуальный персонаж Ж. Делёза владеет концепцией, то поэтический герой, которого многое роднит с концептуальным персонажем философии, также владеет концепциями: самого себя и исторической личности-прототипа. Мы наблюдаем делегирование смыслов и образов от автора эмпирического – лирическому герою и от лирического героя – герою поэтическому. Отдельные образы (лба, рук, Берлина, Парижа и т. д.) объединяются в целостный образ поэтического героя.

...Ты перед ней не виноват, Берлин!
Ты гнал её, как принято, как надо,
но мрак твоих обоев и белил
ещё не ад, а лишь предместье ада.

Не обессудь, божественный Париж,
с надменностью ты целовал ей руки,
но всё же был лишь захолустьем крыш,
провинцией её державной муки... [2, с. 71].

(Белла Ахмадулина, «Биографическая справка», 1967)

Читатель-интерпретатор в процессе чтения при этом входит в особое отношение к поэтическому герою, не может его игнорировать. В процессе прочтения произведения его поэтический герой проходит путь от социального (в опубликованных и читаемых социумом произведениях) к личностному, порой особо сокровенному.

Как мы видим, конституирование *отношения* читателя к поэтическому герою изначально направляется автором и его отношением к прототипу, но направленность эта идёт по полю сознания читателя с его личностными смыслами и биографической ситуацией.

Поэтому между отношениями:

автор эмпирический – историческая личность

лирический герой – поэтический герой

читатель – поэтический герой

читатель – исторический прототип

будут наблюдаться отношения параллелизма, но не строгого соответствия. Каждая последующая связь по отношению к предыдущей как бы преодолевает разрыв, совершает прыжок через область отсутствия смыслов. Поскольку все эти отношения конституируются только из смыслов и посредством смыслов, то такие прыжки равноценны скачкам через Ничто. Итак, посредством прочтения произведения-посвящения в поле сознания читателя конституируются образы как лирического, так и поэтического героев. Путём особого отношения эмпирического сознания читателя к Я произведения – лирического героя – читатель словно «заражается» особым отношением к поэтическому герою. Всё в стихотворении этому способствует – подобранные автором образы, построенные им системы смыслов. Но и лирический и поэтический герой – не эмпирические герои. Лирический герой для читателя произведения – это модель трансцендентального Другого. Поэтический герой также относится к трансцендентальному миру. Отсюда вытекает, что особое отношение читателя к лирическому и поэтическому героям – это отношение трансцендентального сознания к феноменам – интенциональным объектам. Поэтический герой, поскольку он представляет собой сложную систему смыслов для сознания читателя, является интенциональным объектом, как и лирический герой, как и все отдельные образы произведения. Но лирический и поэтический герои не теряются среди других рядоположенных образов – это над-образы, управляющие всеми остальными образами произведения.

Особое отношение читателя-интерпретатора к лирическому герою, а через него и к поэтическому герою конституируется и управляется всем строем поэтического произведения. Прототип этого отношения – отношение автора эмпирического к прототипу поэтического героя, к исторической личности. Автор через своего лирического героя управляет сознанием читателя-интерпретатора, ведёт его внима-

ние по выделяющемуся в его сознании полю смыслов данного поэтического произведения. Поэтический герой также выделен в сознании читателя как особое поле смыслов и образов. Все смыслы и образы стихотворения, имеющие отношение к поэтическому герою, выделяются в особый кластер внутри поля данного для читателя и образуют целостную сложную систему, которая строится в сознании читателя по мере прочтения им поэтического произведения. Поэтический герой существует во времени. И дело здесь не только в том, что все феномены существуют во времени – бергсоновское *durée*. Автор эмпирический творит, а читатель воссоздаёт произведение во времени. Читатель знакомится с произведением строка за строкой – так во времени протекания его потока сознания строятся сложные системы смыслов произведения – отдельные смыслы вплетаются в поток, в котором существуют в течение определённого времени. Выделяются как смыслы, существующие в потоке сознания лишь мгновение, так и более стабильные, внимание к которым делает их относительно устойчивыми и длящимися. В соответствии с выстраивающейся субординацией одни смыслы подчиняют себе другие, поэтические образы также будут делиться на подчинённые и подчиняющие. Вся идея произведения в целом становится явленной лишь по окончании прочтения произведения читателем, и лишь тогда читатель может сказать, что он познакомился с лирическим героем и поэтическим героем произведения как с личностями. Конечно, в прямом смысле этого слова ни лирический, ни поэтический герои – не личности. Как личности можно рассматривать только таких эмпирических субъектов, как автор произведения, читатель, исторический прототип поэтического героя. Лирический и поэтический герои трансцендентальны и поэтому не могут являться личностями. Это конструкторы, состоящие из смыслов.

Личность никогда не является полностью трансцендентальной, при том что можно говорить о трансцендентальном аспекте существования сознания личности. Личность – всегда обладатель эмпирического сознания, монада, с её глубинными сокровенными и не социализируемыми личностными смыслами и смыслами-ощущениями, с её отношением к миру и ко всем феноменам, составляющим для неё мир, с биологическим телом и уникальной «биографической ситуацией». Лирический и поэтический герои в этом смысле, конечно, не есть личности, ведь у них нет биологического тела, это конструкторы. Но конструкторы эти представляют собой модели личностей: в ведении и управлении этих конструкторов – все смыслы поэтического произведения, могущие рассматриваться как личностные смыслы в данных моделях. В качестве модели личности лирический и поэтический герои владеют своими личностными смыслами. Они даже в определённой степени (хотя и не всегда) обладают чем-то подобным телесности:

...Всего-то было – горло и рука,
в пути меж ними станет звук строкою,
и смертный час – не больше, чем строка:
всё тот же труд меж горлом и рукою... [2, с. 71].

(Белла Ахмадулина, «Биографическая справка», 1967)

Они (насколько автор обладает мастерством моделирования личности) обладают многими чертами личности: предпочтениями, аффектами, чувствами, индивидуальным характером, «биографической ситуацией», вернее, её моделью. Но если для живой личности её сокровенные личностные смыслы не интерсубъективны, то поэтические модели личностей интерсубъективны по определению, доступны для конструирования, со-творения практически любым читателем-интерпретатором, знающим язык произведения. Отсюда следует, что поэтический герой – модель личности Другого, модель своего исторического прототипа, но это модель, построенная эмпирическим автором, исходя из его *видения*, его представления об историческом прототипе и его отношения к последнему:

...Но ждать так долго! Отгибая прядь,
поглядывать зрачком – красна ль рябина,
и целый август вытерпеть? О, впрямь
ты – сильное чудовище, Марина [2, с. 72].

(Белла Ахмадулина, «Биографическая справка», 1967)

4. Поэтический образ

Поэтический образ – это феномен совершенно особый, отдельно стоящий среди всех прочих феноменов сознания, определяемых как человеческой культурой, так и личностной индивидуальной жизнью человека, его «биографической ситуацией». Утверждая, что это совершенно особый *феномен*, мы имеем в виду, что это всё же именно *феномен*, так же, как все феномены, конституируемый сознанием. В качестве феномена поэтический образ конституируется во времени написания автором и прочтения читателем поэтического произведения. И этому феномену присуще становление.

4.1. Становление поэтического образа

Итак, поэтический образ представляет собой феномен для сознания, а следовательно, он есть, как все феномены, система смыслов. Чем он как система смыслов отличается от прочих смысловых систем, образующихся в сознании в процессе прочтения произведения и существующих во времени? Одно из серьёзных отличий от прочих модусов осуществления

мысли в сознании – визуализация поэтического образа, или здесь лучше говорить вообще о *чувственной реализации*, ибо наряду со зрительными образами возможны также образы звуковые, а также синестезийные, в которых слиты визуальные и звуковые компоненты. Вообще все созвучия в стихотворении, а особенно приёмы ассонанса, аллитерации, звукоподражания, способны порождать в сознании звуковой образ или звуковое сопровождение образа визуального. Таким образом, чувственная реализация, способность затрагивать мысль о чувственных данных отличает поэтический образ. Иногда визуализация образа бывает так сильна, что читаемое буквально «стоит перед глазами». И все же эта стоящая перед глазами картина де-факто состоит из слов на каком-либо носителе. Визуализация поэтического образа вербальна, и как вербальный феномен поэтический образ интерсубъективен в том смысле, что каждый человек, имеющий с ним дело, может представить себе, визуализировать в своем сознании данный образ. Думаю всё же, что излишне даже оговариваться о том, что сам акт визуализации и результат этого акта имеют место каждый раз в единичном сознании, это имманентные каждому сознанию явления, зависящие от смысловых ресурсов данного сознания и «биографической ситуации» читателя. Так через описание конституирования поэтического образа мы вновь выходим на проблему личности. Чтобы эмпирическое сознание принадлежало *личности*, ему мало быть просто каким-то эмпирическим сознанием. Необходимо широко развитый пласт личностных смыслов, смысловых ресурсов, присущих именно этому сознанию и никакому другому. Необходимы яркие характеристики индивида-носителя такого сознания – личностные предпочтения, способности. Дар визуализации и чувственной реализации поэтических образов – одна из тех ярких характеристик, которой обладает или не обладает личность. Отсюда особая значимость для личности таких операций сознания, в результате которых происходит становление поэтического образа: прочтение соответствующего вербального послания, порождение визуального, звукового или синестезийного образа, а также экспликация *степени захваченности* сознания данным образом и личностной значимости именно этого поэтического образа. Если читатель в самом деле представляет собой яркую личность, то поэтический образ не оставляет его равнодушным, не сводится к простому «узору на обоях», но личностью читателя формируется *эмоциональное отношение* к возникшему поэтическому образу. Стало быть, мы выделим такие особые свойства поэтического образа в качестве феномена, как: способность к визуализации в частности и к чувственной реализации вообще, свойство затрагивать способности сознания, относящиеся к характеристикам личности, а также сильную эмоциональную окрашенность поэтического образа для читателя. Как любой феномен, поэтический образ не дан сразу, но претерпевает процесс становления. Поэтический образ формируется по мере прочтения соответствующего

поэтического произведения. Если поэтический образ сложен (а это чаще всего бывает именно так), то как система смыслов он развивается во времени прочтения произведения: сначала визуализируется отдельное слово, например «черёмуха». Читатель видит белые кисти цветов. Затем становится ясно, что ветка черёмухи сорвана, затем – стоит в вазе. Далее лирический герой стихотворения входит в определённое отношение к стоящей в вазе черёмухе. Отношение лирического героя также входит в поэтический образ, визуализируясь определённым образом, и является одним из факторов, ответственных за эмоциональную окраску целостного образа.

По мере дальнейшего разворачивания поэтического образа отношение лирического героя может уточняться и даже изменяться, а вместе с ним уточняется и изменяется отношение к поэтическому образу личности читающего. В этом смысле становление поэтического образа в сознании (и душе) читающего можно описать в гуссерлевских терминах ретенций, протенций и настоящего момента. Слова, цепочки слов, фразы, строки, строфы складываются в единый поэтический образ. По степени подробности и длительности своего возникновения поэтические образы будут подразделяться на «частные» и «тотальные». Частный образ может возникнуть буквально из нескольких слов, чтобы добавиться в общую копилку образов читаемого стихотворения:

...Всюду Бахуса службы, как будто на свете одни
Сторожа и собаки, – идешь, никого не заметишь.
Как тяжелые бочки, спокойные катятся дни:
Далеко в шалаше голоса – не поймешь, не ответишь...

...Ну а в комнате белой, как прялка, стоит тишина.
Пахнет уксусом, краской и свежим вином из подвала,
Помнишь, в греческом доме: любимая всеми жена, –
Не Елена – другая – как долго она вышивала?..

(Осип Мандельштам, 1917)

Каждая строка здесь – новый поэтический образ, добавляющийся к общему впечатлению от целого, как от узора в калейдоскопе. Целое владеет каждым образом, и каждый образ в процессе прочтения, в свою очередь, изменяет целое.

Частность образа при этом ни в коем случае не ограничивает силу воздействия данного образа на личность читателя. Частный образ может захватывать, видется очень ясно и отчётливо, восхищать или вызывать другие сильные эмоции. Он также обладает влиянием на личность читателя, в результате его прочтения он добавляется к «смысловым ресурсам» сознания и изменяет «биографическую ситуацию» читающего: «биографическая ситуация», в которой не было впечатления от восприятия данного образа, становится «биографической ситуацией» человека, которому этот поэтический образ знаком.

Наряду с единичными частными образами, которые как поэтические находки сверкают в общей ткани стихотворения, существуют образы «тотальные», на которых построено и держится всё стихотворение. К ним в большей степени относится наше замечание о конституировании их во времени, участии в их становлении ретенций и протенций. По мере развития стихотворения их формирование может быть очень сложным. Захваченная образом личность читателя в процессе чтения стихотворения будет претерпевать изменения, следуя за изменением – эволюцией образа. Иногда встречаются стихотворения, полностью построенные на одном, но очень сложном развивающемся поэтическом образе. Иногда такому образу подчинены и на него «работают» частные образы. Тотальный образ вступает во взаимоотношения с лирическим или поэтическим героем произведения, он определённым образом эмоционально окрашен как для своего автора, так и для читателя, он особенно ярок и зрим.

4.2. Достоверность поэтического образа

Поэтический образ как зримый, слышимый, обладающий чувственной и эмоциональной реализацией среди других феноменов сознания, обусловленных как личностно, так и общекультурно, социально, занимает совершенно особое место. Ибо помимо характеристик, которые мы уже перечислили, поэтическому образу присуща совершенно особая *достоверность*, отличная от достоверности прочих феноменов. В процессе своего конституирования-становления, как мы уже писали, поэтический образ использует определённые способности личности. Кроме дара эмоционального реагирования он захватывает способность творческого сознания к воображению. По мере своего конституирования-образования из слов на бумаге образ складывается настолько ясным и отчётливым, насколько таковым способно его представить воображение.

Но мы бы не говорили об особой достоверности поэтического образа, если бы его конституирование обеспечивалось бы только воображением, ибо воображение ведёт свою работу в сознании и по поводу ситуаций повседневной жизни. Так, в объяснении поступка Другого в повседневности участвует способность сознания к воображению. Кроме того, созданиям воображения классическая теория никогда не приписывает (и мы не припишем) достоверности, да ещё особой. Вернёмся к примеру с черёмухой:

...Пятнадцать дней черёмухову игу.
Мешает лбу расширенный зрачок.
И, если вдруг из комнаты я выйду,
потупится, кто этот взор прочтёт.

Дремотою круженья и качанья
не усыпить докучливой строки:
я не снесу черёмухи скончанья –
и довода: тогда своё стерпи.

Я и терплю. Черёмухи настоем
питаем пульс отверстого виска.
Она – мой бред. Но мы друг друга стоим:
и я – бредовый вымысел цветка... [2, с. 306].

(Белла Ахмадулина, «Скончание черёмухи – 2», 1983)

Итак, черёмуха здесь – не феномен «внешнего мира» и повседневной жизни. Это – поэтический образ, как раз обладающий отрывом от того и от другого. Он «парит над» любой повседневной действительностью. Черёмуха здесь – это образ в сознании, но не наряду с другими образами. Мы знаем, что для автора этот образ символизировал определённое, но трудносхватываемое и трудновыразимое другими средствами душевное состояние (состояние сознания), это состояние автор вербализует не обычным образом путём повествовательного описания-выражения – автор выражает его в поэтическом образе. Благодаря тому, что для автора этот поэтический образ имеет определённое значение, в определённое отношение к этому образу приводится и лирический герой стихотворения. Читатель воспринимает-конституирует как поэтический образ, так и отношение, в которое к нему приведён лирический герой. Особая достоверность поэтического образа в том, что он отображает *факт*. Фактичность состояния сознания автора переходит в фактичность понимания этого состояния читателем через призму данного ему образа:

...Моей болезни не скучал сюжет!
В себе я различала, взглядом скорбным,
мельканье диких и чужих существ,
как в капельке воды под микроскопом...

Я думала: как быстро я стою!
Прочь мускулы несутся и резвятся!
Мое же тело, свергнув власть мою,
ведёт себя надменно и развязно... [2, с. 59].

Врач объяснил:
– Ваша болезнь проста.
Она была б и вовсе безобидна,
но ваших колебаний частота
препятствует осмотру – вас не видно... [2, с. 60]

(Белла Ахмадулина, «Озноб», 1962)

Что означает достоверность поэтического образа здесь? Ведь воспринимая-конституируя подобный образ и будучи захваченным его эмоциональной насыщенностью, читатель вынужден представлять се-

бе как зримую, яркую, выпуклую ситуацию, противоречащую здравому смыслу и законам физики, идущую вразрез со знакомым читателю жизненным миром, мезокосмом аристотелевской физики. Но в этом и состоит отрыв поэтического образа от повседневной действительности. Ибо то, о чём говорит образ сознанию читателя, тот факт, та фактичность – тоже не принадлежит здравому смыслу и повседневному миру. Этот факт – душевное состояние, в творческом полёте трансцендирующее границы повседневности. И как обладающий подобной фактичностью поэтический образ предстаёт также как особый *интеллектуальный* объект, имеющий эпистемологическое измерение – допускающий своё познание и через своё познание – познание душевного факта. Здесь необходимо оговориться о том, что *душевный факт*, познаваемый читателем в поэтическом образе, не есть тот самый факт, который побудил творческое сознание автора сконструировать данный образ. Воспринимаясь сознанием читателя, образ *не передаёт*, а заставляет *воссоздать* свою фактичность на материале сознания читателя. Таким образом, эта фактичность теперь относится к личности читающего поэтическое произведение и к его сокровенной душевной жизни. Сокровенной, ибо это *впечатление* от образа, этот возникший в сознании *факт* так же трудновербализуем другими способами, как и первоначальный факт для автора произведения. Читатель может делиться своими впечатлениями от прочитанного с другими, но то, чем ему удастся поделиться, то, что он сможет вербализовать, не идентично факту и бедно содержанием по сравнению с ним. Следовательно, особая достоверность поэтического образа состоит в его особой фактичности, отнесённости к определяющему личность (как автора, так и читателя). То, что образ часто расходится с законами физики и знакомым здравому смыслу жизненным миром, в данном случае (случае с поэтическим образом) устраивается автором сознательно и представляет собой поэтический приём, призванный подчеркнуть необыденность изображаемого факта и его отношение именно к жизни души. Именно за счёт такого «сдвига смыслов» образ производит более сильное впечатление на читателя. И такой приём есть способ (как бы это ни было нам удивительно) подчеркнуть и усилить достоверность образа-факта. Благодаря своей отнесённости к душевной жизни личности, поэтический образ светится для сознания особым светом, его противоречие миру физических законов предстаёт как согласованность с другими законами – законами бытия личности. Конечно, существуют поэтические образы и не противоречащие миру физических законов и даже не противоречащие социальному миру с его особенными закономерностями.

Ничему этому не противоречащих образов даже большинство. Но мы специально рассмотрели случай противоречия как более зримо выявляющий особенность поэтического образа среди других феноменов сознания. Ибо в ничему не противоречащих образах главным всё-таки остаётся то,

что их фактичность принадлежит внутреннему сокровенному миру личности, и даже вводя в образ нечто обыденное, автор делает это так, что подчёркивается необыденность факта, стоящего за образом.

Так, поэтическому образу всегда присущ тот сдвиг смысла, который указывает на его особую фактичность, и этот сдвиг улавливается читателем. Поэтический образ как особый феномен, конституирующийся сознанием как автора, так и читателя, играет важную, часто первостепенную роль в бытии поэтического произведения.

* * *

Итак, поэтическое произведение существует в сознании как потоке рефлексивных единиц – смыслов. Смыслы образуют сложные идеальные системы, и именно такими системами являются как лирический и поэтический герои, а также как поэтический образ, так и целостное поэтическое произведение. Разноуровневые системы смыслов в потоке сознания, существующие во времени, представляют собой интенциональные объекты, на которые направлено внимание как автора поэтического произведения, так и читателя-интерпретатора. Нами было рассмотрено понятие поэтического мира, отличающееся от понятия жизненного мира своей неповседневностью и нестандартностью возникающих в нём ситуаций, являющихся по определению ситуациями творческими. Разобраны понятия лирического героя и поэтического героя с феноменологической точки зрения. Также нами эксплицирована роль поэтического образа в бытии поэтического произведения, показана его особая достоверность и фактичность. С феноменологической точки зрения, нами проанализированы поэтические смыслы как разновидность смыслов вообще, а поэтическое произведение как сложная идеальная система смыслов, складывающаяся в сознании человека.

Список литературы

1. Антоновский А.Ю. Обсуждаем статьи о сложности // Эпистемология & философия науки. 2008. № 4. С. 173–175.
2. Ахмадулина Б. Стихотворения. М.: Эксмо, 2011. 480 с.
3. Ахмадулина Б.А. Озябший гиацинт. Новые стихи. М.: Астрель, 2009. 287 с.
4. Бальбуров Э.А. Русская философская проза: Вопросы поэтики. М.: Языки славянских культур, 2010. 216 с.
5. Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания // Бергсон А. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Московский клуб, 1992. С. 50–156.
6. Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. 752 с.

7. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.: Академический Проект, 2009. 261 с.
8. Князева Е.Н. Обсуждаем статьи о сложности // Эпистемология и философия науки. 2008. № 4. С. 165–169.
9. Крейдлин Г.Е. Невербальная семиотика: язык тела и естественный язык. М.: Новое литературное обозрение, 2004. 584 с.
10. Маркова Л.А. Философия из хаоса. Ж. Делёз и постмодернизм в философии, науке, религии. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2004. 384 с.
11. Неретина С.С. Тропы и концепты. М.: ИФ РАН, 1999. 277 с.
12. Полюшкина Е. Возможность: стихотворения. М.: Изд-во ассоц. «Благовест», 1995. 72 с.
13. Садовский В.Н. Система // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 3 / Предс. научно-ред. совета В.С. Стёпин. 2-е изд., испр. и доп. М.: Мысль, 2010. С. 552–553. [Электронный ресурс] URL: <http://iph.ras.ru/enc.htm>
14. Сартр Ж.-П. Трансценденция Эго. набросок феноменологического описания. М.: Модерн, 2011. 160 с.
15. Смирнова Н.М. От социальной метафизики к феноменологии «естественной установки» (феноменологические мотивы в современном социальном познании). М.: ИФ РАН, 1997. 222 с.
16. Смирнова Н.М. Когнитивный анализ феноменологической концепции интерсубъективности // Интерсубъективность в науке и философии. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. С. 47–69.
17. Смирнова Н.М., Демченко Л.М. Творчество как процесс созидания смыслов // Творчество: эпистемологический анализ. М.: ИФ РАН, 2011. С. 91–112.
18. Смирнова Н.М. Трансцендентальная интерсубъективность и проблема «чужих сознаний» // Интерсубъективность в науке и философии. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. С. 183–202.
19. Уорф Б.Л. Отношение норм поведения и мышления к языку // Мюллер М., Сепир Э., Уорф Б.Л., Витгенштейн Л. и др. Языки как образ мира. М.; СПб.: АСТ, Terra Fantastica, 2003. 576 с.
20. Уорф Б.Л. Наука и языкознание // Мюллер М., Сепир Э., Уорф Б.Л., Витгенштейн Л. и др. Языки как образ мира. М.; СПб.: АСТ, Terra Fantastica, 2003. 576 с.
21. Филатов В.П. Обсуждаем статьи о сложности // Эпистемология & философия науки. 2008. № 4. С. 164.
22. Фолльмер Г. По разные стороны мезокосма // Эволюционная эпистемология. Антология. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. С. 225–236.
23. Фреге Г. О смысле и значении // Логика и логическая семантика: Сборник трудов. М.: Аспект Пресс, 2000. С. 230–247.
24. Шрейдер Ю. Смысл // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 3 / Предс. научно-ред. совета В.С. Стёпин. 2-е изд., испр. и доп. М.: Мысль, 2010. С. 576–577. [Электронный ресурс] URL: <http://iph.ras.ru/enc.htm>
25. Шюц А. Избранное: мир, светящийся смыслом. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. 1056 с.
26. Юм Д. Исследования о человеческом разумении. М.: Прогресс, 1995. 240 с.

АПОФАТИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ ЧЕЛОВЕКА



Елена ГЛИНЧИКОВА

аспирант, философский факультет. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. 119991, Российская Федерация, Москва, Ломоносовский пр-т, д. 27, к. 1; e-mail: strannical@mail.ru

СУБЪЕКТ И СУБЪЕКТИВНОСТЬ: ИСТОРИЯ РАЗРЫВА

Предметом исследования в данной статье является разрыв между субъектом и субъективностью. Автором исследуется история этого разрыва, акцент делается на анализе философии Лейбница и Канта, а также анализируется современный этап споров о субъекте.

Методологически автор двигается от опыта очевидности, проявляющегося в так называемых мысле-вещах, т. е. в том, в чём происходит совпадение между сознанием и бытием (например, такой мысле-вещью можно назвать субъекта), к философской рефлексии на эту тему.

Новизной является попытка взглянуть на тему субъекта со стороны его недостаточности и оторванности от субъективности, в то время как субъективность также оказывается невозможна без субъекта. При этом корнем проблемы и субъекта, и субъективности является разрыв между ними, в котором, возможно, и кроется тайна очевидности человеческого существования.

В статье делается вывод о том, что постановка вопроса о разрыве между субъектом и субъективностью может дать новый толчок для снятия традиционной субъект-объектной оппозиции и для рассмотрения человека в его сложной и надорванной целостности.

Ключевые слова: субъект, субъективность, разрыв, мысле-вещь, очевидность, человек, целостность, Лейбниц, Кант, виртуальность

Есть мысли, которые рождаются вне всяческой диалектики, вне какой-то цели, дискурса, вне причин, следствий, не из восприятий и не на основании синтеза внешних и внутренних побуждений. Они появляются как ясность, как прозрение. Может, только такие мысли и можно назвать настоящими? Они никогда не существуют в каком-либо пространстве или времени, они совершенно не зависят от всего происходящего, и именно поэтому их нельзя оспорить, они сами являются основанием всех попыток разума вместить эти мысли, дать им возможность или невозможность существования.

Вот, например, мысль о величии и красоте человека. Она родилась как прозрение, как мыслечувствие, как восхищение и удивление перед таким близким и таким красивым, равным чуду явлением! Может ли эта мысль быть оспорена или подвергнута сомнению? Нет. Любые споры и сомнения сразу привносят эту мысль в чуждую для неё среду механических операций сознания, причинно-следственных связей, системности. Она уплощается, редуцируется к собственной поверхности и становится всего лишь неким положением, предположением, представлением какого-то отдельного или, лучше сказать, отделённого и обуженного сознания, сознания, которое цепляется за поверхность, чтобы не опуститься в бездну странных и непредсказуемых переживаний. Само переживание словно замещается рассказом о нём, представлением. И тогда возникает много слов, много разговоров о том, что человек не прекрасен, что он создал Освенцим и сталинские лагеря, что он сдирал кожу с младенцев, пытал невинных, погряз в пороках, лжи и ненависти, и даже о том, что он в конце концов умер, а если и не умер, то должен переродиться в нечто иное по сравнению с теперешней своей природой.

Но что значат все эти слова перед непосредственной очевидностью мыслечувствия, перед этой невообразимой красотой, которая даже ещё ярче сияет на глубине самого тяжёлого падения? Человек, для которого красота эта открылась собственной очевидностью, не может ставить вопрос о злой или доброй природе человека. Ему будет больно за каждое несовершенство, за каждое недомогание и уродство, за слепоту и неведение.

Можно ли вместить это страдающее переживание в себя, можно ли сохранить ощущение красоты и одновременно жить и не умереть от сострадания и от боли? Мы научились не чувствовать, чтобы жить, становиться машиной, чтобы действовать, лгать, чтобы с ещё большим усердием искать истины.

Все разговоры о смерти человека есть лишь повод, чтобы вспомнить о его жизни. Все мысли крутятся вокруг таких событий, в которых одновременно и красота удивительного, почти нереального озарения, и одновременно горькая потеря, невозможность наслаждаться этой ускользающей очевидностью. Такое состояние можно назвать разрывом между очевидностью мыслечувствия, с одной стороны, и, с другой стороны, сознанием нашего привычного мира, мерцающим, сомневающимся,

заставляющим останавливать взгляд на определённых вещах силой деспотического подчинения, силой навязчивой логики. Вот типичный пример ускользания внутренней очевидности:

– Сынок, тебе стоит пойти учиться на юриста, они везде нужны и хорошо зарабатывают.

– Но я хочу заниматься философией.

– Философия никому не нужна. Кем ты будешь, когда закончишь философский? Книги писать? Сейчас их никто не покупает. И вообще, до тебя всё уже написано. Ты же не Кант. А сколько получают преподаватели, ты и так знаешь.

Можно сказать, что, будучи закованы логикой обыденного существования, люди интуитивно стремятся к очевидному знанию, к знанию, в котором можно найти себя и получить успокоение. Развязывая узлы логических связей, философы стремятся к простому и понятному знанию, к озарению, которое в корне меняет всё мировоззрение, как озаряет солнечный свет человека, вышедшего из пещерного мрака.

С одной стороны, издревле было известно о том, что истина божественна, что она недоступна простому человеческому взгляду, что путь к ней есть путь постоянного совершенствования. Она всегда ускользает, и можно надеяться лишь на благосклонность божества. Но, с другой стороны, человек не есть лишь недо-бог, он не просто сосуд для вина божественной мудрости, он тот, кто свободно создаёт свой мир, выстраивает его по своим лекалам. Для мира человек есть субъект, учредитель и устроитель, основание мироустройства. Но то, что человек впускает в свою обитель, можно назвать субъективностью, это его восприятия, его фантазии, представления, самые глубинные порождения его психики – всё это есть субъективность. Субъект есть ничто субъективности, он есть своя собственная очевидность именно потому, что никак не связан с субъективностью, он позволяет субъективности быть самой собой, быть миру, другим людям такими, какие они есть, позволяет извергаться лаве бессознательного, поскольку не вносит искажающего действия. Если субъект есть ничто субъективности, в то же время нельзя сказать, что он пуст и является лишь некоей отрицательной величиной. Он есть связующее звено между восприятием и бытием. Единственное, что его наполняет, – это бытие. Именно через субъект субъективность может переходить от кажимости к бытию. Тонкая связь между субъектом и субъективностью и есть очевидность нашего мира. Но связь эта со временем становится всё тоньше. То обрываясь, то вновь воскресая из небытия, она просвечивается в истории философии, в истории разрывов и связей между бытием и сознанием, между субъектом и субъективностью, между очевидным божественным миром и миром человеческим.

В истории философии разрыв между субъектом и субъективностью прослеживался издревле.

Утверждение субъекта

Попытка утвердить субъект в качестве основания мироустройства впервые была предпринята ещё в философии Платона. Когда Платон говорит о знании геометров, он имеет в виду знание, которое связывает мнения причинно-следственными связями, знание, которое прочерчивается господином для раба, утверждается в качестве объективного, т. е. уже-существующего в сознании раба, что делает его всеобщим. Платон не говорит о субъекте, но именно субъект есть тот, кто утверждает объективное, расчерчивает для него границы и создаёт основания для порядка. Но его собственное существование ускользает от него. Оно может быть даровано субъекту только в мистических откровениях.

У Декарта субъект явился основанием для рождения системы знаний, которая могла бы быть очевидна. Но в попытке выстроить систему знаний как надежного основания жизни мир всё больше объективировался, оставляя субъекту лишь роль пустой точки отсчёта начала координат. Тем не менее субъект для Декарта являет собой свою собственную очевидность, он есть та самая мысле-вещь, которая становится очевидна после отказа от любых возможных о себе представлений, она очевидна в самом тонком и часто незаметном для мысли явлении – в существовании.

Кризис субъекта

Современные проблемы потери очевидности собственного существования, одиночества и замкнутости в своем внутреннем мире, обеднения внешней реальности напрямую связаны с кризисом субъекта. С угасанием его кенотической очевидности, очевидности, обретенной в самоуменьшающем сомнении.

Уже Лейбниц отказывается от субъекта, заменяя его замкнутой монадой, содержащей в себе весь мир в представлениях. Если у Декарта субъект сам являлся непосредственной очевидностью своего существования, то подлинное существование у Лейбница смещается от бытия в сторону сознания, сознания Бога. Бог выбирает в своём сознании наилучшую действительность из всех возможных. Она и является реальностью, но реальностью, которая доступна в полноте только Богу. У монады есть представления, которые никогда не являются её собственными, если они ясны, значит – таковы представления Бога, если смутные, то по несовершенству монады. «Действует ли Бог

или природа, но действие всегда имеет свои причины. При действиях природы эти причины будут зависеть от необходимых истин, или от законов, признанных Богом наиболее разумными, при действиях же Бога они будут зависеть от избрания верховного разума, определяющего его действия» [16, с. 354].

Всё предопределено, но при этом каждая монада абсолютно свободна. Свобода монады обеспечивается тем, что у неё нет окон, и никто не влияет на неё, не может вторгнуться в пространство её представлений, которые суть представления обо всём. Но кроме этих представлений в монаде ничего нет, и единственным подлинным субъектом действия в этой системе является Бог.

Индивидуальность монады строится на основании её личных несовершенств. Лейбниц пишет: «Справедливо то, что остаётся ещё некоторое несовершенство в устройстве души. Всё совершающееся в душе зависит от неё, но не всегда от её воли, это было бы уже слишком. Даже не всё известно её разуму, не всё представляется ему отчётливо. Ибо в душе существует не только ряд отчётливых представлений, находящихся в её власти, но и ряд смутных представлений, или страстей, ввергающих её в рабство. И этому не надо удивляться: душа была бы Божеством, если бы она обладала одними отчётливыми представлениями» [16, с. 168]. Все монады в самой лучшей своей перспективе есть однотипные боги, не имеющие своего собственного существования, но слитые в единство божественных представлений. При этом Бог, чтобы не допустить этого, оставляет душу несовершенной.

Душа у Лейбница – это духовный автомат, работающий по замыслу Божьему¹. При этом духи представляют собой «образ правления»² для тел, то есть они оказываются сложными и живыми формами для упорядочивания всего существующего.

В системе Лейбница невозможна борьба с Богом, невозможно живое соприкосновение или противодействие Богу, поскольку Божественный субъект удалён, изолирован, он доступен только в перспективе абсолютной ясности представлений. Каждая монада стремится быть богом,

¹ «Мы не всегда также следуем последнему суждению практического разума, определяя себя к тому, чтобы хотеть, но, желая чего-либо, мы всегда следуем результату всех склонностей, возникающих частично как со стороны разума, так и со стороны страстей, что нередко совершается и без точных суждений разума. Итак, в человеке всё наперёд известно и определёнno, равно как и во всем другом, и человеческая душа в некотором роде есть духовный автомат, хотя случайные действия вообще и свободные действия в частности не становятся поэтому необходимыми в смысле безусловной необходимости, что, конечно, было бы несовместимо со случайностью» [16, с. 160–161].

² «Бог творит из материи прекраснейшую из всех возможных машин, а из духов – прекраснейший из всех мыслимых образов правления, а превыше всего этого он устанавливает для их единства совершеннейшую из всех гармоний, согласно с установленной мною системой» [16, с. 216].

стремится к очевидному и ясному существованию, но не в состоянии добиться ясности из-за того, что мир не может существовать из совершенных монад, иначе будет множество совершенных миров.

Монада попадает в замкнутый круг. Само её существование и качество этого существования зависит от познания, чем шире границы познания, тем, казалось бы, совершенней должен быть сам индивид. Но сам этот индивид чем больше познаёт, тем больше понимает, что во всём том, что он познаёт и может познать, нет его самого, чем больше он совершает эту работу по совершенствованию, тем более нищ и наг он предстоит перед огромной и величественной фигурой Бога, того Другого, который заранее предустановил все его действия, он познаёт Его порядок, не находя в нём себя.

Все эти выводы из лейбницеvской философии будут так или иначе проговорены последующими философами индивидуализма. Мысль направлена в сторону поиска самого себя, той очевидности своего существования, которая так счастливо была понятна Декарту. «Смерть Бога» есть попытка обрести своё собственное существование, попытка не стать сгустком представлений.

Лейбниц отбрасывает идею субъекта. Но представления вне субъекта теряют своё реальное существование, таким образом, душа предстаёт лишь как номинальное имя для группы смутных и отчётливых представлений.

Исследуя Юма как продолжателя лейбницеvской традиции, А. Рено пишет: «Душа может редуцироваться к воображению, понимаемому в широком смысле как собрание образов вещей: душа изначально – это всего лишь “фантазия”, то есть то место, где в беспорядке находятся различные образы, которые связываются между собой совершенно случайным образом» [16, с. 239]. Так Лейбниц совершенно разрушает Декартовское представление о субъекте. Субъект Лейбница – это Бог, он трансцендентен по отношению к миру, и только ему доступна подлинная реальность. Очевидность остаётся у Лейбница ещё на стороне субъекта, но субъекта, отделённого от человека как монады недостижимым совершенством собственного сознания.

Кант

Размышляя об истории субъекта, нельзя пройти мимо Канта. Именно его учение окончательно изменило онтологический статус субъекта.

Кант пишет: «...если я мыслю вещь посредством каких угодно предикатов и какого угодно количества их (даже полностью определяя её), то от добавления, что эта вещь существует, к ней ничего не прибавляется. В противном случае существовало бы не то же самое, а больше того, что я мыслил в понятии, и я не мог бы сказать, что существует именно предмет моего понятия» [13, с. 341]. Из этого отрывка следуют два вы-

вода: 1) понятия есть жёстко установленные схемы рассудка, которые не зависят от реального существования вещи; 2) само существование оказывается за скобками мышления как мышления субъекта.

Существование у Канта становится возможным либо в качестве категорий, имеющих место в нашем сознании, либо в качестве эмпирических данностей. Всё, что не имеет оснований в рассудке, т. е. в категориях разума, не может быть воспринято как существующее. «Итак, что бы и сколько бы ни содержало наше понятие предмета, мы во всяком случае должны выйти за его пределы, чтобы приписать предмету существование. Для предметов чувств это достигается посредством связи с каким-нибудь из моих восприятий по эмпирическим законам, но что касается объектов чистого мышления, то у нас нет никакого средства познать их существование, потому что его необходимо было бы познавать совершенно *a priori*, между тем как осознание нами всякого существования (будь то непосредственно восприятиями или посредством выводов, связывающих что-то с восприятием) целиком принадлежит к единству опыта, и, хотя нельзя утверждать, что существование вне области опыта абсолютно невозможно, тем не менее, оно имеет характер предположения, которое мы ничем обосновать не можем» [13, с. 341].

Существование есть только существование разума и материи, действующей на наши чувства, из чего и образуется предметный мир, о существовании всего остального мы судить не можем, то есть это существование и вовсе не может быть увидено, оно составляет область фантазии. Таким образом, для спекулятивного разума мысль как вещь невозможна.

Для того чтобы сохранить ясность и верность мысли, Кант уходит от понимания субъекта (я) как существования, оставляя ему лишь роль основания для единства суждений. А. Рено пишет о том, что субъект у Канта представляет собой «формальную, пустую структуру, выведенную умозрительно в конце регрессивного анализа и в результате абстрагирования от разнообразия представлений» [13, с. 356].

Субъект, по Канту, существует как некое единство сознания, единство не сводится конечно к пустой структуре самого единства, оно действительно и не позволяет разуму превратиться в автоматический механизм восприятия и мышления.

Известный исследователь Канта Ю.М. Бородай обратил внимание на открытие Кантом существования продуктивной способности воображения, продуцирующей трансцендентальные схемы, которые, соединяясь с данными органов чувств, образуют предметы нашего мира, т. е. по сути доопытно создают представления о предметах.

