

ISSN 2414-3715

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

**ЭЛЕКТРОННЫЙ НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ
2017. Том 3. № 1**

**PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY
SCIENTIFIC WEB JOURNAL
2017. T. 3. № 1**

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),
С.С. Хоружий (Москва), А.Н. Чумаков (Москва),
А. Шажинбат (Улан-Батор)

Главный редактор

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

Редакция

Заместитель главного редактора

доктор филос. наук Э.М. Спирина

Технический секретарь

С.А. Авалян

Переводчики

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

Корректор

И.А. Мальцева

Компьютерная вёрстка

Ю.А. Аношина

Учредитель: Институт философии Российской академии наук.

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

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

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

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

Сайт: www.iphjournal.ru

Members of the Editorial Board

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

Members of the Editorial Council

Chairman of the Editorial Council

Abdusalam Guseinov – DSc in Philosophy

Deputy Council Chairman

Andrey Smirnov – DSc in Philosophy

Deputy Council Chairman

Boris Yudin – DSc in Philosophy

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

Editor in Chief

Pavel Gurevich – DSc in Philosophy, DSc in Philology

Editorial Staff

Deputy Editor-in-Chief

Elvira Spirova – DSc in Philosophy

Journal Secretary

Susanna Avalyan

Translators

Nataliya Krotovskaya, Valentina Kulagina-Yartseva, Elena Rudneva

Corrector

Irina Maltseva

Desktop Publishing

Yuliya Anoshina

Founder: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Founded in 2015.

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

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

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

Site: www.iphjournal.ru

СОДЕРЖАНИЕ

СЛОВО ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

Павел Гуревич. Философия и идеология (маргинальные заметки) 6

ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ПРИРОДА

Трифон Суетин. Реальность фантазии 27

ГРАНИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ

Ирина Егорова. Разволшебствование мира и чувство священного трепета 46

КУЛЬТУРНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Роман Палеев. Разные образы человека (Мария Оссовская vs Макс Вебер) 64

ПОЛИТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Пётр Симуш. Российская событийность – 1917: искусное плетение словес 81

ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

*Альберто Эйгер. Оскорбление интимности
(перевод с англ. Надежды Вашингтон) 101*

АБСУРДИЗМ И ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ БЫТИЕ

Эльвира Спинова. Разум в окоёме глупости 118

ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЫ

*Юлия Верба. Духовная природа человека
в экзистенциальной философии В.Э. Франкла 136*

НАУКИ О ЧЕЛОВЕКЕ

*Владимир Воронцов. Природа первой маски и её роль
в антропосоциокультурогенезе 152*

КНИЖНЫЙ ДИСКУРС

Павел Гуревич. Новые книги издательства «Канон+» 169

Павел Гуревич. Издательская программа С.Я. Левит 180

*Давид Спектор. Вечность и её прообразы
(рецензия на книгу Л.С. Черняка «Вечность и время») 187*

ОТЗВУКИ СОБЫТИЙ

*III научная видеоконференция «Человек как существо природное,
социальное, экзистенциальное: “болевы́е точки” философской антропологии» 219*

CONTENTS

FROM THE EDITOR-IN-CHIEF

Pavel Gurevich. Philosophy and ideology (marginal notes) 6

HUMAN NATURE

Trifon Suetin. Reality of Fantasy 27

FACETS OF HUMAN EXISTENCE

Irina Egorova. The disenchantment of world and the sense of awe 46

CULTURAL ANTHROPOLOGY

Roman Paleev. Different Images of a Man (Maria Ossowska vs Max Weber) 64

POLITICAL ANTHROPOLOGY

Petr Simush. Russian Eventfulness – 1917: Artful Weaving of Words 81

PSYCHOANALYTICAL ANTHROPOLOGY

Alberto Eiguer. Contempt of intimacy 101

ABSURDISM AND HUMAN EXISTENCE

Elvira Spirova. Mind within the Frame of Stupidity 118

HUMAN EXISTENTIALS

Yulia Verba. The Spiritual Nature of Man in Existential Philosophy of V.E. Frankl 136

SCIENCES OF MAN

Vladimir Vorontsov. The nature of the first mask and its role
in anthropo-socio-cultural-genesis 152

BOOKISH DISCOURS

Pavel Gurevich. The new books from publishing house Kanon+ 169

Pavel Gurevich. The publishing program of S.Y. Levit 180

David Spektor. Eternity and its preimages
(book review of L.S. Chernyak, «Eternity and time») 187

ECHOES OF THE EVENTS

III scientific videoconference «Man as a natural,
social, existential creature: «sore spots» of philosophical anthropology» 219

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

ФИЛОСОФИЯ И ИДЕОЛОГИЯ (МАРГИНАЛЬНЫЕ ЗАМЕТКИ)

В Институте философии РАН с 2016 г. работает общеинститутский методологический семинар. Прошло уже три встречи. С докладами выступили проф. Э.Ю. Соловьёв [23], проф. В.А. Подорога [18] и проф. В.М. Межуев [16]. Эти обсуждения показали, что в Институте накоплен солидный интеллектуальный потенциал, позволяющий анализировать философские проблемы на уровне серьёзной рефлексии. По сути дела выступавшие облюбовали тему «Философия и идеология». Не могу сказать, что данная проблема (значимая сама по себе) сулит методологические откровения. Основные дискуссии вокруг идеологии в европейской философии – «деидеологизация» (50–60-е гг. минувшего столетия), «реидеологизации» (70-е гг. того же века), «жаргон подлинности» (о немецкой идеологии Т. Адорно), идея симулякра и симуляции (Ж. Бодрийяр), положение Сл. Жижека («сама действительность стала идеологической») – уже утратили свою непреложную новизну. Методологическое освещение темы всё предполагает знакомство с основными массовыми экспертизами данной проблемы. Впрочем, докладчики не обращались к истории вопроса хотя бы на материале последнего столетия. Кстати, такая же «отстранённость» от современной европейской мысли отличает и статью Г.Ю. Семигина «Идеология», размещённую в Новой философской энциклопедии [21, с. 81–83]. В полемическое поле нашей дискуссии был вовлечён известный историко-философский материал впечатляющей давности – от Дестюта де Траси до Маркса включительно. Разумеется, всякий семинар интересен не столько регистрацией источников, сколько неожиданными подходами, глубиной и оригинальностью аргумента-

ции. Наши авторитетные философы оказались по-своему весьма продуктивными. Хорошо увлечённо мотыжить свой участок. Но за участком маячили и иные, весьма серьёзные подходы к теме.

Публикуемый материал не следует считать протокольным отчётом с заседаний или рецензией на прозвучавшие доклады. Это, скорее всего, попытка расширить проблемное поле возникшей дискуссии.

Ключевые слова: философия, идеология, критика, культура, симуляция, ре-идеологизация, власть, интересы, ценности, симулякр

Неожиданно в докладе В.М. Межуева [16] нашлось место и для полемики с проф. Э.Ю. Соловьёвым. Диспутанты попытались уточнить предмет спора, сопоставив свои взгляды на такие понятия, как «философия», «кризис» и «идеология». Если избежать детализации, отметим, что Э.Ю. Соловьёв рассматривал философию как действенное средство «критики идеологии» [23; 24]. Что касается В.М. Межуева, то он по сути дела отождествил философию с идеологией (правда, чаще связывая идеологию с Новым временем). При таком подходе «критика идеологии» оказалась делом курьёзным. Отсюда и размежевания с Э.Ю. Соловьёвым. Зачем философии, которая есть идеология, критиковать самоё себя? Но в этом случае В.М. Межуеву прежде всего требовалось ответить на вопрос, как он трактует идеологию. Оратор отстаивал принадлежность философии к идеологии (с этой уверенной констатации начинался письменный текст его доклада). К идеологии Вадим Михайлович отнёс также религию, мораль и право. Привычная идея различения форм общественного сознания после выступления В.М. Межуева неожиданно оказалась шаткой, но обещающей некое откровение.

Идеология

Нельзя не обратить внимания на неожиданность такой постановки вопроса. Философ не имеет права быть ординарным. В.М. Межуев – харизматик, и даже некоторые известные положения выглядят у него необычно. Он легко приватизирует и переиначивает философские аксиомы. Несомненно, Вадим Михайлович – парадоксалист. Однако предложенный тезис требует не только возвещения, но и аргументации. Если не брать пример с ницшевского Заратустры, то желательно как-то соотноситься с историко-философской традицией.

Даже в тех случаях, когда Ж. Бодрийяр или К. Ясперс касаются проблем массовизации идеологии, им не приходит в голову мысль лишить философию её уникального статуса. Подвергаясь усиленной идеологи-

зации, будучи действительно ангажированной общественными проблемами, философия всё же не только обслуживает конъюнктурные запросы, но и анализирует исторические разломы, варианты социальной динамики, «тайноведение» мира. Нет сомнений в том, что это её главное предназначение. Схематично концепцию В.М. Межуева можно выразить так: философия имеет дело с идеями. Всякая идея сама по себе идеологична. Оратор опирается на французских просветителей XVIII в., узаконивших данное положение. С этой платформы В.М. Межуев предлагает Э.Ю. Соловьёву темы, которые тот иронично оценивает как «экзамениационные вопросы на засыпку».

Насколько же убедительны доводы Вадима Михайловича? Понятно, что философ живёт в определённую эпоху, хотя и не принадлежит ей полностью. Он уже в силу этого факта не может обойти сферу идеологизма. Разве Платон в свободном полёте мысли не обдумывал проект «идеального государства», который, по оценке К. Поппера, есть не что иное, как оправдание авторитаризма? Более того, Платон оказался вовлечённым в политические интриги, которые плелись при дворе Дионисия Старшего, сиракузского тирана. Он, оказывается, принимал активное участие в заговорах и революциях, составляющих главное содержание сиракузской политики, что в конечном счёте имело для него роковые последствия [20, с. 72]. Платону мнилось, что рабовладельческое государство является наилучшим. Это ли не наглядное свидетельство философской вовлечённости в политическую идеологию?

Можно, вдохновляясь В.М. Межуевым, привести и другие иллюстрации, сближающие философию и идеологию. Разве современные «новые правые» во Франции не обвинили классиков немецкой философии в том, что они своими идеями подготовили тоталитарные эксцессы в истории? Современная критика метафизики (бинарные отношения, логоцентризм) легко вторгается в сферу идеологических сюжетов. Даже самые преданные постмодернисты пишут о мультикультурализме, глобализации, политических борениях, хотя и вносят в философию множество новейших концептов. Может быть, безоговорочное признание идеологического диктата в философии и есть акт трезвой мысли, открывающей просторы для диагностики современной рефлексии? Таков вопрос, вытекающий, по сути дела, из доклада В.М. Межуева [16].