Бородай замечает: «...доопытное созерцание не может быть воспринимаемым (оно же доопытно!) – оно чистое творчество бытия из небытия. Существование такого созерцания, согласно Канту, – ни на чём не основанная гипотеза. Напротив, человеческое созерцание – по существу

своему воспринимающее, эмпирическое, нетворческое и потому – конечное. Конечность его состоит в том, что априорные, всеобщие формы “накладываются” на него лишь как бы со стороны, а главное, произвольно. В результате произвольного синтеза эмпирической чувственности и самих по себе пустых, абсолютно бессодержательных форм всеобщности “творится” лишь явление. Таким образом, человеческое созерцание изначально ограничено рассудком, а рассудок – созерцанием. В этом – их конечность. Иными словами, конечное, эмпирически воспринимающее созерцание, чтобы стать познанием, всегда нуждается в определении воспринятого как той или иной сущности (это есть стол, камень, линия, движение и т. д.), т. е. нуждается в рассудке способности суждения» [2].

Конечность – это невозможность мыслить непредметно, это необходимость все время опираться на заранее установленные категории и формы, чтобы вообще что-то познавать. Таким образом, рассудок, оперирующий с уже существующими схемами восприятия вещей, ограничивает способность воображения, поскольку само воображение хотело бы, но не может создавать вещи из небытия, то есть мыслить вещами. Но, возможно, мы можем мыслить вещами, когда преодолеваем свою ограниченность, в некоторых ясных прозрениях?

Что же касается практического разума, то здесь Кант, следуя принципу априорного знания, выводит нравственную максиму. Интересна следующая кантовская иллюстрация:

«Рассказывают историю честного человека, которого хотят заставить участвовать в клевете на невинного, но бедного человека. Ему предлагают выгоды, т. е. большие подарки или высокий чин, но он их отвергает... И вот начинают прибегать к различным угрозам. Среди этих клеветников есть лучшие друзья этого честного человека, которые отказывают ему в дружбе, есть близкие родственники, которые (а он человек бедный) грозят ему лишить его наследства, власть имущие, которые могут его преследовать и наносить ему ущерб на каждом шагу и при любом случае, государь, который грозит ему лишением свободы и даже жизни. Наконец, чтобы мера страдания была полной, заставляют его испытать и то горе, которое глубоко может почувствовать только нравственно доброе сердце: его семья, которой грозят величайшие лишения и нужда, умоляет его об уступчивости – его, человека честного, но и нетвёрдого, сострадательного, а также чувствительного к собственной нужде; в момент, когда он желал бы, чтобы никогда не было того дня, который принёс ему такое несказанное горе, он тем не менее без всяких колебаний и сомнений остаётся верным своему намерению быть честным. Тогда мой юный слушатель постепенно переходит от одобрения к удивлению, от удивления к изумлению и, наконец, к величайшему благоговению, и его охватывает сильное желание и самому быть таким же человеком (хотя, конечно, не в его положении); добродетель здесь столь ценна только потому, что она так дорога

стоит, а не потому, что она что-то даёт... Отсюда следует, что если закон нравственности и образ святости и добродетели вообще должны оказывать некоторое влияние на нашу душу, то они могут его оказывать, лишь поскольку они как мотивы принимаются близко к сердцу в чистом виде, не смешанные с намерениями приобрести что-то для собственного благополучия, потому что ярче всего они проявляются в страданиях» [13, с. 802].

Если внимательно рассмотреть пример, данный Кантом, мы понимаем, что поступок этого человека, конечно, совершенно никак не определён внешними эмпирическими условиями, скорее наоборот, он сделан им вопреки. И именно это, по Канту, вызывает удивление и восхищение слушателей. Кант акцентирует своё внимание на страданиях, которые практически неизбежно следуют из твёрдости следования нравственному закону. Но страдания не суть то, чем восхищаются. Восхищение вызывает скорее та ожившая реальность, которую своим убеждением человек привнёс в мир. Если бы он сдался на одном из этапов своего мучения, он не вызвал бы ни уважения, ни удивления, хоть и страдал некоторое время безвинно, но его поступок открыл возможность существования иного порядка, возможность освобождения от детерминированности внешнего мира и сотворение абсолютной честности как действительности мира. Кант связывает этот поступок со следованием моральному закону, т. е. неизбежному для морального человека порядку бытия, который, если может быть осуществлен на земле, значит, является вневременным и даёт надежду на жизнь вечную.

Кант сделал важное открытие конечности человеческого разума и, следовательно, ограниченности господства субъекта. В то же самое время открытие им априорного знания как чисто формального по отношению к вещи-в-себе снова поставило под вопрос очевидность существования и в том числе существования субъекта.

Кризис субъекта после Канта проявился в том, что субъект постепенно стал восприниматься как удалённый от субъективности. Он стал ассоциироваться со структурами, категориями, схемами сознания, образами, навязанными социумом, языком, семьёй.

Субъект как мыслительный конструкт постепенно виртуализируется и превращается в знак, условное обозначение единства субъективности. Сама субъективность могла быть представлена по-разному: как монада, имеющая в себе смутные и ясные представления (в философии Г. Лейбница), как продуктивная способность воображения (в философии Канта), как воля к власти (в философии Ф. Ницше).

Проблема, вставшая перед философами после всеобъемлющей критики идеи субъекта, состояла в том, что очевидность существования оказалась вовне человека: в субъективности Бога и его представлениях, в недоступной «вещи в себе», в воле как силе, пронизывающей всё сущее, но при этом уже не сугубо человеческой.

Виртуальный субъект

Виртуализация – это такой процесс, где субъект начинает обозначать лишь некую мнимую величину. Ещё Ницше отмечал, что субъект – это всего лишь продукт разума для того, чтобы служить в качестве иллюзии причины действий.

Мы можем наглядно наблюдать, что субъект стирается, сам становится лишь объектом или некой припиской к объекту. Исследователи В.И. Аршинов и М.В. Лебедев замечают: «...виртуальный субъект меняет систему своего мышления в соответствии со спецификой объекта. “Виртуальный” здесь выступает в качестве предиката, который, будучи приложенным к отдельному объекту, преобразует его в ранг субъекта, наделённого особыми качествами, позволяющими этому субъекту принимать активное участие в преобразованиях и взаимодействиях с другими объектами бытия» [1].

Субъект, по традиции, идущей от Лейбница к Канту, философы пытаются обнаружить в сознании. Но обнаружить или познать его там не удаётся. Сартр доказывает, что в опыте сознания, рефлексии нет ничего похожего на я, которое было бы имманентно актам сознания, поэтому постепенно субъект виртуализируется. Теперь в поисках субъекта философы стали чаще обращаться к идее трансгрессии, к идее Другого и трансцендентного начала. Существование Другого таким образом становится условием и моего существования.

А.Ш. Тхостов замечает: «Мы сталкиваемся с весьма интересным явлением: с полной утратой самого субъекта, обнаруживающего себя лишь в месте столкновения с “иным” и отливающегося в его форму, со странной “чёрной дырой” чистого познающего его, не имеющего ни формы, ни содержания и ускользающего от любой возможности его фиксации. Феноменологически это проявляется в интенциональности сознания, являющегося всегда “сознанием о”, и его “трансфеноменальности”. Собственно субъект, чистое его познающего сознания прозрачно для самого себя, и если удалить из него всё объективированное содержание, всё не-сознание, то не остаётся ничего, кроме неуловимой, но очевидной способности проявлять себя, создавая объекты сознания в виде ли мира, тела или эмпирического и особого, трудно передаваемого “чувства авторства”» [23, с. 3–12].

Субъекту остаётся либо размываться в мире вещей в качестве одинокой монады и быть лишь куском смутных и ясных представлений, либо трансцендировать и иметь себя за границами себя, разделить и найти себя у Другого, быть чуждым своему существованию. Что также подчёркивал и Ж. Лакан, говоря о поисках своей нерационализируемой части личности в Другом.

Фуко

М. Фуко не видит в субъекте ничего онтологически значимого. Он превращает субъект в историю понимания субъекта, т. е. в историю того, что система представлений вносила в человека, чтобы выделить его индивидуальность. Субъект, таким образом, по отношению к человеку становится не просто чуждым, но орудием, через которое социум создаёт приемлемых для себя существ, т. е. тем, что всегда подчиняется некоей власти, власти Другого. Идентичность же человека скатывается к безумию, к хаосу состояний, видений, галлюцинаций, необычных сексуальных практик.

Фуко говорит не о том, как рождается субъект в человеке, но как он формируется, учреждается и навязывается. Т. е. как рождается человек как объект дискурса. Фуко признаётся: «Я пытался написать историю различных режимов субъективации человека в нашей культуре, с этих позиций я проанализировал три режима объективации, которые преобразуют людей в субъекты» [27, с. 161]. Анализируя Фуко, Голенков пишет: «В этой игре взаимных опосредований внешней и внутренней сторон субъективации ключевая роль принадлежит элементу, который служит границей, определяющей индивида в качестве субъекта. Этим элементом выступает Другой» [6, с. 58]. Фуко превращает субъект в объект дискурса. Он утрачивает свою активность и совершенно уходит со сцены. Субъективность также представляет собой лишь некую пассивную массу, полную энергии, но не могущую её осуществить, реализовать, воплотить в жизнь, довольствуясь лишь безумием и галлюцинациями.

Сегодня кризис субъекта и разрыв между субъектом и субъективностью достигли крайних пределов. Борьба с субъектом осуществляется как борьба с ограничивающими структурами, опредмечивающими самость. В то же время вседозволенность самости также рассматривается неоднозначно современными философами, и в ней видится причина многих социальных проблем современного общества. С одной стороны, субъект виртуализуется, а с другой стороны, также виртуализуется субъективность.

Возможно, на глубинном уровне именно все эти процессы, происходящие в субъекте и субъективности, явились основанием для такого значительного распространения сегодня заболевания, как аутизм. О том, что логика современной философии такова, свидетельствует также и Ф.И. Гиренок.

В поисках подлинно человеческого Гиренок приходит к свободной субъективности, производящей образы и существующей как чистая эмоция.

«Самость без “я” – это грёзы, импульсы и желания человека, которые не могут укрыться в “я”, ибо само “я” предстаёт в виде простой мании, галлюцинаторного неистовства... самость без “я” состоит из пассивных

синтезов воображаемого и реального... Самость без “я” имеет три признака: несовпадение с собой; воздействие на себя; свойство самоактуализации» [4, с. 223–224].

Человек у Гиренка – это замкнутая монада, которая нуждается для жизни и существования в том, чтобы её размыкали: Бог, Другой, ценности. Получается, что человек не в состоянии жить сам с собой. Ему необходимо превращаться в недочеловека с языком и сознанием. Сознание – это «первичная актуализация самости, исходное её самоограничение».

Настоящий человек у Гиренка – это аутист. Желание не быть ограниченным приводит к идее аутизма как естественного проявления в мире самости человека. Аутист спонтанен, в нём не задерживаются социальные структуры, им там не на чем держаться.

«Внутри бесструктурного потока теряется различие между субъектом и объектом. Аутизм открывает перед нами мир не изначального опыта, а изначальный мир нетелесного опыта воображаемого. Он изначален потому, что за воображаемым стоит реальное, которое исключает саму возможность бытия в качестве человека» [4, с. 176–177].

Аутист – это живое проявление возможности сознания вне языка, вне структуры, которая называется «мир» или «другой». Аутизм в некотором смысле есть апогей индивидуалистической философии, философии независимости.

Почему Другой вдруг стал так опасен, что от него человек готов убежать в аутизм? Гиренок пишет: «Коммуникация и самость не совместимы. Расширение пространства коммуникации ведёт к деградации антропологической реальности, к необходимости искать себя где-то на дне у Другого» [5]. Но откуда такая необходимость? Вопрос в том, что любая объективация предполагает создание пространства всеобщих смыслов, то есть смыслов, которые будут унифицированы и будут находиться в пользовании. Так, объективируясь, самость оказывается использованной другими, прочитанной и задействованной в социальных и межличностных механизмах. От человека остаётся только его безумие, которое невозможно объективировать.

Мир, где бытие стало жёстким, нуждается в развоплощении, распредмечивании, чтобы снова произвести новые образы, вмещая в них краски субъективности. Предметы должны вмещать в себя опыт предчувствований, снов, галлюцинаций, иначе они жмут, как тесная обувь, от которой хочется освободиться. Но освобождение часто пугает ощущением опустошённости, наготы и безликости.

Может быть, вопрос в той самой реальности, которая стала однозначной? Сама реальность предполагает только один план, другой план уже называется виртуальностью, т. е. по сути симуляцией первого плана. Но если план семени есть семя, то его другое измерение есть дерево, скрытое в этом семени. И то и другое возможно, и то и другое есть, существует. Мир же разделился на план существующего и несуществую-

щего, т. е. существует только то, на что можно повлиять механически, т. е. за счёт причинно-следственных связей, но невозможно проникнуть внутрь, в очевидность реальности.

Современный мир предлагает формулу, по которой я мыслю там, где меня нет, и я есть там, где я не мыслю. Я мыслю там, где объективирую, т. е. я мыслю там, где есть предметы, но не могу мыслить о беспредметном. С живым не мыслят, а общаются, передают силу. Мысль либо существует в живом и о живом, либо существует как повелительница для неживого. Деспотизм мысли обесцвечивает реальность, разрывает её абсурдными паузами, внутри которых таится пустота непережитого и непереживаемого человеческого опыта.

Единство субъекта и субъективности

Но существуют некоторые основания для возможности мыслить человека не только в разрыве между субъектом и субъективностью, но и в их единстве, в единстве мысле-вещи.

К такой мысле-вещи можно отнести, например, идею бытия. В бытии нельзя сомневаться, «оно есть и не может не быть». Оно дано как прозрение. Также к таким мысле-вещам можно отнести субъекта. В своём существовании субъект не может сомневаться, поскольку в нём нет представлений, а значит, нет и сомнений, он есть мысль, которая не нуждается ни в представлениях, ни в восприятии.

Можно сказать, что мысле-вещи являют такое знание, в котором человек мыслит не представлениями, а вещами. Например, древние люди использовали слово «небо» не для обозначения определённой части видимой реальности, но для того, чтобы обозначить нечто невидимое, нечто, на что невозможно указать жестом. Такая реальность явлена словом как мысле-вещью.

В этой статье мы рассмотрели разрыв между субъектом и субъективностью и попытки обращения философов к разным стратегиям в стремлении понять, объяснить, преодолеть или углубить этот разрыв. Начиная с Канта, роль субъекта в истории философии уменьшается. Внимание переходит либо на те структуры и образования, которые ранее ассоциировались с субъектом, а теперь приобрели самостоятельное значение, либо на то в человеке, что не может быть структурированным: безумие, спонтанные проявления, аффекты. Постепенно структуры субъекта и субъективность стали восприниматься как враждебные друг другу. При этом само существование и его очевидность скрылось в разрезе между субъектом и субъективностью, реальность осталась достоянием дискурса, произвольности воображения или нерационализируемой, непознаваемой структурой сознания.

Список литературы

1. Аршинов В.И., Лебедев М.В. Европейская субъективность и виртуальный субъект постнеклассической науки // Вопросы искусственного интеллекта. 2008. № 1. С. 27–41.
2. Бородай Ю.М. Воображение и теория познания. (URL: <http://fanread.ru/book/download/1942525/>)
3. Бородай Ю.М. Воображение и теория познания. М.: Высшая школа, 1966. 150 с.
4. Гиренок Ф. Аутография языка и сознания. М.: Летний сад, 2012. 336 с.
5. Гиренок Ф. О коммуникативном повороте гуманитарных наук // Литературная газета. 2012. № 30(6378). 25.07.2012. (URL: <http://lgz.ru/article/N30--6378--2012-07-25-/O-kommunikativnom-povorot%D0%B5-gumanitarn%D1%8Bh-nauk19516/>)
6. Голенков С.И. Понятие субъективации Мишеля Фуко // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия, Филология». 2007. № 1. С. 54–66.
7. Гуревич П.С. Проблема целостности человека. М.: ИФ РАН, 2004. 179 с.
8. Декарт Р. Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1989–1994.
9. Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, 2008. 672 с.
10. Делёз Жиль. Ницше и философия / Пер. с фр. О. Хомя; под ред. Б. Скуратова. М.: Ad Marginem, 2003. 392 с.
11. Дьяков А.В. Мишель Фуко: о «смерти человека», о свободе и о «конце философии» // Вестник истории и философии КГУ. Серия «Философия». 2008. № 2. С. 45–53.
12. Дьяков А.В. Феликс Гваттари: Шизоанализ и производство субъективности. Курск: Изд-во Курск. гос. ун-та, 2006. 246 с.
13. Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем.; предисл. И. Евлампиева. М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2007. 1120 с.
14. Колесников А.С., Ставцев С.Н. Формы субъективности в философской культуре XX века. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. 112 с.
15. Лакан Ж. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (Семинар, Книга II (1954/55)). М.: Гнозис, Логос, 2009. 520 с.
16. Лейбниц Г.В. Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла / Под ред. В.В. Соколова. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011. 560 с.
17. Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. М.: Прогресс, 1993. 352 с.
18. Марр Н.Я. Избр. раб.: в 5 т. М.; Ленинград: Государственная академия истории материальной культуры (ГАИМК), Государственное социально-экономическое издательство (ГСЭИ), 1933–1937.
19. Ницше Ф. Полн. собр. соч.: в 13 т. М.: Культурная революция, 2008.
20. Платон. Диалоги / Сост. А.Ф. Лосев. М.: Мысль, 1986. 607 с.
21. Проблемы человека в западной философии: Сб. пер. / Сост. и послесл. П.С. Гуревича; общ. ред. Ю.Н. Попова. М.: Прогресс, 1988. 546 с.
22. Субъективность и идентичность: сб. / Под ред. А.В. Михайловского. М.: Изд. дом. Высшей школы экономики, 2012. 368 с.

23. *Тхостов А.Ш.* Топология субъекта (опыт феноменологического исследования) // Вестник Московского Университета. Сер. 14. Психология. 1994. № 2. С. 3–13; № 3. С. 3–12.
24. *Фуко М.* Археология знания. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2012. 416 с.
25. *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2010. 689 с.
26. *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб.: А-сэд, 1994. 406 с.
27. *Фуко М.* Субъект и власть // Интеллектуалы и власть: избр. полит. ст., выступления и интервью. Ч. 3. М.: Праксис, 2006. С. 161–190.

ДИВИДУУМ КАК АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПЕРСОНАЖ



Кирилл РОДИН

аспирант, философский факультет. Государственный академический университет гуманитарных наук. 119049, Российская Федерация, Москва, Мароновский переулок, д. 26; e-mail: rodinone@yandex.ru

ПРОБЛЕМА ЛОЖНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Предметом исследования является феномен ложной идентичности в индивидуальном и социальном контекстах. История характеризуется постоянным процессом индивидуализации, но в современном обществе он оказывается крайне противоречивым. Парадоксальность заключается в том, что в эпоху глобализации, мультикультурализма, свободного доступа ко всем знаниям мира индивид отделился от самого себя. Человек утратил свою внутреннюю целостность. В рамках анализа механизма самотождественности, демонстрируется его структурность: внутренняя, внешняя и экзистенциальная идентичности, где последняя представляет собой основу всякой идентичности вообще. В процессе сопоставления полученных данных с сегодняшними социальными реалиями, обнажаются трудности данного механизма, приводящие к нулевой идентичности. В то же время показывается, как этот феномен воздействует на общественные процессы. Таким образом, рассматриваемое явление имеет множество смыслов и толкований. Но в первую очередь это не просто потеря себя, это страх перед осознанием внутренней свободы, с которой человечеству предстоит столкнуться.

Ключевые слова: идентичность, свобода, я, другой, идентификация, самопознание, самосознание, целостность, самотождественность, выбор

И я плыву по зеркалам,
в которых отражаться
некому.

В. Егоров

О чём думает человек, сталкиваясь со своим отражением, какими вопросами он задаётся? Пугаясь, пытается скорее отвести взгляд или же, наоборот, преодолевая страх и трепет, желает получше разглядеть смотрящего? Наверное, каждый из нас, вглядываясь в своё отражение, хоть раз невольно задавался вопросом: кто же я? Действительно, зеркальное отражение очень сильно влияло на людей, впервые столкнувшихся с возможностью существования «второго я». Проявления этого пугающего знакомства с самим собой мы можем видеть в фольклоре, поверьях, мифах и художественных произведениях каждой культуры. Например, в современной Японии в антикварном магазине можно увидеть всё что угодно, но вот зеркало – никогда. Никто не продаст, никто и не купит. Как и тысячелетия назад, в этом мире новейших технологий полагают, что в зеркале остаётся душа хозяина, поэтому зеркала не продают – новый владелец может навредить душе [13, с. 200–205]. Открывшаяся реальность одновременно манила и пугала человека своей непостижимой глубиной. Зеркало обрело поэтический символ – знак, несущий в себе тайные смыслы. Всматриваясь в отражение, мы погружаемся в свой внутренний мир, пытаемся проникнуть в свою подлинную сущность или же, наоборот, блуждаем на поверхности, словно опасаясь знакомства с самим собой. Можно предположить, что столкновение со своим двойником, с человеком по ту сторону реальности, пробудило в индивиде желание сопоставить свой внутренний и внешний образ, сравнить, понять, кто настоящий. Недаром идея Другого находит своё отражение в литературе эпохи романтизма, в психоанализе и философии.

Мартин Бубер считал, что человек становится собой лишь в результате диалога Я – Ты, где Другой воспринимается как субъект, во всей своей неповторимости и уникальности. В то же время Другим могу быть и Я сам. Именно этот способ автокоммуникации является основой самоанализа и размышления вообще. Бессознательное выступает речью Другого-во-мне, проявляя себя также через сны, воспоминания, видения и галлюцинации. Здесь возникает проблема двойничества, где двойник является тёмной стороной личности, воплощающей бессознательные содержания. Таким образом, поверхность зеркала может быть представлена как граница между сознательным и бессознательным, где случайно брошенный взгляд на своё отражение позволяет увидеть себя с неожиданной стороны. Наверное, именно поэтому, как бы стремясь избежать конфликта несоответствия между своими внутренними и внешними образами, психика человека табуирует и наделяет зеркала мистическими, порой пугающими свойствами, тем самым ограничивая знакомство индивида со своими не самыми приятными сторонами.

В свою очередь, вдохновлённый работами Арни Валлона, Жак Лакан предпринял попытку связать его идеи с психоанализом. Стадия зеркала описывает образование Я посредством процесса идентификации своего образа с собственным отражением. Лакан считал, что это важнейший этап становления человека, время между 6 и 18 месяцами жизни. Ребёнок, ещё не владеющий координацией своего тела в должной мере, видит в зеркале свой целый образ, что не соответствует его внутренним ощущениям. Этот контраст, по мнению Лакана, запускает в ребёнке механизм продвижения к самому себе, к признанию себя [8, с. 331].

Как мы видим, процесс самотождественности запускается с самого детства, что говорит о глубинной потребности человека узнать себя в сравнении. Трудно представить себе индивида, существующего отдельно от всего человечества. Находясь бок о бок с подобными себе существами, мы задаёмся вопросами: «на кого я похож?», «в чём наше сходство, а в чём различие?», тем самым раскрывая уникальность и неповторимость природы своего бытия. Таким образом, соотнося внешнее с внутренним, индивид познаёт себя, всё глубже проникая в личностное ядро.

Ценность и задачи механизма идентичности

Самотождественность – это не просто обретение внутренней целостности, поиск себя, солидарность с другими индивидами. Это отношения с реальностью, попытка определить не только себя в этой реальности, но и саму реальность через себя. Так, например, в рамках национальной идентичности индивид может утверждать: «я – русский». Это одна сторона вопроса, определение себя через какую-то заданную реальность. Но может возникнуть и другой запрос: «а что, собственно, делает меня русским?». Такая постановка вопроса побуждает человека выйти на более глубокий уровень познания своей национальной идентичности: исторический, культурный, психологический. Индивид приобретает не просто знания. В его внутреннем мире возникает чувство родства со своими потомками, трепет и уважение культурных особенностей и традиций. Динамика такого взаимодействия направлена на обретение понимания своего мира, себя и своих отношений с этим миром. И результатом этих отношений является ощущение почвы под ногами, целостности, внутренней уверенности и стойкости перед различными проявлениями реальности.

Изначальные отношения индивида и реальности строятся на некой заданности. Перед нашими глазами всегда существует образец, который имеет прошлое и будущее измерение. С одной стороны, некоей заданностью выступает пол, нация, язык, культура, семья, традиции. С другой стороны – предназначение, цель (продолжение семейного

дела, профессии). Реальность, предоставляя готовые шаблоны идентичности, помогает индивиду справиться с жизненными ситуациями, даёт понимание своего места в мире, чувство единства с другими людьми. Самотождественность в данном случае предстаёт как нечто фиксированное, заданное, постоянное и неизменное. Конечно, такое внешнее подобие может как соответствовать, так и не соответствовать внутренней сущности человека.

Проблема идентичности тесно связана с темами личности, свободы, сущности индивида, также затрагивает цели и смыслы человеческого бытия. С уверенностью можно утверждать, что незнание своего Я сказывается на качестве всей жизни человека. Так, например, индивид, опирающийся лишь на факт внешнего родства, схожести, одинаковости, строит свою реальность по заданным лекалам. Реальность уже есть, не надо ничего придумывать и изобретать. Но это будет лишь иллюзией существования, имитацией жизни, мимикрией. В попытке ответить на вопрос «кто я?» индивид может перечислять свои роли, что принесёт лишь временное удовлетворение.

Для такого способа существования характерно принятие социальных установок, отказ от выбора, поиска чего-то нового. Конечно, индивид может довольствоваться лишь внешними аспектами бытия, оставаясь в рамках заданной идентичности. Реальность человека становится ограниченной, как и сам человек: его заданность статична. Если река останавливает своё движение, то она превращается в болото. В метафорическом смысле такой человек мёртв. Любые попытки расширить его границы восприятия встречаются враждебно. Такие ригидные формы идентификации находят своё выражение в характерологии. Например, идентичность орального характера инфантильна. Индивид представляет собой взрослого ребёнка. Отношения с реальностью граничат на уровне грёз. А попытки расширить границы восприятия встречаются механизмом сопротивления.

Идентичность может принимать характер подражания, целью которого является приспособление для соответствия более сильному и опасному существу. Точно так же подражание может быть направлено и на объект, вызывающий симпатии: подросток, повторяющий танцевальные движения популярного артиста, или заключённый, принимающий убеждения авторитета.

Поиск себя не ограничивается только внешним подобием. Очень важным для индивида является проникновение в свою внутреннюю самотождественность. Как отмечает Э. Эриксон, результат положительной идентификации включает в себя такие понятия, как уверенность в своих силах, активность, самостоятельность, целеустремлённость, обретение своего Я, любовь, чувство единства с людьми. Понимание и принятие себя создаёт положительную реальность для человека. Трудности воспринимаются как нечто естественное и необходимое.

Совсем иначе дело обстоит в ситуации незнания себя. Ложный образ включает в себя постоянное чувство внутренней тревоги, неудовлетворённости, отчуждённости, страха, а столкновение со своим иллюзорным представлением несёт в себе угрозу стабильности привычной жизни. Таким образом, индивид становится заложником двух стремлений: стремлением найти себя и страхом перед потерей стабильности. Терзаемый внутренними противоречиями, человек может начать жить чужими смыслами, проживая чужие жизни. Но такой путь уводит ещё дальше от себя. С каждым шагом становится всё страшнее признаться себе в своих желаниях. В результате возникают трудности в самовыражении, в определении своих желаний, ценностей. Жизнь теряет осмысленность, тускнеет многообразие переживаний. Часто это сопровождается такими словами: «я не знаю, чего хочу», «впереди нет смысла», «ради чего мне жить?», «меня нет»...

Вместе с потерей себя теряется и направленность в будущее, а если нет будущего, то ради чего жить в настоящем? Виктор Франкл писал: «Тот же, кто уже не мог больше верить в будущее, в своё будущее, был потерян. Вместе с будущим он утрачивал и духовный стержень, внутренне ломался и деградировал как телесно, так и душевно. Чаще всего это случалось довольно внезапно».

В качестве дополнительной иллюстрации о важности познания самого себя рассмотрим работу Ю.Г. Овчинниковой, где приводится анализ 22 случаев кризиса личной идентичности. «Результаты исследования показали, что утрата собственной непрерывности, а в некоторых случаях и социального признания происходит не только вследствие травмирующего события или несоответствия ценностей изменившимся условиям жизни, но и вследствие нереализации основных ценностей. Нереализация ценностей и устремлений не зависит от наличия внешней причины кризиса и её характера. Были выделены две основные формы нереализации: незнание своих истинных устремлений, что в большей степени характерно для ролевой спутанности юношеского возраста, и отказ от них в пользу устремлений других людей. Если в юношеском возрасте трудно понять свои устремления в силу недостаточно развитой рефлексии и дифференцированного самосознания, то в зрелом возрасте возникает страх перед их осознанием, т.к. оно означает необходимость изменений и угрозу стабильности жизни» [15].

Идентификация (от лат. *Identificare* – отождествлять), являющаяся процессом уподобления, – не только основа для поиска внутренней самотождественности, но в то же время может выступать в роли защитного психологического механизма, позволяющего уподоблять себя другому образу, растворяться в нём. Идентичность формирует не только человека, но и окружающую его реальность.

Всё это говорит нам о важности процесса идентичности в жизни каждого индивида. Недаром Эрих Фромм выделяет потребность в идентичности как одну из пяти базовых потребностей человека. С уве-

ренностью можно сказать, что вопрос самотождественности не только является ключевым и универсальным в жизни каждого индивида, но в то же время является призмой, через которую можно анализировать культуру.

Внешняя и внутренняя идентичность

Как уже отмечалось выше, идентичность бывает выражением внешнего родства, сходства или же может быть проявлением каких-то внутренних репрезентаций. Но фундамент внешнего подобия не существует сам по себе, он опирается на какие-то внутренние ощущения, иначе происходит подмена внутреннего внешним. Индивид становится заложником иллюзий, что приводит к разрушению образа самого себя.

Идентичность, основанная на внешнем родстве, должна соответствовать внутреннему содержанию, соотноситься со своим идеальным Я. Фундаментом внутренней и внешней тождественности является взаимное родство, причастность, общее происхождение, единое основание, общее начало. Именно так происходит отождествление с какой-либо группой людей, семьей, народом. В основе такого выбора лежит проявление природы человека. Правда, в полном смысле тождественными друг другу могут быть две вещи, но не люди. В современных условиях возникает проблема аутентичной идентичности в связи с развитием робототехники и технологий клонирования, где при наличии внешнего соответствия происходит подмена человеческой сущности чем-то искусственным. Поэтому в рамках внешнего подобия индивид соотносится со своей внутренней сущностью. Но такое самоопределение является выражением лишь одного измерения реальности.

Человек не ограничивается проявлениями своей телесности и социальной данности. В жизни индивида присутствует и другая немаловажная, и даже преобладающая составляющая: отождествление и сравнение себя с другими людьми через ценностную установку каких-либо идей, воззрений, взглядов. В отличие от внешней заданности здесь преобладает внутренняя направленность: некое желаемое, возможное. Такая идентичность является актом самопознания и самоконструирования. Внешним объектом в данном случае может выступать не только другой человек, но и система ценностей (религия, книга, произведение искусства, субкультура). Например, мотоклуб со своей символикой, эмблематикой, строгой внутренней иерархией и уставом. Или же отождествление себя с героем какого-либо произведения.

Процесс такого поиска представляет собой триаду, которая находится в постоянном динамическом взаимодействии между внутренними побуждениями субъекта (импульсивное и рефлексивное Я, идеальное и реальное Я) и внешними факторами. Но что является внутренним

мотивом той или иной идентификации? Истинная потребность в желании проникнуть в личностное ядро или же это лишь опора, позволяющая снизить внутренние напряжения, а может, это вообще попытка растворить своё Я, слиться с какой-то группой, переложить поиск своей тождественности на кого-то другого? Что является внутренним цензором, разрешающим принять ту или иную реальность? И в каком случае можно говорить о внутренней гармонии?

Можно предположить, что в основе выбора какой-либо самотождественности стоит внутренняя мотивация «должен» или «хочу». Это не означает, что индивид отдаёт себе отчёт в собственных мотивах. Как правило, это происходит бессознательно. Например, если рассматривать персональную идентичность в рамках функции, то человек определяет себя через какую-либо специализацию (инженер, журналист и т. д.). И вот здесь возникает вопрос: чем продиктован данный выбор? Соответствием своим внутренним желаниям и ценностям или же давлением внешних факторов (традиции, воспитание, значимый Другой)? Человек конструирует себя через установки общества, родителей и культуры или же он только опирается на них и создаёт себя сам?

Истоки жизненной ориентации «должен» или «хочу» уходят своими корнями в детство. Недостаток родительской любви, излишняя требовательность, порождающая тревогу, сильная полярность в проявлении своих эмоций к ребёнку, создающие когнитивный диссонанс, – всё это сказывается на жизненной ориентации индивида, закладывает отношения не только с обществом, но и с самим собой. Согласно классическому психоанализу в роли такого цензора, совести, инстанции, предъявляющей строгие требования к Я, выступает Сверх-Я. Данное образование олицетворяет собой авторитет родителей: оно так же наблюдает за Я, руководит им и угрожает ему, как это делали ранее родители в отношении ребёнка. Сюда же включаются семейные, расовые и национальные традиции, а также требования непосредственного социального слоя. В результате преодоления эдипова комплекса Сверх-Я удерживает «существенные черты интроецированных лиц, их силу и суровость, их склонность к надзору и наказанию», в результате чего Сверх-Я, действующее в Я как совесть, может «стать жёстким, жестоким, неумолимым по отношению к опекаемому Я» [12].

Это говорит о том, что механизм идентичности, опираясь на болезненное Сверх-Я, создаёт внутри индивида негативную установку «должен», в результате которой человек конструирует себя не по своим лекалам, а по лекалам Других. Болезненное Сверх-Я, отбирая у Я власть в принятии решений, диктует человеку тот или иной выбор. Внутренний мотив в самоопределении исходит не из собственных устремлений, а из бессознательных программ. Здесь же у Фрейда находим следующее: «Изучение и терапия неврозов привели к выводу, что индивидуальное Сверх-Я содержит такие суровые заповеди и строгие запреты, которые

делают Я несчастным. Не выдерживая тирании Сверх-Я, несчастное Я спасается бегством в болезнь» [12, с. 688]. Точно так же идентичность может выступать в роли защитного механизма. Так ребёнок, не получивший признания одного из родителей, в будущем может идентифицировать себя с Дон Жуаном в бессознательных попытках восполнить материнскую любовь. Или же групповая идентичность может быть не чем иным, как бессознательной попыткой получения признания в глазах авторитета, на которого проецируется образ отца. Именно поэтому в 20-е годы Фрейд стал придерживаться точки зрения, что при всех формах психических заболеваний необходимо принимать во внимание «поведение Сверх-Я».

Из этого можно сделать вывод, что очень важным фактором в формировании внутренней идентичности являются отношения внутри семьи. Основу, оказывающую влияние на формирование позитивного или негативного содержания Сверх-Я, мы находим в концепции Э. Эриксона. В отличие от Фрейда, который уделял внимание эдиповому комплексу, Эриксон особое внимание уделяет первой стадии, на которой закладывается базальное доверие или недоверие. Протекание отношений по диаде ребёнок-мать, по мнению исследователя, формирует зачаточное чувство идентичности Я. Нормальное питание, сон, отсутствие дискомфортных ощущений в кишечно-желудочном тракте благодаря матери формируют в ребёнке чувство доверия. Присутствие матери в ситуациях невыносимого напряжения становится предсказуемым, что является важным фактором, в результате которого материнская поддержка превращается во внутреннюю уверенность в себе. Именно это осознание «взаимности» формирует базальное доверие по отношению к внешнему миру. Безусловно, немаловажными являются и последующие стадии развития, которые опираются на психосексуальное развитие по Фрейду. Четвёртая стадия, а также все последующие являются наглядной иллюстрацией важности базального доверия в процессе самоидентичности. При его отсутствии процесс обучения в школе может превратиться в чрезмерное прилежание, а бездумный конформизм, в средство эксплуатации. В попытках обрести недостающее чувство доверия своё Я отдаётся в пользование и распоряжение Другого. Одобрение в глазах окружающих из здоровой потребности в сравнении становится невротичной. Пятая стадия характеризуется половым созреванием, способным устранить последствия предыдущих фаз. Но если этого не произошло, то идентичность может стать заложником той или иной подростковой группировки [6, с. 192].

Похожую идею о важности базального (базисного) доверия к миру мы находим и в трудах Э. Гидденса. «То, что Эриксон называет базисным доверием, формирует начальный фундамент, из которого возникает совместная эмоционально-когнитивная ориентация к другим, объективному миру и идентичности» [18, с. 52]. Как видно из примеров, доверие

напрямую связано с чувством психологической безопасности ребёнка, закладывает его отношения с реальностью. Положительное протекание первой и последующих двух стадий по Эриксону создаёт внутреннее ощущение уверенности в своих силах, в своём Я, которые защищают индивида от будущих тревог, опасностей. Также это позволяет сохранять надежду и мужество в любых обстоятельствах. Поэтому атмосфера внутри семьи, создание условий для возникновения базального доверия играет существенную роль в жизни индивида, что делает возможным выработку Я-идентичности и идентичности других людей и социальных объектов.

Как мы видим, механизм идентичности не является простым соотношением внутреннего и внешнего мира. Этот процесс во многом обусловлен внутренними детерминантами, определяющими дальнейшие отношения с миром. Создание условий для безопасного поиска самотожественности в детстве, умение принимать и слышать ребёнка формируют внутренний стержень, вокруг которого строится жизнь человека.

Свобода и идентичность

Мы рассмотрели два аспекта, составляющих идентичность индивида, – заданность и воспитание. Заданность представляет собой физическую обусловленность человека: тело, место и время рождения, начальные условия жизни. Воспитание – родительские программы, традиции, язык, культура и социум. Базальное доверие в рамках самоопределения человека играет существенную, но не основополагающую роль. Жизнь индивида не ограничивается только этими измерениями. Индивид может осознать эту данность и распорядиться своим наследством. Происходит переход от объекта к субъекту. Окружающий мир предстаёт перед человеком в виде набора противоречий и различных возможностей, в рамках которых происходит установление им своей идентичности. Это побуждает его самоопределяться по отношению к ним, выбирать ту или иную тождественность, опираясь на внутренние самоощущения и тем самым сознательно отказываясь от прочих. Таким образом, человек совершает выбор: принять свою природу, сославшись на её ограничения, или противостоять ей. Имея это в виду, проблему идентичности можно рассматривать в рамках проблемы выбора. Даже если подходить к тождественности через призму базального доверия (как позитивного, так и негативного), всегда присутствует тот, кто совершает выбор: установить подобие или же, наоборот, избавиться от идентичности, которая навязывается обществом или кем-то ещё. В этом смысле самоидентичность может пониматься как экзистенциальная идентичность, самотожественность субъекта в ситуации выбора, в напряжении и усилии, в пространстве свободы [10]. Как отмечает Ж.-П. Сартр, «свобода чело-

века предшествует его сущности, она есть условие, благодаря которому последняя становится возможной, сущность бытия человека подвешена в его свободе» [17]. В таком ключе, опираясь на внутреннюю свободу, человек обнаруживает границы своего бытия, возможного и невозможного, желанного и нежеланного. Происходит самостоятельное конструирование самого себя. Т. е. идентичность, позволяющая индивиду явить самого себя, должна быть принята и осознана самим субъектом, но это возможно лишь при условии понимания своей свободы.