Но данное «обольщение» идеологией, хотя и носит сегодня характер философской моды, обманчиво. Оно выражает тотальный «синдром подозрения» для любой самостоятельной и ответственной мысли. Такое утверждение служит поводом для «окончательных» расчётов с самостоятельной мыслительной традицией. Перед неистощимой «злойбой дня» философия уходит в тень, предоставляя главенствовать идеологии. Но обладает ли данный тезис необходимой доказательной базой? Да, философ не прописан в башне из слоновой кости. Он откликается на события современности, но не в качестве идеологической услуги. Огромный массив философии вообще не соотнесён с идеологией.

Большая часть философских открытий, связанных, к примеру, с анализом времени, пространства, сущего, вообще не имеет касательства к идеологии. Миссия философии состоит в том, чтобы вводить в культуру новые идеи, новые смыслы и ходы мысли. Мощь философии определяется её незаёмностью. Работая с наличным идеологическим материалом, философия всё равно остаётся особым способом миропостижения. Разве Гераклит, пестуя учение о вечном огне, руководствовался идеологическим заказом? Неужели идея эйдоса пришла в голову Платона на пике прагматических, житейски полезных споров античных мудрецов? Какие идеологические расчёты диктовали античному философу учение об отождествлении бытия, идеи, единого, блага в первом принципе и небытия, материи, множественности и зла во втором принципе? Разве, выстраивая учение о монадах, Г. Лейбниц руководствовался наставлениями немецкого короля? Неужели, анализируя новый опыт о человеческом разумении, Лейбниц хотел быть утилитарно полезным немецкой элите того времени? Декарт придумал свою знаменитую систему координат, нежась в постели, что косвенно подтверждает его неучастие в политических разборках. Какого рода идеологические соображения питали догадку К. Ясперса об осевом времени?

Наталиваясь на такие возражения, Вадим Михайлович обычно называет своих оппонентов «не философами». Мне мнится, что я без напряжения сливаюсь с такой фигурой. Проследуем же за логикой данной концепции. В письменном тексте доклада В.М. Межуева есть определение идеологии. Он трактует её как особый мир идей, отделённый от мира вещей и заключающий в себе отчуждённую от человека и идеально выстроенную систему его общественных отношений. Разумеется, идеология представляет собой особый мир идей (своя особость идей есть и у философии, и у религии, и у права). Но в каком смысле идеология отделена от мира вещей, если именно в наши дни она всё больше становится образом жизни, активно вплетаясь в пространство житейски конкретной реальности? В чём проявляется идеальность идеологии? Разве она не оперирует вещественностью? Верно ли, что она рисует идеально выверенную социальную организацию, если идеология сегодня более нацелена на производство кошмаров, апокалиптических сюжетов, алармических прогнозов? Современный идеолог далеко не всегда грезит об идеальном обществе. По этому поводу Ж. Бодрийяр замечает, что все утопии обрели реальные очертания и парадокс состоит в том, что мы должны жить так, как будто этого не было. «Но так как утопии всё же стали реальностью, мы не можем тешить себя надеждой, что нам ещё предстоит дать им жизнь. Всё, что нам остаётся, – тщетные притворные попытки породить какую-то жизнь помимо той, которая уже существует» [4, с. 8].

Тотальность данного феномена обосновывается в докладе Вадима Михайловича тем, что отдельно рождённая идея есть уже идеология. Она, если пользоваться выражением французских постмодернистов,

контагиозна, т. е. заразительна. Из неё одной прорастает целый версходных воззрений. Но так ли это? Идея сама по себе сакральна и менее всего может рассматриваться лишь как кирпичик идеологии. Идея – это дерзкий вызов наличному порядку вещей, мощное катапультирование мысли, вызов и наитие, поразительное прозрение. В философии до Платона идея – это форма, вид, образ или способ. Для Платона – это вневременная сущность, динамический и творящий архетип существующего.

Всякое иное помышление об идее десакрализует её, обозначает лишь как зависимый элемент целого. Между тем А. Уайтхед в книге «Приключения идей» характеризует идею не только с точки зрения вклада в историю. Он умышленно отделяет её от идеологии. Уайтхед придаёт огромное значение личным духовным приключениям творцов идей. Он не забывает отметить рискованность идей. Идея у него характеризует не идеологическую повязанность, а разнообразие ментального опыта человечества [25; 27]. Не составит особого труда помыслить отдельную философскую идею, скажем, идею энтелехии, вне всякой идеологии.

Всегда на слуху мысль В.М. Межуева: «Философия рождается в душе свободного человека». Это, несомненно, так. Правда, неясно, о какой свободе идёт речь – внешней или внутренней? Раб Эзоп начинает философствовать, потому что он несвободен, а смысл его басен продиктован внутренней свободой. Между прочим, кого можно считать свободным человеком? И легко ли философствуется свободному человеку? Сократ свободен как мыслящая личность. Но он не свободен как житель полиса. Он не стремится избежать решения суда и принимает вынесенный ему смертный приговор. Сам акт свободы драматичен, экзистенциален. Августин Блаженный писал: «О, как желал и я достигнуть того счастья, только не по сторонним побуждениям, а по собственной воле. А воля моя, к несчастью, была в то время не настолько во власти моей, сколько во власти врага моего... <...> Между тем во мне родилась новая воля – служить Тебе бескорыстно и наслаждаться Тобою, Боже мой как единственным истинным источником истинных наслаждений. Но эта воля была ещё так слаба, что не могла победить той воли, которая уже господствовала во мне... Таким образом, две воли боролись во мне: ветхая и новая, плотская и духовная, и в этой борьбе раздиралась душа моя. <...> Между тем я, служивший поприщем борьбы, был один и тот же... По своей же воле дошёл я до того, что делал то, что не хотелось делать. <...> ...Я одобрял одно, а следовал другому...» [1, с. 103–108].

Отечественный культуролог Григорий Померанц, оценивая своё душевное состояние как эзика, отмечал невероятное чувство свободы. Но разве в камере можно испытать глубочайшее чувство освобождённости? Он писал: «Я был один из тех подопытных кроликов, на которых был поставлен эксперимент общества без религии, без чувства вечно-

сти, с одной идеологией светлого будущего. Условия эксперимента были выдержаны строго: никаких религиозных и философских традиций в семье; полная уверенность, что Маркс переставил Гегеля с головы на ноги и дальше надо стоять на ногах. Но в плоскости идеологии оказалась дырка: чувство страха перед внешней бесконечностью, в которой тонет смысл моей жизни, потребность во внутренней бесконечности, уравнивающей бездну пространства и времени» [19, с. 7].

Откуда же родилось представление об идеологии как механизме неустанныго сцепления идей? Отчего предполагается, что философская мысль немедленно обрастает сходными сюжетами и цементируется как идеология? Полагаю, из неверной трактовки мыслей французских просветителей А. Дестюта де Траси, П. Кабаниса и других. Они менее всего имели в виду идеологию как содержательную политическую доктрину. Для них идеология – это область социального знания, не более того. Их интересы сводились к тому, чтобы понять, как рождаются идеи, как они обретают солидарность, не утрачивая своей автономности, как сделать идеологию ещё одной областью теоретического размышления. Но их ещё нельзя было обвинить в том, что своим понятием они отражают чью-то идеологию. Это слово пока оставалось нейтральным.

Напомним друг другу, что слово «идеология» впервые употребил А. Дестют де Траси в 1796 г. На рубеже XVIII–XIX вв. **поздние просветители** превратили учение об идеях в морально-политическую доктрину, подчёркивали активный характер, практическую значимость идеологии. Но содержательного наполнения по существу ещё не было. Обратим внимание на тот факт, что деятели того времени пытались теоретически осмыслить, как философские идеи влияют на политику. Но никто из них не считал, что сама философия и есть идеология. В частности, П. Кабанис полагал, что именно идеи оказывают наибольшее влияние на общественную мораль, которая рассматривалась им в качестве источника политических страстей.

Именно в тот период группа французских экономистов, философов, естествоиспытателей (А. Дестют де Траси, П. Кабанис, Э. Кондильяк, К. Вольней, Ж. Гара) использовала новое слово «идеология» для обозначения теоретической дисциплины, призванной заниматься изучением генезиса и функционирования идей. Термин «идеология», таким образом, первоначально означал «науку об идеях». Эти мыслители предполагали создать особую философскую дисциплину, призванную изучать методологические основы всех наук. Идеология как самостоятельная наука должна была, по словам П. Кабаниса, иметь в настоящем или будущем непосредственное приложение к изысканиям и работам мыслителя, моралиста и законодателя¹.

¹ Автор маргинальных заметок о семинаре ссылается в данном случае на свои тексты (см., к примеру: [10, с. 165–169]). Нет нужды приватизировать эту тему, поскольку она обстоятельно освещена в отечественной литературе.

А. Дестют де Траси видел свою задачу в том, чтобы выявлять истоки человеческого познания, его границы и степень достоверности. Поэтому науку об идеях он считал наиболее фундаментальной, рассматривая её как базу для всех других дисциплин. В его многотомной работе «Элементы идеологии» (первый том вышел в свет в 1801 г.) идеология трактовалась как своеобразный эталон, как познание универсальных законов на основе рационального функционирования человеческого разума. Французские просветители не спекулировали на философии. Мысль о том, что именно философия может стать частью идеологии или раствориться в ней, показалась бы им кощунственной.

Конечно, А. Дестют де Траси полагал, что подлинное понимание сущности вещей позволит построить справедливый и разумный общественный порядок. Тем самым идеология в истолковании французского исследователя являлась теоретической основой общественного устройства. Но пока всё ещё в самом общем виде, скорее как прогноз, нежели как идеологическая вербовка. Дестют де Траси считал, что можно добиться эффективного научного анализа общественного сознания путём устранения различных ересей, ложных авторитетов и традиций, заблуждений и преднамеренной лжи. Как видим, первоначально термин «идеология» имел положительный смысл, означал учение об идеях, которые, очистившись от религиозных и научных предрассудков, станут базой для всестороннего просвещения людей. Ни о какой универсальности идеологии не было и речи. Тем более не было ещё и осознания ограниченности идеологии, если брать её в виде средства политической борьбы за власть. Выходит, попытка уточнить исходные понятия не была ненужной.