Но и на этом этапе возникают сложности, пожалуй, самые основополагающие. Ведь что происходит? Наличие свободы в выборе подразумевает также и наличие готовности брать ответственность за этот выбор. Ведь если в основе самотождественности лежит попытка избежать ответственности, то принятие того или иного образа является лишь иллюзией, ни о какой экзистенциальной идентичности не может быть и речи. Но готов ли человек отправляться на самостоятельные поиски своего Я со всеми вытекающими последствиями или же ему проще переложить это решение на общество, культуру, традиции, религию?

Понятие свободы, как и идентичности, обрело форму во времена античности. Древние греки имели тесную связь с природой, где всё предначертано и предопределено судьбой. Первичные узы были очень крепки, но уже тогда индивид начал свой путь обособления. В.С. Библер пишет: «Но – одновременно и в том же отношении – древний эллин целиком, индивидуально отвечает за космический рок, за его завязку и развязку» [3]. Т. е. даже при наличии внешних факторов древний человек ощущает ответственность за свой выбор. Как отмечает Э. Фромм, первичные узы ограничивают человека, мешая самостоятельно определять свою жизнь. Но с другой стороны, эта целостная структура: идентичность с космосом, судьбой, племенем – даёт ощущение уверенности, почвы под ногами. Самое главное, что индивид в таком случае не является заложником чувства полного одиночества и сомнений. Каждый этап развития характерен открытием новой грани индивидуализации. Но вместе с этим ростом человек всё дальше отдалялся от природы. Таким образом, обретая свободу, человек расплачивался растущим чувством одиночества и изоляции.

Но почему человеку не удалось найти спасение в себе самом? Эрих Фромм в своём труде «Бегство от свободы», рассматривая особенности капитализма и индивидуализма у самых истоков их появления, делает вывод, что экономические, социальные и политические условия не могут стать опорой для позитивной реализации личности. Ею должна быть активная солидарность с другими людьми, в основе которой лежат труд и любовь.

Рассмотрим данную мысль более подробно. Ведь именно с развитием экономики, ростом промышленности у индивида пошатнулось внутреннее ощущение почвы под ногами. Связано это с тем, что индивид

начал обретать растущее чувство ответственности: что он делал, как делал, выгадал или прогадал. Это никого больше не касалось, только его. В средневековой системе капитал служил человеку, в современной всё стало наоборот – человек служит капиталу. Произошла подмена ценностей. Счастье подменяется умножением капитала. Если раньше прибыль нужна была для жизни, то теперь прибыль стала самой жизнью. Всё общество пропитывалось духом товарно-денежных отношений, что отразилось и на качестве человеческих отношений. Человек постепенно теряет свою внутреннюю сущность, становится товаром в глазах другого. Это же отмечается и в отношениях наниматель-наёмный работник, предприниматель-потребитель. Человек начинает продавать не только товары, но и себя, сам становится товаром. Именно поэтому возникает важность и ценность социальной роли, которая преподносится социуму. Более того, общество начинает диктовать свои правила, так сказать, трендовые черты. Если индивид не соответствует тем или иным качествам, которые востребованы на рынке, то он ничего не стоит. Таким образом, внешнее начинает приниматься за внутреннее. Понятие свободы как основополагающей теряет свою ценность. Внутренний мир, по большому счёту, больше никого не интересует. Соответственно это сказывается и на механизме идентичности. Важно не то, какой ты есть, а то, насколько ты успешен в глазах окружающих. Как отмечает Э. Фромм, «эта зависимость самоуважения от успеха предлагаемой “личности” объясняет, почему для современного человека популярность стала настолько важной. От неё зависит не только успех в практических делах, но и способность человека сохранить самоуважение; без неё человек скатывается в пропасть неполноценности» [20, с. 80–91].

Чтобы хоть как-то скрасить невыносимость своего бытия, человек начинает отождествлять себя с собственностью. Чем сильнее он не понимает себя, тем больше он нуждается в материальных вещах. Сюда же можно отнести потребность во власти, престиже, статусности.

Другая сторона проблемы свободы становится следствием развития капитализма. Массовое производство создаёт массовую культуру. На рынке началась самая настоящая гонка технологий. Промышленность развивается в геометрической прогрессии. Что сегодня казалось новым и необычным, уже завтра становится устаревшим и ненужным. При таком изобилии информации индивид, конечно же, просто не успевает вникнуть в суть вещей. Интернет меняет представления о пространстве и времени, происходит смешение культур. Человек просто не успевает остановиться и спросить себя: «Кто я? Куда я иду?». Ведь если он остановится, то может отстать от остальных, стать аутсайдером. Но даже если эти вопросы всплывают на задворках сознания, то, как правило, массовая культура не даёт опомниться. Идентичность давно стала средством манипуляции. В условиях постоянно меняющегося мира визуальная индустрия предлагает актуальный на сегодня образ, даёт смысл существо-

вания, и, чтобы хоть как-то скрасить невыносимое чувство одиночества и пустоты, человек примеряет новый образ. И ведь действительно, большинство людей не готовы следовать своему внутреннему побуждению не только потому, что для этого необходима ответственность, но также и по причине полной разбалансированности образов своего Я.

Таким образом, происходит утрачивание и обесценивание внутренней свободы в жизни индивида. Идентичность рассматривается только в двух измерениях, минуя экзистенциальную глубину. Поэтому проблема «Кто Я?» для человека нашей эпохи обретает весьма животрепещущий характер.

Современный человек и идентичность

Именно с сократовского «познай себя» мы можем характеризовать историю как процесс постоянно растущей индивидуализации. Интерес к данной проблеме никогда не угасал. Каждый век примечателен своим особым отношением к этой теме. Но в ситуации современности возникают проблемы идентичности, которые были неизвестны на протяжении большей части истории. Несмотря на наличие значительного числа исследований и работ, посвящённых человеку, он не был так далёк от самого себя. Как утверждает Мартин Хайдеггер, «никакая иная эпоха не могла бы похвалиться столь разнообразными знаниями о человеке, как время минувшего столетия» [21].

Эта мысль звучит парадоксально. На первый взгляд может показаться, что с ростом свободы, экономических возможностей, научных открытий, технологий, знаний во всех областях жизнь человека должна была стать проще и яснее. Действительно, если не всматриваться в детали, то так оно и есть: сегодня человек, лишённый возможности взаимодействовать с внешним миром, может учиться, работать, общаться и совершать покупки, не выходя из дома. Потенциальность самопознания практически безгранична: книги, видео- и аудиоматериалы, всевозможные тренинги, онлайн-консультации и т. д. И это лишь малая часть нынешних возможностей.

Но вместе с тем жизнь стала гораздо сложнее. Ведь за внешним упрощением скрываются сложнейшие механизмы. Появились профессии, новые области знаний, о которых человечество даже не могло и помыслить. Жизнь в целом стала куда многообразнее: меняются взаимоотношения, социальные институты, культурные особенности. Рушатся постулаты, устои, по которым жило человечество. Возможности самопознания лавиной обрушиваются на индивида. Характеристика, которую даёт Ортега-и-Гассет западному человеку, актуальна для России как никогда: «...западный человек заболел ярко выраженной дезориентацией, не зная больше, по каким звёздам жить» [16]. Конечно, это не мог-

ло не отразиться и на самоощущении человека. Структура Я настолько усложнилась, что индивид практически не в состоянии связать все части своего Я в целую картину.

Действительно, ведь в отличие от современного человека традиционный был плотно переплетён со своей социальной ролью. Его общественное положение никак не расходилось с представлениями о самом себе. Картина мира была достаточно ясной, что давало ему понимание своего предназначения и места в мире.

Тем не менее обрётённая свобода, стоящая на фундаменте немислимого числа сражений за неё, открыла человеку возможность самостоятельно конструировать себя, раскрыть весь свой внутренний потенциал. Никогда ещё у индивида не было таких перспектив и ресурсов для самореализации, которые предлагает ему современный мир.

Но что происходит? Вместе со свободой пришла и большая ответственность. Я – это уже не просто некая данность, это результат выбора. Далеко не каждый способен взять на себя такой груз. Корни всеобщей нелюбви к понятию «ответственность» обширны и уходят глубоко в человеческую историю. Начиная от поиска ответа у высших сил, судьбы и рока, заканчивая созданием авторитарных государств индивид, по большей части, бежал от принятия решений в выборе собственного пути. Сегодня же в этой роли выступает массовая культура.

Динамика мировых изменений просто невероятна! То, что вчера было открытием, сегодня уже не является чем-то достойным внимания. Это становится определённым инструментом для сознательного запутывания человека со стороны СМИ и производителей продукции. Ведь именно в наше время появляются такие понятия, как «вирусное видео», «мастера упаковки», «информационная война». Реклама начинает носить характер эпидемии, спрятаться от неё становится всё сложнее. Современные методы маркетинга изучают не только массовое сознание, но и индивидуальное. Каждый человек становится объектом статистических исследований, поведение которого можно предсказывать и моделировать. В результате постоянного визуального и информационного потока падает общий уровень концентрации. В попытках уловить всё необходимое, быть в «тренде» общественное сознание утрачивает глубину мысли. Эрих Фромм, например, называет современного человека потребителем с разинутым ртом. В результате этих процессов происходит подмена ценностей. Абраам Мольт говорит о возникновении мозаичной культуры. Основной её характеристикой является хаотичность восприятия различной информации и отсутствие в сознании чётких иерархических структур. Индивид знает понемногу обо всем на свете, но структурность его мышления крайне ограничена [14]. В массе предлагаемых образов человек утрачивает свою уникальность, целостность, он становится штампованным, фрагментированным. Возникает новое явление – «человек-дефис», характеризующееся отождествлением себя

с каким-либо аспектом своей жизни (человек-токарь, человек-банкир, человек-депутат) [19]. Такая одномерность бытия ограничивает всё существование индивида. Эту же одномерность и усреднённость отмечает в своих трудах Карл Ясперс: «Индивид распадается на функции. Быть – означает быть в деле. Там, где ощущалась бы личность, деловитость была бы нарушена. Отдельный человек живёт как сознание социального бытия. В пограничном случае он ощущает радость труда без ощущения своей самости; живёт коллектив, и то, что отдельному человеку казалось бы скучным, более того, невыносимым, в коллективе он спокойно принимает, как бы под властью иного импульса. Он мыслит своё бытие только как мы...» [22].

На первый взгляд может показаться, что данная проблема лежит на поверхности и довольно проста для осознания, но, увы, нормальным средним человеком это совсем не осознаётся. Осознать в себе внутреннюю дисгармонию, замкнутость, болезненное одиночество – слишком страшно. Именно на этой почве и растёт новый рынок развлечений, рождающий иные представления о досуге, свободном времени, хобби, предлагая индивиду спрятаться в фейерверке эмоций и сиюминутных наслаждений. Но как верно подмечает Э. Фромм, «от свиста в темноте светлее не станет».

Таким образом, наша эпоха столкнулась с совершенно новой проблемой, что и отмечается постмодернистами. Они показывают, что сегодня индивид не располагает условиями, которые могли бы обеспечить ему возможность адекватного и целостного восприятия себя. Самоотжественность личности разрушилась [5].

Всё это вытекает в проблему ложной идентичности – индивид теряет себя, отождествляясь с внешней реальностью: тело, материальные вещи, набор социальных ролей. Нарушилось восприятие ценностей. Внешнее принимается за внутреннее. Идентичность становится заложницей потребительского образа жизни.

Ложная идентичность

Стоит отметить, что растущая индивидуализация всё больше делает человека обособленным. Социальные связи утрачиваются, увеличивающаяся ответственность невротизирует индивида, делает его бытие невыносимым. Поэтому бегство от свободы становится единственным выходом. Человек попадает в замкнутый круг: вслед за постоянно увеличивающейся внешней свободой, свободой от, также увеличивается и внутреннее рабство. Бытие становится псевдобытием: псевдоличность, псевдоэмоции, псевдочувства. Массовость во всём своём проявлении сбивает с толку самосознание. Каждая страсть, которой одержим человек, может создавать «я», которое не есть настоящее «я» [2]. В таких

условиях человеку становится всё труднее определить и отличить потребности своей души, своей природы от навязанных образов, чужих мыслей, стереотипов, предрассудков. Как отмечалось выше, сознание и разум становятся мозаичными, поверхностными. Из-за неспособности отличить одно от другого происходит растворение в обществе и общественных ценностях. Власть над обществом становится еще сильнее, ибо интересы индивида ничто по сравнению с целями и задачами государственной машины. Но как мы отмечали ранее, убегая от свободы, индивид бежит от ответственности, а убегая от ответственности, он бежит от самого себя.

Безусловно, эту ситуацию можно рассматривать в рамках кризиса идентичности, но тогда анализ будет неполным. В отличие от кризиса идентичности, который характеризуется утратой старых моделей Я и поиском новых, ложная идентичность становится одновременно и местом спасения, и тюрьмой. Сложность современного мира заключается не только в неспособности адаптироваться и распознать самого себя в изменяющихся условиях, но также и в отсутствии условий, в которых можно было бы найти позитивную опору. Социальные институты пошатнулись, что отразилось на интенсивности проявления таких феноменов, как национализм и религиозность. В поисках опоры, места, где идентичность того или иного индивида будет принята, человек, сам того не осознавая, становится объектом влияния. Чем и пользуются различные тренинговые компании, создавая среду со своей иерархией, ценностями, возможностями. Данный феномен может иметь позитивный вектор развития, если подобная концепция служит своего рода местом, где индивиду даётся возможность почувствовать себя в безопасности, перевести дух, а потом, опираясь на внутреннюю свободу, отправиться в собственное путешествие. Но чаще всего происходит не раскрытие внутреннего измерения, а замещение внутренней тревоги на одобрение в глазах окружающих. В итоге, находясь в чувстве эйфории от признания и общности, индивид принимает ценности без какого-либо разбора и осознания.

В этом месте стоит задаться следующим вопросом: ложная идентичность – это проблема любого времени или только сейчас она стала актуальной? В каком-то смысле идентичность всегда ложная. Не только потому, что индивид гораздо богаче, чем сумма всех его частей, но ещё и потому, что процесс идентичности – это постоянный процесс поиска. В течение жизни человек конструирует себя и свой образ, в результате чего меняются и его идентичности. Сложность здесь заключается в другом. Помимо свободы, которая стала камнем преткновения в наши дни, есть и другой фактор, невротизирующий индивида. Человек прошлой эпохи был более целостным. Конечно, внешне он был более определён и постоянен. Его целостность давала ему спокойствие для проявления своей внутренней свободы, хоть она и была внешне до-

вольно-таки ограниченной. Но в то же время эта целостность ограничивала идентичность. Постоянство социальной роли также проецировалось и на представления об идентичности. Казалось, будто идентичность не прерывается во времени и социальных контекстах. Однако постоянство идентичности также характеризуется и непрерывностью изменчивости.

Сегодня вентиль внешней свободы не то чтобы открыт, можно сказать, что он отсутствует вовсе. Целостность из-за безграничности возможностей утратилась, свобода превратилась в своеволие и попустительство. Эти факторы послужили основным источником внутренних тревог индивида и бегством от своего Я. Вслед за постмодернистами можно предположить, что, став фрагментированным, Я исчезает. Но тогда мы снова возвращаемся к вопросу: «кто же совершает выбор?». Развитие культуры ведёт не к смазыванию индивидуального начала, а, наоборот, к его раскрытию. Человеческое Я никуда не исчезает, оно становится сложнее, многообразнее, открываются новые грани самовосприятия, а также возникают новые способы самоидентификации. Но от чего же бежит человек? Человек бежит от осознания своей безграничной внутренней свободы, которая создаёт ложное представление об отсутствии своего Я. Экзистенциальная глубина, всегда присутствующая в индивиде, стала заявлять о себе. Ощущение внутренней пустоты и бессмысленности жизни, возникающее в результате пресыщения дарами внешнего мира, – это и есть голос новой грани самовосприятия, с которой пришло время познакомиться. Сложность возникает из-за страха перед преодолением этой пустоты. Необходимо потерять себя, чтобы снова найти.

Поэтому феномен ложной идентичности можно охарактеризовать страхом перед экзистенциальной глубиной. Отсутствием связи между внутренним и внешним миром. Ложная идентичность становится следствием поверхностной жизни, незнанием себя.

Если подходить к этому вопросу структурно, то можно выделить три уровня данной проблемы.

1) Человек имеет относительно правильную, точную самоидентичность. В данном описании употребление термина «истинная идентичность» было бы не совсем верным. Как отмечает Эрик Эриксон, сложно представить себе индивида, которому удалось проникнуть в ядро собственной идентичности, создать внутренне устойчивый образ своей индивидуальности [6, с. 182]. Ведь самопознание – это бесконечный процесс в рамках человеческой жизни, это горизонт, который отдален от нас ровно настолько, насколько мы приближаемся к нему. Верное соответствие внутреннего и внешнего образа, как писалось выше, сказывается на качестве жизни индивида. Его душа практически не терзается вопросами: «кем быть и что делать?». Человек проживает свою жизнь, воплощая свои мечты, раскрывая свой внутренний потенциал.

Трудности жизни воспринимаются как необходимый этап для роста и развития. Как следствие, люди, живущие в соответствии со своим внутренним миром, «обречены» на счастье, ибо их энергия не расходуется на невротические проявления.

2) Расхождением между прототипом и его образом. Говоря иначе, несоответствие внутреннего и внешнего. Стоит отметить, что в такой ситуации можно говорить о преобладании базального недоверия в душе индивида. В попытках дополнить себя недостающими структурами психики фокус внимания переключается на признание извне, по большей части минуя внутреннюю субъективность. Конечно, свобода здесь тоже имеет место быть, но она также испытывает диктат базального недоверия. Данное состояние хорошо иллюстрирует так называемая звёздная болезнь. Человек, опьянённый успехом, утрачивает ощущение реальности. Книга, ставшая бестселлером, или же отлично сыгранная роль могут раздуть болезненно чувствительное Я до невообразимых масштабов. И человек становится заложником своего успеха, считая себя лучше других. Но рано или поздно этот пузырь лопается, т. к. внутренняя уверенность перестаёт подкрепляться реальными достижениями. При таком исходе человека может ожидать сильнейший кризис (способный трансформироваться в депрессию), в результате которого может произойти переосмысление своего бытия. Или же защитная реакция психики, обретая невротический характер, продолжит искать способы для существования в ложном образе, что лишь сильнее будет разрушать внутренний мир человека.

3) Идентичность, равная нулю. При таком состоянии можно говорить, что человек не имеет никакого представления о самом себе, он является продуктом воспитавшего его общества. Мышление человека формируется посредством чужих представлений. Идеи, услышанные где-то, проглатываются целиком без какого-либо осмысления и выдаются за свои. Как правило, такой человек конформен, он единица статистики. Здесь же в отличие от второго случая внутреннее подменяется внешним. Можно говорить о полном растворении в персоне. Человеческое Я проявляет себя, лишь исходя из общественных ожиданий. Индивид превращается в человека-имя, в человека-вещь, в человека-статус. Но в действительности персона с точки зрения аналитической психологии – это лишь роль, маска, являющаяся результатом коллективной психики. Это своего рода компромисс между внутренним и внешним. В ситуации размытой идентичности происходит подмена представлений, индивид искренне начинает отождествлять себя со своей социальной ролью. Подобная идентификация является источником всякого рода неврозов вообще. Успех в данном случае диктуется внешними, угодными обществу идеями. Но человек не может убежать от самого себя. Внутреннее Я всегда стремится пробиться наружу. Чем больше лишних наслоений, тем болезненней происходит переживание этой абсурдности, нелепости и

пресности бытия. Чтобы хоть как-то скрасить это невыносимое чувство внутреннего напряжения, многие становятся заложниками сиюминутных страстей, на чём и держится потребительское общество.

Трудности идентичности

Потребность человека пробраться в ядро своей субъективности никуда не уходит, но сложности современных реалий делают процесс идентичности крайне неоднозначным. Попробуем проанализировать некоторые стратегии идентичности, чтобы продемонстрировать их сложность в условиях нынешней эпохи.

Вне общества себе подобных человек и не подозревает, насколько он уникален, неповторим, красив, умен. Поэтому Другой крайне важен в процессах самотождественности и самоопределения. Ведь в такой встрече раскрываются границы собственного Я. Другой – это не только партнер по коммуникации, но и тот, кто помогает индивиду раскрыть свою индивидуальность, особенность, отличность, инаковость. Но что происходит? Как отмечают постмодернисты, ловушкой оказывается именно открытость Другому. Истинного Другого нет, есть лишь пустота, социальная роль, человек-дефис, паттерн. Безличное тиражируется и даже клонируется. Взаимное обогащение друг через друга утрачивается и заменяется сопоставлением социальных точек. Объектом становится не человек, уникальный по своей природе, а его статус, так называемый успех.

Данная проблема находит своё проявление и в другом, не менее важном аспекте. Идеал, несущий в себе побуждение в стремлении к лучшему, совершенству, то, что мотивирует человека, закаляет его волю и характер в этом стремлении, сегодня утрачен. Идеал подменяется идолом (в переводе с греческого – образ, подобие). Идолом называется предмет слепого, безрассудного поклонения. Идолам приносили жертвы, для них совершались обряды, иногда жестокие и бесчеловечные. Люди, находившиеся во власти идола, не думали о том, что и для чего они делают, их действия были лишены всякого смысла.

Сегодня идеал, который мог бы восстановить утраченную целостность, отсутствует. Вместо него выступает идол, трансформированный в кумира. Успех такого образа можно объяснить несколькими причинами. Во-первых, это «обычность» объектов подражания. Вроде бы только вчера они были такими же, как и я, вследствие чего их успехи воспринимаются как собственные. Во-вторых, в тщетных попытках самоопределения такая идентификация может помочь выйти из внутреннего тупика. В-третьих, таким способом можно снять накопившееся психологическое напряжение. Идентифицируясь с телевизионным героем, на

которого так же, как и на зрителя, давит суровая действительность, – можно найти выход внутренней агрессии, насладиться чувством реванша над своими угнетателями.

Конечно, эти образцы в силу своей универсальности крайне популярны, что находит своё отражение в коммерции. Поэтому последнее время большим спросом у молодёжи пользуются материалы о правилах жизни успешных людей.

Но здесь лежит множество подводных камней. Нет ничего плохого в поиске вдохновения в историях становления знаменитых людей. Трудности возникают при попытке упрощения их жизни в какую-то небольшую модель или схему. Например, идентифицируясь со Стивом Джобсом, считая, что его образ жизни поможет обрести успех, индивид может перенять аскетический образ жизни. Но вся загвоздка заключается в том, что множество факторов, которые помогли Джобсу стать тем, кем он стал, просто отбрасываются. В итоге индивида, как правило, ждёт лишь одно разочарование. Также человеку свойственно обращать внимание лишь на те факты, которые отражают его мировоззрение. Так, например, четыре человека, читая одно и то же произведение, в зависимости от своей картины мира могут прийти к разным выводам. В результате у человека может сложиться пошаговая инструкция из набора личностных черт и особенностей различных знаменитостей. К сожалению, жизнь куда сложнее, более того, нам неизвестно, как внутренне ощущал себя тот или иной человек, через какие трудности ему пришлось пройти. В итоге возникает некий собирательный образ, за которым стоит лишь последовательность действий из некоего количества шагов. Но, увы, такое упрощение создаёт лишь иллюзорность правильности своих действий. Единственным критерием, о котором можно говорить в рамках успешности, – это попытка людей обрести собственное Я через реализацию собственных идей и мировоззренческих позиций.

Немаловажный фактор, который усложняет поиск идентичности, – это «упрощение» самой жизни в целом. Имеется в виду, что индивиду не нужно бежать в лес в поисках добычи, проблемы голода его не волнуют. Чума, которая могла выкосить целый город, давно побеждена. Конечно, в современном мире появились свои трудности, но, исходя из пирамиды Маслоу, можно говорить о том, что первичные потребности в целом удовлетворены. Человек еще ближе подошёл к вопросам смысла жизни и самоопределения в мире. А так как данная потребность труднонасыщаемая, вопрос идентичности становится более острым.

Помимо роли Другого существуют и иные стратегии идентичности. Например, биографическая. Анализируя своё прошлое, совершаемые поступки, чувства, индивид может сопоставлять себя с настоящим. В результате такого соотнесения могут возникнуть устойчивые идентификации. В современном мире это хорошо просматривается на примере социальных сетей: сохранение памяти о прожитой жизни в ведении

заметок, видео, фото и других материалов. Но это лишь одна сторона вопроса. Век расцвета технологий создаёт новые возможности для самоидентичности.

Если раньше популярность фотографии объяснялась лишь потребностью сохранения памяти о том или ином моменте, то сегодня прочная связь с различными гаджетами и постоянное подключение к сети меняет представление о фотографии. Современный человек становится объектом визуальной культуры. Память о самом себе превращается в производство новостей о самом себе. В качестве иллюстрации можно рассмотреть социальную сеть *instagram*.

Это интернет-пространство, где каждый пользователь, имеющий мобильный телефон с камерой и возможностью выхода в сеть, становится не просто фотографом, а производителем визуального контента. Единицей информации в данном случае является фотография, которая может подкрепляться комментарием автора. Каждый пользователь может создавать свою новостную ленту, подписываясь на обновления интересных ему людей.

Так и наоборот, пользователь может сам стать источником новостей. И чем интереснее контент, тем больше подписчиков. Немаловажная характеристика любой социальной сети – это моментальная обратная связь от пользователей в виде «лайков» (положительная оценка) и комментариев. Всё это становится следствием возникновения феномена селфи (англ. «*selfie*» от «*self*» – сам, себя, также встречаются названия селбашка, самострел. Разновидность автопортрета, заключающаяся в запечатлении самого себя на фотокамеру, иногда при помощи зеркала, шнура или таймера), что является объектом изучения многих современных исследователей (психологи, нейробиологи и другие).

Таким образом, публикация новостей о самом себе – это не только удовлетворение своего природного нарциссизма, но и желание заявить миру о своём существовании, стать частью информационного потока. В то же время селфи может выступать в роли инструмента внутреннего самопознания. Как отмечает доктор Джеймс Килнер, нейробиолог из Университетского колледжа Лондона [23], данный феномен можно объяснить слабым знанием и пониманием собственного лица. Также он отмечает, что это помогает нам «фальсифицировать себя», редактировать свой образ так, чтобы соответствовать собственному восприятию [4]. В том числе социальные сети дают возможность примерить образ, который сложно воплотить в реальной жизни. Как отмечает Дженнифер Оуллет, селфи – это виртуальный аналог материальных тотемов (сувениры из поездок, постеры и т. д.). Своего рода соединение внешнего и внутреннего. В то же время селфи выступает в роли самоидентичности, демонстрации себя в «правильном» образе, даже если он не имеет ничего общего с реальностью [4]. Успешность такой идентичности определяется количеством лайков и положительных комментариев. В итоге,

как уже отмечалось выше в работах Э. Фромма, человек становится товаром. В желании самоутвердиться и быть в тренде индивид, сам того не замечая, ищет возможности продать себя обществу, в результате чего человек может стать заложником ложной идентификации.

Более того, методы маркетинга очень успешно используют Интернет в своих целях. Популярные пользователи социальных сетей становятся скрытыми продавцами товаров и услуг различных компаний-спонсоров. Рекламируемый продукт становится частью жизни, как бы подчёркивая, а порой и позиционируя себя причиной успеха данного пользователя. В результате приобретения товара или услуги простой пользователь сближается с объектом своего восхищения. Происходит идентификация с кумиром, с его жизнью, с его «успешностью».

В попытках поиска удачной визуальной самоидентичности очень легко стать заложником своего образа. Но может быть и обратная ситуация: человек, понимая весь абсурд данной стратегии идентичности, будет испытывать чувство заброшенности и одиночества из-за непопулярности его реального образа. К сожалению, безличностное тиражируется. И, как следствие данной проблемы, самостоятельный отказ от своего настоящего Я может быть спровоцирован именно невозможностью нынешней культуры удовлетворить потребность в глубинном самопознании и принятии. Быть собой – это немодно, быть собой – это не всегда «успешно», быть собой, по большому счёту, никому не нужно.

Процесс идентичности в мире реальном тоже испытывает свои трудности. Определение себя через «участие», принадлежность к той или иной группе. Это так называемая партиципативная стратегия, которую немецкий социолог Алоиз Хан делит на две формы: функциональную и сегментивную [11]. Функциональная идентичность характеризуется специализацией, ролью, профессией. Например, учёный, отец, студент, преподаватель. Т. е. это идентичность в рамках общественных функциональных обязанностей. Это самоидентичность характерна тем, что, куда бы вы ни отправились, вы знаете, как себя вести и чего от вас ожидают. Сегментивная – это уже более узкая форма идентичности. Это причисление себя к некоторой группе «своих». Например, государственная, национальная, религиозная, какие-либо локальные сообщества, что, кстати, очень популярно в социальных сетях (например, движения велосипедистов или объединения спортсменов), также сюда можно отнести классовую идентичность [11].

Сложность возникает в том, что в условиях нашего времени из-за растущего научного и технического прогресса возникает всё большая специализация и изоляция. Так, например, если раньше инженер или учёный могли быть специалистами сразу в нескольких областях, то сегодня – это уже узконаправленная сфера знаний, в рамках которой должной компетентностью могут обладать от силы десять человек в мире, в результате чего возрастает запрос за сегментивную идентичность и, как следствие, растущий национализм и религиозность [11].

В течение дня человеку приходится сменить множество ролей. Мы имеем более чем достаточное количество средств самовыражения, но ни одно из них не является доминирующим. Слишком много событий происходит одновременно. Человек всегда ощущает, что он нечто большее, чем сумма всех его Я. Но именно из-за невозможности объединения в общую структуру возникает ложная идентичность как попытка снятия внутреннего напряжения. Но слияние с «массой» не принесёт должного удовлетворения.

Именно поэтому Ирвин Гофман отмечает, что для сохранения идентичности человеку необходимо овладевать искусством, устанавливать «ролевую дистанцию». Это умение отделять настоящего себя от социальной роли. Это инструмент и навык, позволяющий почувствовать, что личность – это нечто большее, чем задано ролью [19].

Последствия ложной идентичности

Что такое жизнь в мнимой самотождественности? Это растрачивание своего потенциала впустую, это разрушение жизни в прямом смысле слова. Разве можно быть счастливым и здоровым, проживая чужую жизнь? Разве можно построить семью, если другой человек воспринимается товаром? Разве может труд приносить радость, если индивид не знает своего призвания?

Жизнь в ложном образе невротизирует человека, делая его несчастным. Что и сказывается на всех аспектах бытия. Индивид ощущает бессмысленность своей работы. Мотивация в виде финансовой свободы больше не работает. Человеку хочется ощущать какую-то значимость, вовлечённость в процесс, осознавать важность своих действий. Даже удовлетворяя все свои прихоти, душа остаётся невосполненной, о чём говорит постоянно растущий рынок различных тренинговых программ и духовных практик.

Психическое состояние людей не может не вызывать тревогу. Как отмечает американский публицист и философ Элвин Тоффлер, ресурсы человеческой психики не безграничны. Защитные механизмы могут не выдержать, и человек сойдёт с ума. Уже сейчас мы становимся свидетелями последствий ложной идентичности в масштабах общества.

Например, ещё в 1970 году Э. Тоффлер прогнозировал психологическое состояние современного общества. Основную проблему он видел не в дефиците сырья, не в разрушении экологической среды. Беда была в ином: психологические ресурсы человека не безграничны. Это особое психологическое состояние он приравнивал к «болезни», которой дал название футурошок (шок от будущего). Футурошок характеризуется внезапной ошеломляющей утратой чувства реальности, неумением ориентироваться в жизни, утратой, вызванной страхом пе-

ред грядущим [8, с. 36]. Вопрос, который волновал исследователя, был следующим: смогут ли люди приспособиться ко всё более усиливающемуся давлению событий, знаний, науки, техники, различного рода информации? Массовые неврозы, беспричинный страх, растущее психологическое состояние агрессии – это лишь малая часть симптомов, которые предсказывал философ.

К сожалению, пророчества Тоффлера сбываются. По данным Национального института душевных заболеваний, одна треть американцев страдает клиническим душевным расстройством в «каждый данный год», и половина американцев будет болеть им хотя бы один раз в течение своей жизни. Изменилась и ситуация в городах России, в первую очередь в Москве. Только больных тяжёлыми неврозами более 500 тысяч человек, средней тяжести – около миллиона, а о лёгких формах уже и говорить не приходится: по различным данным – от 2 до 3 миллионов [8, с. 40].

Чтобы как-то обезопасить себя, не дать ложному образу полностью поглотить индивида, психика человека бежит в болезнь. Цель такого бегства – это дистанцирование от опасных и разрушающих личность объектов. Так, например, актуальным заболеванием нашей эпохи является аллергия. Причём иммунная система бунтует не только против разнообразной химии. Возникает совершенно новая патология: аллергия на электромагнитные излучения (электровосприимчивость от англ. *electrosensitivity*). В научных сообществах до сих пор идут дебаты о природе возникновения данного феномена. В 2004 году данная болезнь рассматривалась лишь на физиологическом уровне [1]. Ни врачи, ни тем более общество пока не имеют общего понимания последствий негативного влияния электромагнитного излучения. Однако ВОЗ уже открыто признает реальность угрозы. Современные исследователи сходятся в том, что это проявление психофизиологии. Как полагают некоторые психологи, это бессознательное желание человека спастись от городской суеты. Как бы то ни было, всё больше людей в развитых городах страдают электровосприимчивостью.

Другой стратегией защитной реакции психики это трансгуманизм. Смартфон уже стал частью нашей жизни. Забыть телефон дома – это чувство тревоги и беспомощности на весь день. Как мы видим, психика человека уже не успевает за скоростью изменений. Александр Суворов говорил: «Если ты не можешь предотвратить безобразие, нужно его возглавить». Поэтому трансгуманисты видят решение этой проблемы в соединении человека с технологиями, способными многократно увеличить его возможности. В данной ситуации нельзя не вспомнить один из античных парадоксов: корабль, на котором Тесей вернулся с Крита в Афины, в течение длительного времени сохранялся в древнем святилище. Во время ремонтов в нём постоянно заменяли доски, вследствие чего среди философов возникла дискуссия: это тот же корабль или уже

другой? Одна из опасностей трансгуманизма – это растворение человеческого в технологиях, что порождает следующий вопрос: человек ли это вообще?

На первый взгляд ложная идентичность несёт в себе лишь негативный аспект и общество уверенно стремится к вырождению, но у данной проблемы есть и позитивное проявление. В этой безумной гонке, истощив все свои внутренние ресурсы, индивид может прийти к пониманию или же к первому шагу понимания своих истинных потребностей и желаний в виде осознания абсурдности и бессмысленности навязываемых образов и ценностей.

Одним из следствий такого осознания является движение, которое, кстати, набирает обороты, – дауншифтинг (с английского *downshifting*, переключение автомобиля на более низкую передачу, а также замедление или ослабление какого-либо процесса) – термин, обозначающий жизненную философию «жизни ради себя», «отказа от чужих целей». Это своего рода компромисс психики и требований современного общества. Как правило, дауншифтеры выступают против потребительского образа жизни и проживания в крупных городах. Основой движения является средний класс. Конечно, идеология движения в чём-то зависит от особенностей культуры и общества. Например, в Англии делается акцент на употребление и выращивание органических продуктов, а также на более осознанное отношение к экологии (раздельный приём мусора, вторичная переработка и т. д.). В России дауншифтинг находит своё отражение в переселении в развивающуюся страну, популярностью пользуются Индия и Таиланд, а источником дохода является, как правило, квартира, сдающаяся в аренду.

Хотелось бы выделить еще одно интересное явление современного общества: Каучсерфинг (с английского *CouchSurfing*, «путешествие на диванах»). Одна из крупнейших гостевых сетей, созданная с целью содействия процессу глобализации. Члены сети бесплатно предоставляют друг другу помощь и ночлег, организуют совместные путешествия (однако иногда по взаимной договорённости гости платят за еду или несут другие расходы). Идея состоит в том, чтобы активизировать межкультурный обмен и общение людей в дружеской неформальной обстановке.

Также возникают и другие не менее интересные сервисы. Например, существует социальная сеть дарения, где старые вещи обретают вторую жизнь. Возникают новые виды покупок и пользования – совместное потребление. Так, жители некоторых подъездов, объединяясь, приобретают инструменты для общего пользования.

Данные примеры хорошо иллюстрируют, что психика человека не может вечно находиться под гнётом навязанных убеждений. Индивид – это нечто большее, чем простой заменяемый винтик в системе.

Заключение

Влияние технологий, развитие скоростных коммуникаций, обилие информации перегружают психику человека, что сказывается на его восприятии, самоощущении, в том числе и идентичности. Бесспорно, всё больше людей, глядя в своё отражение, не понимают, кто же они на самом деле. Но действительно ли это проблема нашего времени? Разве человек эпохи романтизма или Средневековья был ближе к себе и не терзался вопросами своего Я? Ему было проще определиться со своим призванием и местом в мире. В строго ограниченных рамках идентичности нельзя с уверенностью сказать, что это был его собственный выбор, скорее принятие действительности с малыми возможностями внешней свободы, находящейся в зависимости от социальной роли. Человек прошлой эпохи был целостным, но не был индивидуальным. Как отмечает Бахтин, нехватку социальных ролей, а также постоянную потребность в идентичности удовлетворяли в карнавальной культуре. Мужчина мог быть женщиной, бедняк, как правило, в этот день становился королём со всеми оказываемыми ему почестями. В каком-то смысле идентичность всегда была ложной, потому что человек есть нечто большее, чем просто сумма его составляющих. Данный феномен частично является следствием постиндустриального общества, озабоченного ростом промышленности, технологий производства, а также научного прогресса. С растущей внешней свободой внутренний мир индивида остался не у дел. Н.А. Бердяев особо обращает на это внимание: «Наиболее духовно значительное в человеке идёт совсем не от социальных явлений, не от социальной среды, идёт изнутри, а не извне» [2]. Кризис идентичности, характеризующийся многими авторами потерей себя, это лишь внешняя сторона проблемы. Ложная идентичность – это страх перед осознанием своей внутренней свободы, своего истинного Я.

Нынешнюю эпоху можно характеризовать как новый, очень важный виток в развитии индивидуализма. Феномен ложной идентичности – это новый инструмент самопознания, пытающийся познакомить современного человека со своим сокровенным Я. Конечно, эта свобода страшит и пугает. Осознание этого экзистенциального измерения происходит по-разному, но, как мы видим, глубинная сущность берёт своё. Снова возвращается интерес к человеку, к его внутреннему миру. Потребление отходит на второй план, создаются места, где во главе угла стоит простое человеческое общение. Многие крупные компании начинают осознавать важность внутренней психической жизни каждого сотрудника.

Поэтому ложная идентичность – это новый этап осознания своей внутренней глубины. Это свобода, с которой предстоит столкнуться.