Так о чём же спорили докладчики на методологическом семинаре? Полемизируя с Э.Ю. Соловьёвым, В.М. Межуев пишет: «Мне хотелось бы большей ясности в том, что он называет, во-первых, философией, во-вторых, критикой, в-третьих, идеологией» [16]. Но о какой ясности и детализации может идти речь, если исходным пунктом доклада В.М. Межуева является утверждение о прямой принадлежности философии к идеологии? Коли «прямая принадлежность», то нет и повода для детализации. Что из того, что позитивисты критикуют философию, стремясь «онаучить» её. Лишает ли это возможности Э.Ю. Соловьёва говорить о философии в целом? Позитивисты критиковали классическую философию. Но они отреклись также и от идеологии, признавая достоверность факта и подозрительно относясь к его произвольной интерпретации. Философия действительно имеет дело с идеями. Но разве именно поэтому она и есть идеология?

Идеология, как известно, выражает интересы и ценности конкретного общества (класса, социальной группы, страны, партии, движения больших социальных общностей). Идеология исходит из определённым образом «сконструированной» реальности, ориентирована на че-

ловеческие практические интересы и имеет целью манипулирование и управление людьми путём воздействия на их сознание. Ядром идеологии выступает круг идей, связанных с вопросами захвата, удержания и использования политической власти субъектами политики. Идеология фундирована конфликтной природой мира, политики, его выстроенностью по полюсной модели «враг-друг», кристаллизующей сторонников той или иной идеологии.

На социальную ангажированность, ограниченность классовых и групповых интересов и сослался Э.Ю. Соловьёв. Но можно ли сказать, что всё сказанное про идеологию относится к философии как форме общественного сознания? Верно ли, что она давно уже чья-то служанка? Например, идеологии, науки или политики. «На мой взгляд, философия умирает в идеологии и политике. Да, бывало так, что они мотивировали и взлёт философии, мы знаем примеры. Но всё же не стоит путать две столь различные сферы человеческой деятельности», – отмечал в своё время А.М. Руткевич [цит. по: 17, с. 12].

Справедливо ли полагать, что философия утратила значение сколько-нибудь позитивного знания о мире? Аргументируя свою интересную, хотя и неожиданную позицию, В.М. Межуев обращает внимание на связь классической философии с основными идеологиями послереволюционной эпохи. «По замечанию И. Валлерстайна, – пишет он, – уже три великие классические идеологии Нового времени – консерватизм, либерализм, социализм, ставшие своеобразной реакцией на последствия Французской революции, своё главное отличие друг от друга видели в том, “против кого они выступают”» [16].

Действительно, политическая идеология названной эпохи претерпела поразительные преобразования. Но миссия классической философии выходит далеко за пределы этих политических размежеваний [6]. Множится число идеологий [см.: 7], формируются новые философские течения. Но прямая связь между этими процессами не прослеживается. Философия сохраняет свои полномочия и притязает на «критику идеологии». Однако идеология вовсе не помышляет тотально подчинить себе философию.

Критика

Вадим Михайлович отмечает: «Столь же неясно для меня, что Э.Ю. Соловьёв называет “критикой”? В чём смысл этой критики – в отрицании любой идеологии или в её замене на более приемлемую?» [16]. Эрих Юрьевич в своём докладе действительно «примеривал» к себе роль идеолога, разоблачающего фикции современной пропаганды, но он не занимался сотворением идеологии. В своих работах Э.Ю. Соловьёв уже несколько десятилетий назад дал развёрнутое определение данной те-

мы. «Критика» не предполагает замены, уничтожения, ликвидации. Она занимается коррекцией, помещением идеи или идеологии в конкретное историческое русло, выявлением скрытых в ней дефектов. Э.Ю. Соловьёв, ясные кегли, не помышляет о создании собственной, «более приемлемой» идеологии.

Феномен «критики идеологии» не является новой темой. Мыслители конца XVIII – начала XIX вв. уже включали в понятие идеологии представление о ложном сознании, т. е. различных предрассудках, идолах, иллюзиях, которые могли стать объектом теоретического анализа. Негативный смысл слову «идеология» придал Наполеон, который с 1797 г. был членом Национального института, разделял мысли просветителей, но после того, как они осудили его деспотические действия, резко разошёлся с ними. Наполеон обвинил своих недавних единомышленников в доктринёрстве и романтическом идеализме, в непонимании реальной политической практики и тех интересов, которые волновали французское общество. Он стал презрительно именовать их «идеологами». С того времени началось смысловое преобразование понятия «идеология». Оно стало обретать отрицательный смысл.

В.М. Межуев, судя по всему, прав, утверждая, что для Маркса критика идеологии является и критикой всей философии. Анализ марксистского толкования идеологии выполнен В.М. Межуевым весьма профессионально. Но в докладе Э.Ю. Соловьёва говорится уже о другой исторической реальности. Сложилась многодесятилетняя традиция критики идеологии как социального феномена вообще. Это означает, что философия не является только идеологическим явлением. Идеологию критикуют, но при этом не апеллируют к исторической судьбе философии.

Речь идёт о том, что такое идеология в наши дни. Какова её роль в исторических процессах? К трезвому осмыслению идеологии подключились в конце минувшего и начале нынешнего столетия выдающиеся современные философы, в том числе Поль Рикёр, Жан Бодрийяр, Юрген Хабермас, Славой Жижек и другие мыслители. Они в данном случае, обращаясь к идеологии, менее всего занимаются критикой философских идей. Главное – распознать предназначение идеологии в наши дни. Э.Ю. Соловьёв в своём докладе не занимается ни регистрацией идеологий, ни их созданием. Ценность его доклада в том, что он приковывает внимание к критике идеологии в новых исторических условиях. Он пишет: «В ходе информационного противоборства в конфликтующих идеологиях складываются сходные, однотипные представления об организации сознания людей, *о самой идеологии*. Представления эти можно было бы назвать “вульгарной социологией знания” (в том смысле, в каком Маркс говорил о “вульгарной экономической науке”» [24, с. 14].