Список литературы

1. Аллергия к электричеству // Наука и жизнь. 2005. № 12. С. 49–50.
2. Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. Париж: YMCA-PRESS, 1952. 246 с.
3. Библер В.С. На гранях логики культуры. Книга избранных очерков. М.: Русское феноменологическое общество, 1997. 440 с.
4. Биргер Пётр. Пользователи становятся идиотами. Главные теории селфи // Slon. [Электронный ресурс] URL: <http://slon.ru/biz/1100720/> (дата обращения: 05.11.2015)
5. Гуревич П.С. Проблема идентичности человека в философской антропологии // Вопросы социальной теории: Научный альманах. 2010. Т. IV. Человек в поисках идентичности / Под ред. Ю.М. Резника и М.В. Тлостановой. М.: Ассоциация «Междисциплинарное общество социальной теории», 2010. С. 63–87. [Электронный ресурс] URL: <http://iph.ras.ru/uplfile/root/biblio/vst/2010/04.pdf> (дата обращения: 05.11.2015)
6. Гуревич П.С. Психоанализ: в 2 т. Т. 1. Современная глубинная психология: учебник для магистров. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Юрайт, 2013. 544 с.
7. Гуревич П.С. Психоанализ: в 2 т. Т. 2. Современная глубинная психология: учебник для магистров. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Юрайт, 2013. 576 с.
8. Гуревич П.С. Психология: Учебник. 2-е изд. М.: ИНФРА-М, 2015. 479 с.
9. Гуревич П.С., Спирина Э.М. Идентичность как социальный и антропологический феномен. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2015. 368 с.
10. Гукин С.П. Философия идентичности // Топос. [Электронный ресурс] URL: <http://www.topos.ru/article/6727> (дата обращения: 05.11.2015)
11. Куренной Виталий. FAQ: Персональная идентичность // Постнаука. [Электронный ресурс] URL: <http://postnauka.ru/faq/10442> (дата обращения: 05.11.2015)
12. Лейбин В.М. Словарь-справочник по психоанализу. М.: АСТ, 2010. 956 с.
13. Мещеряков А.Н. Книга японских символов. М.: Наталис, 2003. 556 с.
14. Мольт Браам. Социодинамика культуры / Пер. с фр. Предисл. Б.В. Бирюкова. Изд. 3-е. М.: ЛКИ, 2008. 416 с.
15. Овчинникова Ю.Г. Роль конструктивного кризиса идентичности в развитии личности: Дис. ... канд. психол. наук. М., 2004. 164 с.
16. Ортега-и-Гассет Х. Новые симптомы // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 202–206.
17. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто (Извлечения) // Человек и его ценности: сб. ст.: в 2 ч. Ч. 1. М., 1988. С. 98–99.
18. Симонова О.А. К формированию социологии идентичности // Социологический журнал. 2008. № 3. С. 46–61.
19. Синькевич О.Б. Парадоксы персональной идентичности: современный контекст // Философия и социальные науки. 2014. № 3. С. 48–52 [Электронный ресурс] URL: <http://elib.bsu.by/handle/123456789/106174> (дата обращения: 05.11.2015).
20. Фромм Э. Бегство от свободы // Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для самого себя. М.: Изида, Клиника глубинной психологии проф. П.С. Гуревича, 2004. С. 22–185.

21. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики / Пер. с нем., послесл. О.В. Никифорова. М.: Логос, 1997. 176 с.
22. Ясперс К. Духовная ситуация времени. М.: АСТ, 2013. 285 с.
23. Kilner James. The science behind why we take selfies // BBC News Magazine. 2014. 17 January. [Электронный ресурс] URL: <http://www.bbc.com/news/blogs-magazine-monitor-25763704> (дата обращения: 05.11.2015)

ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЫ



Ольга ПОПОВА

кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора гуманитарных экспертиз и биоэтики. Институт философии Российской академии наук. 109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: J-9101980@yandex.ru

ТЕЛЕСНОСТЬ В МОДУСАХ БОЛИ, СТРАДАНИЯ, СМЕРТИ: БИОЭТИЧЕСКИЙ РАКУРС

В статье рассмотрены различные модусы репрезентации человеческого тела в биоэтическом дискурсе (модусы нормы, боли, страдания, смерти) сквозь призму эволюции «медицинского взгляда», философской концептуализации понятия «тело» и существующих культурно-исторических нормативных практик.

Методологической основой работы послужили философские, социологические междисциплинарные исследования по заданной теме, характерные для различных этапов её развития, с преимущественным вниманием к современному состоянию проблемы. Автор анализирует в этическом ключе предпосылки возникновения «дискурса о теле» и эксплицирует обусловленный их появлением круг этических проблем и актуальных апорий современной биоэтики.

Новизной исследования является тематизация таких концептов, как «тело», «тело нормализованное», «мёртвое тело», «тело в страдании и боли», в современном биоэтическом дискурсе. Автор приходит к выводу о том, что парадоксы этики телесности являются следствием конфликта интерпретации таких категорий, как автономия, благо, норма, имманентно присущего современной культуре.

Ключевые слова: тело, телесность, биоэтика, конструирование тела, этика телесности, улучшение человека, нормирование тела

Тело нормализованное

Взаимодействие телесности и морального порядка может быть осмыслено через понятие тела-канона, представляющее собой совокупность норм поведения, следуя которым мы различаем правильные и неправильные использования человеческого тела [18]. Соответственно каждая культура подразумевает наличие своего заданного канона телесности, устанавливающего связанное с проявлениями телесности должное поведение и запрещённые, считающиеся аморальными действия. Собственно ощущение себя в теле, чувство собственного тела оказываются неотъемлемыми от культурно-исторических конвенциональностей, осуществляющих моральную канонизацию телесности (тело даётся нам в горизонте исторического выбора, уже совершённого за нас Другим [18]). При этом любое новое знание, каждый новый дискурс о теле – это возможность раскрыть телесность с новой стороны, а также получить возможность использовать это знание, тем самым объективируя телесность и осуществляя власть над ней.

Следует констатировать дуализм в восприятии телесности, двуплановость её понимания: как природного основания и как культурного объекта. Тело в той же степени принадлежит природе, в какой является следствием манипулятивного воздействия человека: телесность и природный продукт, и общественный конструкт. Вследствие этого в рамках современных дискуссий о телесности необходимо выделить две тенденции-постулата: герменевтика телесности может строиться путём исключения нарративного плана, понять тело можно только воздерживаясь от оценочных суждений, от привнесения идеологической компоненты, от наделения тела значениями, предписывающими ему определённый строго заданный канон (тела-без-органов Ж. Делёза и Ф. Гваттари [6], понимание телесности Ж. Нанси [16], диалектика дионисийского и аполлонического начал К. Пальи [17]). В то же время исследования культурно-философского плана показывают, что тело в философско-этической традиции должно рассматриваться в качестве артефакта, со своей определённой этической семантикой, вписывающейся в локальную культурную традицию (исследования М. Мосса [15], П. Киньяра [10] и др.).

Тело даётся для постижения в качестве воспроизводимого культурного конструкта. Оно постигается закреплённым (легитимизированным) способом. «Рождение и закрепление тела-канона в качестве исторической телесной нормы (этической, сексуальной, анатомической, социальной и политической) находится в зависимости прежде всего от тела, которое познано, от тела-знания» [19, с. 70]. Воспользовавшись этой точкой зрения как своеобразным методологическим подспорьем, рискну утверждать, что телесность, которая инициирует познавательную ситуацию, может провоцировать изменения в моральной теории и практике.

Можно привести ряд примеров, ставших архетипичными для человеческой цивилизации: свирепствующая чума, косившая людей в Средневековье, породила практику аутопсии и медицинский взгляд на телесность, что могло способствовать зарождению дискурса о смерти, её десакрализации и зарождению переосмысления категории справедливости и т. д. Тело, постигаемое в опыте несопротивления убийству, в период движения Ганди, в конечном итоге демонстрирует действенность этики ненасилия. Сожжённые и искалеченные тела Освенцима, то есть человеческая телесность, постигаемая в различных событиях, происходящих с субъектом, становятся предпосылкой появления новой этической рефлексии, культурного сдвига в самопонимании человечества как субъекта истории. По аналогии современную прикладную этику, в частности, имеющую дело с биомедицинской практикой, можно рассматривать как профессиональную конвенцию, возникающую на основе имеющих место телесных практик, «телесных» историй, вызвавших в свою очередь появление различных теоретических моделей, способствующих её решению.

В биоэтике нормы (во всяком случае, в казуистическом её варианте) зачастую являются выводом из множества посылок – случаев, затрагивающих человеческую телесность: моральная приемлемость новых критериев смерти как смерти мозга – результат практической работы с телесностью, следствие суммирования имеющихся случаев с постановкой диагноза смерти мозга; моральность или аморальность совершения аборта зависит в том числе от степени накопившихся данных о развитии эмбриона, плода, возможных угроз матери и т. д. и т. п., то есть конкретных медицинских представлений о функционировании человеческого тела, на основе чего возникает имеющая этический характер конвенциональная договорённость о различных способах обращения с телесностью, наделяющая её индивидуальностью, субъектностью и связанными с ними правами или лишением всех этих признаков человеческого, а по существу, лишению права на жизнь.

В современном интеллектуальном пространстве вследствие изменения облика медицины гуманистическое, этическое кредо медицины трансформируется как минимум в нескольких направлениях: с оказания помощи пациенту и обеспечения лечения – к слиянию медицинского знания с пространством правовых норм и вследствие этого обретению медициной облика судебной инстанции и в более широком масштабе ответственности – как ответственности за весь человеческий род, за сохранность видовой идентичности – формированию образа медицины, функции которой коррелируют с ролью Бога-распорядителя судеб. Врач выступает и как судья, и как морализатор, и (в условиях многозначности таких этических категорий, как благо, автономия, справедливость) ещё и как преступник (преступающий существующие морально-правовые нормы и изобретающий новые человек).

М.М. Бахтин в произведении «К философии поступка» [3] полагает, что каждая содержательная норма должна быть специально обоснована в своей значимости соответствующей наукой: логикой, эстетикой, биологией, медициной, одной из социальных наук. В рамках биоэтики такая мысль приобретает ещё более радикальный характер – каждая содержательная норма должна быть специально обоснована в своей значимости соответствием телесным характеристикам человека, который представляет собой возможность применения этой нормы. Тело нерождённого, тело ребёнка, тело взрослого, дееспособного и тело психически больного – это разные реальности телесного, которые требуют применения разных, а зачастую и противоречащих друг другу норм. Вследствие этого возникает потребность возрастной дифференциации правовых и моральных норм как норм, имеющих контакт с различными реалиями телесного, с телесностью, обладающей различной семантикой.

Фундаментальным оказывается тот факт, что мораль применима лишь к той группе человеческих существ, которые обладают определёнными телесными (биологическими) характеристиками. Тело эмбриона и тело дееспособного человека как два совершенно различных типа телесности (по физиологическим и личностнообразующим качествам) предполагают отличные друг от друга моральные критерии. Именно второй тип порождает включённость в моральные и правовые отношения в качестве равноправного участника, партнёра, автономного существа, подключённого к общечеловеческой коммуникации, в то время как первый находится под патерналистской опекой взрослого или различного рода институтов, компенсирующих его определённую степень неполноценности, недотягивания до стандартов дееспособности.

В связи с этим в современных либеральных дискуссиях о статусе эмбрионов, правах плода-пациента, эвтаназии образ человека, его идентичность двоятся – мы способны выделять субъектов морали и тех, чьё моральное Я либо не артикулировано, либо репрезентировано в опекающем ближнем (это касается эмбрионов, детей, тяжелобольных, психически больных и т. д.).

Так, эксперименты, которые могут проводиться над эмбрионами, репрезентируют тело эмбриона в его лишённости самовыражения, защита прав эмбриона как существа, находящегося на основании отсутствия способности к формированию коммуникативной идентичности на более низкой стадии онтологического развития, может осуществляться лишь через определённого рода патернализм, который фиксируется в междисциплинарном пространстве современного знания, соотносённого с полем этических и правовых норм. Этот патернализм позволяет придавать телесному образованию эмбриона статус человеческого существования, но точно так же лишать его прав на это существование.

Вместе с тем это своего рода локальный периферийный патернализм существ, которые по каким-то критериям не дотягивают до стандартов «нормального» человеческого существа. В отношении взрослого авто-

номного существа наблюдается противоположная ситуация: для эпохи биотехнологий характерно, что врачу приходится соотносить собственную волю с волей страдающего лица, с его автономией. Современный медицинский взгляд на тело как основание личности больного противостоит механистической объективирующей установке.

Марсель Энафф, выражающий изрядную долю критики к медицински понимаемому функционированию телесности, затрагивает в своих рассуждениях о либертене де Сада очень важный для понимания истории медицинской науки пункт: «...либертен, который расчленяет тело своей жертвы, совершает во имя своего желания то, что хирург считает себя вправе совершать во имя знания. С той лишь разницей, что первый скандальным образом признаётся в получаемом от этого наслаждении... Всякое знание и всякая техника, выбирающие тело в качестве объекта, возникают лишь при условии вытеснения того самого наслаждения, благодаря которому они и возникают и исчезают» [24, с. 52–53]. Радикальная позиция М. Энаффа акцентирует внимание на невозможности проведения чёткой грани между насилием ради знания (а потому и не являющимся насилием в классическом понимании этого слова) и насилием как таковым. Насилие ради врачебного знания не было связано с семантикой насилия, поскольку патерналистская модель отношений врача и пациента не подразумевала другой (ненасильственной, то есть учитывающей волю больного практики), оно было легитимным и оправдывалось благом больного.

Между врачом и пациентом устанавливалась так называемая инженерная модель взаимоотношений, в соответствии с которой врач в силу своего рационалистического восприятия видел в пациенте не подобную себе личность, а механизм, чьё функционирование призвано было восстановить его «технэ».

Биоэтическое знание констатирует правило информированного согласия¹ определённую степень независимости телесности от манипуляций, производимых с помощью врачебного знания. Однако подчеркнём, что это правило касается всё же нормализованных полноценных субъектов морали, тех, кто способен благодаря наличию самосознания выражать свою волю. Даже во время наркоза субъект фактически перестаёт быть нормализованным и полноценным. Для хирурга, который руководствуется логикой «от имени знания», такой пациент становится «учебным материалом» или «операционным полем».

Итак, в таком ключе рассуждений принцип информированного согласия на медицинское вмешательство касается только тех человеческих существ, которые подпадают под категорию автономных. При этом проблема манипуляций над человеческим телом не снимается полностью:

¹ Понятие информированного согласия подразумевает полноту информирования пациентов, в особенности в отношении риска предполагаемого медицинского вмешательства.

фактически телесность независима от очевидных манипуляций, пока существует некая конвенциональная договорённость (людей экспертов – «во имя знания») относительно обладания полнотой автономии – полноценности, нормализации по определённым критериям (возрастным, психическим, физическим параметрам).

Естественным в связи с этим положением выглядит вопрос: какое содержание несёт в себе концепт автономии? Очевидны богатые историко-философские предпосылки трансформации данного понятия. Некоторые мы обозначили выше. Приведём ещё одну импонирующую нам точку зрения.

Генезис автономии как основного в западноевропейской культуре типа самоидентификации человека, с точки зрения П.Д. Тищенко, связан с четырьмя историческими трансформациями – эпохой Возрождения, давшей человеку представление о самом себе как Творце собственного мира, эпохой Реформации, убравшей посредника между Богом и человеком (священника), возникновением капитализма, подорвавшего традиционные сообщества и создавшего «общий рынок» идей и ценностных ориентаций, а также эпохой буржуазных революций, заложивших основы либеральной демократии. Эти преобразования в отношении человека к самому себе, миру и Богу дали начало эпохе Просвещения, у которой эпоха биотехнологий заимствует свой этический стандарт, в частности идею автономного субъекта. Эта точка зрения вполне коррелирует с позицией И. Канта, для которого эпоха Просвещения налагает запрет на опекунов, предоставляя действовать субъекту от своего имени, пользуясь автономией при принятии решений. По мнению П.Д. Тищенко, «физическое изображение атлетического тела эпохи Возрождения как бы трансформируется в метафизическую фигуру автономного субъекта» [23].

Современная автономия – не только понятие права или этики. Оно оказывается эстетически окрашенным. Коммерческий акцент на эстетически нормализованном теле, чей облик формируется во многом благодаря медицинским технологиям, – характерная черта современной консумеристской культуры. Как отмечает Майк Фитерстоун, «консумеристская культура замыкается в этом образе, который ободряет личность к тому, чтобы приспособить существующие инструментальные стратегии к борьбе с гниением и распадом (что одобряется также государственной бюрократией, которая пытается снизить расходы на здоровье, воспитывая в обществе культ телесности) и сочетать это с представлением о теле как средстве для удовольствия и самовыражения» [1, с. 18].

Собственно современного человека, возможно, интересует не столько возможность обладать собственным телом, сколько возможность быть представленным благодаря этому обладанию не исключительно в фактичности своей нерегулируемой природы, а в качестве замыкающего целеполагание на самом себе эстетического объекта, перформатива,

обладающего потенциальным многообразием явлений, задающих основной акцент в семантике культуры. Бурное развитие пластической хирургии и косметологии было бы невозможно без соответствующего концептуального сопровождения. Эстетические коннотации понятия «автономия» сыграли здесь, безусловно, неопределимую роль. Автономия распоряжения своим телом оказывается востребованной субъектом до тех пор, пока он имеет возможность репрезентировать свою сущность в её эстетической значимости. В отсутствие этой возможности наблюдается смещение потребности распоряжения телом в наиболее интенсивном выражении: в полном отказе от него, отторжении его через право собственности (например, в акте эвтаназии).

Мёртвое тело

Парадоксален в связи размышлениями об телоцентричной автономии статус мёртвого тела, чья автономия была засвидетельствована при жизни: такое мёртвое тело, представляя собой неживую материю, тем не менее зачастую обретает больший онтологический смысл для человека, чем тело живое. Тождество автономной личности при этом как бы темпорально переносится за пространственно-темпоральные формы, конституирующие границы самой личности.

В целом отношение к мёртвому телу в западной культуре развивалось в различных модусах: модусе страха, безразличия, познания и отношения к личностному бытию.

1. Страх перед мёртвым телом выражался в моральном запрете на анатомирование трупов, которое расценивалось как аморальный акт, лишаящий умершего возможности обрести сакральное бессмертие.

2. Безразлично-властное отношение к мёртвому телу сформировалось вместе с развитием анатомии (тело не имеет никакого отношения к самости – начиная с XVI-XVII вв.). Знание, получаемое благодаря смерти, становится способом отодвинуть смерть, управлять ею [13].

3. Современная объективная медицинская позиция характеризуется тем, что труп становится источником «объективных медицинских знаний о болезни, которая благодаря разворачиванию дискурса патологической анатомии трактуется как аномальная форма жизни» [13, с. 28] и в то же время рассматривается как тело личности².

² Манипуляции, которые осуществлялись с мёртвым телом, с трупом, в истории зачастую рассматривались в качестве аморальной практики, осквернения тела. В Великобритании анатомический театр начал своё существование с расчленений, которые проводились на трупах преступников (XVI в.). Преступник, чьё тело попадало в анатомический театр, как бы подвергался ещё большему наказанию, чем тот, кто был просто повешен. Само наказание выходило за пределы жизни, возможно, в какой-то степени символизировало вечные муки. В России вскрытия также долгое время осуществлялись на социально незащищённых слоях на-

Эти три пункта демонстрируют логику выдвигания и определения ценностных предпочтений конкретного исторического периода относительно феномена смерти. Здесь очевидна психологическая трансформация отношения к мёртвому телу. От аффекта (ужаса) к состоянию безразличия как способу получить новое знание о человеке в его страданиях.

В то же время безразличие, характерное для медицинских манипуляций с телесностью, вытесняется правовым дискурсом, закрепляющим за телом статус собственности, неотъемлемой от личности.

Обращение с трупом порой подлежит большему нормативному регулированию, чем тело, в котором ещё теплится жизнь (больные, у которых констатируется смерть мозга, эмбрионы и другие концептуализируемые медициной «недочеловеки»). Благоговейное отношение к мёртвому телу при определённом безразличии к телу, ещё не родившемуся, позволяет утверждать специфический статус мёртвого тела, относительно которого существует «иллюзия всё ещё длящейся жизни – чувство, что целостность мёртвого тела должна поддерживаться, словно умерший продолжает считаться живым человеком»; потребность уважать умершего рассматривается в таком случае как способ выразить уважение к тому, кто когда-то был живым [11, с. 169].

Мёртвое тело, с одной стороны, может рассматриваться в качестве самого важного источника знаний для медицины. С другой, необходимо учитывать имеющиеся социальные практики в обращении с мёртвым телом. В эпоху развития трансплантологии мёртвое тело рассматривается фактически по-картезиански: из него при констатации смерти мозга забирают детали (органы), как из поломанной машины. Сама же проблема смерти мозга становится этическим фокусом для совокупности социокультурных установок относительно самопонимания человека в эпоху интенсивного развития медицинских технологий. Его характер задаётся денатурализацией умирания (смерть мозга констатируется в условиях, когда основные функции организма поддерживаются искусственно) и связанной с нею вариативностью концепций смерти: в соответствии с критериями отсутствия дыхания, на основании диагноза смерти мозга, в пределе – с возможностью субъекта самому выбирать предпочтительную концепцию собственной смерти.

Однако следует обратить внимание также на то, что сакральное отношение к мёртвому телу всё же не до конца изжито и в современном мире (особенно в незападных культурах), что заставляет оценивать его в аксиологическом контексте.

Современный теоретик медицинской этики А. Кэмпбелл предлагает выделять внутреннюю ценность мёртвого тела и его инструментальную ценность. Постулат внутренней ценности трупа предполагает такое от-

селения. Аналогично в Англии после принятия закона об анатомии в 1832 г. было запрещено использовать анатомический театр в качестве наказания за убийство, однако все бедные вынуждены были попадать после смерти на вскрытие.

ношение к личности, которое основано на её неразделимости с телом. В этом случае самоценность живого человека присваивается мёртвому телу.

Об инструментальной ценности трупа речь идёт тогда, когда мёртвое тело рассматривается как источник воспоминаний, в этом случае предполагается уважительное отношение к телу, но в то же время труп может быть использован для какой-либо прагматической цели (например, для пересадки органов).

Какие нравственные ценности связаны с контекстом рассуждений о мёртвом теле? Либеральная этическая традиция выдвигает принцип автономии, который предполагает свободное решение каждого человека относительно нахождения его тела после смерти, независимо от социальных потребностей и общественных интересов. В то же время принцип автономии зачастую противоречит интересам членов семьи, которые могут аннулировать волю покойного. В этом случае сталкиваются моральные принципы: соблюдение предшествующей автономии и интересов покойного или нынешней автономии и интересов живых. «Когда преимущество отдаётся последним, предполагается, что интересы живых членов семьи более значимы, и живые могут пострадать от вынесенного решения сильнее, чем покойник. Это подчёркивает инструментальную ценность трупа по сравнению с его внутренней ценностью, ведёт к их дисбалансу...» [11, с. 77].

Телесность можно также рассматривать в двух основных аспектах: ощущения и владения. Эти два ракурса выявляют две модели понимания человеческой личности. Отождествление человеческого способа бытия с ощущением предполагает полное слияние человека и его собственной телесности (рассмотренная нами выше парадигма «быть телом»). В этом случае может возникнуть отношение к человеческому существованию как стоящему на одной ступени с животным. Такой онтологический статус уже может не вызвать того морального отношения, которое вызывает к себе человек, осуществляющий полный или относительный контроль над своим телом. Как отмечает А. Кэмпбелл, особое моральное участие, которое мы в нормальных обстоятельствах проявляем к личности, может быть неприменимо к тому, что есть «не более чем человеческое тело».

Эта аргументация проявляется в конкретных биоэтических ситуациях следующим образом. К примеру, в отношении проблемы аборта его сторонники «констатированием фактов возникновения сердцебиения у плода или появления биоэлектрических импульсов его мозга» подчёркивают «лишь наличие у него отдельных качеств человека. Никакой из объективных фактов, отражающих непрерывный процесс эмбриогенеза, нельзя считать свидетельством появления “человека как такового”» [9, с. 8]. Таким образом, человек считается до своего рождения фактически телом, наделённым лишь природным статусом. Аналогично,

как отмечает А.Я. Иванюшкин, пациентов с диагнозом «смерть мозга» вследствие отсутствия самостоятельного дыхания, утраты целостности физиологического функционирования его организма как индивида относят к той категории существ, которые обладают лишь некоторыми признаками человека.

В «Феноменологии телесности» В. Подорога отмечает, что «самая ближайшая близость нас с нашим собственным телом задаётся в... “я ощущаю”, чего нельзя сказать в отношении “я владею (имею, обладаю и т. п.)”. “Я ощущаю” и есть телесное Эго, никоим образом не отменяемое сознательным Эго, которое принадлежит к другому порядку телесного бытия и почти покрывает собой “я владею”. Я владею собственным телом – это значит: я могу сознательно использовать его возможности быть с миром в различных и многообразных отношениях» [18].

К этим рассуждениям необходимо добавить, что уровень владения собственным телом становится особой навязчивой идеей в современной медиализированной потребительской культуре, представленной в различных инвариантах: от контроля за своим весом до контроля за рождаемостью (через контрацепцию и аборты) и смертью (через эвтаназию), а также в перспективе до владения социальным телом – благодаря развитию нейрофармакологии и нанотехнологий, внедрению генетической паспортизации и т. д.

Эталоном современного человека становится, таким образом, субъект, осуществляющий власть над собой (т. е. над различными аспектами своей телесности) и над другими (в качестве менеджера, управляющего телами подчинённых) в разных сферах своей жизни³.

Сформированный либеральной культурой человек мыслит своё существование автономным в том случае, если он может осуществлять адекватную власть над своим телом, обеспечивая комфортно ощущаемое бытие, которое одновременно является следствием владения своим телом. Ощущение тела в том числе предполагает его ощущение в качестве собственности (владения).

В то же время хотя и картезианская картина мира предполагает тело в качестве того, чем распоряжается разум, однако разум оказывается принципиально отдалён от тела, субъект мыслит себя не в контексте ощущаемого бытия; его самотождественность проявляется только через отдалённость от собственной телесности, близость с собой оказывается возможна лишь в актах экзистирования, трансцендирования.

³ В связи с этим можно привести точку зрения А.А. Зиновьева, подчёркивающего в исследовании «На пути к сверхобществу», что как в отношении объединения людей образуется «управляющий орган» из одного или нескольких членов объединения, берущий на себя функции мозга, управляющего телом (остальными членами объединения), так и в отношении индивида должна стоять задача с помощью сознания «обеспечить поведение тела, адекватное условиям его жизни, и его самосохранение» [см.: 8].

Отдалённость от собственного тела проявляется в особых акцентах, уделяемых современной культурой ценности самодетерминации, которая либо обеспечивает возможность продолжения дальнейшего существования тела, либо требует его прекращения, редуцируя тело, обладающее жизнью, к телу-объекту.

Отношение к смерти указывает не только на этос жизни конкретного человека, его способность выдерживать её испытания. Не менее важным является то обстоятельство, что само общество выявляется в смерти Другого. И оно распадается, даже будучи связанным в суммарную совокупность изолированных индивидов, если не может оказать необходимую поддержку Другому перед лицом смерти, если, как говорил Ж. Батай, жизнь сообща не держится на высоте смерти. В таком случае тело становится Чужим.

Тело в страдании и боли

Ж.-Л. Нанси справедливо соположил рядом два понятия: Тело и Чужой. Если на онтологическом уровне тело соединяется с субъектом, то на социокультурном происходит отторжение от собственного тела. Современная западная культура теряет опыт тела как Целостности, имея дело лишь с телесными фрагментами, «плотью», «кожей», «лицами», «мышцами». Характерная черта мышления новоевропейского субъекта: он осуществляет «инвентаризацию» всего сущего. «В качестве объекта выделен и человек и всё в человеке: нос – предмет ринологии, гениталии – гинекологии, урологии, специализация дробится до бесконечности. Ничто в мире уже не отпущено идти своим природным путём, всё взято под учёт и контроль» [13, с. 21].

Экстраполяция этой мысли в сферу проблем биоэтики не случайна: в концепции смерти человека как смерти мозга, производной от нужд трансплантологии, сам человек репрезентируется через часть, он культурно и экономически расчленяется, становится придатком своего головного мозга. Кроме того, в теле человек представлен как фрагмент эстетической реальности, и если эта локальная характеристика перестаёт удовлетворять требованиям личности, тело (в условиях, располагающих к совершению эвтаназии) становится средством отторжения ненавистного образа Я. «Речь идёт о такой самоидентификации субъекта, воплощающейся в поступках, которая нетождественна субъективности, воплощённой в смертном теле. И именно ей отдаётся предпочтение в ситуации выбора» [22].

Обыденное представление о смерти всегда сопряжено со страхом о ней. Ж. Делёз в «Логике смысла» указывает на двойственность смерти: она «самым тесным образом связана со мной и с моим телом, она укоренена во мне. Но при этом она и не имеет ко мне абсолютно никакого

отношения – ведь она нечто бестелесное, неопределённое, безличное, её основание – в ней самой» [5, с. 201–202]. Очевидно, что безличность смерти, её непредсказуемость зачастую выражаются со стороны рационального существа в попытке психологического бегства от неё путём придания телесному основанию большей прочности (с помощью медицинского вмешательства, использования методов по укреплению здоровья, рационализации собственных страхов и т. д.). Однако при абсолютном осознании разрушения этого основания возникает расстановка других акцентов: безличность и неопределённость приписываются уже не смерти, а телесному страданию, для устранения которого ищутся самые радикальные средства.

Монтень в «Опытах» описывает свое личное восприятие боли и страданий, которым он подвергался во время приступов мочекаменной болезни («настоящие телесные страдания я переношу очень остро»). Приобретение личного опыта болезни сопряжено с мучениями, однако он стоически замечает: «...мне мои колики приносят по крайней мере ту пользу, что довершают работу, которую я не сумел проделать сам, и, в конце концов, полностью примирят меня со смертью и заставят свыкнуться с нею: ведь чем больше будут они меня докучать и мучить меня, тем меньше я буду бояться смерти» [14, с. 674–675]. Страдания и боль, сопряжённые с мыслями о смерти, для Монтеня тем не менее не становятся причиной поиска средств для исхода из жизни. Он как бы демонстрирует практически декартовскую необусловленность моего Я телесными процессами. Точка зрения Монтеня отсылает к традиционному восприятию смерти и умирания как неизбежной данности, с которой приходится мириться. Выбор самого себя как существующего несмотря на кажущуюся абсурдность бытия утверждает особую этическую нагруженность самого факта существования – жить вопреки кажущейся бессмыслице.

Радикальное отличие в своем подходе к смерти демонстрирует деятельный автономный субъект, для которого контекст либерального вопрошания о смерти формируется следующими вопросами: возможно ли приручить смерть? Как сделать смерть событием, которым управляю я сам?

Очевидно, что при такой постановке вопроса сразу же возникает импульс оценивать самоубийство как акт выбора автономного человека. Однако проблема самоубийства, выведенная в плоскость прояснения проблемы эвтаназии, не всегда может предстать в ракурсе претензии свободного существа на управление не только собственной жизнью, но и смертью.

Медицина, активно занимающаяся с XVIII в. нормализацией, с точки зрения М. Фуко, предлагает новому человеку настойчивый и «утешительный лик конечности»; в ней смерть подтверждается, но в то же самое время предотвращается. Мир, заполненный медицинскими технологиями, действует на индивида наподобие антидепрессанта, позволяющего скрыться от экзистирования в смерть.

Вместе с тем акт эвтаназии представляет скорее результат детерминации человека его собственной аффективной природой, аффективной составляющей страдания (не предотвращаемого медицинскими технологиями), для которой находятся соответствующие культурные стандарты, помогающие человеку умереть, ощущая при этом своё достоинство.

В биоэтических ситуациях непрекращающейся боли и страдания (у терминальных больных) этическая ситуация поступка (совершения эвтаназии) разворачивается как раз при невозможности элиминации телесной (страдающей) составляющей конкретного человека. И, с другой стороны, что зачастую происходит в таких либеральных странах, например, как Голландия, при определённом провоцировании такого типа поступка, который соотносился бы с навязываемыми культурными стандартами, в том числе стандартами содержательного насыщения понятия человеческого достоинства.

Жизнь, соответствующая человеческому достоинству, – понятие, введённое Дж. Локком, появляется у него в произведении «Два трактата о правлении» в том смысле, что человек, стремясь к обеспечению себя жизненными благами, выступает как зависимое от других людей существо («Люди склонны искать общения и товарищества, т. к. сами не могут в полной мере обеспечить себя вещами для жизни, соответствующей человеческому достоинству») [12]. Современный либерализм помещает локковское понятие в новый контекст, оправдывая человеческое стремление умереть, если он в своем образе жизни (сопровождаясь физическими страданиями) не находит соответствия понятию достойной жизни как жизни, качественно наполненной. При этом тот образ человеческого существа, который возникает на горизонте биоэтического знания, обрисовывается двумя важнейшими характеристиками субъекта как властвующего (над собой) и потому достойным образом представленного в глазах человечества и безвластного (утерявшего контроль над собой).

Для биоэтических ситуаций познание себя лишь в качестве страдающего тела оказывается ситуацией, вызывающей бифуркацию, слом в самопонимании самого субъекта. Это осознание тупика собственного развития, которое изначально связано с представлениями о себе как существе, выдвигающем и реализующем определённые проекты, спроецированном в будущее своей деятельностью. Здесь же происходит одномоментная фиксация на попытках переопределения самого себя в таких вариантах, как зависимость от своего прошлого и определение себя через прошлое, отказ от себя, от своего существования в осознании отсутствия своей способности к проектированию в будущем, моделирование собственной идентичности на других основаниях (например, религиозном, конституирующем идентификацию субъекта проектом потустороннего будущего).

Также следует обратить внимание на основополагающий обобщающий тип самоидентификации европейского субъекта, регулируемый идеей автономной личности.

Отметим, что идея автономии получает особое развитие в культурной ситуации постмодерна, который отчасти формирует биоэтический дискурс и влияет на появление новых образов человека. Работающий в движении постмодернистской морали Р. Рорти отмечает, что «нравственные искания постмодернистской либеральной буржуазии лежат в плоскости такого отличного от тактики легитимации коммуникативного дискурса, не приемлющего формулировки общих принципов и императивов» [20]. Попытки избавиться от любых форм легитимного устройства свидетельствуют об отрицании автономным человеком любых внешних форм детерминации.

Модель автономного субъекта нередко становится единственно возможным способом детерминации принятия решения (в том числе, когда речь касается продолжения или прекращения существования). Данная модель реализуется в рационалистической парадигме деятельности, в рамках которой, с точки зрения современного социолога Х. Йоаса, происходит приписывание действующему субъекту следующих характеристик: во-первых, способности к целенаправленному действию, во-вторых, владения своим телом и, в-третьих, автономии по отношению к окружающим людям и вообще к окружающей среде.

Концепт автономии на уровне разрешения практических биоэтических ситуаций может стать источником стигматизации человеческих существ по признакам их полноценности (при достаточной концентрации действующего субъекта на целенаправленном действии, при осуществлении рациональных действий и владении собственным телом) – неполноценности (при отсутствии или низкой степени контроля над своим телом, неспособности действовать целерационально).

Итак, при решении о совершении эвтаназии субъект зачастую действует не от своего имени, а реализует культурную парадигму либеральной автономии, предлагаемый инвариант свободы, тем самым как бы снимая с себя ответственность за совершение своего поступка. Это, если воспользоваться интуицией М.М. Бахтина из произведения «К философии поступка», свидетельствует о том, культура зачастую задаёт прямой путь от посылки к выводу, сам же субъект с уникальностью своего поступания исчезает с этого пути, исчезает как моральный субъект.

В этом, как нам кажется, проявляется равнодушие к индивидуальному чувствованию, которое заменяется культурно зафиксированным требованием к поведению.

Культура, задавая определённые модели поведения, зачастую придаёт им статус более предпочтительных, более нравственных. При этом понятия «невыносимые» условия, «непереносимая» боль всегда санкционированы социальным одобрением или неодобрением. Физическое

тело постигается через сетку социальных категорий. Или, как отмечает В. Подорога, «мы... ориентируемся на внутренние, персонифицированные телесные схемы, общие анатомии человеческой телесности, на телаканоны, которые указывают на идеальные нормы поведения и которым мы должны быть послушны, ибо стремимся во что бы то ни стало избежать боли» [18].

Вместе с тем в современном западном «толерантном» мире вряд ли имеет смысл говорить об устойчивых канонах телесности, точно так же как и о единой гомогенной морали. Субъект может придерживаться любого телесного канона, другое дело, что ему придётся столкнуться с проблемой легитимности этого выбора, с жёстким и подчас жестоким проявлением правовых норм.

В связи с этим необходимо отметить очередной парадокс неклассической этики. У М. Бланшо в «Неописуемом обществе» очень многозначительно подмечена роль ближнего, находящегося рядом с умирающим. На одре смерти ближний несет функцию удержания больного при жизни, он как бы оттягивает последний момент времени, он говорит «нет» в ответ на «сейчас» смерти и тем самым выражает волю самой жизни. Такой уход ближнего оказывается вписан в модель традиционного отношения к смерти. Утверждение жизни является неартикулированной посылкой любой этики. Сам умирающий берётся в ней фактически как нетелесное существо, вернее, страдания его телесности меркнут перед утверждением жизни. Эвтаназия представляет собой ситуацию, когда именно ближний оказывается тем, кто говорит не от лица жизни, а кто является ближним, как бы срастаясь со страданием самого субъекта, который сам оказывается самым ближайшим ближним своего собственного тела.

Эта близость возникает на пике отчуждения человеческого тела: страдающее тело оказывается ненавидимым, презираемым со стороны субъекта, оно не соответствует представлениям о нормальном функционировании – чтобы тело просто было и ничего сверх этого. Тело, взятое в его инструментальном аспекте, не должно замечаться. В боли, сопровождаемой плачем, и в смехе как противоположном полюсе экстатических состояний тело трансгрессирует. Эти состояния – свидетельства резкой смены идентичности, показатели неукоренённости субъекта в самом себе, а просьба осуществить эвтаназию – попытка гарантировать свою собственную идентичность при синхронном её уничтожении в акте смерти.

Акт совершения эвтаназии как действие-поступок может разворачиваться в двух направлениях – как требование собственной смерти, как уничтожение онтологических посылок самости (страдающий субъект как претерпевающий) и как требование – вызов легальным кодам морали и права (сострадающий субъект – наблюдатель), в основе которого лежит принятие решения осуществить акт смерти близкого человека.

Ввиду того, что совершение эвтаназии – это, как правило, не легитимная практика, её приходится оценивать как событие с отдалёнными, но не всегда прогнозируемыми последствиями. Она может оцениваться как своего рода поступок, который вызывает не до конца улавливаемую причинно-следственную связь. Действие, порождающее культурный сдвиг – от утверждения жизни к утверждению бегства от неё, где единичные случаи постепенно закладывает тенденцию образа жизни.

По этой причине, в частности, Г. Йонас настаивал, что эвтаназия может быть оправдана как акт, совершённый любящим сострадающим лицом, но она ни в коем случае не должна быть легитимизирована [2]. В такой позиции, рассматривающей субъекта как несущего на себе всю полноту ответственности, Г. Йонас сближается с М.М. Бахтиным, связывающим сферу нравственно-должного с самим субъектом, который благодаря определённой структуре своего сознания сможет определить, что и когда окажется нравственно-должным («К философии поступка»).

Однако следует всегда учитывать крайность этой позиции: субъект фактически по-ницшеански наделяется полномочиями творения нравственных ценностей, ему дана власть их утверждения в своей нравственной деятельности – поступании.

Коллизия эвтаназии в том, что она утверждает поступок как внеэтическую категорию: его трансгрессивный характер – в утверждении противостояния смерти, которое противостоит любой возможности этики.

В случае совершения эвтаназии приходится констатировать существующий разлад между институтами морали и права. Право оказывается структурой, тормозящей моральные импульсы субъекта как реакции на этические дилеммы его жизни. Классическое право, столкнувшись с неклассическими проблемами, принуждает субъекта действовать с изменчивой моральной идентификацией, с варьирующимися значениями – от преступника до героя⁴.

В связи с этим при попытке разбора запутанного клубка проблем, связанных с допущением эвтаназии, может оказать подспорье идея Лакана о чистой способности желания. На семинаре, где прозвучала эта идея, Лакан вводит в своё поле аргументации фигуру Антигоны. Образ

⁴ В связи с подобными рассуждениями необходимо сделать небольшой казусный комментарий, используя один из примеров Г. Йонаса в интервью «Not Compassion Alone. On Euthanasia and Ethics» [2]: Ребёнок рождается со страшными дефектами. Врач проинформировал родителей, что необходима жизнеподдерживающая операция, позволяющая продлить ребёнку жизнь на некоторое время, в противном случае он вскоре умрёт. Однако родители воспротивились лечению, и после вмешательства госпиталя законным опекуном ребёнка становится государство. Хирург совершает несколько операций. Ребёнок испытывает ужасные страдания. Когда отец узнаёт о перемещении ребёнка в другой госпиталь для продолжения лечения, он приходит в отделение интенсивной терапии и, угрожая медперсоналу огнестрельным оружием, отсоединяет аппарат, поддерживающий дыхание. В слезах он обнимает умершего у него на руках ребёнка.

Антигоны, её жизненное кредо демонстрируют, с точки зрения Лакана, в противовес позиции Канта («поскольку... не существует априорной связи между эмпирическим объектом и удовольствием, которое этот объект порождает в субъекте» [7]), саму возможность непатологического чистого желания.

Антигона отрицает необходимость выполнения предписаний, чью общезначимость задаёт правитель Креонт. Креонт определяет сферу должного, в то время как для Антигоны должное связывается с индивидуальным актом выбора: «настаивая на её неусловленном требовании достойных её брата похорон, Антигона не подчиняется приказу, который унижает её, приказу, действительно произнесённому садистским палачом» [7]. Выбор Антигоны чреват смертью. Сама любовь к брату заставляет её возлюбить смерть. (Слова в Антигоны к сестре Исмене: «Но ты предпочитаешь жизнь, Я – смерть» [21].) Креонт же утверждает жизнь, он как бы говорит на языке классической этики, в то время как Антигона оказывается интересной для объяснения коллизий этики современной (как этики не универсальных принципов, но определённого способа действия).

Если спроецировать позицию Антигоны в её лакановском изложении (как возможность чистого желания) в современный биоэтический дискурс, связанный с ним проблемой эвтаназии, то открывается весьма похожий способ возможных решений этических дилемм: сострадающий близкий смертельно больного человека, совершающий эвтаназию, как и Антигона, демонстрирует наличие моральных импульсов, игнорирующих общезначимость моральных предписаний и возводящих право решения к самому субъекту. Их выбор направлен в пользу достойной смерти, равным образом как и достойной жизни. Здесь происходит апелляция к человеческой совести, которая зачастую оказывается погашена легитимностью власти, и противостоит утверждённым ею нормам.

Заключение

Мозаичная картина моральных проблем, возникающих в связи с проблематизацией концепта «тело», указывает на то, что интенсивное технологическое развитие предлагает человечеству этические задачи, которые нельзя решить здесь и сейчас, основываясь на уже полученном опыте ответов на моральные вопросы. В этой связи особую значимость приобретает характеристика А. Макинтайра, данная современному состоянию этической рефлексии в его знаменитом труде «После добродетели». Он охарактеризовал его как «несоизмеримость концептуальных аргументов». В нравственной рефлексии современного общества А. Макинтайр усмотрел ряд проблем, которые в либеральных сообществах не могут быть решены окончательно, находятся за рамками ригористиче-

ских представлений о добре и зле. Обозначенные в статье биоэтические проблемы носят именно такой характер, их противоречивость демонстрирует своего рода апофеоз моральной «беспочвенности», невозможности опереться при попытках их решения на полученный опыт, догматы мысли, готовые формулы, и именно поэтому они не могут оставаться без внимания вопрошающего морального субъекта.

Список литературы

1. Featherstone M. The Body in Consumer Culture // Theory, Culture and Society. 1982. Vol. 1(2).
2. Jonas H. Not Compassion Alone. On Euthanasia and Ethics // Hastings Center Report, Special Issue, 1995.
3. Бахтин М.М. К философии поступка // Бахтин М.М. Работы 1920-х годов. Киев: Next, 1994. 511 с. [Электронный ресурс] URL: http://www.kuchaknig.ru/show_book.php?book=177499
4. Бибихин В.В. Новый Ренессанс. СПб.: Наука, 2007. 496 с.
5. Делёз Ж. Логика смысла. Фуко М. *Theatrum philosophicum*. М.: Раритет, Екатеринбург: Деловая книга, 1998. 480 с.
6. Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Пер. с франц. и послесл. Д. Кралечкина; науч. ред. В. Кузнецов. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. 672 с.
7. Жижек С. Кант и Сад: идеальная пара. [Электронный ресурс] URL: http://lapan.narod.ru/ind_lak/ziz14.htm
8. Зиновьев А.А. На пути к сверхобществу. М.: ЗАО Изд-во «Центрполиграф», 2000. 576 с.
9. Иванюшкин А.Я. Аборт // Этика. Энциклопедический словарь / Под ред. Р.Г. Апресяна и А.А. Гусейнова. М.: Гардарики, 2001. С. 7–8.
10. Киньяр П. Секс и страх. М.: Текст, 2000. 189 с.
11. Кэмпбелл А., Джиллетт Г., Джонс Г. Медицинская этика. М.: Гэотар-Медиа, 2005. 400 с.
12. Локк Дж. Два трактата о правлении. [Электронный ресурс] URL: <http://www.philosophy.ru/library/vopros/65.htm>
13. Михель Д.В. Воплощённый человек: Западная культура, медицинский контроль и тело. Саратов: Изд-во Саратов. ун-та, 2000. 204 с.
14. Монтень М. Опыты: в 2 т. 2-е изд. Т. 1. М.: Наука, 1979. 711 с.
15. Мосс М. Техники тела // Общества, обмен, личность. М.: Наука; Главная редакция восточной литературы, 1996. С. 242–263.
16. Нанси Ж.-Л. *Corpus*. М.: Ad marginem, 1999. 225 с.
17. Палья К. Личины сексуальности. Екатеринбург: У-Фактория; Изд-во Урал. ун-та, 2006. 880 с.
18. Подорога В.А. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. Материалы лекционных курсов 1992–1994 годов. М.: Ad Marginem. 1995. 339 с. [Электронный ресурс] URL: <http://ec-dejavu.ru/b/Body.html>
19. Подорога В. Полное и рассечённое // Психология телесности между душой и телом. М.: АСТ, 2005. 732 с.

20. *Рорти Р.* Постмодернистский буржуазный либерализм. [Электронный ресурс] URL: <http://ihtikus.narod.ru/ihbl.html>
21. *Софокл.* Эдип-царь: Трагедии. СПб.: Азбука-классика, 2014. 384 с.
22. *Тищенко П.Д.* Moriar stando // Человек. 1993. № 2. [Электронный ресурс] URL: <http://www.aquarun.ru/psih/smert/smert17.html>
23. *Тищенко П.Д.* Биовласть в эпоху биотехнологий. [Электронный ресурс] URL: <http://elenakosilova.narod.ru/t/pt.htm>
24. *Энафф М.* Маркиз де Сад. Изобретение тела либертена. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2005. 447 с.
25. *Юдин Б.Г.* Жить или не жить? // Человек. 1990. № 2. С. 36–44.

ГОРИЗОНТЫ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ



Наталья РОСТОВА

кандидат философских наук, старший преподаватель. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. 119991, Российская Федерация, Москва, Ломоносовский пр-т, д. 27, к. 1; e-mail: Nnrostova@yandex.ru

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ФОРМА КАК СМЫСЛ ФЕНОМЕНА ЧЕЛОВЕК

В статье осуществляется попытка ответить на вопрос «Что такое человек?» исходя из философско-антропологического дискурса. Наука, предпочитая объективирующий стиль мышления, говорит о человеке как о биосоциальном существе. Современная аналитическая философия, претендующая на научность, пытается объяснить сознание человека в терминах нейронов. По мнению автора статьи, строгая научность не может быть претензией философской антропологии, поскольку суть человека – необъективируемое. Но разговор о необъективируемом возможен лишь при условии допущения свободы человека. Таким образом, исходное условие антропологического дискурса – представление о свободе человека, – а также утверждение о том, что суть феномена человек заключается в сознании, подводит автора к гипотезе о том, что человек есть существо, нуждающееся в форме.

Автор последовательно разрабатывает две центральные гипотезы исследования: 1) человек – это субъективность, нуждающаяся в форме; 2) антропологическая форма – это Абсолют. Для этого он разводит понятия сознания и субъективности, связывая первое с порядком, а второе с хаосом. Вводит понятие антропологической формы, акцентируя внимание на её учреждающей функции.

Представляя природу человека как одновременно трансцендентную и имманентную миру, а значит, ставящую перед человеком проблему бесконечности, хаоса и самозамкнутости единичных состояний субъективности, автор приходит к выводу о том, что антропологическая форма – это Бог. Философско-антропологическая формула «Бог есть сознание» не значит, что сознание и Бог

извечно тождественны. Она означает то, что впервые и в своём максимуме, то есть в самом своём существе, сознание явило себя как Бог. Как тотальная форма Бог знает больше того, что актуально знает человек. Видит больше того, что реально видит он. Форма – как залог человека, как человек, взятый в перспективе бесконечности и своей возможности. Это тот горизонт, внутри которого человек актуально может выстроить то, что дано потенциально. С антропологической точки зрения Бог подобен распрямлённой душе человека, взятой в абсолюте. Бог есть вся потенциальность, в человеке сжатая и способная разжаться. Это результат самоучреждения сознания.

Отдельно автор останавливается на анализе концепции Фуко и Делёза о человеке как временной форме, а также на теме субъективности ребёнка и отношения к форме в русской культуре.

Ключевые слова: человек, сознание, субъективность, свобода, хаос, антропологическая форма, религия, сакральное, культ, философская антропология

Вот фигура человека. Человек встал. Человек пошёл. Человек оглянулся. Мы видим его лицо. Что мы можем сказать о человеке? Ничего. Человек встал перед зеркалом. Человек смотрит на свой силуэт. Что он видит? Что на него глядит «чёрный человек». Что такое «чёрный человек»? «Чёрный человек» – это то, что ускользает от взгляда внешнего, то непостижимое, которое оказывается непостижимостью для самого себя. Русская пословица говорит: чужая душа – потёмки. И. Бунин добавляет: нет, своя куда темнее.

Что человек может сказать о себе? Он может сказать о «чёрном человеке». Но как высказать эту истину? На каком языке? Не будет ли высказывание о человеке приближено к искусству, например к автопортрету Анатолия Зверева, на котором изображено не лицо, но сморщенное яблоко? Или к обречённому на незавершённость портрету Уильяма Блейка, выполненному Фрэнсисом Бэйконом? На портретах и автопортретах Шиле мы обнаруживаем вместо лица до гангрены разросшийся зуб. Имеет ли этот зуб адекватный терминологический перевод?

У П. Флоренского есть образ медузы: медуза необычайно красива и привлекательна в воде, она блестит и переливается в море, словно дивный цветок, но стоит её достать и положить на камень, и она тотчас делается слизью. Флоренский хочет сказать этим, что есть вещи, которые возможны лишь в своей стихии, как медуза, сон, улыбка, душа. Стоит изъять их оттуда, и они перестают быть тем, чем они были, и разговор о них делается бессмысленным. Это вовсе не значит, что их нет, это значит то, что они постигаются лишь тем, что подобно им, как круг меряется кругом, но никогда – многоугольником. Подобно тому и разговор о человеке возможен лишь в его собственном контексте, а не посредством внеположенных ему терминов, иначе мы будем иметь дело со «слизью», то есть с чуждыми ему объективациями.

Наука, предпочитая объективирующий стиль мышления, говорит о человеке как о биосоциальном существе. Современная аналитическая философия, претендующая на научность, пытается объяснить сознание человека в терминах нейронов. Но метафизическое выворачивание человека плодотворнее поверхностного взгляда на него, а потому строгая научность не может быть претензией философской антропологии. Философская антропология пытается выстроить дискурс, позволяющий говорить о необъективируемом человеке. Объективирующее мышление представляет человека как производное целого – мира или социума, – стирая специфику феномена человек. Оно описывает человека внешними по отношению к нему терминами. О необъективируемом человеке возможно говорить лишь при условии допущения свободы человека. Поэтому философская антропология рассматривает человека не как элемент популяции, подобно биологии, и не как элемент социума, подобно социальным наукам, но как, по определению Н. Бердяева, духовное существо. Что значит духовное существо? Представление о духе позволяет говорить о том, что человек не детерминирован извне, но является причиной самого себя. Другими словами, условием философско-антропологического дискурса является предположение о свободе человека.

Свобода человека фиксируется и исследуется мыслителями посредством различных феноменов. Гегель говорит о привилегии человека на безумие. М. Фуко, Ж.-Л. Нанси, А. Бадью, Р. Музиль, Г. Гессе, М. Пруст, Д. Джойс, Ж.-П. Сартр, С. Кржижановский, Г. Иванов доводят до логического завершения мысль Джованни Пико делла Мирандола об отсутствии у человека сущности. Достоевский исследует капризы и хотенья человека. Э. Канетти, Ж. Делёз, А. Ухтомский, С. Хоружий находят природу человека пластичной. Однако как именно понимать свободу?

Свобода

Свобода может мыслиться как порядок. Или, наоборот, отождествляться с хаосом. Однако именно вторая стратегия соответствует философско-антропологическому дискурсу, ибо позволяет говорить об отсутствии предзаданных человеку конституирующих величин. В этом случае свобода есть нечто отличное от истины. В европейской культуре сторонником такого понимания свободы является И. Кант [9, с. 359], в русской – Н. Бердяев, С. Франк [24, с. 292] и Ф. Достоевский. Как говорит Бердяев, есть две свободы – свобода как истина и свобода первичная, та, которой истину принимают [3, с. 42]. Та свобода, которой истину принимают, есть хаос. Та свобода, которую принимают, есть порядок.

Однако важно уточнить суть соотношения антропологического хаоса и порядка. Здесь возможны две стратегии. Согласно первой стратегии хаос мыслится в оппозиции к порядку. Например, таково про-

тивопоставление дионисийского и аполлонийского начал. Оппозиция хаоса и порядка характерна для классического рационализма, противопоставляющего дисгармонию и неупорядоченность системности и линейному детерминизму. Другая стратегия заключается в том, чтобы мыслить хаос как то, что чревато порядком. Такое понимание хаоса встречается в античной философии, где наряду с представлением о хаосе как зиянии и бездне, восходящем к Гесиоду, присутствует понимание хаоса как неупорядоченного первовещества, наделённого рождающей из себя, творческой силой (досократики, Акусилаи, Ферекида, стоики). В современной философии подобная логика концентрируется в понятии «хаосмос», которое вслед за автором термина Джойсом («Поминки по Финнегану») использует Делёз, и в понятии Квентина Мейясу «гиперхаос». Аналогичное понимание хаоса можно встретить у Фуко. В естествознании представление о пульсирующем самоорганизующемся хаосе содержится в синергетическом подходе. В живописи творческая из себя хаотическая стихия пробивается в работах Пабло Пикассо, Вильфредо Ламе, Хуана Миро, в плавящихся формах Сальвадора Дали, в мексиканских рисунках Эйзенштейна, у Пауля Клее и Фрэнсиса Бэйкона. Именно из такого понимания хаоса следует исходить философской антропологии, в ином случае порядок оказывается равноправной хаосу внешней величиной. Но именно в порядке заключается суть феномена человек. Ибо человек – это сознание, то есть то, что появляется вторым шагом, шагом различения, если первично человеческое мы мыслим как чистый хаос субъективности. Сознание – это порядок, то, что может появиться только благодаря связи, равно как единство, законы, свобода, мышление. Вне различения и, как следствие, возможности связи антропологический хаос пребывает в неплодотворной пассивности, претерпевая единичные ни к чему не отсылающие состояния. Человек обречён искать ориентиры и свою самотождественность, поэтому человек – это сама себя организующая в сознание стихия субъективности. Но как понимать эту организацию? Как мыслить сознание? Представляется, что сознание – это форма.

Таким образом, исходное условие антропологического дискурса – представление о свободе человека, – а также утверждение о том, что суть феномена человек заключается в сознании, подводит нас к нашей гипотезе о том, что человек есть существо, нуждающееся в форме. Или точнее: человек есть самоконструирующийся антропологический хаос, нуждающийся в форме.

Рассмотрим подробнее понятие формы и выскажем вторую гипотезу о том, что можно рассматривать в качестве антропологической формы.

Понятие формы

Что такое форма? Форма может пониматься через соотношение с содержанием. Например, для Аристотеля форма и материя соотносятся как акт и потенция, то есть форма – это актуализация внутренней цели, энтелехия материи. Однако, если мы исходим из того, что человек свободен, а потому лишен заданной сущности, нам приходится отказаться от аристотелевской модели.

Форма может пониматься и вне зависимости от связки с категорией «содержание». А именно, как внешнее и необходимое условие для того, чтобы что-то было. То есть оформляемое и то, во имя чего осуществляется оформление, это две разные вещи. В том числе в смысле онтологическом. Пример такого понимания формы можно встретить в европейской традиции, в частности у Ницше, Декарта и Канта. Ницше рассуждает о философе. Кто такой философ? Философа легко узнать по тому, что он «чурается трёх блистательных и громких вещей, славы, царей и женщин» [18]. Почему он их чурается? Ницше скажет – «не из похвальной воли к невзыскательности и простоте» [18], а потому что так ему велит его «материнский» инстинкт. Подобно тому, как женщины сохраняют своё зависимое положение не потому, что они чём-то уступают мужчине, но для того чтобы исполнить замысел о себе, то есть своё материнство, так и философ для того, чтобы обеспечить возможность собственного бытия как философа, вынужден придерживаться аскетизма. Аскеза – это форма. Философия – это то, что нуждается в такой форме. Логика Канта и Декарта схожа. Условием мысли является внешняя форма. Рассуждая о мышлении, Декарт первым правилом морали вынесет повиновение законам и обычаям собственной страны [6, с. 263]. Кант, призывая к просвещению, то есть к мужеству мыслить самому, заключит: «рассуждайте сколько угодно и о чем угодно, только повинуйтесь!» [10]. Повиновение – это залог внешнего порядка и внутренней свободы. Вторя европейской традиции, Мамардашвили скажет: «...лучше философствовать, не нося колпак философа в жизни, а нося просто шляпу или кепку. Такую же, какую носят другие. Колпак может быть весьма тяжёлым одеянием» [13, с. 23]. Маска почтенного гражданина – это форма, которая делает возможным мирное сосуществование с другими. «Скованность» формой является условием раскованности в творчестве, «поскольку при этом не уходит энергия на то, чтобы заниматься сведением счётов, борьбой, участием в склоках» [13, с. 23].

Форма может пониматься как аванс, как внешнее, которое является залогом внутреннего. Например, Кант в «Антропологии с прагматической точки зрения» предложит модель человека-актёра [8, с. 175–178]. У актёра внешние проявления не связаны с внутренними состояниями. Для Канта игра актёра кажется плодотворной, ибо она способна прино-

силь, например, добро до того, как появятся добрые люди. Кант считает, что игра в доброго постепенно сделает человека и по существу добрым. То есть форма – это предпосылка, благодатная почва для того, чтобы нечто возникло. Под таким же углом можно посмотреть на всякий ритуал. Ритуал как форма – это не буква, которая противостоит духу, а залог того, чтобы букве соответствовал дух. У Флоренского есть рассуждения о рясе. Он скажет: ряса сама по себе неудобна. Длинные полы мешают ходить. То есть с практической точки зрения она не ценна. Но практической точке зрения можно противопоставить символическую, и тогда ряса обретает сущностный смысл, ибо она изымает тебя из жизненного потока, она вовлекает твоё тело в иной ритм. Сковывая тело, она обращает всё твоё существо к сдержанности. Само по себе ограничение движений успокаивает душу.

Форма может пониматься как то, что позволяет действовать в ситуации незнания. О спасительности формы при незнании говорит Мамардашвили, который исходит из конечности человека, то есть неспособности его ума последить все связи и последствия в мире. Мамардашвили обращается к искусству и к нравственно-правовой сфере, например к запрету эвтаназии: «...мы, с нашим конечным, ограниченным умом, не можем, во-первых, последить и охватить все связи и последствия, в цепи которых стоит наша “помощь убиением” в общей экономике мироздания... не знаешь, прецедентом чего окажется реализация какого-то несомненного содержания, – придерживайся формы! А она как раз содержит запрет. Я назвал бы это мудрым невмешательством в законы мироздания» [14, с. 89]. Форма делает возможным существование конечного человека в незнакомом мире, но не отвечает на вопрос, каков мир и его сцепления. В случае эвтаназии это незнание разрешается в запрете.

К. Леонтьев назовёт форму внутренним деспотизмом, деспотизмом внутренней идеи. Форма есть «отрицательный момент явления» [11], ибо она связана с ограничением материи. Узы деспотизма позволяют явлению быть. Разрыв этих уз ведёт к тому, что явление гибнет. стакан, если не хочет перестать быть стаканом, должен ограничить материю стекла, не дать ей переходить пределы формы, туда, например, где начинается воздух. От навешанных аристотелизмом примеров Леонтьев переходит к антропологической сфере, к обществу. Как в природе оливка не смеет стать дубом, так и общество должно быть изнутри стянуто внутренним деспотизмом, который выражается в учреждении различий и особенностей. Леонтьев пишет: «...эгалитарно-либеральный процесс есть антитеза процессу развития. При последнем внутренняя идея держит крепко общественный материал в своих организующих, деспотических объятиях и ограничивает его разбегающиеся, расторгающие стремления. Прогресс же, борющийся против всякого деспотизма – сословий, цехов, монастырей, даже богатства и т. п., есть не что иное, как процесс разложения, процесс того вторичного упрощения целого и смешения составных

частей, о котором я говорил выше, процесс сглаживания морфологических очертаний, процесс уничтожения тех особенностей, которые были органически (т. е. деспотически) свойственны общественному телу». Форма как ограничение, учреждение границ и тем самым отличия в антропологической сфере приобретает характер самоограничения. То есть форма понимается как разрыв, запрет, порядок, различия, которые не даны, но должны непрерывно самоактуализироваться, учреждая тем самым эту сферу. Устранение различий схоже, как скажет Леонтьев, с процессами гниения, таянья льда, холерой. В. Розанов, рефлексировав над текстом Леонтьева, заключит: «Всё менее и менее сдерживают кого-либо религия, семья, любовь к отечеству – и именно потому, что они всё-таки ещё сдерживают, на них более всего обращаются ненависть и проклятия всего человечества. Они падут – и человек станет абсолютно и впервые “свободен”. Свободен, как атом трупа, который стал прахом» [21]. Уравнение, сглаживание отличий – это бесформенность, которая есть распад. Человеческое удерживается внутренним запретом, внутренними скрепами. Например, религиозными ограничениями, чувством патриотизма, семейными узами, представлениями об истине – всё это формы, позволяющие антропологической стихии не распасться, не превратиться в чистый хаос, антропологический материал.

Форма может пониматься не как внешнее условие «содержания» (Ницше, Декарт, Кант, Мамардашвили), не как то, что структурирует содержание, но как то, что учреждает антропологическое содержание как трансцендентное миру. Например, Мамардашвили говорит о том, что самого по себе человека нет. Есть только возможность человека. Человек объективирует, получает себя посредством формы, а потому форма обязательна, иначе мы имеем дело с психобиологическим материалом, природным существом. Мамардашвили пишет: необходимы «сильные формы или структуры художественного сознания, эффекты собственной “работы” которых откладываются конституцией чего-то в природном материале, который лишь потенциально является человеческим. Своей организацией они вводят психическую природу индивида в человеческое, в преемственность и постоянство памяти, в привязанности и связи, и это важно, потому что в природе не задан, не “закодирован”, не существует естественный, само собой действующий механизм воспроизводства и реализации специфически человеческих отношений, желаний, эмоций, поступков, целей, форм и т. д.» [14, с. 88]. Форма обязательна, поскольку сам по себе человек реактивен и его реакции сиюминутны и бессвязны. Мамардашвили скажет: «естественно забыть, а помнить – искусственно» [14, с. 88]. Основа же сознательной жизни, в том числе памяти, – связность, преемственность. Природно, то есть заданно, их нет, а потому нужна форма, то есть то, посредством чего человек сможет прорабатывать свои состояния, доводить их «до ясного и полного выражения своей природы и возможности» [12, с. 173]. Через форму че-

ловек производит и воспроизводит себя. А потому человек – это существо культурное. Культура – это форма. Продукты искусства – это «как бы приставки к нам, через которые мы воспроизводим человека» [14, с. 88]. Или ритуал. Мамардашвили приводит пример с плакальщицами. Профессиональные плакальщицы не испытывают горя, но выполняют форму плача, доводят тебя до экстатического ненормального состояния: «психические состояния как таковые (“искреннее чувство”, “горе” и т. п.) не могут сохраняться в одной и той же интенсивности, рассеиваются, сменяются в дурной бесконечности, пропадают бесследно и не могут сами по себе, своим сиюминутным дискретным, конкретным содержанием служить основанием для явлений памяти, продуктивного переживания, человеческой связи, общения» [14, с. 88]. Эмоции, человеческого переживания самого по себе нет. Есть бесконечность несвязанных реакций. Форма создаёт эмоцию и сознание. Это вторая природа человека. Режим сознания, сложившись однажды, становится «соприродным» человеку и воспроизводится вместе с ним. Форма не просто оформляет, но транс-формирует, то есть она обеспечивает качественный скачок от природного к человеческому, она не организует человеческое, но создаёт его. Неясно, однако, почему природное медведя в цирке не трансформируется в человеческое. Мамардашвили, уловив антропологическую суть формы, отказал человеку в человеческом.

Если мы отказываемся от представления Аристотеля о форме, то все остальные варианты трактовки формы являются антропологическими, то есть не противоречат идее свободы. Однако они выражают лишь возможные аспекты антропологической формы, но не ухватывают её существо. Понятие антропологической формы должно исходить из понятия антропологического хаоса. Тогда мы сможем сформулировать требования, которым должна удовлетворять эта форма, и дать её точное определение.

Антропологическая форма

Что такое форма? Если первичная антропологическая стихия – это хаос нерелевантных реакций, пятна субъективности, бесконечность конечного и конечность бесконечного, ибо человек имманентен и трансцендентен миру одновременно, тогда форма – это бесконечное, упакованное в конечное. Форма позволяет ухватить и вместить всю бесконечность состояний как органичное целое. Она, вопреки Мамардашвили, не сохраняет за человеком его конечность и незнание, но решает проблему незнания через абсолютное знание, прорываясь к бесконечному. То есть форма – это то, что позволяет конечному человеку пробежать бесконечность. А поскольку сам по себе человек ограничен, постольку условием появления формы является множественность.

Мамардашвили предлагает решить проблему незнания двумя способами – через запрет, как в области права, и через «неопределённость структур», как в искусстве. Он полагает, что личность может «самонастраиваться» независимо от всезнания и высших ориентиров [12, с. 173]. И более того, культура как форма всегда должна иметь в себе «клеточки незнаемого» [15, с. 115], иначе её вовсе не станет. Другими словами, Мамардашвили хочет сохранить неструктурируемое. Но ценой этого оказывается конечность человека, ибо запрет при незнании не то же, что запрет при знании. А также хаос субъективности, ибо незнаемое не охватывается формой. Но хаос накладывает запрет на то, чтобы говорить о сознании. Форма же как бесконечное, упакованное в конечное, всеохватывающая. Она качественно преобразовывает антропологическую стихию. Конечному существу она открывает доступ к его бесконечности. Результатом этого качественного преобразования является сознание, ибо, схватывая бесконечность, она связывает и структурирует конечные и единичные состояния в перспективе их возможности, а не актуальности. Она даёт целое. Целое сознания, а значит, и мира.

Благодаря чему возможно это сцепление? Благодаря осевому центру, первичному запрету, задающему иерархию. Этот ориентир втягивает нерефлекторные реакции в водоворот субъективности, образуя глубину сознания. Этот первичный центр принципиально единичен, ибо только абсолютный центр даёт возможность начала структуры. И в этом смысле он качественно отличается от структуры в целом. Как, например, в пифагорействе единица есть условие чисел, и в этом смысле она стоит вне ряда чисел. Или в религии есть заповедь заповедей, то есть условие заповедей как таковых. Например, в Ветхом Завете это заповедь единственности Бога: «Я Господь, Бог твой... да не будет у тебя других богов пред лицом Моим» (Исх. 20:2). Аналогично свидетельство веры в исламе: «Нет божества, кроме Аллаха, и... Мухаммад – раб Его и посланник Его». В буддизме – четыре благородные истины и восьмеричный путь строится вокруг представления о том, что мир есть страдание. Абсолютный центр как условие структуры носит отрицательный характер, характер запрета, внося первичное различие в монотонность бесконечности. Как сказал бы Фуко, это есть линия непреодолимого. Он пишет: «Нет ни одной культуры в мире, где было бы все позволено. Давно и хорошо известно, что человек начинается не со свободы, но с предела, с линии непреодолимого» [25, с. 141]. Линия непреодолимого – это то, что причиняет человека.

Форма должна не упразднить хаос, но, как в воронку, втягивать его, сохраняя саму его возможность и необходимость, ибо вне хаоса свободы исчезает феномен человека. И здесь её вернее было бы трактовать не в терминах «неопределённости» и «клеточек незнаемого», ибо они предполагают нечто внеположенное форме, но в терминах эластичности и предельной интимности. В христианской традиции для объясне-

ния отношений человека и Бога часто используются библейские образы манны небесной и одежды иудеев, скитавшихся по пустыне сорок лет. Манна небесная одна, но она смогла накормить всех иудеев, отвечая неповторимым потребностям каждого. Иудеи скитались сорок лет по пустыне, и тем не менее их одежда всегда была им впору. Подобно тому и отношения с Богом. Бог один, но способен ответить на самые сокровенные и неповторимые движения души. Этот образ передаёт понятие о предельной подвижности и универсальности антропологической формы, которая не предполагает существования неохваченного антропологического пространства.

Универсальность формы значит то, что она существует одна для всех. И иначе она существовать не может, ибо является достоянием множественности. Единственность формы означает то, что она даёт антропологическому множеству общие ориентиры, то есть создаёт возможность понимания и со-бытия.

Антропологическая форма не оформляет некоторое содержание, но учреждает его. Она имеет дело не со чтойностью, но даёт эту чтойность. Как умение танцевать позволяет появиться чуду танца. Порыв, вызванный ритмом и звуком, недостаточен для того, чтобы родиться танцу. Танец – это то, что требует знания рисунка и законов, владения телом посредством правил. И лишь в этих правилах порыв трансформируется в образ. Подобно тому субъективность без формы – это парализованная субъективность, маета разрозненных состояний. Между субъективностью и сознанием простирается такой же принципиальный разрыв, как между эмоциональным порывом и художественным образом, между трепетом души и стихотворением, негодованием и мыслью, современной девушкой и тургеневской девушкой, капризным «хочу» и любовью, между «ничто» и «что», ибо первично субъективность есть нескончаемая череда замкнутых на себя состояний. Форма размыкает состояния, сплетая их в единое целое. Она заставляет их менять причинность, исходя из её собственной логики. Она длит каждое движение души, вскрывает максимум его мощи и присваивает ему смысл. Актуализация целого формы даёт жизнь субъективности как сознания. Субъективность жаждет формы, как жаждет научиться танцевать глядящий на танец со стороны. Вне формы субъективность обречена на частность.

Если человек – это существо, которое нуждается в форме, то тогда возникает вопрос: что может послужить такой формой? Что соответствует требованиям всеохватываемости, пластичности, универсальности, единственности, центрированности, сохранения свободы человека? Этим требованиям соответствует Абсолют. Почему Абсолют есть антропологическая форма?

Пустота размером с Бога

Сартр говорил, что у человека в душе есть дыра размером с Бога. Независимо от него архиепископ Майкл Рамзей Кентерберийский однажды в проповеди сказал, что в каждом человеке есть пустота, которая по форме, размерам, глубине может быть заполнена только Богом [17, с. 431]. Эти образы отражают суть антропологического феномена, которая заключена в неколичественной бесконечности субъективности. Субъективность – это сама себя не знающая бесконечность. Её бесконечность имеет трансцендентное миру измерение. Знание себя говорит о присутствии сознания, то есть Формы, позволяющей говорить о феномене человек. Субъективность, приуроченная к конечности тела, способна иметь дело со своей бесконечностью только благодаря Форме, то есть тому, что позволяет в конечном удерживать бесконечность, даруя полноту самого себя. Эту бесконечность субъективности, бездонную глубину и пустынную пустоту, способна ухватить только Форма Бог как трансцендентный Абсолют. Только Абсолют способен вобрать в себя все грани субъективности и раскрыть горизонт трансцендентного. Только культ может организовать жизнь субъективности, исходя из Абсолюта. Бог и культ, неразрывно связанные, являются антропологической формой – Бог как жизнь, культ как тело жизни, позволяющее конечному человеку соответствовать своей истине бесконечного.

Бог как Форма субъективности

С точки зрения философской антропологии можно сказать, что Бог – это и есть сознание. Как тотальный символ, как всеохватывающая упорядоченность, Бог есть сознание, явленное в своем максимуме. Бог – это та тотальная форма, вбирающая в себя бесконечность, которая делает возможным человека. Это то, чем мы видим. Мы видим не глазами, ибо это физика. Не «я», ибо его ещё нет. Ограниченность субъективного находит полноту в абсолютной перспективе взгляда Бога. Освоенная бесконечность отнюдь не означает всеядности формы, её в основе своей синкретичности, иначе это было бы не более того, на что претендует сеть Интернет. Эта не конфигурация, но тотальная форма, которая имеет абсолютный центр, задающий её.

Формула «Бог есть сознание» не значит, что сознание и Бог извечно тождественны. Это значит то, что впервые и в своем максимуме, то есть в самом своём существе, сознание явило себя как Бог. Как тотальная форма Бог знает больше того, что актуально знаешь ты. Видит больше того, что реально видишь ты. Форма – как залог тебя, как ты, взятый в перспективе бесконечности и своей возможности. Это тот горизонт,

внутри которого ты актуально можешь выстроить то, что дано потенциально. Достижение полноты Формы сродни тому, как в христианской традиции понимается встреча внешнего человека со своим внутренним человеком. Как скажет Блаженный Августин, человек сокровенен, и не только для других, но и для самого себя. В своих глубинах он таит то, что знает только Бог: «ни один человек не знает, что есть в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем (1 Кор. 2, 11). «Есть, однако, – добавляет Августин, – в человеке нечто, что не знает сам дух человеческий, живущий в человеке, Ты же, Господи, создавший его, знаешь всё то, что в нём» [4, с. 318]. Подобно Августину Исаак Сирий говорит: «Потщись войти во внутреннюю свою клеть, и узришь клеть небесную; потому что та и другая – одно и то же, и, входя в одну, видишь обе. Лестница онго царствия внутри тебя, сокровенна в душе твоей» [20, с. 33]. Эти слова есть религиозная версия формулы «Бог есть сознание». С антропологической точки зрения Бог подобен распрямлённой душе человека, взятой в абсолюте. Бог есть вся потенциальность, в человеке сжатая и способная разжаться. Это результат самоучреждения сознания. Возможно в этом же «структурном», а не теологическом смысле посмотреть на слова Евангелия: «Царствие Божие внутрь вас есть» (Лк.17, 21). Бог – это та полнота сознания, до которой можно взойти и которая некогда сделала возможным человечество, то, на чём паразитирует культура, имеющая доступ к подступам этой полноты.

У Делёза есть терминологически схожие тезисы относительно человека и Бога. Сразу стоит указать на их чуждость тому, о чём мы говорим.

Делёз и Фуко: временная Форма – Человек

О человеке как форме и Боге как форме рассуждает Делёз, комментируя Фуко. Для Фуко человек – это явление недавнее и недолговечное. Однажды появившись в XIX веке, он готов уже исчезнуть с нашего горизонта. Фуко пишет: «...человек ... есть, несомненно, не более чем некий разрыв в порядке вещей, во всяком случае, конфигурация, очерченная тем современным положением, которое он занял ныне в сфере знания... утешает и приносит глубокое успокоение мысль о том, что человек – всего лишь недавнее изобретение, образование, которому нет и двух веков, малый холмик в поле нашего знания, и что он исчезнет, как только оно примет новую форму» [26, с. 41]. Условием человека является определённая форма знания, эпистема. Человек – это конфигурация в эпистеме современной культуры, которую теснит новейшая культура. Что же придёт на смену человеку, когда мысль освободится от антропологизма?

Делёз выделяет по крайней мере три формы. Он мыслит человека как соотношение сил. В человеке, говорит он, есть внутренние силы – сила воображения, сила понимания и т. п. Но сами по себе силы не есть

ещё человек. Как говорит Делёз, силы предполагают лишь наличие моста. Качество даёт форма. Форма есть сочетание внутренних сил и внешних сил. Характер формы зависит от характера сил, с которыми будут взаимодействовать силы человека. Сочетание сил человека с силами бесконечного даёт Форму-Бог, которая характерна для классического мышления XVII-XVIII веков. Сочетание сил человека с силами конечного (жизнь, труд, язык) даёт Форму-Человек, которая характерна для XXI века. На смену им, предрекает Делёз вместе с Фуко, придёт Форма-Сверхчеловек, при которой силы человека соединятся с внешними силами, которые Делёз описывает как конечно-бесконечные, поскольку в них «конечное число составляющих даёт практически безграничное разнообразие комбинаций» [7, с. 168]. Что это за силы? Силы камня, животного, языка, говорит Делёз, ссылаясь на слова Рембо о сверхчеловечке, или силы информации, во взаимодействии с которыми образуется система «человек-машина». Делёз грезит о космических превращениях человека, в которых человек вступит в союз с кремнием, а не углеродом.

В идее Делёза, комментирующего Фуко, есть две интуиции, которые, будучи вырваны из контекста, согласуются с нашими. Во-первых, то, что суть человека заключена в форме. И, во-вторых, что суть этой формы – Бог. Как скажет Делёз, в классическую эпоху не было человека, но была Форма-Бог. Или, как говорит Фуко, в отличие от современной эпохи, которая замыкает конечность на саму себя, из неё себя понимает, бесконечность была самоопределением человека внутри его конечного бытия. Мысль о конечном бытии помещалась внутри мысли о бесконечности.

Однако такой избирательный подход к концепции Делёза и Фуко – насилие над их мыслью. Основной пафос мыслителей заключается в деантропологизации философии, в рассеивании феномена человек. В связи с этим в их теории возникает ряд проблем. Во-первых, неясно, каков статус «сил человека». Делёз лишь наскоро перечисляет их – силы воображения, воспоминания, понимания, желания и др. Однако что лежит в основе этого перечня? Делёз не хочет и не может ответить на этот вопрос, поскольку занимает двойственную позицию. С одной стороны, он не отличает человека от животного, когда говорит, что животное также представляет собой совокупность сил, которая ещё не есть форма, и в целом для описания мира и человека использует единый язык «сил», делая их неразличимыми. С другой стороны, он приписывает животному принципиально иные силы, нежели человеку, – подвижность, способность к раздражению и т. п. Делёз говорит, что феномен человек возникает на стыке внутренних сил человека и внешних сил, однако уже характер внутренних сил позволяет говорить о феномене, отличном от природы, и ничто из мира не позволяет говорить о человекообразующем потенциале.

Во-вторых, для Делёза человек оказывается производным внешних сил, ведь именно они определяют Форму-Человек. Другими словами, Делёз деантропологизирует существо, наделенное «силами человека», и

антропологизирует мир, поставляющий человечность человеку. В таком случае человек не просто определён миром, он и есть в своей истине мир. Но тогда что есть тот резервуар, полнящийся силами воображения и понимания? И не может ли мир, владеющий антропологической стихией, родить человека вне этого резервуара? Отчего тогда дуб до сих пор не заговорил, а заяц не поверил в Бога?