Критика идеологии освещена в докладе Э.Ю. Соловьёва развёрнуто и доказательно. Он скептически относится к попыткам создания «научной идеологии». (Правда, П. Рикёр допускает, что идеология может

быть научной.) Между прочим, современная идеология выступает во всеоружии теоретической серьёзности, апеллируя к марксизму, психоанализу, постмодернизму, синергетике. В то же время «критика идеологии» утрачивает всякую диалогичность. Идеолог оценивает любого идейного противника как «клинический случай», как патологический феномен. Здесь очевидна опасность идейного фанатизма. Нет необходимости снова приводить известные исторические примеры. Идейная ярость не всегда продуктивна. Чаще всего она губительна.

Должна ли философия заниматься критикой идеологии? Несомненно, да. Весь вопрос в том, как оценивать идеологию, что в ней заслуживает философской диагностики. Расчёты с любым пристрастным мнением, с духовными заблуждениями – неужели не пробуждают ростки нового мышления? Критика идеологии позволяет обнаружить тайные, неявные мотивы противника. Она стремится представить общественности воспроизводство ложного и несвободного сознания.

Э.Ю. Соловьёв указывает на феномен зеркальной идеологической симметрии, когда на обеих сторонах смыслового конфликта используется однотипная софистика и казуистика. Повсюду разоблачаются внерациональные механизмы, порождающие мнения, – интересы, страсти, фиксации, иллюзии. Однако на деле число социальных мифов множится.

Изобличение иллюзий – разве не в этом миссия социального мыслителя? Власть стремится узаконить свое первородство именно с помощью социальных мифов и фальсификаций. Она уже научилась адаптироваться к массовым иллюзиям. Здесь и обнаруживается потребность в «критике идеологии». Идеология по своему призванию борется с инакомыслием, с нетривиальным подходом к общественным процессам. Она догматична и направлена против всякого творчества. Нет сомнений в том, что идеология стягивает всё мыслительное, духовное богатство к обоснованию одной «правды», одного «голоса». Она создаёт всечеловеческую стилистику, но выражает ограниченную точку зрения. В том-то и дело, что и «критика идеологии» демонстрирует в конечном счёте формальное многомыслие. Да, идеологии свойственно фанатичное деление мира на фатально противостоящие друг другу системы идей. Отсюда гневное осуждение универсального человеческого опыта. Но не подпадаем ли мы при этом под скромное обаяние «критики идеологии», которое не позволяет развернуться полноценному духовному диалогу, подменяя его множеством автономных голосов?

И всё-таки огорчает, что в своём докладе (ещё до появления статьи) Э.Ю. Соловьёв взял на себя роль «идеолога», а не философа. В пламенной и чарующей форме он приступил к критике наличной пропаганды. Дав прекрасную рекогносцировку современных «информационных вспышек», докладчик призвал оказать отпор нынешнему массированному наступлению на разумность. Но упрекать современных манипуляторов в том, что они отступили от логической порядочности, – всё

равно что обнаруживать неразумие. Манипуляторы, напротив, специализируются на логической несуразности, на её сбоях. В этой сфере они отстаивают своё мастерство. Иного не дано. Досадно, что Э.Ю. Соловьёв оставил возможность своим оппонентам и для критики, и для иронии. Критиковать современную идеологию на её же площадке означает содействовать её легализации.

Реидеологизация – сложное и многоплановое явление. Она взята на вооружение различными идейно-политическими течениями современного мира. Возникновение данной идейной волны отразилось на всех направлениях западной мысли, трансформировав и либерализм, и консерватизм, и леворадикальное сознание. Идеология оттеснила науку, философию. Началась полоса безраздельной идеологизации всей социальной жизни. Идеология окончательно короновала себя в современном мире. Нет такой сферы существования, будь то конкурсы красоты или спортивные состязания, политические распри или расшифровка генома, которая не оказалась бы идеологизированной. Почитайте работы современных генетиков. Их волнуют уже не только тайны природы. Они готовы выступить и в роли социальных реформаторов.

Опасность идеологии вообще обнаруживается в том, что она отчуждает реальность. Благодаря социальной мифологии люди погружаются в мир грёз, абсурда, живут в галлюцинаторном мире. Это отвечает интересам власти, которая не справляется с действительными общественными проблемами. Идеология, как только она оформилась в качестве специфического явления, вызвала высокомерное отношение к жизни, здравому смыслу, историческому опыту, не освящённому духом «научности». Она предстала как некое внесённое «сверху» сознание, которое навязывается массам или целым народам подчас вопреки здравому опыту, житейской практике.

Сегодня можно зафиксировать явную избыточность идеологий. Идеологизируется всё – от социальной политики до новейшего научного открытия. В политической практике прошлого обнаруживались контрверзы либеральной, консервативной и радикальной идеологии. В наши дни картина чрезвычайно усложнилась. Мы оказались в сложном спектре идеологических воззрений. Всеохватная идеологизация глобализма вызвала к жизни антиглобализм. Побочным продуктом глобализации явилась идеология космополитизма, для которой «отечество сердца и воображения»² оказывается там, где хранятся банковские вклады. Мощная тенденция к национальному нивелированию, к глобализации сознания наконец-то породила контртенденцию. Миллионы людей испытывают потребность в собственной национальной укоренённости. Казалось бы, поиск идентичности, охвативший едва ли не все страны, мог носить лишь общекультурный характер. На самом деле, он оказался предельно идеологизированным.