Делёз говорит, что человек – это форма, но значат ли его слова о том, что силы животного «ещё не предполагают какую-либо определённую форму» [7, с. 160], нехватку животного в форме? Отчего тогда кошка всегда себе тождественна?

В-третьих, форма для Делёза конститутивна в отношении человека в смысле объективации случайности, а не в смысле внутреннего зова к самоконституированию. Слова «соотношение» и «совокупность», которые Делёз использует в отношении сил, точнее выражают его мысль о непрерывном случайном и многообразном сочетании сил, которым бытийствует мир. Однако форма предполагает свою логику. Она строится по принципу гештальта, нуждаясь в завершающей полноте. Такова антропологическая форма. Сцепления сил в мире Делёза принципиально алогичны и равнодушны к завершению. Это есть чистая случайность, о чём настойчиво говорит Делёз. Но понятие формы, напротив, исходит из представления о внутреннем законе.

Делёз рисует цепочку трансформаций сил – Форма-Бог, Форма-Человек, Форма-Сверхчеловек, предлагая нам продолжить ряд равноценных и не взаимосвязанных превращений «сил человека». Однако для того, чтобы стала возможна Форма-Человек в смысле Делёза, то есть понимание человека исходя из конечного, необходимо, чтобы ему предшествовало схватывание человека самого себя в бесконечном. Поскольку человек – это не только бесконечность конечного, но и конечность бесконечного, которая внутренне вынуждает его оформлять себя в Боге. Поэтому в предложенной цепочке, в которой заложена точная мысль о пропасти, разделяющей её звенья, стоит видеть не перечисление форм человеческого, а деградацию феномена человек. Раз оформившись в Боге, человеческая субъективность обрела возможность к деградации. То, что Делёз называет Сверхчеловеком, есть деградация антропологической формы, утраты её бесконечного измерения. Делёз имманентизирует человека, характеризуя чаемую форму как конечно-бесконечную, то есть как ту, которая предполагает идею бесконечности конечного и исключает идею трансцендентной бесконечности.

Форма поистине непрочна, человек поистине неконстантен. Но эта подвижность говорит о свободе субъективности, а не о её преходящем статусе. Свобода заставляет человека каждое мгновение заново самособираться в Форме. И эта форма есть Абсолют.

Дети

Означает ли разрыв между субъективностью и сознанием, между человеческим и человеком, антропологическим хаосом и антропологической формой то, что у детей нет сознания? Если Бог – это форма, дарующая порядок сознания, возможно ли говорить в этом смысле о бессознательности ребёнка?

Эти вопросы заставляют вспомнить, с одной стороны, Гегеля, с другой, – христианскую традицию. Гегель в «Философии духа» говорит о том, что ребёнок сам по себе ни добр и ни зол. Все зависит от воли, направляющей поступки. Но где ребёнку взять волю? У взрослого, говорит Гегель. Воля взрослого постепенно станет волей ребёнка [5, с. 86]. В этой теории воспитания Гегеля стоит видеть не семейный тоталитаризм и опосредование непосредственности ребёнка фигурой Другого. Речь идёт не об упразднении субъективности социальным, а об оформлении субъективности, позволяющей хаосу оплотниться в субъектность и из моральной неразличённости получить понятие о добре и зле.

Христианская традиция, за исключением некоторых конфессиональных ответвлений, учит тому, что ребёнок должен быть крещён в младенчестве. Почему в младенчестве? Потому что Крещение есть «второе рождение» человека. Как говорит Иоанн Мейендорф, крещение младенцев «опирается не на идею “греха”... но на то, что на всех этапах жизни, включая младенчество, человек нуждается в том, чтобы “родиться вновь”, – то есть начать новую и вечную жизнь во Христе... через Крещение человек является членом Тела Христа и становится “теоцентричным”» [16, с. 273]. Крещение впервые делает возможным общение человека с Богом. Говоря о сущности Крещения, Мейендорф цитирует блаженного Феодорита Кирского: «Крещение... есть образ будущего воскресения, общение со Страстями Господними, участие в Его Воскресении, риза спасения, одеяние радости, облачение из света или, скорее, сам свет» [16, с. 274]. Переводя эти слова на язык антропологии, можно сказать, что Крещение как второе рождение и «риза спасения» означают не что иное, как антропологическую форму, впервые даруемую субъективности. Христианство учит, что на всех этапах жизни человек нуждается в этой форме, то есть в осмыслении себя в Боге, центрировании Им, ибо вне формы он не принадлежит своей истине и, как следствие, самому себе. А потому говорить об отсутствии или неосознанности веры у ребёнка как препятствии к Крещению неуместно, ибо это противоречит самой сути Таинства. Не человек нечто выбирает для себя, прибегая к Крещению, но человек впервые делается способным к выбору через Таинство Крещения. Как говорит Н. Афанасьев, «мы не можем говорить о том, что Крещение младенцев нарушает их свободную волю, так как этой свободной воли вообще нет у детей, как мы не говорим, что физическое рождение нарушает свободную волю рождённых детей» [2, с. 108]. Ме-

жду крещёным и некрещёным человеком такая же разница, как между рождённым и нерождённым ребёнком, как между бытием и небытием. Человек как тот, кто выбирает, как тот, кто свободен, есть результат «второго рождения», то есть обретения Формы. Вне её мы имеем произвол хаоса субъективности. О свободе ребёнка, согласно христианству, возможно говорить после его Крещения. Она проявляется в следовании или отказу следовать своей причастности Церкви, то есть в приятии или попытке преодоления Формы. Неслучайно для христианства непременным условием крещения ребёнка является принадлежность к Церкви его родителей. Родители обеспечивают ребёнку то, что позднее будет обеспечивать ему лишь культ, – Форму как практику себя.

Эти два примера – теория Гегеля и практика христианства – отражают суть проблемы. Человек – это тот, кто нуждается в напористости Формы. Тот, кто ею не обладает, и тот, кто одержим стремлением к ней как условию своей жизни. Или, как говорит христианство, человек призван по Образу написать то, что по Подобию. Ребёнок представляет собою в чистом виде субъективность с внутренне присущей ей жаждой формы. Человек без формы или, по словам Музиля, человек без свойств с точки зрения антропологии тождествен состоянию ребёнка. Форма даёт субъектность. Форма даёт активность. Вне формы человек беспомощен. Он пребывает в неплодотворной пассивности, делаясь жертвой внешних сил. Неслучайно Евангелие так настойчиво говорит о соблазнении «малых сих» как страшном грехе. Грех соблазнить того, чья пластичность не позволяет сказать «нет».

Форма в русской культуре

Животное красиво потому, что органично. Человек некрасив потому, что он не ладен природе. Свою красоту он находит в форме. Как однажды заметил Г. Успенский, невыносимо смотреть на деревенского жителя в городе. Он безобразен, ибо не у дел. Красив крестьянин на земле. Так и каждый человек нуждается в уместности, то есть форме, которая даёт ему неприродную органичность. Форму даёт культ, язык и традиции. При этом язык и традиции мы полагаем производными культа. Язык – это форма мысли. И в этом смысле был прав Выготский, когда говорил о неразрывной связи языка и мышления.

Традиции ткут жизнь, объективируя антропологическую гармонию. Например, в русской культуре отношение к форме зафиксировано в двух словах – «опростоволоситься» и «распоясаться». Одно характеризует женщину. Другое – мужчину. Ходить замужней женщине с «простыми волосами», то есть с непокрытой головой, в Древней Руси было неприличным. Равно как и мужчине – быть неприпоясанным. Исследователи древнеславянских верований связывают этот обычай с верой в злых ду-

хов, которые могут овладеть человеком, не защищённым должным образом своей одеждой. Христианские теоретики в обычае носить платок как правило видят выражение благочестия, о котором говорит апостол Павел (1 Кор. 11:1-19). Платок – это «знак власти» мужа над женою. Некоторые священники в словах апостола видят лишь призыв следовать установленным обычаям того времени, согласно которым замужняя женщина должна была покрывать голову, и в связи с открывшейся истиной христианства вести себя в данном случае конформно [23]. Другие священники объясняют этот обычай в стиле Флоренского – головной убор позволяет воспринять метафизическую иерархию пространства. Вариативность версий не влияет на суть исконного значения слов. Платок, пояс дают форму, удерживают в правде. Утрата их говорит о бесформенности, искажении должного. Это представление о бесформенности закладывается в последующем значении слов. Быть с простыми волосами, распоясаться – значит вести себя неприлично, утратить свое лицо. Опростоволоситься – значит оплошать, сделать что-то плохо, неудачно, неверно. Распоясаться – вести себя несдержанно, без стеснений. В этих словах сегодня мы улавливаем резкую негативную оценку бесформенности. Быть бесформенным – значит навлечь на себя справедливое порицание.

Нежные идеи

Нежные идеи переживут железные идеи, – говорил Розанов [22, с. 322]. Религия всегда побеждает философию, потому что боль жизни сильнее интереса к ней, – говорил Ильин. Религия – сокровенное человека. Подобно тому, как католицизм весь обращён к Страстям Христовым, а православие – к Воскресению, европейская культура связывает эту сокровенность с вопросом смерти, русская – с вопросом жизни.

Пари Паскаля, компрометирующее христианство и самого Паскаля, показывает эту обращённость европейского сознания к тому, чего нет, к будущему, к смерти. Сделав ставку в игре «орёл – решка» на Бога, у тебя, полагал Паскаль, ты получаешь шанс выиграть «бесконечную жизнь в бесконечном блаженстве» [19, с. 290–293]. Может быть, там, за чертой смерти, тебя ждёт вечность. Но религия обращена не к будущему, а к настоящему. Представления о вечной жизни, наступлении Царствия Небесного, рае, аде, загробных муках имеют смысл не в контексте временности, но в контексте «что» и «ничто». Эти представления бытийствуют как метки сознания, как то, что это сознание учреждает. Религия и жизнь в пространстве культа не приготавливают человека к вечной жизни, но делают возможной эту жизнь на земле. Представление о вечной жизни – это не представления о возможных наградах и наказаниях «за», речь идёт о таком будущем, которое структурирует настоящее, дела

его возможным. Религия – это условие существования человека, то, что из его «ничто», из хаоса небытия, позволяет появиться «что сознания». И нужна, как скажет Серафим Саровский, решимость, или сила, чтобы стремиться быть праведником, то есть удерживать это «что». Поэтому религия – для сильных.

Религия и Бог, в данном случае понимаемые как структура и форма, есть условие человека. И вместе с тем – Бога в теологическом смысле, поскольку, как говорил Августин, Бог всегда был со мною, только я не всегда был с Ним. Трансцендентный Бог предполагает движение человека навстречу Ему.

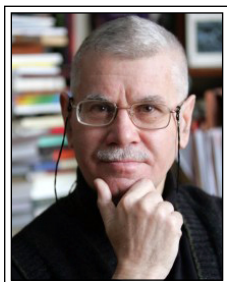
Теологический Бог заставляет философию замолчать. И можно лишь завершить сии рассуждения словами мистика Бернарда Клервоского, который, задавшись вопросом о том, как узнать приход Слова, ответил: «Только через движения моего сердца» [1, с. 438–439].

Список литературы

1. Антология средневековой мысли. Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. Т. 1. СПб.: РХГИ Амфора, 2008. 544 с.
2. *Афанасьев Н., Протопресв.* Вступление в Церковь. М.: Центр по изучению религий «Паломник», 1993. 203 с.
3. *Бердяев Н.* Метафизическая проблема свободы // *Путь*. 1928. № 9. С. 41–53.
4. *Блаженный Августин Аврелий.* Исповедь. М.: Дар, 2005. 544 с.
5. *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 3. Философия духа. М.: Мысль, 1977. 471 с.
6. *Декарт Р.* Рассуждение о методе // *Декарт Р.* Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 250–296.
7. *Делёз Ж.* О смерти человека и о сверхчеловеке // *Делёз Ж.* Фуко. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998. С. 160–172.
8. *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения. СПб.: Наука, 1999. 471 с.
9. *Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Основы метафизики нравственности. М.: Мысль, 1999. С. 247–461.
10. *Кант И.* Что такое просвещение. [Электронный ресурс] URL: http://www.bim-bad.ru/biblioteka/article_full.php?aid=754
11. *Леонтьев К.* Византизм и славянство. [Электронный ресурс] URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Leon/07.php
12. *Мамардашвили М.* Если осмелиться быть // *Мамардашвили М.* Как я понимаю философию: сборник. М.: Прогресс, Культура, 1992. С. 172–201.
13. *Мамардашвили М.* Как я понимаю философию // *Мамардашвили М.* Как я понимаю философию: сборник. М.: Прогресс, Культура, 1992. С. 14–27.
14. *Мамардашвили М.* Обязательность формы // *Мамардашвили М.* Как я понимаю философию: сборник. М.: Прогресс, Культура, 1992. С. 86–91.
15. *Мамардашвили М.* Сознание и цивилизация // *Мамардашвили М.* Как я понимаю философию: сборник. М.: Прогресс, Культура, 1992. С. 107–122.

16. Мейендорф И., Протопресв. Византийское богословие. Минск: Лучи Софии, 2001. 336 с.
17. Митрополит Антоний Сурожский. Труды. М.: Практика, 2002. 1080 с.
18. Ницше Ф. К генеалогии морали. [Электронный ресурс] URL: <http://lib.ru/NICSHE/morale.txt>
19. Паскаль Б. Мысли. М.: АСТ, Харьков: Фолио, 2001. 590 с.
20. Преподобный Исаак Сириин. Слова подвижнические. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012. 848 с.
21. Розанов В. Эстетическое понимание истории. [Электронный ресурс] URL: http://dugward.ru/library/rozanov/rozanov_esteticheskoe_ponimanie.html
22. Розанов В.В. Опавшие листья // Розанов В.В. Религия и культура. М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: Фолио, 2001. С. 200–640.
23. Священник Константин Пархоменко. О платках и шляпах. [Электронный ресурс] URL: azbuka/forum/blog.php?b=1289
24. Франк С. Реальность и человек: Метафизика человеческого бытия. М.: АСТ: АСТ Москва: Хранитель, 2007. 384 с.
25. Фуко М. Безумие, отсутствие творения // Юнг К.Г., Фуко М. Матрица безумия. М.: Алгоритм, Эксмо, 2007. С. 137–148.
26. Фуко М. Слова и вещи. М.: Прогресс, 1977. 487 с.

НАУКИ О ЧЕЛОВЕКЕ



Сергей ХОРУЖИЙ

доктор физико-математических наук, профессор, главный научный сотрудник сектора философских проблем социальных и гуманитарных наук. Институт философии Российской академии наук. 109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: horuzhy@orc.ru

ПРАКТИКА ДЗЭН С ПОЗИЦИЙ СИНЕРГИЙНОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Предпринимается анализ антропологических практик Дзэн-буддизма посредством концептуального, методологического и эпистемологического аппарата синергийной антропологии. В качестве образцов для сопоставления при реконструкции антропологии Дзэн служат представленные в синергийной антропологии общая парадигма духовной практики, а также антропология исихастской практики. Основной вывод анализа состоит в том, что событие сатори, обычно рассматриваемое как главная цель практики Дзэн, в общей парадигме духовной практики структурно и сущностно соответствует не финалу (телосу) практики, но, напротив, её начальному этапу, обращению; в структуре же исихастской практики – покаянию и умопремене «метанойя». В свете данного вывода анализируются этические и онтологические аспекты Дзэн.

Ключевые слова: философия, Дзэн, сатори, самадхи, коан, исихазм, синергийная антропология, духовная практика, обращение, покаяние

В этом тексте я кратко расскажу о программе исследования Дзэн-буддизма с помощью понятий и методов синергийной антропологии. Эта программа осуществляется уже ряд лет в работе Института Синергийной Антропологии (ИСА). В логике развития синергийной антропологии обращение к подобной теме естественно. Задачи синергий-

ной антропологии с самого начала включали в себя изучение духовных практик. Более точно, исходным этапом в становлении синергийной антропологии послужило детальное исследование одной определённой духовной практики – православного исихазма, культивируемого в восточном христианстве с IV века и по сей день. Реконструкция исихастской аскетической практики с помощью современных научных методов показала, что антропология исихазма даёт богатейший материал для антропологической мысли, и этот материал толкает к далеко идущим обобщениям. Как стало ясно, исихазм не должен рассматриваться как единичное изолированное явление, но должен быть включён в определённую антропологическую категорию, которой я дал название *категории духовных практик*. Разумеется, это выражение широко употреблялось и прежде, но понималось оно весьма расплывчато, туманно, неоднозначно, не имея точного определения и далеко не будучи научным понятием и термином. Одним из первых результатов синергийной антропологии стала строгая концептуализация духовной практики: мы соотнесли с данным термином точно определённый и достаточно узкий класс антропологических феноменов.

Первая особенность феномена духовной практики – его связь с мировыми религиями: каждая духовная практика создаётся и существует в лоне некоторой мировой религии. Мировая религия может и не создавать своей духовной практики, может выработать единственную духовную практику (так, в православии единственная духовная практика – исихазм, в исламе – суфизм) или же, наконец, в ней может возникнуть ряд родственных практик (таков случай буддизма). Далее, духовная практика есть двойственный феномен, который возникает в скрещении религии и антропологии: как «практика» она осуществляется человеком, является антропологической практикой; атрибут же «духовная» говорит о том, что эта практика культивирует содержание, связанное с некоторой религией, с религиозным опытом. И следом за реконструкцией исихастской практики синергийная антропология поставила задачу развить общее понимание духовной практики как таковой, всего комплекса духовных практик разных религий. Это оказалось объёмной и совсем не простой работой.

Каждая духовная практика полностью погружена вглубь определённой конкретной религии. Она использует её специфический язык и в дополнение к нему вырабатывает ещё и свои особые термины, больше того, целый собственный дискурс, передающий создаваемые ею методы, процедуры, приёмы. От большинства других антропологических практик она отличается тем, что представляет собой антропологический феномен особой сложности и изощрённости. Переусложнённые и изощрённые практики возникают обычно за счет каких-либо частных исторических или социокультурных обстоятельств, порождаются заданиями тех или иных специфических маргинальных групп. Но в случае

духовных практик это совсем не так. Их усложнённость порождается особой природой их задания, которое отвечает отнюдь не маргинальной группе, а той мировой религии, где существует данная практика. Это задание напрямую выражает то назначение человека, которое утверждает данная религия; и в силу этого духовная практика выступает как ядро, стержень соответствующей мировой религии.

Итак, духовная практика – практика, ставящая целью актуально воплотить тот жребий человека, который возвещает данная религия; иными словами, она стремится осуществить эту религию в её полноте, «по максимуму». Так, христианство в своих общих положениях говорит об общении и соединении человека с Богом как о духовном назначении каждого человека. Обычно эти положения воспринимаются как религиозные истины, высокие и неоспоримые, но отнюдь не предполагающие каких-то немедленных практических действий, не являющиеся конкретными, тем паче категорическими требованиями к устройению жизни христианина. Однако в рамках христианской духовной практики – практики исихазма – положения о христианском назначении человека принимаются как буквальное задание, требующее точного воплощения и исполнения в жизни. И человек начинает продумывать, какие же конкретные духовные действия и антропологические процедуры ему надо совершить, чтобы эта религиозная цель оказалась актуально осуществлённой. Именно на таком импульсе истовой веры, импульсе максимализма и самого скрупулёзного буквализма в следовании религиозному заданию, и возникают духовные практики.

То назначение человека, которое утверждает каждая религия, по определению есть религиозное назначение: относящееся к фундаментальному отношению человек – Бог, к отношению человека с другим горизонтом бытия. Тем самым в духовной практике человек ставит своей целью изменять себя таким образом, чтобы совершить продвижение к другому горизонту бытия. В христианстве, исламе этот иной бытийный горизонт, «Инобытие», обозначается как Бог, Абсолютное, Божественное бытие; в восточных же практиках цель продвижения может выражаться крайне специфичным образом, в дискурсе, закрытом для европейского мышления в понятиях. Но в любом случае цель духовной практики оказывается не обладающей эмпирической данностью, она оказывается незримой, отсутствующей в горизонте эмпирического бытия. Поэтому человек не может каким-то наглядным и понятным для себя образом наметить и выстроить путь к этой цели. И именно для того, чтобы разработать путь продвижения к такой уникальной цели, которая отсутствует в эмпирическом бытии, и оказываются нужны все усложнения, которые устраиваются в духовных практиках. Все они составляют необходимую принадлежность той «путевой инструкции», которую длительными общими усилиями вырабатывает сообщество участвующих в данной практике.

Сообщество всех тех, кто культивирует данную практику, мы называем *духовной традицией*: здесь мы также пользуемся общеупотребительным выражением, изымая его из дискурса обыденной речи и наделяя точным научным определением. Путевая инструкция, вырабатываемая духовной традицией, должна включать в себя полный набор правил и указаний: в какое исходное состояние человек должен себя привести; как должен совершаться его фундаментальный выбор – духовный акт, в котором человек решает отвергнуть все способы и стратегии обыденного существования и избрать бытийную альтернативу им, стратегию продвижения к иному бытийному горизонту; какими методами осуществляется продвижение к искомому горизонту и какие антропологические процедуры при этом необходимы. Всё это сложное, гетерогенное содержание должно быть кодифицировано, приведено в форму единой и полной путевой инструкции. Как показывает философский анализ, подобная полная инструкция в точности соответствует аристотелевскому понятию *органо́на*. Это понятие должно применяться к определённом роду опыта; в нашем случае, очевидно, речь идёт об опыте духовной практики. Итак, каждая духовная традиция должна создать органон опыта отвечающей ей духовной практики; создав же, она должна сохранять его и точно, тождественно передавать, транслировать во времени (новым поколениям адептов практики) и в пространстве (в новые возникающие очаги практики). В данном контексте Аристотелев органон и есть не что иное, как полная путевая инструкция, которая содержит в себе описание всех методов и процедур данной практики. Надо отметить, что важную роль в составе органона играют герменевтика и критериология: истолкование опыта и его проверка – специальные процедуры, с помощью которых удостоверяется подлинность опыта и устанавливается, не сбился ли адепт с пути к цели, «телосу» духовной практики.

Наличие органона опыта – последняя из главных особенностей всякой духовной практики. Первою же является, как мы видели, направленность к Инобытию, или же онтологическая природа практики; в этой направленности опыт практики выявляется как предельный опыт, в котором человек испытует границы горизонта своего сознания и существования. В итоге самая сжатая характеристика духовной практики как антропологического феномена может быть такова: *предельный антропологический опыт, имеющий онтологическую природу, создающий для себя полный органон и выстраивающий себя в соответствии с этим органоном*. Наряду с этой сжатой характеристикой, мы также формулируем и развёрнутое сводное определение, где систематически развёрнуты все основные структурные черты духовной практики [см.: 6, с. 382–384]. Из неотмеченных выше тут можно упомянуть ступенчатую парадигму: во всякой духовной практике продвижение к её цели (телосу) членится на отчётливо выраженные ступени.

Получение общего определения духовной практики и появление общих понятий и аппарата для её описания создаёт все необходимые предпосылки для дальнейшей антропологической работы – детальной предметной реконструкции конкретных практик. Но эта работа – крупных масштабов. Реконструкция исихастской практики, которая предшествовала выработке общих определений, потребовала объёма монографии, при этом отнюдь не углубляясь в подробности и оставляя многие темы лишь бегло намеченными. Помимо чисто антропологических и методологических задач, эта реконструкция глубоко затрагивает философскую, богословскую, психологическую проблематику – то есть является в высшей степени междисциплинарной и трансдисциплинарной проблемой. Весьма существенно также то, что, за вычетом исихазма, все прочие духовные практики принадлежат культурам и традициям, очень далёким от нас, от европейского мира и сознания. Тем самым изучение этих практик требует немалых дополнительных предпосылок: необходимо глубокое вхождение в материал соответствующих культур, владение их специфическими дискурсами, умение читать их опыт. По этим причинам хотя задачи реконструкции, безусловно, и входят в орбиту синергийной антропологии, однако мы пока осуществляем лишь первые подступы к их решению. Отдельные начальные результаты были получены в исследовании суфийской практики методами синергийной антропологии [см.: 5]; однако на некоторую основательность могут пока претендовать лишь разработки по Дзэн-буддизму, которые производились совместно профессором Е.С. Штейнером, одним из известных в мире специалистов по Дзэн, и мною, в рамках научных планов ИСА (в течение ряда лет профессор Штейнер являлся сотрудником института).

Основные результаты нашей совместной программы помещены в разделе духовных практик большого сводного труда по синергийной антропологии [см.: 9]; укажем также публикации двух докладов Е.С. Штейнера на семинаре ИСА в подготовленном нами специальном выпуске журнала «Точки – Puncta» [7; 8]. Профессор Штейнер представил основательное исследование концепции дхармы, ключевой концепции буддийского мирозерцания вообще и Дзэн в частности, в сопоставлении с понятиями синергийной антропологии. Я же анализировал общие свойства опыта Дзэн и общие структуры дзэнской практики, выясняя их соответствие определениям, выработанным синергийной антропологией. Ниже я вкратце опишу основные выводы этого анализа. Скажу сразу, что общие заключения дают повод для оптимизма: наш способ дескрипции духовных практик и наша методика их анализа оказываются достаточно эффективными.

* * *

Начнём с фиксации самой общей структуры дзэнской практики, её базовых элементов. При этом сразу же следует иметь в виду отбор *универсальных* элементов: Дзэн – феномен с древней историей, сложной эволюцией, множеством школ и местных традиций, и в нашем беглом анализе мы должны отвлекаться от всех вариаций, рассматривая лишь твёрдую общую основу. Прежде всего в эту основу входит **дзадзэн**: система практики, ядро которой составляет **медитация** в неподвижной сидячей позе (позе лотоса). Принято возводить эту практику к самому Будде Шакьямуни: он достиг просветления именно путём «глубокой медитации дзадзэн под деревом бодхи» и «даже достигнув просветления, Будда никогда не оставлял практику дзадзэн» [3, с. 367]. Медитация – не чисто интеллектуальная, но холистическая практика, куда также включается **регуляция дыхания** и **тренинг восприятий**, а отчасти и тренинг мышечной системы, физиологических механизмов. Далее, в дзадзэн входит коллективная, транс-индивидуальная составляющая, играющая важную роль в дзэнской практике и именуемая **сэссин** (соединение разума с разумом, *яп.*). Её содержание разнообразно и может варьироваться, но главных её элементов два: 1) встречи Ученика с Учителем. В школе Риндзая эти встречи носят название **сандзэн** и посвящаются разрешению коанов, особого рода абсурдно-иррациональных загадок; 2) коллективные медитации, принимающие разную форму, в том числе «ходячие медитации», совместный труд – не отвлекающий, ритмизируемый и также относимый к видам медитации, и т. п. Особым трансиндивидуальным элементом является также **передача дхармы**, трансляция дара учительства – специфический род коммуникации, совершающейся от мастера к мастеру, от главы школы, патриарха – к следующему патриарху. И, разумеется, важнейшим элементом основы Дзэн служит **сатори**, или «просветление». Это – цель дзадзэн: событие или состояние сознания, к достижению которого направляется практика. Однако, хотя эта роль его бесспорна, отнюдь нельзя определённо сказать, что сатори – самая *последняя* и *высшая* цель всего пути дзэнской практики. Во-первых, для западного систематизирующего взгляда, сатори – сложный концепт, центр целого круга, комплекса или топоса понятий, связанных тесными, но опять-таки не очень определёнными связями. Для понимания методологии и эвристики Дзэн важно отметить эту постоянную текучесть, неоднозначность, вариантность всех определений и отношений; тут всюду видишь, что Восток – дело тонкое. В «топос сатори» входят **кэнсё**, или «прозрение собственной сущности» (его часто отождествляют с сатори и столь же часто отличают от него, считая лишь предшествующим, предваряющим состоянием); **самадхи**, или «очищение сознания» (древнейшая характеристика духовной практики, идущая ещё из классической йоги и в Дзэн имеющая целый ряд градаций); кроме того, ещё

нередко различают «малое» и «большое» сатори; и т. д. и т. п. Во-вторых, во всех ветвях буддийской традиции общей целью, высшим предметом стремлений всякого буддиста и высшим состоянием буддийского сознания утверждается **нирвана**. Дзэн, разумеется, не оспаривает этого; но сатори, несомненно, не то же самое, что нирвана. Наконец, в-третьих, во многих изложениях дзэнской практики описываются её этапы, идущие следом за сатори (например, «Пять Порядков Тодзана»). Очевидно, они отвечают духовным состояниям, «ещё более продвинутым» в том или ином смысле; но тем не менее их достижение не утверждается такою же насущной, кардинальной задачей каждого адепта Дзэн, как достижение сатори, и к ним не привлекается такого же внимания, такой же концентрации усилий. В целом в постсаторических этапах трудно увидеть новый принципиальный духовный рубеж, новый прорыв, равновеликий сатори. В итоге же, с позиций парадигмы духовной практики, точное определение статуса и места сатори в структуре практики и точная идентификация телоса Дзэн выступают как две существенные проблемы. Далее мы опишем, каким намечается их решение в нашем подходе.

Кроме того, специфическим отличием Дзэн, ярким выражением его духа и стиля справедливо считается знаменитая практика **коанов**. Решение коанов входит в дзадзэн и составляет, в частности, содержание медитаций. Но при всём этом методика коанов не универсальна, ибо существуют дзэнские школы, практика которых не включает либо почти не включает коанов. Есть две главные школы Дзэн: школа **Риндзая**, по имени своего основателя, китайского мастера Линьцзи (яп. Риндзай, † 867), и **Сото** – китайская школа Цаодун, транслированная в Японию и реформированная мастером Догэном (1200–1253). К Линьцзи восходят и практика коанов (кит. *гунъань*), и большинство других «вызывающих странностей» Дзэн, шоковых, алогичных, агрессивных приёмов; но школа Сото, наиболее распространённая и весьма популярная в Японии, считает коан второстепенным элементом и практикует медитации с иным содержанием.

В нашем кратком обсуждении мы ограничимся этим минимальным набором элементов. Из проделанной нами реконструкции дзэнской практики мы рассмотрим лишь ряд пунктов, которые раскрывают, во-первых, суть, ядро дзэнской практики, а во-вторых, степень соответствия структур Дзэн нашей общей парадигме духовной практики.

Во втором аспекте важен прежде всего вопрос о самой общей структуре: развёртывается ли практика Дзэн в ступенчатой парадигме, как ряд, лестница последовательных ступеней, восходящих к цели практики? Понятно, что в какой-то мере эта парадигма присутствует непременно, ибо всякое целенаправленное прохождение пути неизбежно разбивается на этапы (даже если путь преодолевается «одним махом», в едином акте, такой акт неизбежно требует некоторого приготовления,

так что наличие этапов пути можно усматривать и в подобных стратегиях, для Дзэн весьма характерных). Но следует выяснить точную форму этого присутствия. Можно ли говорить (как это имеет место в исихазме) о внутренней ступенчатости самого опыта практики, о членении пути на выраженные дискретные состояния, отчётливо различающиеся меж собой? Можно ли говорить также о том, что это членение (как опять-таки в исихазме) служит рабочим принципом при прохождении практики и адепт Дзэн выстраивает свою работу как последовательное восхождение от ступени к ступени?

Следы ступенчатой парадигмы в Дзэн многочисленны и разнообразны. Для буддийского сознания она изначальна и органична, уже в «Абхидхармакоше» мы найдём изобилие иерархически упорядоченных схем, описывающих состояния сознания или модусы существования, и та общевосточная основа, из которой развивался в Китае Чань, включала в себя немало её проявлений. Существовало понятие «Лестницы Будды»; и Хуай-хай, один из учителей ещё Танской эпохи, говорил: «Взбираясь по лестнице Будды, человек теряет чувства и обретает природу Будды» [10, с. 125]. Есть 52 ступени достижения зрелости Будды; близкое отношение к Дзэн имеют «Четыре дхьяны» (ступени йогического созерцания), «Десять бхуми» (ступени духовного пути бодхисаттвы); непосредственно в Дзэн имеются «Четыре категории Риндзая», те же «Пять порядков Тодзана» и т. д. и т. п. Можно встретить и выражение «лестница Дзэн». Но наиболее крупный и важный пример ступенчатой парадигмы в Дзэн – широко известная схема «Десять картин приручения буйвола» (или «поисков пропавшего быка», в другой версии перевода названия). Она представляет весь путь дзэнской практики как 10 этапов или ступеней последовательного продвижения, начинающегося «с нуля», с состояния «юноши, который стоит у дверей Дзэна» (С. Кацуки).

Все эти примеры убедительно показывают, что опыт человека в дзэнской практике, режимы его сознания действительно имеют ступенчатое строение. Следует пристальнее взглянуть, однако, какую роль здесь играет ступенчатая парадигма. Как схема «десяти картин», так и другие схемы пути практики всего лишь фиксируют наличие ступеней и описывают отвечающие им состояния (причём описание даётся чаще в форме образа, метафоры или притчи), однако отнюдь не раскрывают конкретной прагматики: того, что же реально должен делать адепт, как должен организовываться и выстраиваться процесс практики. «За кадром» любой схемы могут оставаться даже самые существенные элементы: так, схема «десяти картин» вовсе не включает фигуры Учителя, меж тем как роль её в Дзэн весьма кардинальна. Не отражена в данной схеме и самая характерная, «фирменная» парадигма Дзэн – «парадигма тупика», согласно которой для достижения сатори, решающего прорыва на пути практики, сознание прежде необходимо загнать в тупик – коаном, грубым или абсурдным действием и т. п. Верно будет сказать,

что эта схема (как и другие ступенчатые схемы) затушёвывает роль сатори как ключевого и центрального события в процессе практики. Не отождествляясь, как мы видели, с финальным состоянием, телосом всей практики, сатори в то же время носит характер ярко выраженной кульминации, духовного средоточия, фокуса пути Дзэн. Независимо от конкретной техники и системы практики, от выбора школы или «секты» Дзэн, сатори, «просветление», присутствует в Дзэн всегда и всегда несёт с собой определённый «динамический комплекс», связанный воедино цикл состояний сознания и интегрального человека: *предельное нарастание психического напряжения – внезапная кульминация, взрыв – разрядка напряжения, с приливом положительных эмоций (чувства свободы, радости, обновления...)*. Этот комплекс, или «саторическое ядро», вносит в дзэнскую практику другую парадигму процессуальности (процесс с центральной кульминацией, пиком), отличную от ступенчатой парадигмы (процесс линейного дискретного продвижения). И для судьбы, для места ступенчатой парадигмы в Дзэн, это – решающее обстоятельство. Отнюдь нельзя сказать, что две парадигмы исключают друг друга, они вполне сочетаются. Однако в сознании дзэнской традиции, равно как и в широком сознании, «сатори... поистине является альфой и омегой Дзэн-буддизма» [4, с. 160], его краеугольным камнем. Поэтому для дзэнского сознания в его представлениях о дзэнской практике в целом на первом плане всегда «саторическое ядро»; тогда как ступенчатая парадигма – скорее на втором плане. Она не является ведущим образом в дзэнском сознании и не служит рабочим принципом, жёстким организующим стержнем для прохождения всей практики.

* * *

Обратимся же к альфе и омеге, к сатори. Отмеченное нами наличие специфического динамического комплекса, связанного с этим событием, ярко выступает во всех описаниях сатори в дзэнских первоисточниках. Суть этого комплекса – мгновенная и глубокая перемена в сознании адепта – перелом, скачок, вспышка... – происходящая от вмешательства какого-то неожиданного внешнего фактора. Но, чтобы раскрыть комплекс целиком, нужна более полная картина явления, включающая не только его финал. Во всех без исключения случаях к достижению кульминационной вспышки подводит также один и тот же единый психологический механизм, хотя и реализуемый в крайне разнообразных, несхожих формах. Началом служат истовые усилия и старания адепта, они наращиваются до предела возможного, но остаются безуспешны – и этим создаётся крайнее психическое напряжение. Разум оказывается загнан в тупик: «психологический тупик является необходимым усло-

вием сатори» [4, с. 288]¹. Сознание приходит в экстремальное состояние, насыщенное острыми негативными аффектами – дезориентации, отчаяния, беспокойства, бессилия... «Вы чувствуете, что исчерпываете все свои внутренние силы» [4, с. 164]. Человек оказывается максимально «выведен из себя», из состояния внутреннего равновесия, его сознание предельно возбуждено, но одновременно, оно – в тупике и знает, что не может из него выбраться своими силами. «Ищущий должен призвать на помощь другую силу» (Судзуки), но ему абсолютно неизвестно – откуда, какую (мы не в христианстве, и адепт – не в диалоге с Богом), и его беспокойство достигает «точки кипения» (мастер Хакуин, XVIII в.). Здесь он наконец оказывается созревшим к разрядке, которую приносит «другая сила» – неожиданный, резкий, шоковый внешний фактор. И чем острее, глубже было его чувство тупика и отчаяния, тем более взрывной, мощной является разрядка, тем ярче вспышка и радикальнее перелом в сознании. «Если твоё сомнение десятикратно, то таковым будет и просветление», – учил Хакуин (называвший фазу тщетного поиска Великим Сомнением).

Таков общий психологический механизм, *паттерн сатори* (или, точнее, всего связанного с сатори динамического комплекса, «саторического ядра»). В своих главных чертах он отчётливо обнаруживает принадлежность к определённому типу явлений или процессов, активно изучаемому в последние десятилетия. Данный тип встречается в самых разных системах, в том числе и физических. Здесь он получает наиболее исчерпывающее описание, включая и математическую трактовку, в рамках синергетики. Сейчас мы, конечно, ограничимся лишь самыми общими свойствами.

Коль скоро произошло сатори, состояние сознания было *неустойчивым*: это – первая нужная нам характеристика. Далее, развитие этой неустойчивости было таким, что сознание не возвращалось к исходному состоянию, но уходило, отклонялось от него всё дальше. В терминах синергетики или теории сложных систем это означает, что сознание представляло собой *сильно неравновесную систему*. В дальнейшем сознание испытало внешнее воздействие: тем самым оно представляло собой также *открытую систему*. Именно в таких системах, как показывает синергетика, может происходить характерный эффект, именуемый *диссипативной самоорганизацией*: за счёт удалённости от равновесия внешняя энергия способна вызвать в них спонтанный переход,

¹ В этом пункте и оказывается ценным инструментом коан, который традиция рассматривает отнюдь не как интеллектуальное упражнение, но, напротив, как средство «остановить всю умственную машину... пойти за пределы рассудка» (Судзуки). История Дзэн вполне доказала, что коан есть действительно эффективное вне-дискурсивное орудие переключения сознания в некоторый модус, отличный от рассудочного сознания. (Конечно, наряду с этой функцией, коан может практиковаться и как литературно-перформативный жанр, и в современных исследованиях эта форма его бытования выдвигается часто на первый план.)

радикальную перестройку в качественно новое состояние. «Поток [или отдельный импульс. – С.Х.] энергии, проходящий через неравновесную систему в состоянии, далёком от равновесия, приводит к [некоторому новому] структурированию системы» [2, с. 118]. И чем сильнее была система удалена от равновесия, тем более, вообще говоря, резкая и радикальная перестройка с ней может совершиться. Простейшие примеры таких явлений самоорганизации имеют место в лазерах, где посредством «лазерной раскачки» системы излучающих атомов, вывода её в состояние, далёкое от равновесия, достигается спонтанное, радикальное изменение характера излучения. В сатори же, после раскачки тупиковой ситуацией (нужный ход которой направляется учителем), под действием внешнего импульса «разум рушится или взрывается, и вся структура сознания принимает совершенно иной вид» [4, с. 191]: одним внезапным скачком сознание оказывается в так называемом модуле не-дуальности, предельно далёком от обыденного сознания. Со всем основанием мы можем причислить такое событие к явлениям самоорганизации, синергетического морфогенеза.

В итоге мы получаем *системно-синергетическую* интерпретацию сатори: как выясняется, стратегия Дзэн – в первую очередь, Дзэн Риндзая, с выраженным «саторическим ядром», – для обретения сатори эксплуатирует специфические эффекты самоорганизации, выстраивая в сознании адепта процесс его возбуждения и раскачки, ведущий к спонтанной перестройке. Находка такой стратегии – несомненное психологическое и антропологическое открытие, сделанное Линьцзи, но подготавливавшееся постепенно, всей историей «внезапной» (Южной) школы Дзэн. Именно в ней развивалась идея внезапного и мгновенного достижения «состояния Будды», отсутствовавшая в изначальном индийском буддизме.

От этой интерпретации мы можем теперь продвинуться к более важной нам – к интерпретации в терминах парадигмы духовной практики. Прежде всего из нашего обсуждения сатори с очевидностью выступает его тесная связь с одной из классических парадигм религиозного опыта, парадигмой *обращения*. В целом эта парадигма рисует довольно сложное духовное событие; к тому же она имеет по существу разные репрезентации в разных духовных традициях (так, в европейской науке живо обсуждалось указанное П. Адо различие между формами обращения как возвращения-к-себе, *epistrophe*, и как «умопрены», *metanoia*, – соответственно в античности и в христианстве). Не входя в эти сложности, возьмём идею обращения, какой она присутствует в широком сознании. Тут в основном она сформирована христианской традицией, в которой архетипальный пример события – обращение апостола Павла, свершившееся на пути в Дамаск; но общие представления о природе события тут не расходятся далеко и с традицией античной, для которой архетипальный пример – Платонова мифологема Пещеры (чело-

век обращается, обращает взор, от отблесков огня на стене – к самому огню). Здесь, на уровне общих представлений, главная суть события – внезапное откровение, прозрение человека, всецело и резко меняющее его видение и восприятие реальности, его отношение к себе и ко всем вещам. Это – универсальный фонд парадигмы обращения, общий для всех её репрезентаций; и нет сомнения, что обычные характеристики сатори вполне отвечают этому фонду. «Сатори – это внезапное откровение новой истины», – пишет Судзуки; но эта же формула вполне применима и для объяснения того, что такое обращение. Среди описаний сатори легко найти такие, что рисуют событие радикальной «перемены ума», *metanoia*; но равным образом, нетрудно найти и такие, которые говорят о возвращении к самому себе, – ср., напр.: «Дзэн называет его [сатори] “возвращением домой”. Его последователи говорят: “Теперь ты нашел себя”» [4, с. 163]. И, конечно, эта тесная связь с обращением отмечалась. Тот же Судзуки говорит: «На языке религии такое духовное расширение всей жизни человека называется “обращением”. Но так как этот термин в основном распространяется на новообращённых христиан, то в строгом смысле его нельзя использовать для описания буддистского опыта» [4, с. 161]. Высказанное здесь возражение сегодня и в нашем контексте явно отпадает: в современной науке и, в частности, в нашей концепции духовных практик обращение – универсальная парадигма религиозного опыта, которая априори может иметь свои репрезентации в любой религии. И, понимая концепт в этом универсальном смысле, мы можем сказать, что *сатори есть также репрезентация парадигмы обращения*.

Однако сатори оказывается очень специфической репрезентацией обращения, отличия которой от христианской *metanoia* не менее глубоки, чем сходства. В исихастской духовной практике *metanoia*, принимая форму покаяния, становится «Духовными Вратами» – началом пути практики, процесса восхождения к телосу. О сатори заведомо нельзя этого сказать: путь, что к нему подводит, Дзэн твёрдо рассматривает как входящий в духовную практику (а не предшествующий ей, как путь к обращению-покаянию в исихазме), а само обретаемое состояние характеризуется скорее как близкое к высшему и завершающему духовному состоянию, нирване, но никак не к началу практики. При этом прямого отождествления с телосом – несмотря на нередкие в дзэнских текстах отождествления сатори и нирваны – тоже нельзя сделать, ибо оба понятия, и сатори, и нирвана, размыты, имеют разные градации и даже нирвана ещё не является, вообще говоря, финалом практики.

Как видим, даже и раскрытие природы «саторического ядра» ещё не даёт ответа на наши вопросы о локализации сатори в составе парадигмы духовной практики и о Дзэн как репрезентации этой парадигмы. Оказывается необходимым углублённое сопоставление структур Дзэн со структурами «эталонной» духовной практики, которой в синергий-

ной антропологии служит исихазм. Такое сопоставление ведёт к важным дальнейшим выводам. Хотя сатори и родственно Обращению-Покаянию (обе эти репрезентации Обращения имеют синергетическую природу), однако оба события существенно разнятся в онтологическом аспекте. Обращение-Покаяние – не только *синергетическое*, но и *синергичное* событие: эффект самоорганизации вызывает в нём энергия Инобытия, так что имеет место встреча двух *онтологически* различных энергий – синергия, пусть она и осуществляется здесь лишь в зачатке, проблеском, имплицитно. И энергия Инобытия инициирует процесс восхождения к Инобытию – процесс, происходящий в онтологическом измерении, подлинно альтернативный по отношению ко всему способу, горизонту эмпирического существования. По этой причине весь путь, что подводит человека к Обращению, не входит в духовную практику, ибо это – ещё инородный ей, не онтологический процесс. Сколь бы путь ни был труден, усерден – он ещё по другую сторону Покаяния как Духовных Врат, в эмпирии, «в горизонтальной плоскости», он ещё не имеет онтологической, «вертикальной» компоненты, которая рождается лишь в Обращении. Но в то же время этот «покаянный пролог», предшествующий собственно духовной практике, также отнюдь не произволен: в христианской традиции он имеет главным образом этическую природу, нося характер глубокой нравственной переоценки и нравственного кризиса, питаемого чувствами греха и вины; это – своеобразная «синергетическая раскачка на нравственном субстрате».

Что же касается Дзэн, то здесь путь, подводящий к Обращению-Сатори, – дзадзэн, другие формы медитации, решение коанов, встречи с наставником – не только включается в духовную практику, но составляет едва ли не всю её кодифицированную и регламентированную часть. После же сатори, напротив, никакого пути, пролегающего в онтологическом измерении, никакого процесса генерации антропологических энергоформ, восходящих к Инобытию, не открывается. Что это говорит об обсуждаемых измерениях практики? Ступени, предшествующие Обращению, как мы подчеркнули, не несут ещё онтологического содержания, являясь не метаантропологическими, а чисто антропологическими – преимущественно психологическими – практиками. Однако необычность их в том, что они должны подводить к Обращению, осуществлять «синергетическую раскачку». В исихазме это достигалось нравственными средствами, путём нравственного процесса; но в Дзэн нравственное измерение выражено столь же слабо, как и онтологическое. Уже и в буддизме в целом этическое измерение играет меньшую роль, нежели в христианстве; в Дзэн это уменьшение роли этики приблизилось к полному её устранению. «Следует признать... что доктрина Дзэн не проводила различия между добром и злом» [1, с. 285]. Отсюда – весьма значимый вывод: **Дзэн заменяет «нравственную раскачку» сознания – раскачкой чисто технической.** С точки зрения психодина-

мики, работы с сознанием, «синергетическое открытие» Южной ветви Чань и школы Линьцзи послужило аналогом и заменой этико-онтологической синергетики иудео-христианского покаяния.

Итак, с позиций парадигмы духовной практики подавляющая часть «лестницы Дзэн» – это психотехники, создающие предпосылки Обращения и стоящие ещё за рамками собственно духовной практики, если её, подобно «эталонной» исихастской практике, понимать как онтологический процесс. Отказываясь от «нравственной раскачки», Дзэн развивает вместо неё целый аппарат чисто психологических практик (хотя и использующих отчасти религиозный дискурс), в результате чего перед началом «эталонной практики», Обращением, здесь надстраивается особая структура, в которой, в разных школах и версиях дзэнской практики, могут различным образом сочетаться элементы лестничной парадигмы и парадигмы «саторического ядра», не постепенной, а иррегулярной (импульсивной, стохастической, сингулярной) раскачки сознания. За этой структурой (неким «пред-лествием» с точки зрения «эталонной практики») следует Обращение-Сатори – событие, которое, в отличие от Обращения-Покаяния, инициируется не энергией Инобытия, а энергией некоторого эмпирического источника. И, соответственно, вслед за этим Обращением не начинается – в противоположность «эталонной практике» – никакой онтологической Лестницы, восходящей к претворению в Инобытие. Заключительные части практики вновь не имеют природы онтологического процесса.

Безусловно, Дзэн никогда и не собирался строить или утверждать себя как именно онтологическую практику, ориентированную к претворению в Инобытие. Онтология, признающая бытийный разрыв, актуальное онтологическое отстояние эмпирического бытия и Инобытия, чужда буддизму вообще (нирвана есть сансара!) и Дзэн в особенности. И всё же всё сказанное ещё не значит, что в дзэнской практике вообще нет онтологического измерения (так что Дзэн, по нашим дефинициям, должен квалифицироваться как психотехника, а не духовная практика). Прежде всего данное измерение присутствует в принимаемых в Дзэн базовых положениях буддийской доктрины – например, в такой фундаментальной теологеме буддизма, как «природа Будды». Далее, многие авторитетные описания опыта сатори также определённо свидетельствуют о наличии в этом опыте онтологического, а также и коррелятивного с ним религиозного содержания. С опытом сатори соотносятся такие «реалии», как «чувство потустороннего», «прозрение в таковость», «созерцание абсолютной недуальной реальности», «включение в горизонт абсолютной космической реальности» и т. п. Все они явно нагружены некоторым онтологическим содержанием. Однако это содержание на проверку весьма специфично. Оно сопротивляется всем попыткам окончательно зафиксировать его, терминологизировать и выстроить на его основе какой-либо содержательный «онтологический дискурс Дзэн».

Оно оказывается неуловимым, не допускающим своего наделения какими-либо ещё свойствами, предикатами, и в результате остаётся настолько минимальным, что с определённой можно утверждать лишь одно – сам факт его существования. Любые рассуждения, пытающиеся оперировать с «абсолютной космической реальностью», «потусторонним» и подобными «реалиями» как с понятиями, делать построения на их базе, шатки и спорны.

Для этой минимальности, неопределённости, неотчётливости онтологического содержания в опыте и дискурсе Дзэн имеется целый ряд причин. Но мы в них уже не будем входить. Задачи текста сводились лишь к характеристике Дзэн с позиций общей парадигмы духовной практики и в рамках аппарата синергической антропологии. В наших заключительных выводах такая характеристика уже достаточно наглядна.

Список литературы

1. Дюмулен Г. История дзэн-буддизма / Пер. с англ. Ю.В. Бондарева. М.: Центрполиграф, 2003. 371 с.
2. Ласло Э. Век бифуркации. Постигание изменяющегося мира // Путь. 1995. № 7. С. 3–129.
3. Масунага Рэйхо. Будда и дзэн // Антология дзэн / Пер. с англ. С.Л. Бурмистрова; под ред. С.В. Пахомова. СПб.: Наука, 2004. С. 366–369.
4. Судзуки Д. Основы дзэн-буддизма // Дзэн-Буддизм: Судзуки Д. Основы Дзэн-Буддизма. Кацуки С. Практика Дзэн / Пер. с англ. Бишкек: МП «Одиссей», 1993. С. 3–468.
5. Хоружий С.С. О некоторых особенностях суфийской практики // Хоружий С.С. Очерки синергической антропологии. М.: Ин-т синерг. антропологии; Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. С. 229–239.
6. Хоружий С.С. О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000. 477 с.
7. Штейнер Е.С. Сатори, природа Будды, дхарма: как это соотносится с сознанием и что делает с последним дзэнская практика // Точки – Puncta. 2008. № 1–4. С. 181–220.
8. Штейнер Е.С. Человек по-японски: между всем и ничем // Точки – Puncta. 2008. № 1–4. С. 149–180.
9. Штейнер Е.С., Хоружий С.С. Дхарма, Дзэн и синергическая антропология // Фонарь Диогена. Проект синергической антропологии в современном гуманитарном контексте / Отв. ред. С.С. Хоружий. М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 477–572.
10. Ю-лань Фэн. Школа чань // Антология дзэн / Пер. с англ. С.Л. Бурмистрова; под ред. С.В. Пахомова. СПб.: Наука, 2004. С. 115–139.

ОТЗВУКИ СОБЫТИЙ

Первые Чтения памяти Я.В. Чеснова «Философско-антропологический подход к народной культуре: проблемы и перспективы развития»

(Обзор подготовили В.Х. Акаев, М.А. Пронин, Т.И. Селина)



Чеснов Ян Вениаминович (род. 16.10.1937 г. в г. Грозном – умер 28.12.2014 г. в г. Красногорске) – выдающийся антрополог и философ, основоположник антропологии антропоценоза. В 1956 г. поступил на Исторический факультет МГУ, специализировался на кафедре этнографии. Занимался культурой народов Китая, Индии, Индокитая. Первые студенческие экспедиции

предпринял в Туркмению, Казахстан и Беларусь. После окончания университета в 1961 г. поступил в аспирантуру Института этнографии АН СССР. Кандидатскую диссертацию, посвящённую культурам народов Юго-Восточной Азии, защитил в 1965 г. Востоковедческие исследования обобщены в кн. «Историческая этнография стран Индокитая» (М., 1976; на немецком – Berlin, 1985).

С 1980-х гг. предпринимает более углублённые специализированные исследования на Кавказе. Проведены многочисленные длительные экспедиции к абхазам, разным группам грузин, особенно горным – к пшавам, хевсурам и др., абазинам, черкесам, кабардинцам, осетинам и др. Но особые усилия направлены на изучение цивилизации чеченцев и ингушей.

С 1990-х гг. вёл преподавательскую деятельность: руководство аспирантами, чтение лекций в МГУ, РГГУ, УРАО, в университетах США (Brown University, Providence, Rhode Island). Преподавательский курс издан в виде «Лекций по исторической этнологии» (М., 1998).

С 2001 г. начинает исследование антропоценоза и этнокультурного компонента человеческого потенциала России на личных полевых исследованиях в разных концах страны – на Северном Кавказе, в Ко-

стромской и Калужской областях, в наукоградах, в Москве. В его трудах предстаёт новая философско-антропологическая картина этнокультурного пространства России.

В дальнейшем основная тематика исследований посвящена философским основаниям цикла антропологических наук (собственно антропология, этнология, фольклористика). Впервые дан философско-антропологический анализ *виртуально-бытийной реальности*, раскрыты её агонально-бинарные свойства, что позволило обосновать философское ядро круга антропологических дисциплин (*Виртуалистика: философско-антропологический анализ*. Саранск, 2008).

С 2006 г. областью исследований, научных интересов философа становится переходная зона между внутренними антропологическим артикуляциями и внешним феноменологическим миром. Особое место в его интересах занимают исторические формы мышления и сознания, телесная проблематика (антропология телесности в норме и патологии, ментально-телесные экзистенции), включая биомедицину, проблемы биоэтики, витальности и здоровья в целом, а также эмбриологии, ювенологии, геронтологии, экологической среды (культурных ландшафтов) и аристократизма (*Телесность человека: философско-антропологическое понимание*. М., 2007).

Для междисциплинарного подхода Я.В. Чеснова характерно сочетание обширнейших конкретно-антропологических и этнографических знаний (особенно по народам Кавказа) с оригинальным философско-антропологическим подходом к их осмыслению. Открытое им направление в антропологии получило название антропологии антропоценоза (*Народная культура: философско-антропологический подход*. М., 2014.)

По оценке рейтинга Интелрос «София 2008–2013», Я.В. Чеснов входит в группу из 30 виднейших интеллектуалов России, успешно работающих в гуманитарной и социальной областях знания, оказавших влияние на интеллектуальный ландшафт России.

8 декабря в Институте философии РАН состоялись первые Чтения памяти Я.В. Чеснова «Философско-антропологический подход к народной культуре: проблемы и перспективы развития». Организаторами чтений стали Институт философии РАН, Государственный институт искусствознания Министерства культуры РФ, Комплексный научно-исследовательский институт им. Х.И. Ибрагимова РАН, Чеченская Республика, Мурманский арктический государственный университет.

Антрополог и философ Я.В. Чеснов (1937–2014) в течение своей научной деятельности изучал самые разные регионы мира, где предметом его исследовательского интереса неизменно оказывалась народная культура. Им были охвачены Юго-Восточная Азия и Сибирь, Центральная Россия и Кавказ. Он изучал бытование народной культуры как в сельской местности, так и в современных городах, в разных возрастных, социальных, гендерных группах, её материальные, визуализированные и ментальные формы, повседневные и ритуализированные практики. И всё это осмыслялось в философско-антропологическом подходе.



Первые чтения памяти Я.В. Чеснова посвящены проблематизации философских и научных достижений учёного с целью разработки программы изучения его творческого наследия – линии, которая проходит сквозь все его работы и связана с философско-антропологическим подходом. Тематика чтений охватила широкий круг проблем:

1) Архив Я.В. Чеснова как проблема творческого наследия учёного

Я.В. Чеснов оставил обширное научное и философское наследие – более 300 опубликованных работ и архив учёного, который представляет большой интерес: он содержит рукописи 5 книг, 182 дневника, которые учёный вёл на протяжении своей жизни, подготовительные материалы к написанию монографий и статей, материалы полевых экспедиций.

2) Изучение народной культуры как философского наследия народа: подход Я.В. Чеснова

В творческом наследии Я.В. Чеснова народная культура – это прежде всего этническая память, хранящая самобытные ценности народа, скрытые в культурной традиции. Жизнь меняется, но неизменны принципы веры и языка чести, которые в наше распоряжение предоставляет народ. Охватывая весь путь многовекового развития, народная культура донесла до нас «философское наследие народа: полёт его мысли, мировоззрение и этнический менталитет». Без этого нельзя помыслить самоопределение современного человека по отношению к этнической традиции.

3) Исходные принципы «авторской методологии» Я.В. Чеснова в сфере антропологии и этнологии (этнографии)

Ситуация антиномичности или парадоксальности мышления и знания являлась фундаментальной для учёного. Она давала почву для появления его методологической позиции: проблематизации оснований сначала этнографии, а затем этнологии и антропологии, реконструкции предположений народного антропологического мышления, критики развития языка и создания новых терминов. Я.В. Чеснов был интересным мыслителем-антропологом, который оставил нам проблему мышления народной культуры. Поэтому его работы так интересны и захватывающи. Недаром его книги были ориентированы на массового думающего читателя.

4) Проблемы трансдисциплинарности в сфере гуманитарной антропологии

Общей исследовательской установкой Я.В. Чеснова было построение «Большой антропологии, метафизической» с использованием знаний из различных предметных областей (этнология, культурная и социальная антропология, социология, логика, этика, эстетика, мифология, психоанализ, фольклористика, краеведение, сакральная география, виртуалистика, феноменология Хайдеггера, герменевтика, экзистенциализм, квазиисторические исследования мышления и т. п.). По сути он работал в проблемном поле трансдисциплинарности и создал собственные техники, приёмы, способы и средства описания мышления народной культуры, новый язык трансдисциплинарности, имеющий огромный эвристический потенциал для культурной антропологии, этнологии, фольклористики и всего корпуса гуманитарных наук в целом.

5) Философское и методологическое ядро антропологии Я.В. Чеснова

Возникновение постнеклассической антропологии мы связываем с работами Я.В. Чеснова. Его творческое наследие невозможно осмыслить в рамках существующих устоявшихся парадигм в этнологии. Предстоит узнать, что стало основанием столь глубокого преобразования в антропологии (этнологии) как дисциплине, что послужило той точкой бифуркации, которая изменила аттрактор развития этнологии и позволила создать философско-антропологический подход к народной культуре. Важно обозначить место теории и подхода в конфликте парадигм при переходе к постнеклассической антропологической рациональности и науке.

6) Техника мышления и объект народной культуры в творческом наследии Я.В. Чеснова

Я.В. Чеснову удалось реконструировать народную культуру средствами философско-антропологического подхода, что до сих пор не удавалось сделать другим исследователям. В основе этого лежит отличие в технике мышления учёного от всей феноменологической антропологической традиции (Э. Дюркгейм, Л. Леви-Брюль, М. Мосс, М. Мид). Антропологическое мышление Я.В. Чеснова отличается набором используемых технических приёмов, используемой им «поисковой мыследеятельностью». Ответ на вопрос «В чём же специфика техники мышления Я.В. Чеснова?» может быть дан не в терминах техник, а в терминах содержания объекта – сложной реальности народной культуры.

7) Гуманитарно-антропологическое мышление в горизонте современных технологий и вызовов времени

На основе конкретного опыта Я.В. Чеснова или конкретных следов его антропологического мышления необходимо построить обобщённое представление об антропологическом мышлении в техническом горизонте. Тем самым решается вопрос: каким образом техники мышления, возникшие у антрополога Я.В. Чеснова при работе со сложным объектом народной культуры, обобщить и перенести на другие типы ситуаций, т. е. на другие объекты и на другие задачи – философские, теоретические, методологические и практические в сфере гуманитарного знания.

В обсуждении проблем философско-антропологического подхода в творческом наследии Я.В. Чеснова приняли участие философы, культурологи, специалисты в области виртуалистики, методологи, искусствоведы, фольклористы, менеджеры инновационных образовательных практик, преподаватели вузов, тьюторы, аспиранты, молодые исследователи, интересующиеся проблемами гуманитарной антропологии.



Открыл чтения **доктор философских наук, заведующий сектором гуманитарных экспертиз и биоэтики П.Д. Тищенко** – руководитель подразделения Института философии РАН, в котором работал до последнего дня Я.В. Чеснов. П.Д. Тищенко поблагодарил всех собравшихся на конференции коллег за участие и готовность выступить, почтить память Я.В. Чеснова в преддверии годовщины со дня его смерти с родными и близким кругом коллег. Рассказал об удивительной тактичности Я.В. Чеснова, энциклопедичности как учёного, широком диапазоне его мировоззренческих находок как философа и антрополога. Поделится своими личными воспоминаниями об этом уникальном философе и человеке.

Второе вступительное слово было от **доктора философских наук В.Ч. Акаева** – о Я.В. Чеснове как об уроженце Чечни, любившем её и Кавказ, посвятившем свою научную жизнь чеченцам, адыгам, ингушам, абхазам и другим народам Кавказа. Он рассказал о том, какая задача стоит перед учёными в освоении наследия Я.В. Чеснова, полученных им в ходе экспедиций в локальных частях этого региона этнографических материалов, хранящихся в его архиве.

Он особо подчеркнул, что достижения Яна Чеснова в изучении народной культуры «кавказской цивилизации», например чеченцев, опираются на исследования его предшественников, но они также результат его собственного осмысления эмпирического материала и оригинального авторского видения этнокультурных, ментальных особенностей народов Кавказа. Всё это особенно важно в контексте тех социокультурных изменений, которые происходят сейчас в России, в современной интеллектуальной сфере и в глобальных процессах. И он высказал надежду, что учёные Чеченской Республики, особенно молодые, в память об этом замечательном человеке и учёном освоят всю глубину постижения народной культуры, отличающую его философско-антропологический подход.

Руководитель исследовательской группы «Виртуалистика», кандидат медицинских наук М.А. Пронин в своём докладе *«Чеснов Я.В. в Институтах человека и философии РАН»* рассказал об истории «появления» Я.В. Чеснова в Институте человека РАН (ИЧ РАН), о его вхождении в пространство работ Центра виртуалистики ИЧ РАН, о первой экспедиции Я.В. Чеснова в Парфеньевский район Костромской области в рамках разработки проблематики развития «человеческого потенциала» – одного из ведущих направлений исследований ИЧ РАН, о первых публикациях работ Я.В. Чеснова «под грифом» трудов Центра (Чеснов Я.В. Парфеньевские бабы, или Антропология женского тела. Виртуальный сценарий. М.: Путь, 2003. 28 с. Тр. Центра виртуалистики. Вып. 23). Докладчик отдельно остановился на палитре проблематики исследований Я.В. Чеснова в институтах человека и философии. Прочитал одну из «историй о Чеснове» «Почем верблюды в Заире?», опубликованную в одной из его работ (Пронин М.А. Водка-менеджмент, или Антропология русского застолья // Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Вып. 4 / ИФ РАН. М., 2010. С. 211–233). В завершение доклада М.А. Пронин поделился планом своих исследований, посвящённых той же теме.

Доктор философских наук, проф. П.С. Гуревич в своём докладе *«Феномен традиции в философском наследии Я.В. Чеснова»* рассказал о давней статье Яна Вениаминовича в «Независимой газете». Он отметил, что эта статья, посвящённая чеченскому этносу, произвела на него сильное впечатление. В ней рассказывалось о социальной структуре чеченского этноса, о тейпах, о традициях чеченского народа. Кроме того, проводилась идея о том, что именно урбанизация совлекла европейское человечество с благотворного пути традиционного общества. Докладчик отметил, что труды выдающегося философа Я.В. Чеснова пронизаны глубочайшим пиететом перед традицией. В наши дни едва ли не всеобщего увлечения инновационизмом роль традиции по существу утрачена. Приоритетность традиции в социальном устройстве была по сути дела сметена в минувшем столетии вариантами модернизации, экономического роста. Под традиционным обществом стали понимать наиболее архаичные этнокультурные образования, которые в основном изучались этнографами. Суть традиционных обществ связывалась с единообразием, неизменностью. Но Я.В. Чеснов показал, что социальная и культурная организация многих традиционных систем отличается чрезвычайным разнообразием. В то же время выяснилось, что многие традиционные общества, вставшие на путь модернизации, получили странный результат. Произошёл распад общественных систем, разрушение культурных стандартов. В своих замечательных трудах Я.В. Чеснов показал, что традиция выражается не в том, что она противостоит переменам. Традиция выражает некие неизменные, универсальные константы человеческой жизни. Мы можем обнаружить её во всех культурах и во всех социумах. Основные универсалии константы человеческой ис-

тории, такие как общественный прогресс, вечность жизни, круговорот экосистем, утрачивают своё значение в современном нестабильном мире. Между тем обожествление экономики – сравнительно недавний феномен. Ведь на протяжении многих этапов человеческой истории экономика не играла решающей роли в судьбе человечества. Роль стабилизатора брали на себя религия, культура, философия, идеология, искусство.

В книге Я.В. Чеснова «Народная культура» есть глава «Концепт человека (компетентность и традиция)». Такое же сопоставление есть и в книге проф. Гречко П.К. «Онтометодологический дискурс современности. Историческая продвинутость и её вызовы» (М., 2015). Однако позиции этих двух философов диаметрально противоположны. П.К. Гречко полагает, что традиционное общество не располагает компетентностью. Оно архаично и заслуживает интереса лишь как факт истории. Взгляды Я.В. Чеснова иные. Он показывает, что в современном обществе именно специализация приводит к некомпетентности. Культ традиции напротив связан с поиском социальной стабильности, устойчивости, гармоничности разных пластов общественного устройства. В известном контексте слова «традиция» и «стабильность» – синонимы. Я.В. Чеснов рассматривает традицию как не до конца реализованный проект. В этом контексте оказывается, что очередные востребованные властью программы, направленные на углубление социальных контрастов, одностороннее технологическое преобразование, отвержение нравственного измерения истории непригодны для нынешней российской ситуации.

Докладчик отметил также интерес французских философов к традиции. В работах Ж. Батая, Сл. Жижека традиция рассматривается как сохранность универсалий, как сокровищница коллективного опыта многих поколений, прошедших по земле. Я.В. Чеснов – наш отечественный Леви-Стросс. В его работах нашли глубинную трактовку многие темы, связанные с традицией: её сущность, её многоликость, её востребованность. Он отмечал, что реконструированная модель интериоризованной компетентности требуется для сопоставления с научными представлениями. Весьма ценны его мысли о роли антропологического воображения. Эта тема сейчас приобрела актуальность в связи с попытками дать образ совершенного человека. П.С. Гуревич отметил также, что философское наследие Я.В. Чеснова заслуживает обстоятельного и разностороннего изучения.

Доктор философских наук Э.М. Спирова посвятила свой доклад «*Я.В. Чеснов об исторической судьбе этносов*» анализу феномена этноса в истолковании Я.В. Чеснова. Она отметила, что речь идёт об исторической судьбе этноса как феномена. Приверженцы глобализма полагали, что в ходе универсализации исторического процесса этносы исчезнут. Они толковали этническое сознание как данность, которая мешает стремительному разбегу прогресса и поэтому нуждается в устранении. В частности, проф. П.К. Гречко пишет о том, что «этническая примор-

диальность – это помочи, которые консервируют состояние бытийной несамостоятельности человека». Я.В. Чеснов, напротив, считал, что этносы обладают поразительной стойкостью, глубинной универсальностью традиций и вряд ли готовы к быстрому растворению в глобальном котле. Действительно, как показал Я.В. Чеснов, признавая новые экономические реальности, этносы в то же время стремятся сохранить свою идентичность в прежнем виде. Эта тенденция совпала с феноменом, который сложился в рамках теории познания и получил название конструктивизма. Оказалось, что этносы в основном отстаивают не ядро собственной идентичности, а право на переменчивость своего жизненного контекста. Именно это и оказалось неожиданностью для социальных философов. Одно дело – тяга к традиции, зафиксированная социологами, культурологами и психологами. Иное дело, когда обнаружилось, что идентичность как феномен выражает глубокую труднонасыщаемую потребность отдельных социальных общностей в сооружении разного рода конструктов. В ответ на глобалистскую тенденцию этносы действительно отстаивают свой «особенный жизненный контекст». Но он зачастую вообще не связан с «голосом крови», а выражает неожиданные мифологемы, которые обслуживают потребность этносов выделиться, обозначиться, предложить свой подчас парадоксальный образ.

Я.В. Чеснов показал, что формирование нации или этноса предполагает прежде всего опору на социальные исторические факты. Однако современная трактовка этноса включает в себя и анализ работы воображения, который используется в социальном конструктивизме. Представители модернистских теорий, как отмечено Я.В. Чесновым, либо не различают и поэтому отождествляют национальное и этническое, либо рассматривают нацию как наиболее сложную форму этнической общности в ряду цепочки – род, племя, народность, нация. В основе этноса неизменно усматривается ведущий экономический фактор. Гражданское понимание наций отвергается. Постмодернисты, напротив, недооценивают исторические детерминанты, обращают основное внимание на фиктивность, иллюзорность всяких национальных образований. Проблема этничности рассматривается в мировой литературе в разных аспектах. В современном мире эта тема приобретает особое значение, что вызвано главным образом такими процессами, как массовая миграция, когда в моноэтнические регионы постоянно вливаются разного рода мигранты, отличающиеся по расовым, этническим, социокультурным признакам и традициям, что существенно осложняет обстановку как во всём регионе, так и в каждой из сфер общественной жизни. Сегодня на Западе получила особую актуальность политика мультикультурализма, направленная на сохранение малых этнических групп с их традициями и обычаями. Культурная идентичность строится в современном обществе не на обязательных и неизменных предписаниях, определяющих до мелочей жизнь индивида в группе, а на свободе выбора каждого,

дающей возможность постоянно реконструировать социальную реальность, изменять её образующие смыслы, значения и цели. Обозначенные вопросы требуют какого-то иного подхода хотя бы в силу своей парадоксальности и неожиданности. Такие понятия, как этнос, нация, конструктивизм, идентичность, безусловно, нуждаются в переосмыслении. Для понимания этих процессов нужен какой-то новый исследовательский ракурс. Это и стало истоком замысла Я.В. Чеснова рассмотреть этнос в системе философско-антропологического знания. Такие темы, как утрата идентичности, иллюзорная самоидентификация, нацификация, плюральность разумов, которые репрезентируют разные культуры, ментальность, человеческая природа и др., требуют свежего концептуального осмысления. Эти разнообразные проблемы получили глубокую разработку в творчестве выдающегося исследователя Яна Вениаминовича Чеснова.



Доктор философских наук В.Х. Акаев представил свой доклад *«Ментальность народов Кавказа в исследованиях Яна Чеснова: философско-антропологический подход»*. Он обратил внимание на основную мысль Я.В. Чеснова о народной культуре: на её уровне нет абстрактных понятий, а есть ментальные организации «как бы понятия», всегда имеющие избирательный характер. Под такими организациями понимаются представления, образы, мисленобразы. В культурогенезе, по мысли антрополога, задействованы природное начало и целевой образ, что создаёт единый мисленобраз. Отсюда такое понимание народной культуры, прилегающей к природе и работающей мисленобразами.

В выступлении отмечено, что в работах Я.В. Чеснова антропологическим основанием народной культуры становится биоэтический статус человека. Как самостоятельная система ориентаций в мире она онтологична, восприимчива и переменчива, её метафизика ситуативна. В субстанции человека есть элементы растения, животного и минерала. Народная культура ненормативна, биоэтична, онтология человека расширяется в ней до пределов вселенной.

В докладе особое внимание обращено на полевые исследования Я.В. Чеснова на Кавказе, на его этнографические экспедиции в Грузии, Абхазии, Балкарии, Чечне и в др. регионах страны. Он изучал обычаи, традиции, ментальные особенности абхазов, абазин, балкарцев, грузин, кабардинцев, карачаевцев, чеченцев и ингушей в тесной связи с природой, ландшафтом, со всем ареалом их материального и социокультурного существования. Формы их культур – это составная часть их существования, она находится в гармонии с климатом, ландшафтом. Образ жизни кавказцев, как и многих народов мира, слит с природой, ею определяется.

Особое внимание докладчик обратил на парадоксальность народной культуры Я.В. Чеснова. В своих поисках он опирался на таких методологов науки, как Пол Фейерабенд, Томас Кун, Имре Лакатош, Николо Абаньяно, английского этнолога А. Рэдклиффа-Брауна, американского этнографа Клиффорда Гирца, отечественного мыслителя М.М. Бахтина.

Русалки, дочери бога охоты, описываемые Я.В. Чесновым в мифологии абхазов, балкарцев, не являются проявлением пралогичного мышления. Они результат того, что мышление этих этносов облачено в онтологическое сознание как следствие наличия в человеке разумной души. Интересны наблюдения и выводы Яна Чеснова об этике народов Северного Кавказа, определяемой им как косвенная коммуникация. В качестве демонстрации своей позиции он приводит пример из этической культуры чеченцев: отец ругает ни в чём не повинную дочь вместо того, чтобы сделать замечание снохе. Этот этический сюжет зафиксирован в поговорке чеченцев: «Ала йоле, хазийта несе» («Скажи дочери, чтобы слышала сноха»). Отцу как старшему в семье не подобает делать замечание снохе, поскольку она недавно пришла из другой семьи, где имеются свои порядки, обычаи. Снохе нужно время, чтобы она успешно адаптировалась к ценностям новой семьи, а потому старший, чтобы её не обидеть, отчитывает свою дочь.

Антропологические поиски Яна Чеснова, как отмечено в докладе, обращены к изучению образа жизни чеченцев, их ментальных, психологических особенностей, выявлению смысла этических ценностей. В выступлении приводится случай, когда этнограф попадает в неловкое положение, нарушая этическое табу, задавая своему другу-чеченцу вопрос о том, как он относится к женщинам. Тот отвечает: «Нет, всё-таки ты не чечен». В народной культуре чеченцев есть табуированные темы. И это знает каждый чеченец. Поэтому такой вопрос был неуместен, бестактен, несмотря на то, что его задавал антрополог. Подобные вопросы, особенно в присутствии родственников жены, своих родственников, да и не родственников, чеченцы никогда не будут обсуждать. В народной культуре это табуированная тема. Существует табу и на мат в адрес матери, сестры, жены. Это с самого детства известно представителю этого этноса.

Лучший знаток чеченской народной культуры, Ян Вениаминович Чеснов всегда проводил демаркационную линию между этнической культурой чеченцев и своей собственной как учёного, полемика, антрополога, пытающегося понять глубинные ценности народа, который он полюбил и который его принял. Он хотел добраться до оснований народной культуры, этического кодекса чеченцев. Хотя это невозможно, но он превзошёл всех, кто пытался осмыслить эту проблему.

В чеченских семьях учат вежливости, этикету, уважительному отношению к старшему. Употреблять выражения, оскорбляющие личность, просто недопустимо. Но один известный режиссёр, объясняя воинственность, агрессивность чеченцев, заявил, что чеченцы кладут под подушку ребёнка кинжал. Кинжал носили, но не клали под подушку спящего ребёнка. Мыслеобраз, созданный режиссёром, работает на усиление негативного экстраобраза чеченцев.

В докладе приведены размышления Я.В. Чеснова о способе его работы: «Для изучения целостности социальной жизни этнограф мобилизует своё не понятийное, а то мышление, в котором фигурируют “как бы понятия”, т. е. в ментальном плане концепты (константы) самой культуры, а в плане реалий культуры “тематизмы” Различение констант и тематизмов – первый шаг работы этнографа».

Ментальность формируется на основе природных и культурных, эмоциональных и рассудочных, иррациональных и рациональных, индивидуальных и общественных феноменов и их проявлений. Потому их содержание объёмно, многогранно, многоуровнево. У народов Кавказа преобладает тип людей с выраженными этнопсихологическими и этноповеденческими особенностями, для которых характерны проявления индивидуальных чувств, сила воображения, значительная чувствительность, почитание культа предков, мифопоэтические ценности и т. д. В их ментальности особое место занимает родовое, тайповое, джамаатское, групповое сознание, а в целом национальное сознание. Но это вовсе не означает, что кавказцы не могут рассуждать абстрактно, поступать рационально, разумно.

На менталитет народов Кавказа оказала влияние эволюция общих основ совместной жизни, общий язык, общие представления и общезначимые нормы поведения. Чеченцы, которые были лишены возможности самостоятельно управлять своей территорией, обществом, сохранили исторические предания, переживания, представления, знания о своём социальном и культурном развитии. Но они не имеют общей концепции своего бытия.

Ментальность кавказских этносов формируется на основе активности их членов, предприимчивости, самосознания и осознании своего «Я». Тематика исследований Я.В. Чеснова обширна. Она сопряжена с изучением образа жизни, быта, хозяйства, ментальности, мировидения, этногенеза и культурогенеза народов Кавказа. Он изучал этническое

восприятие времени и пространства, отношение этноса к природе и сверхъестественному, понимание возрастов человеческой жизни, трудовую мораль и отношение к богатству и бедности, мир эмоций человека. Его обвиняли в том, что он идеализирует чеченцев, не придерживается негативного экстраобраза «злого чечена», хищника, разбойника. Созданный в XIX в. образ перекочевал в современность, но теперь это бандит, террорист, исламист.

Я.В. Чеснов так объяснял свою профессиональную позицию антрополога. Если антрополог решил заниматься этикой какого-то народа, он совсем не обязан вникать и освещать проблемы коррупции, власти или уголовщины. Но он должен быть внимателен к общественному отношению к подобным вещам. Названные пороки не менее нетерпимы в чеченской культуре, чем в какой-то другой. Сейчас меняется внутренний образ народов (интраобраз – представление народа о самом себе). Этнологическая наука играет в этом положительную роль. Что касается чеченцев, то наука призвана собрать воедино всю нравственную традицию народа, чтобы ему же её вернуть, но уже как документ, как доказательство его огромного культурного потенциала. Этнология и особенно то её направление, которое занимается народной этикой, служат будущему. Мировому сообществу пора обратить пристальное и доброжелательное внимание на одну из загадочных и прекрасных цивилизаций, которая дала человечеству своё понимание этики.