² Выражение В. Ключевского.

В идеологии всегда присутствует жар, клочкотанье иллюзий, страстей. Не исключено в то же время, что она способна породить уныние и позор через беспощадное столкновение с реальностью, растрату жизненных сил, исторический проигрыш. Яркие изобличительные строчки Эриха Юрьевича – образец блестящей философской публицистики. Но опять, как и в случае с докладом В.М. Межуева, рождается ощущение горечи. Вместо философской экспертизы докладчик предложил аудитории изложение современных пропагандистских приёмов, характеризуя их наглость и циничность. Но для кого сегодня демонстрация идеологических ухищрений является неожиданностью? Такого рода пропагандистский цинизм описан уже Макиавелли. Такие идеологические непристойности проанализированы, к примеру, патриархом американской социологии Г. Лассуэлом. Сколько доказательств пропагандистского шарлатанства отмечено современной критической литературой [см., к примеру: 8; 9; 11].

Э.Ю. Соловьёв называет два расхожих манипулятивных приёма, которые использует современная идеологическая практика, – интенция предостережения и воодушевляющие проекты. Но в них ли кроется главная опасность для современного общества? Это, скорее всего, классика манипуляции. Есть и более изощрённые приёмы воздействия на массовое сознание. Они в большей степени требуют философской экспертизы. Идеология в наши дни – мощное идейное производство. Можно ли путём логической верификации или потенциала скептицизма изменить хорошо отлаженную идеологическую практику? Да и про кого из пропагандистов можно сказать, что он утратил логическую память и логическую порядочность? Такие упреки могут вызвать у них усмешки.

Манипуляторы будут только счастливы, если их наивные уловки приобретут логико-лингвистическую аранжировку. Лично меня, как и ту одноглазую девочку, не интересует больше вопрос, кто живёт в скворечнике. Никто из властвующей элиты или широких масс не ждёт от нас независимой, непримиримой, но политически корректной научно-академической экспертизы. Не идеологическая подпевка пусть даже в благородной гневной тональности, а философский анализ идеологии, сознательное отстранение от политической конъюнктуры, максимальное дистанцирование от корректировки идеологии в виде пробуждения в ней стыда, совести и логической памяти, несвойственной ей.

Философия

Тревожная тенденция – постоянное отсутствие у многих интереса к современной европейской и восточной философии. В спорах на общеститутском семинаре нет ссылок на значительные философские достижения наших зарубежных коллег. М. Фуко, как известно, предложил при анализе власти максимально дистанцироваться от наличной практики.

И вовсе не ради социальной безответственности. Скажем, его идея о распылённости власти позволила увидеть неожиданные грани этого феномена. Современная идеологическая практика нуждается не столько в критике её самообманов, сколько в философском анализе её глубинных социологических основ. Идеология претендует на создание нового типа цивилизации. Её умысел – создание фиктивной реальности. А это, как говорится, уже не стилистические разногласия.

Манипуляторы устраняют из коммуникационного пространства саму реальность, заменяя её виртуальным миром. Зрители всё чаще получают в своё распоряжение социальные факты, которые никогда не случались. Дело уже не столько в семантике «информационных вспышек», сколько в устранении и затемнении самой действительности.

Глядя на экран сегодня, мы думаем уже не столько о том, верно ли трактованы факты и события, сколько о том, были ли они на самом деле или являются произвольным вымыслом. Выветриваются идеи, теряя смысл. Идея прогресса исчезла, но прогресс продолжается. Идея богатства, предполагающая производство, испарилась, но производство как таковое существует. Телевидение продолжало бы творить образы, даже если бы человечество исчезло. Всё сексуально, политично, эстетично. Но где сама подлинность? Изображения, поставляемые средствами массовой коммуникации, никогда не умолкают: изображения сообщений должны следовать друг за другом без перерыва. Но мы всё основательнее катапультируемся в виртуальную реальность. Была ли война в Персидском заливе? Были ли ядерные испытания в Иране? Использовалось ли химическое оружие в Сирии? Из средств массовой коммуникации вы получите самые причудливые ответы на эти вопросы.

Жан Бодрийяр приводит пример о том, как конструируется призрачная реальность, выдаваемая за протокольность жизни. В 1971 г. весь мир узнал о том, что в филиппинских джунглях найдено племя тасадаи, которое на протяжении тысяч лет не вступало в контакт с другими людьми. Журналисты рассказывали о том, что данное племя живёт фактически в каменном веке. Немедленно последовали государственные решения. Власти объявили территорию охраняемой, объясняя телезрителям, что в целях науки надо обеспечить сохранность уникального племени. Но через 15 лет на территорию без разрешения проникла группа журналистов. Они заявили, что в пещерах нет никаких жителей, что мир имел дело с мистификацией. Выяснилось, что это не случайность, а умышленная проделка. Первобытное племя было «сыграно» крестьянами из недалеко расположенной деревни. Через несколько лет появилось ещё одно опровержение. Крестьяне сказали, что они во второй раз за награду изобразили древнее племя.