Чеченский этнос, его культуру Я.В. Чеснов изучал изнутри. Не так эклектично, как, например, его коллега по цеху, сконструировавший чеченцев из этнографического мусора. В докладе отмечено различие между мыслеобразами чеченцев Яна Чеснова и его критиков. Они различаются по своей методологии и пониманию культуры.

Американский антрополог Клиффорда Гирца, на работы которого так часто ссылался Я.В. Чеснов, определяет этнографию как «насыщенное описание», в котором необходима сила научного воображения, открывающего нам жизнь, культуру чужого народа. Такое насыщенное описание в своих работах, посвящённых народным культурам, давал Ян Чеснов, и сила его научного воображения поразительна.

Мысль его работает масштабно. Так, он пишет, что в *древнерусском и древнегреческом, чеченском и грузинском языках* представлено не историческое мышление (надо полагать, что он имеет в виду линейное движение от прошлого к настоящему), а осмысление виртуальных социально-нравственных проблем родины. В этих языковых вариантах отражена забота о совершенствовании человека.

Он изучает этнос с его эзотеризмом, пытаясь выявить глубинное, потаённое, его душу. В центре его исследования – человек, этнофор, которого нужно принять таким, какой он есть, и понять его. Для этого он применяет методы герменевтики, а сам он утверждает, что в своей работе применяет «скользящую, корректирующую методологию».

Ему было ясно, что народная культура находится в умах и сердцах людей, а потому уделял большое значение беседе, живому разговору, юмору, поговоркам, преданиям, общению, смеху, мужскому застолью.

Вахит Акаев в своём выступлении даёт высокую оценку творческого наследия Яна Чеснова. Его сложно читать. В его мыслях нет строгой линейности, последовательности, формально-логической выраженности. Его мысль объёмна, набухает, как почка на дереве, завязывает бифуркационные энергетические узлы, разматывание которых проложит новый научный путь, создаст новые концепции. Он шёл к написанию фундаментальной работы о народной культуре, поместив в её центр человека с его мировидением, ментальными особенностями, со всеми его экзистенциальными проблемами, имеющими как локально-региональный этнический, так и глобальный характер.

Стендовый доклад *кандидата исторических наук С.-М. Хасиева «Когда ценности сходятся в эссенциале»* посвящён Яну Чеснову – земляку, коллеге и другу. Тёплые слова о Яне, близком человеке и выдающейся личности, согреты любовью к его памяти. Ян был личностью во всём и личностью многогранной. Особенно ёмко его мировоззрение и натура проявились в его последней статье «Самобытные ценности России с точки зрения антропогенеза», опубликованной в «Независимой газете», – о разбросе ценностей россиян, – к написанию которой он шёл всю свою непростую жизнь. Лишь он мог всё это увидеть и осмыслить – редко кто на это способен.

Доклад посвящён теме, которой С.-М. Хасиев и Я.В. Чеснов занимались вместе, – ценностям чеченского этноса. Много раз они подступали к коренной личности «Къонах». Понимали, что решение этого вопроса многое объяснит. Но человек всегда остаётся таинством. С древности человек именвался наместником Всевышнего на Земле, высшей ценностью.

В своём докладе С.-М. Хасиев предлагает новый принцип для шкалы ценностей чеченского этноса. Эти ценности восходят к традиционной культуре «Лам хадор» (в переводе – «перевалить гору», т. е. преодолеть её). Известен и женский вариант – «Шад бастар», что в переводе означает «развязывания». Эти гендерные полюса культуры имеют разную векторную ориентацию. С.-М. Хасиев вместе с Я.В. Чесновым пытались найти общий знаменатель этих двух полюсов культуры. Но многие ценности, которые раньше считались первостепенными, не попали даже в первую тройку. Именитые «Маршо, Сий, Яхь и т. п.» оказались на проверку не алмазами, а стекляшками.

В основу шкалы ценностей положен мыслеобраз «древа жизни» с его космизмом, с делением мира на верхний, солнечный и подземный миры. Этому принципу подчинено всё – тело, жилище, всё мироздание в целом. Ему подчинены общепринятые физические формы проявления духовного. Очень долгое время, как отметил С.-М. Хасиев, они путали эти формы проявления духовности с этническим.

В докладе предлагается следующая шкала ценностей чеченцев:

1. Адамалла – *человечность* /крона/
2. Къинхетам – *милосердие* /ствол/
3. Ларам – *уважение, почитание* /корни/

1. Гилкх – *этикет* /крона/
2. Оьздалла – *благородство, внутренняя культура* /ствол/
3. Собар – *терпение, выдержка* /корни/

1. Юьхь – *лицо, начало* /крона/
2. Иэс – *память* /крона/
3. Иэхь – *совесть, стыд* /крона/

Что в первую очередь привлекает нас в человеке? Конечно же, его лицо – «Юьхь». Что отличает его от всего остального живого мира? Конечно же, память – «Иэс». У животных есть инстинкт и нет необходимости в выборе. Человек же всегда стоит перед выбором. И его главная черта – это совесть «Иэхь». Есть совесть – есть человек, нет – нет его самого. Это основание человеческого в человеке.

Ценностная шкала чеченцев получила следующую форму: Къонах – Нахчо – Адам. Причём последний термин не просто наименование двунного существа, а первозданная персона – Адам, который сотворён из звучащей глины (дословно «зевне сацкъарх»), душу в которого вдул Всевышний. К нему призвана вся ангельская рать, где выявлен Тот, «кто на путях его будет подстерегать соблазнами». Второй термин звучит несколько непривычно. Он означает не этническое, а надэтническое, мировоззренческое понятие. А под термином «къонах», как оказалось, скрывается Всечеловеческая персона «младшего брата, зольного героя и т. п.». Возможно, это и есть формула Человека, открыть которую мечтали они с Яном. Как бы он радовался этому.



В заключение С.-М. Хасиев отметил, что Ян Чеснов был верным и преданным сыном Чечни. Он думал, что уйдёт первым, но и здесь Ян опередил его.

Кандидат исторических наук Т.И. Селина свой доклад «*Стратегия архивных изысканий творческого наследия Я.В. Чеснова*» посвятила методологическим проблемам изучения философского и научного наследия учёного. Это первая попытка ввести в научный оборот теоретико-методологические принципы и средства философско-антропологического подхода Я.В. Чеснова к народной культуре, техники и приёмы мышления антрополога, способы его работы. На материале личного архива исследователя представлены философские основания его «авторской методологии». Особое внимание обращено на записи в его последнем дневнике о специфике его подхода к антропологии как «поисковой мыследеятельности» и «тезаурусной герменевтике». Эти два репера и определили стратегию реконструкции творческого наследия учёного, который работал не с этнографическим и антропологическим материалом, а со смыслами. И эти смыслы возникали, когда сталкивались два материала (факта). В исследованиях Я.В. Чеснова антропология поставляла смыслы, а философская антропология делала из них экзистенциалы и экзистенции. Смыслы были для него результатом антропологии, философская антропология доводила их до этики.

В своём выступлении Т.И. Селина предложила системный подход к рассмотрению наследия учёного как техники антропологического мышления, что позволит выйти к проблеме построения концепта-конфигуратора. Для этого необходимо особым образом синтезировать представления и методы работы Я.В. Чеснова в ментальном поле ряда антропологических дисциплин с целью охватить в рамках единой предметности столь широкий круг исследовательских проблем в его творчестве. Предстоит узнать, что стало основанием столь глубокого преобразования ментальной антропологии (этнологии) как дисциплины, что послужило той точкой бифуркации, которая позволила учёному изменить аттрактор развития этнологии и разработать новую научную парадигму постнеклассической науки – философско-антропологический подход к народной культуре.

В докладе прослежена методологическая линия становления философско-антропологического подхода к народной культуре как органа гуманитарной антропологии. Я.В. Чеснов работал в точках разрыва между витальной онтологией и онтологией культурогенеза народной культуры, сакрально-божественного и проблем человеческого бытия. Замысел его последней неопубликованной книги «Антропоценоз. Реконструкция средствами народной культуры» посвящён философским аспектам культурогенеза на материале народной культуры, который трансформировался затем в осмысление проблем антропоценоза – «ценоза человека в нуминозной среде», «соприсутствия человека в локальном пространстве». В своих последних работах учёный расширяет рамки философско-антропологического подхода: развивает специальную теорию антропоценоза и предпринимает шаги по использованию средств народной культуры для реконструкции антропоценоза.

Ход его мысли при выстраивании нового предмета исследования шёл от специфики методов и методики полевой работы. Метод включённого наблюдения, существующий в полевой антропологии, следует, по его мнению, дополнить личным наблюдением, а лучше всего ввести особые приёмы и средства в профессиональную деятельность антрополога – «способность его к внутренней и внешней инверсии». Но если изменяется метод, то выстраивается новый предмет – антропоценоз.

Разработка новой научной парадигмы и последующее осмысление философских оснований нового направления в антропологии привели учёного к осмыслению проблем философско-антропологического подхода к народной культуре. Он проводит распредечивание прежних оснований науки, и задаётся её новый предмет – «этнический менталитет, философское наследие народа», изучение которого «начинается в небе, где аламыс образует стену вокруг рая». Эта позиция учёного задаёт место и структуру рефлексивной сборки по обобщению опыта его полевой и методологической работы. Он обращался к синтагмам и синтагматическому распаду, к распредечиванию и разоформлению, к редупликации О.М. Фрейденберг и к ментальному пространству, к трансдукции и топологии, к семиотике и тезаурусной герменевтике, к мыследействию и табло континуальности, к рефлексивной петле и гуманитарным технологиям. Но что отмечается в докладе – Я.В. Чеснов был лишь в начале пути по парадигматизации своих способов работы.

На протяжении всей своей творческой жизни он был занят поиском нового подхода к антропологическому материалу: к парадоксам и аномалиям другой культуры, добытым в поле, в живом общении и взаимодействии с людьми. Его методы полевой работы открыли путь к новым образцам мысле-коммуникативного антропологического поля. Он разрабатывал новые способы включённого наблюдения, иное понимание практики и методики полевой работы, изобретал собственные средства коммуникации и способы решения задач-головоломок. Он развивал в себе способность к видению иной системы ценностей, всеобщего в особенном. Новый предмет исследования – человек в антропоценозе – это был следующий шаг в разворачивании философско-антропологического подхода. И в основу этого метода была положена не логика восхождения от абстрактного к конкретному, а «логика абстрактного (присутствия человека) как конкретного», как отмечал учёный в своей саморефлексии.

В работах Я.В. Чеснова народная культура говорит с нами языком инверсий, описания телом. Эта культура использует тело в качестве описывающей системы, что лишает нас возможности выхода в рефлексивную позицию по отношению к ней. Она становится неоперабельной. И в этом, по мнению Я.В. Чеснова, таится огромная её опасность.

Мир народной культуры Яна Чеснова – это антропоценоз, помещённый в ментальное поле народной культуры. Работая с телом, народная культура делает его средством личности. А родовое тело берёт на себя функцию описывающей системы по отношению к описываемой системе внутреннего тела.

Предметом исследования последней неопубликованной книги Я.В. Чеснова стало «отложенное присутствие человека». Вот последняя запись в его дневнике: «Антропоценоз – с чего начинается человек. С этического присутствия или отсутствия? На базе невидимых смыслов (культуры), а не инстинктов». Антропоценоз – это та плазма, без которой нельзя помыслить человека. Новый язык и способ описания антропоценоза и культуругенеза народной культуры – это то, что хранит для нас научное и философское наследие Я.В. Чеснова, без чего нельзя помыслить самоопределение современного человека к этнической традиции, его выбор между традиционализмом и рефлексивным традиционализмом. И в этом ему помогают работы Я.В. Чеснова.

Другая линия методологических исследований связана с разработкой принципов и методов работы с личным архивом Я.В. Чеснова. Специфика данного архивного комплекса требует разработки стратегии архивирования материалов, методологических изысканий, начиная с проблематизации оснований и принципов архивирования и заканчивая программой методологических исследований особенностей антропологического мышления и способов профессиональной деятельности антрополога. Это позволит разработать критерии и принципы формирования личного фонда-коллекции Я.В. Чеснова.

Систематизация и типологизация материалов, обоснование разделов описи, выделение проблемного и тематического ядра архива, подготовка и создание рабочей версии описи архива (топики архива) и введение в научный оборот материалов архива Я.В. Чеснова представляет самостоятельную и важную методологическую и практическую задачу.

Потенциально этот архив является источником для изучения личности учёного и его вклада в становление отечественной философско-антропологической мысли, в разработку междисциплинарных проблем сферы гуманитарной антропологии, включая методологию философско-антропологического подхода к народной культуре. Требуется создание базы данных для большого массива материалов с комфортным интерфейсом и информационно-справочным сопровождением. Необходимо издать рукописи, а статьи и книги философа должны стать объектом методологических исследований российских антропологов.

Программно-проектный и проектно-исследовательский подход к архивированию уникального комплекса материалов позволит охватить творческий путь философа и оценить значение его культурного наследия для развития философско-антропологического подхода к народной культуре.

Ситуация принципиально меняется, когда к работе подключается такой «игрок», как государственный архив личных собраний. При этом возможны два подхода в организации архивных изысканий творческого наследия Я.В. Чеснова – с позиции исследователей-пользователей и работников государственного архива. Описание материалов для их сдачи в государственный архив подразумевает совсем иные цели, чем у пользователей архива. Выстраивается логистика конфликтующих позиций. Архив следует описывать с позиции не только хранителя, но и пользователя творческого наследия Я.В. Чеснова. Необходимо иметь стратегию работ, не редуцируя ни к одной из позиций.

Требуется соорганизация целей на различных этапах работы с архивом, что предстоит сделать практически, а в данный момент проектно. Предлагается стратегия скольжения (дрейфа) по позициям в ситуации гетерогенности – как в своё время назвал её О.И. Генисаретский – «стратегия сплавщика» (образ сплавщика леса на реке), трактуемая как контролируемый дрейф по различным позициям без жёсткой идентификации с ними. В результате складывается набор таких технологий концептуализации, которые допускают различные способы комбинирования и не предзадают одну-единственную последовательную траекторию перехода от одного к другому – так что оказывается возможным осуществление различных их сборок и развёрток. Это методологическое воплощение гибкого и пластичного решения для объединения нефундаменталистским образом множественного в нередуктивном единстве и прослеживания их взаимодействий.

Это соответствует тому принципу работы Я.В. Чеснова, которого он придерживался интуитивно. Топологическая организация его мышления пронизывается данной гипотезой и может быть взята в качестве рабочей версии по выстраиванию виртуальной онтологии архива.

На сегодня государственные архивы описывают материалы формально – по хронологии, тематике и типам документов (письма, дневники, карточки, подготовительные материалы), что значительно затрудняет содержательно-поисковую работу пользователей. Для понимания способов и средств организации пространства архива необходима реконструкция его конфигурации, что во многом связано с особенностями развития исследовательской программы учёного на различных этапах его жизни.

В заключение докладчик изложил концепцию реконструкции философского архива Я.В. Чеснова. Личный архив сохранил для нас особенности мышления и способы организации исследовательской деятельности Я.В. Чеснова. Целостность архиву придают принципы работы с ним учёного – его тематика и топика, синтагматика и парадигматика. Весь материал архива разбит на объекты и предметы исследования, средства и методики и т. д. Тематизмы положены в основание виртуального классификатора архива. Каждый тематический ящик-коробочка мар-

кирован тематическими разделителями, благодаря чему весь материал группируется и виртуально имитирует «разъятую телесность» народной культуры, о которой так много писал Я.В. Чеснов. Виртуально архив-музей существует в аттракторе потенциального исследования, и это позволяет ему не рассыпаться. И только проведя квазиисторическую реконструкцию творческого наследия Я.В. Чеснова, мы сможем не формально, а содержательно-тематически, проблемно описать его архив. Это основной принцип реконструкции философского архива.

Затем выступил **доктор философских наук, профессор А.А. Попов** с докладом «**Гуманитарная антропология: к проблеме практического мышления**», в котором он рассмотрел понятие практики в различных философских дискурсах: в античной традиции, в немецкой классической (Кант, Фихте), марксистской и французской философии (П. Бурдьё). А также определил место гуманитарного мышления по отношению к практическому действию.

В выступлении отмечено, что понятие практики включает в себя не только преобразование субъектом внешних условий своего существования, но и порождение и преобразование самого субъекта деятельности. В античной традиции такое понятие практики возникает в связи с обсуждением темы *добродетели* как системного качества субъекта социокультурного пространства полиса; в связи с отношением субъекта к осуществляемой им деятельности и к самому себе, осуществляющему эту деятельность, независимо от того, является ли деятельность его собственной либо он является проводником чужого замысла. Действие практическое, направленное на реализацию идеи Блага, принципиально отличается от всякого другого действия. Это действие нетранзитивное. Его смысл определяется не его результатом, а его отношением к трансцендентальным основаниям, определяющим целостность места бытия человека.

В марксистской философии под понятием практики подразумевается специфический человеческий способ бытия в мире или деятельность, которая обладает сложной системной организацией. Она включает в себя:

- 1) реальное преобразование внешней среды при помощи искусственно созданных орудий и средств;
- 2) общение людей в процессе и по поводу этого преобразования;
- 3) совокупность норм и ценностей, которые существуют в виде образов сознания и обеспечивают целенаправленный характер практической деятельности.

Кант рассматривает *практическое* действие (в соотношении с практическим разумом) как действие прежде всего этическое. Для Канта, как в дальнейшем и для Фихте, принципиально определение человеком собственного действия как *поступка*, который не подразумевает схемы, но несёт в себе свой принцип как *максимум*, императив, могущий

выступить всеобщим законом. Установление индивидуальностью этого всеобщего закона как закона *для себя* и есть, согласно Фихте, основное содержание самоопределения.

Системомыследеятельностная методология рассматривает практику как изменение рамок и горизонтов мышления и деятельности в контексте развития. Антропологический пафос (П.Г. Щедровицкий) подхода связан с представлением о способности мышления преодолеть машинные формы мыследеятельности, выстроить акт развития за счёт опор в рефлексии, с возможностью рефлексивно дистанцироваться от собственной деятельности, понять её как схему, которая может быть изменена. В соответствии с корпусом текстов системомыследеятельностного подхода представления о практическом мышлении и практическом действии строятся по отношению к историческим процессам смены понятийных систем (формаций), организующих общественное сознание и самосознание людей. Выделено три типа практик:

1) связанные со сменой систем знания, передающихся по каналам трансляции;

2) связанные со сменой понятийных структур, непосредственно организующих сознание в процессах коммуникации;

3) связанные со сменой форм социальной организации знания.

В системном подходе работает три типа структур: места, связей, организованности материала.

Как отмечено в докладе, практики, направленные на оформление механизмов и процессов исторического развития понятий, разоформляют и оформляют сознание в единицах культуры (форм мышления), что приводит к появлению новых понятий, систем знаний, профессиональных сообществ (А.П. Зинченко).

Одновременно практика – это сила, трансформирующая вовлечённый в неё человеческий материал и конституирующая его в антропологических схемах. Особое внимание уделяется *практикам тела*, социализирующим и окультуривающим натуральные формы человеческого существования. П. Бурдьё выделил особые телесные организованности, *габитусы*, продуцирующие практики. Они представляют собой ансамбли субъектных значений и совокупность объективных, овеществлённых структур.

Структура практики понимается Бурдьё как система «телесных» образований (в том числе знаковых и символических), определяющая пространство и цели ситуативных действий и одновременно устанавливающая субъекта практики и предписывающая смысл этих действий. При движении в практике по отношению к её субъекту эти образования задают точки интенсивности, в которых разворачивается практическое мышление. Смысл практики порой не виден внешнему наблюдателю, особенно если он принадлежит иной культурной традиции.

Выступающий провёл сопоставление характеристик теоретического и практического мышления, определил место гуманитарного мышления в современной интеллектуальной сфере, отношение его к проблеме практического мышления. В современной ситуации содержание сложных комплексных практик не может быть схвачено в традиционных формах объектного мышления, и даже в его высшей форме – в теоретическом мышлении. Для этого необходимы другие формы и типы мышления, которые нормированы по другим принципам и организованы иначе, чем теоретическое мышление. Сегодня складывается социокультурная ситуация, подобная той, в которой работали философы и учёные XVII века, когда они создавали новые онтологические представления о мире природы и заложили основания системы естественно-научного знания. Сегодня должны быть созданы принципиально новые онтологические представления о мире и заложены основания для развития системы гуманитарных (практических) знаний, обеспечивающих действие.

Встаёт вопрос: когда и при каких условиях знаковая форма реально определяет мышление и деятельность людей? В объектно-описательных интерпретациях остаётся неконтролируемой граница между желаемым и действительным, а отношение знаковых форм и реально функционирующих (развивающихся) систем мышления и деятельности если и постулируется, то сводится к функциональному отношению знаковых же описаний. Так происходит приписывание статуса реальности одному из описаний и исследуется соотношение «реальности» и всех остальных описаний. Понимание, что «реальность» есть лишь приписываемый концепт, приводит к появлению рядов несводимых друг к другу «историй», «тенденций», «прогнозов».

Кандидат искусствоведения И.П. Уварова в своём докладе *«Балаган – кривое зеркало культуры»* касалась такого явления народной культуры, как балаган, который может быть выведен за пределы зрелища и вписан в иные области знания. По сути в докладе поднята проблема рассмотрения балагана как явления духовной культуры в культурной антропологии, у российских модернистов, в литературоведении.

Так что такое балаган? Чаще всего это временная постройка на масленичных гуляниях, где могут показать несусветную диковину, устрашающую и нигде более не виданную, однако она не только пугает, но и вызывает смех. Там можно морочить зрителя лукавым и неприятзательным обманом, и надувательство лишь рассмешит одураченную толпу. Но балаган как кривое зеркало культуры в пространство ярмарочной площади не вмещается. Хотя это зеркало представляет что-то опасное, тревожное, дурное, но изображает его в виде искажённом и комическом – на балаганный площадной манер. Здесь страху противопоставлен смех.

В докладе на примере преддверия сатанинского бала в романе «Мастер и Маргарита» анализируется ситуация, когда страх и смех оказываются бок о бок и присутствует кривое зеркало, искажая всё в шутовском

духе. По мнению И.П. Уваровой, связь смерти и смеха – тема не театроведческая, а антропологическая, она отсылает нас в доисторические времена, где нет не только театра, но и культуры.

В докладе приведён диалог между режиссёром Юной Вертман и М.М. Бахтиным об истоках идеи карнавала. Для Бахтина она восходит не к философии, а к знаниям антропологов, полярных экзистенциалистам. Антрополог А.Г. Козинцев, изучивший природу смеха, отметил, какое ключевое значение придавал Бахтин различным формам фамиллярного телесного контакта в феномене карнавализации, считая, что корни карнавала уходят в дочеловеческое прошлое. Сама идея великой роли смеха в процессе антропогенеза смутила философов. В глазах историков и политологов личность Бахтина вызвала подозрение, а описание безудержного карнавального разгула бросала тень на нравственность народа.

Интерес к феномену балагана возник у И.П. Уваровой под влиянием образа карнавала, театральных новаций Мейерхольда начала XX века, восходящих к древней европейской зрелищной культуре. В ту пору в театре искали источник энергии, способный преобразовать мир. И пытались постичь опыт прошлого – и европейские мистерии, и фракийские ритуалы, и античный театр, и японский. «Человек серебряного века знал всё» (В. Скуратовский). Мейерхольд ставил спектакли по схеме и контуру мистерияльных европейских зрелищ. Он пришёл к пониманию *универсальности балаганной комики для различных культур*, вечности балагана и бессмертности его героев. «Карнавальный человек» более всего ценил школу площадного итальянского балагана – ужимки и прыжки профессиональных балаганщиков, кувырканья, обманные палочные удары.

В докладе прослежена антропологическая линия в изучении балагана. Балаган сохранил первочеловеческое – смех вдвоём (Л.А. Абрамян). Эта первошутка проявится в комедии дель арте, попадет в репертуар клоунов и достанется эстрадным комикам. «Ложный выпад» (термин Козинцева), «понарошку» – особая игра, основной закон балаганного обмана, переводящий конфликт в игровой регистр. Это возможность обойти конфликт, поменяв оценку событию, чреватому угрозой, в сторону розыгрыша, это шанс изжить конфликтную ситуацию в смехе. Тынянов в романе «Смерть Вазир Мухтара» описывает случай на петербургских балаганах, когда балаганщик нахально надул толпу зрителей, но одураченная толпа вместо скандала и заслуженной расправы над обманщиком хохочет!

Литература открывает скрытый взгляд автора на предельно напряжённый сюжет, от которого мы можем ждать опасности, угрозы, беды. «Тут действуют законы клоунады и звучит балаганная нота» (Честертон). Балаган, возникающий в поле литературы и театра, в трагический момент осуществляет «перевод стрелок» от трагедии в направлении комедии (роман Курта Воннегута «Бойня № 5»). Нет более известной

сцены в мировой драматургии, чем сцена на кладбище в «Гамлете». Она могла бы служить эпиграфом к теме доклада: могильщик находит череп королевского шута – бедный Йорик поджидает гроб Офелии.

Особое место в докладе отводится идее смеха над смертью в народной культуре. Ни одно народное гуляние не обходится без комических старцев – это мощь молдавского села, старик-гробокопатель в русской народной драме «Царь Максимилиан». Они и есть покойники, покинувшие могилы в час карнавала, чтобы поучаствовать в празднике. Они комичны, олицетворяя смех над смертью. Характер их реплик, поведения, да и сама профессия наводит исследователей на мысль о скоморохе, который в давние времена стоял при покойнике, сквернословя и паясничая – так полагалось провожать на тот свет.

А.П. Назаретян, антрополог, психолог, философ, назвал выжившее племя «сумасшедшими гоменидами», у которых противоестественно развитое воображение «обернулось склонностью приписывать мёртвому свойства живого». Это и стало причиной зарождения духовной культуры. Погребальные обряды всех народов строятся на двух противоположных чувствах: печали по поводу расставания с дорогим покойником и страха перед его возможным возвращением. Это нашло выход в ритуальных действиях, ставших спасительными формами коллективного переживания. «Три великих религии были основаны человечеством как способ защиты от преследования мёртвых» (К. Леви-Стросс).

Душевная скорбь по умершему отражена в мифе о Деметре и Персефоне, об Орфее и Эвридике, что свидетельствует о невозможности смириться с мыслью о вечной разлуке. Эти чувства выразил философ Н.Ф. Фёдоров – о неизбежности всеобщего воскрешения. О громадной тоске по бессмертию, движущей человечеством, писал В.Я. Пропп.

Как отмечает докладчик, духовная культура произросла на границе двух миров. К мёртвым проникают единицы, вроде шамана. Но возможно общение с миром умерших при отправлении ритуалов (Сыркин). Это было и в элевсинских мистериях, охраняемых тайной. В религиозной символике трагедии М.С. Альтман видит «всенародные мистерии нисхождения в Аид». В движении мистов в глубины мрачного царства Плутона обязательно появление шута на пути души в страшном пространстве мёртвых (М.С. Альтман), ибо без него «хрупкая душа разбилась бы о трагедию» (В.И. Иванов). В мистериях новопреставленная душа оберегалась разными шутами. Шуты сменялись, но их пост при беззащитной душе сохранялся.

И.П. Уварова обратила внимание на роль шутихи Ямбы (Иамбы), рассмешившей безутешную Деметру. В знак скорби богиня у гробового входа собиралась проклясть жизнь на земле, но ситуацию спас непристойный жест Ямбы. Прямое дело шута – спровоцировать смех в присутствии смерти, поскольку смех и смерть – «два великих уравниателя» (А.Г. Козинцев). О.М. Фрейденберг назвала смех метафорой смерти в фазе возрождения.

В заключение докладчик ставит вопрос о судьбе балагана в культуре постмодернизма. Если не останется того, что может быть спародировано, а балаганный юмор начнёт редуцироваться, то существование балагана окажется под угрозой. Когда натура и карикатура на неё равны, передразнивать становится нечего. Балаганный смех, перестав быть разрушителем, – неминуемо отомрёт.

Кандидат искусствоведения Н.Ю. Данченкова в своём докладе *«Актуализация методологических принципов Я.В. Чеснова и некоторые проблемы изучения народной культуры: традиционная плачевая – медиатор между отделами культурного континуума»* подняла проблему философско-антропологического подхода к такому феномену народной культуры, как традиционная плачевая.

В выступлении отмечены радикальные коррективы, которые вносит в методологию наук о человеческом творчестве методологический подход Я.В. Чеснова. Введение философского дискурса в комплекс научных направлений (этнологии, фольклористики) позволяет преодолеть их описательность, дискретность, оснащая исследователей действенным научным инструментарием, продуктивно «работающим» при изучении изменяющейся культурной реальности, места, роли и значения в ней человека, специфичной и сложной для научной рефлексии философии народной культуры.

В докладе особо подчёркивалось целостное, глубоко новаторское представление Я.В. Чеснова о народной культуре как живом организме, чуждом схематизма и застылости, способном перерабатывать и органично соединять архаику и нововведения. «Креативное изобилие способов решения жизненных проблем», генетически присущее народной культуре, заставляет её неустанно идти в ногу со временем. Чем и обусловлены многие наблюдаемые свойства и характеристики народной культуры, которые противоречат нормативным установкам фольклористики, считающей основными чертами народной культуры (и народного творчества) традиционность, консерватизм и изустность. Я.В. Чеснов, напротив, утверждал (и доказал многими своими работами), что народная культура неотделима от письменной трансляции и несводима только к устной традиции, она интимно-витальна, онтологична, в высокой мере перформативна и театральна (сценична).

Справедливость взглядов Я.В. Чеснова как нельзя лучше подтверждает изучение русской народной плачевой культуры (причитаний). Вопреки устоявшимся мнениям этнографов и фольклористов, считавших причитания древним обрядовым, закрытым для новаций, женским, ретранслирующим архаическую систему представлений фольклорным жанром, современные полевые исследования показали иную динамику жизни жанра и его структурообразующих доминант. На сегодня уже установлено, что русский народный плач – жанр, чутко реагирующий на культурную ситуацию, вызовы времени и изменения культурно-ис-

торического контекста. Тесно связанные с мифологическими представлениями, народные причитания взаимодействовали с древнерусским книжным жанром плача, с духовно-религиозными покаянными плачами. В советское время, в эпоху разрушения церквей, атеизма, народный плач вошёл в круг жанров, включаемых в состав деревенских домашних молитв по усопшим, что способствовало преобразованиям жанровой плачевой поэтики. Плакальщицы, благодаря которым были записаны плачи в конце XX – начале XXI вв., являли собой особый тип носителей культурной традиции. Хорошо владея устной традицией плача и будучи одновременно верующими воцерковленными людьми, они привнесли в народный плач сильную религиозную (духовную) струю. Однако система православных религиозных представлений была ими адаптирована к народным мислеобразам.

Другой путь расширения и трансформации жанра – через внедрение плакальщицами тематических, лексических и прочих нововведений, почерпнутых из СМИ, радио- и телевидения. В результате язык причитаний оказался расширен и приближен к современной речи, изменилась моделируемая в плачевом тексте система пространственно-временных представлений и т. п. – но доминирующий жанровый паттерн «особый тип речи, слышимый на этом и том свете» не утратил своего значения, а, напротив, актуализировался. Тем самым была прояснена особая сложная, не только обрядовая (медиатор между этим и тем светом), но и культурная – медиатор между областями культурного континуума – функция народной плачеи.

В заключение выступления Н.Ю. Данченкова отметила, что подходы и методы Я.В. Чеснова обладают особой продуктивностью и обещают в будущем не только новые открытия, но и пересмотр существующих представлений.

Кандидат философских наук В.М. Воронов в своём докладе «**Экзистенция: холод (на примере практики «моржевания»)**» обратил внимание на перспективность экзистенциально-антропологического аспекта проблематики телесности в творческом наследии Я.В. Чеснова. При этом возможно расширение фактуального контекста философско-антропологических исследований с сохранением главной интенции творчества Я.В. Чеснова – рефлексивного осмысления фактического материала. Это будет стимулировать развитие прикладных исследований – применение экзистенциально-антропологической методологии не только к этнологической, но и к другой проблематике. Откроются возможности для использования более широких оснований (не только специфики народной культуры) для философского обобщения.

На примере экстремальной практики «моржевания» в докладе был показан экстатический и виртуально-витальный её характер. Методологическим основанием для этого стали синтез и интерпретация идей виртуальности и витальности Я.В. Чеснова и экстаза С.С. Хоружего.

В.М. Воронов также отметил уникальность творческого пути Я.В. Чеснова в антропологии: от исследовательской стратегии, связанной с конкретностью исторического и эмпирического (полевого) материала, к собственной философско-антропологической рефлексии, доступной только свободному и живому уму.

Кандидат медицинских наук Ю.Т. Яценко в своём выступлении рассказала о нескольких встречах с Яном Вениаминовичем Чесновым в Институте философии в исследовательской группе «Виртуалистика». Ю.Т. Яценко отметила, что Ян Вениаминович всегда живо интересовался вопросами медицинской виртуалистики болезней зависимости, которыми она активно занимается с 1980 года. Его интересовали этнические, культурные и родовые корни её пациентов, культурная среда их обитания, место рождения и жительства, где они начали употреблять алкоголь и психоактивные вещества – по месту рождения, откуда они прибыли, или по месту пребывания, во время краткосрочного или длительного пребывания в Москве и Московской области. Ян Вениаминович также обратил внимание на физические, энергетические (места рождения и аномальные зоны в них) корни пациентов, образовательный ценз и интеллектуальный уровень людей, вставших на путь алкоголизации и наркотизации в разных этнических группах. Это уже целое новое направление в наркологии, где были бы проанализированы все эти факторы в анализе алкоголизации и наркотизации разных народностей.

Последняя встреча с Я.В. Чесновым незадолго до его ухода из жизни произошла на круглом столе в Институте философии, посвящённом наркотическому препарату спайс. Ян Вениаминович рассказал о некоторых регионах нашей страны, традиционно связанных с выращиванием конопли, что способствовало наркотизации населения ещё в советское время. В личной беседе он посоветовал Юлии Тимофеевне проанализировать зависимость между частотой алкоголизации и наркотизации людей и смешанными браками: проследить, насколько чаще становятся наркоманами или алкоголиками люди из пар одной национальности или из смешанных браков, не связанных со своей культурной средой и местом рождения. И исследования действительно показали, что в смешанных браках чаще и быстрее формируется алкогольная и наркотическая зависимость. Но Ян Вениаминович не нарколог! Так он подсказал интересное направление в исследованиях, цель которых – профилактика наркотической и алкогольной зависимости. Беседовать с Яном Вениаминовичем было чрезвычайно интересно, он был учёным с «космическим мышлением» и большим чувством юмора, с высоким интеллектом и с обширными знаниями в разных областях науки. Ян Вениаминович поистине был гениальным и космическим человеком. Уход его из жизни – большая личная потеря для всех нас. Хочется надеяться, что весь научный материал, собранный им в экспедициях, дойдёт не только до научных кругов, но и до широкого круга читателей.

Доктор медицинских наук Г.П. Юрьев, эксперт по биосоциальным проблемам личности, в прошлом главный научный сотрудник группы «Виртуалистика» ИФ РАН в своём выступлении рассказал о написанной им статье «Разгадка души русского народа», посвящённой светлой памяти Яна Вениаминовича Чеснова, известного антрополога (именно так он просил позиционировать своё место в науке в ссылках на его работы), энциклопедиста, удивительного знатока человеческой природы и социальных институтов мировой культуры.

На тему души они с Яном Вениаминовичем часто и много дискутировали. Георгий Петрович всегда поражался энциклопедичности и основательности его знаний. Все свои технологические разработки в области виртуалистики он всегда обсуждал с Яном Вениаминовичем перед тем, как публиковать их. Именно так произошло с авторским методом пиктополиграфической и цветографической эгоскопии, который позволяет измерять то, что недоступно для традиционной психологии и социологии, что является нравственной, морально-этической основой души человека и порождаемых в ней моделей практических действий.

Саму идею измерения коррелятов души Ян Вениаминович подсказал ещё в 2006 году после знакомства с методом эгоскопии. Когда он прошел стандартное тестирование и увидел результаты, то заявил: «Георгий! Так этот аппарат душу может измерять, надо только составить специальный тест». Совместно они составили сценарий теста «Душа», который оказался очень информативным и полезным для испытуемых.

К сожалению, из-за преждевременной и скоропостижной смерти Яна Вениаминовича не удалось обсудить результаты исследований, приведённые в статье «Разгадка души русского народа». Он бы дополнил авторскую интерпретацию антропологическими дискурсами, всегда очень неожиданными и ценными. Лишь одно его высказывание об архаичных культурах, что «черты и аналогичные персонажи вроде колдунов считаются не имеющими спины или они полы и потому бездушны» (Чеснов Я.В. Человек: маска или марионетка? // Человек. 2004. № 3. С. 89–105), позволило дополнить принципиально новым инструментом терапевтическую работу с биосоциальными и эгосоматическими проблемами людей. В заключение своего выступления Георгий Петрович произнёс слова благодарности своей счастливой творческой судьбе, которая свела его в жизни с Яном Вениаминовичем Чесновым – великим учёным.

Выступление Л.Я. Чеснова по скайпу из США «*Типология свайных построек: Индокитай и Америка*» было посвящено типологии свайного жилища. Эта тема возникла в связи с осмыслением статьи Я.В. Чеснова «О специфике свайных жилищ Юго-Восточной Азии» (Советская этнография. 1965. № 3. С. 59–69). Сегодня Л.Я. Чеснов занимается строительством. Рынок занятых в этой индустрии – место работы иммигрантов со всего мира. Это прекрасное место для разговора с информантами из многих частей света. Так детский интерес к полевой этнографии получил здесь своё приложение.

Причина строительства свайных построек – риск наводнений, ураганов, цунами либо других климатических условий, предопределяющих цель такого строительства – защиту от стихии, экстремальных природных явлений.

Выступающий отметил, что в США почти у каждого ребёнка есть мечта иметь «дом на дереве». Его строит отец, обычно напротив окон на кухню, чтобы мать могла видеть своё чадо. Создаётся место уединения, которое находится под защитой и надзором взрослого. Домики небольшие, поэтому кроме ветвей их подпирают и сваи.

Естественно, что в районах, пострадавших от всемирно известных наводнений, сейчас строят дома на сваях. Рациональная причина этого вполне очевидна. Но есть и другие традиции – проводить медовый месяц после свадьбы в индейских жилищах, построенных на сваях. Опыт такого проживания «испытал на себе» и докладчик, обратив внимание на русский обычай уединения молодых на сеновале.

Далее он остановился на подобных антропологических явлениях в других странах и точках мира, связанных с религиозной жизнью: в частности, Семиона Столпника. Указал на аналогию проекта водружения статуи Ленина на здании Дома Советов в Москве. Обратил внимание собравшихся, что новый Красный зал заседаний в Институте философии РАН тоже почему-то волею судьбы оказался на последнем, шестом этаже.

Это было его первое выступление в столь высокой аудитории, по материалам которого он намерен подготовить статью.



В заключение выступил **член-корреспондент РАН, доктор философских наук Б.Г. Юдин** с коротким словом о своей первой встрече с Я.В. Чесновым, о его приёме на работу (Б.Г. Юдин тогда занимал должность директора ИЧ РАН), о проекте «Развитие человеческого потенциала» в Парфеньевском районе Костромской области, в разработке которого самое деятельное участие принимал Я.В. Чеснов, об истории совместной экспедиции в этот район. Поделится он и бытовыми, человеческими воспоминаниями о Я.В. Чеснове.

На этом работа чтений была П.Д. Тищенко завершена.