Кто-то может сказать: обычный розыгрыш. Но правда состояла в том, что племя тасадаи существовало на самом деле. Его представители вели примитивный образ жизни. Пришлось опровергать только один

факт – насчёт каменного века. Это уж слишком. Французский философ подчёркивает, что в современной идеологической практике невозможно отыскать абсолютный уровень реального. Иллюзия больше невозможна, потому что больше невозможна реальность. «То есть все теракты, угоны самолетов и т. д. отныне являются в некотором смысле преступлениями-симуляциями, если иметь в виду их заведомую вписанность в дешифровку и ритуальную оркестровку средствами массовой информации, заведомую известность их сценариев и возможных последствий. Короче говоря, они функционируют как набор знаков, предназначенных исключительно для своего повторения как знаков, а не для “реальных” целей» [5, с. 33].

Значимость этой темы очевидна. Что такое идеология сегодня – это искажение реальности через знаки. Симуляция – это короткое замыкание реальности и её дублирование знаками. Мы хотим с помощью интеллектуального участия в идеологическом дискурсе восстановить объективный процесс. Но не является ли ложной постановка проблемы восстановления истины в рамках симулякра? Философский смысл проблемы состоит в том, что идеология – это не просто «ложное сознание», иллюзорная репрезентация действительности. Идеология – это отныне сама действительность. Славой Жижек характеризует идеологию как такой социальный механизм, сам гомеостаз которого предполагает, что «индивиды не сознают, что они делают». Идеологическое, следовательно, не есть «ложное сознание» социального бытия. Однако само это бытие имеет основание в ложном сознании. Философия – отнюдь не идеология. Она есть опыт индивидуализации мысли. Что касается самой идеи Э.Ю. Соловьёва защитить разумность, она, безусловно, чарует. Но философия сегодня не востребована властью, никто не нуждается в наших идеологических экспертизах. Хотя для философии – это не самая плохая ситуация.

Гипертелія (сверх окончания)

Названы общие выводы. Но сказано не всё. Воспользуемся словом Ж. Бодрийяра гипертелія («сверх окончания»). Зачем нам понадобилось сегодня тревожить дух Дестюта де Траси или Кондильяка? Отчего мы вновь в духе Канта заговорили о «философском просвещении»? Эта надобность философии вечна и не может быть изъята в любых условиях, особенно требующих стоических усилий. Нет особой увлечённости в создании «встречных» утопий. Но изучение цивилизационных параметров – прямая задача философии. Мысль о том, что философ может анализировать тему идеологии не только впрямую, но и обходным путём, весьма продуктивна. В качестве примера назову попытку Ж. Батая обратиться к социальному конструированию,

не связанному с идеологическим заказом. Батай убеждён в том, что принцип полезности не может быть единственным критерием человеческого существования. Определённая часть человеческого бытия наверняка не может регулироваться только исканием пользы, накопления, сохранения энергии (богатств), услугой фантазии и галлюцинаторных видений. Батай пишет о принципе непроизводительной траты. Но потребительское общество не расположено к бесполезным тратам. В нём всё направлено на накопление и ничего на трату. Доля человека, которая обусловлена соприродным ему наваждением траты, не принимается капитализмом. Она подвергается проклятию. Капитализм, как Скупой рыцарь, мечтает «сидеть на сундуке и от живых / Сокровища мои хранить, как ныне!..».

Но при чём здесь тема прошедшего семинара? Идеология в потребительском обществе направлена на избыточность, на накопление. «Информации много, а смысла мало». Просвещение, как затратное начинание, никого не интересует, поскольку не сулит выгоды. Этот сюжет, мне кажется, сам по себе интересен. Тема идеологии тесно связана с философским, социологическим воображением. За приверженность к творческим возможностям философии особая благодарность нашим авторитетным докладчикам.

Список литературы

1. *Августин Аврелий*. Исповедь. М.: Республика, 1992. 332 с.
2. *Адорно Т.* Жаргон подлинности. О немецкой идеологии. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011. 191 с.
3. *Батай Ж.* Проклятая часть. Сакральная социология. М.: Ладомир, 2006. 742 с.
4. *Бодрийяр Ж.* Прозрачность зла. М.: Добросвет, 2006. 258 с.
5. *Бодрийяр Ж.* Симулякры и симуляции. М.: Изд. дом «Постум», 2015. 240 с.
6. *Валлерстайн И.* Исторический капитализм. М.: КМК, 2008. 176 с.
7. *Гальцева Р., Роднянская И.* SUMMA IDEOLOGIAE: торжество «ложного сознания» в новейшие времена. М.: Посев, 2012. 128 с.
8. *Гуревич П.С.* Буржуазная идеология и массовое сознание. М.: Наука, 1980. 368 с.
9. *Гуревич П.С.* Буржуазная пропаганда в поисках теоретического обоснования. М.: Политиздат, 1978. 162 с.
10. *Гуревич П.С.* Идеология // *Гуревич П.С.* Современный гуманитарный словарь-справочник. М.: Олимп; ООО «Фирма «Издательство АСТ»», 1999. С. 165–169.
11. *Гуревич П.С.* Приключения имиджа. М.: Искусство, 1991. 219 с.
12. *Гуревич П.С.* Тяжких дум избыток // *Философия и культура*. 2016. № 7 (103). С. 929–934. DOI: 10.7256/1999-2793.2016.7.19641.
13. *Дестют де Траси А.* Основы идеологии. Идеология в собственном смысле слова. М.: Академический Проект: Альма Матер, 2013. 333 с.

14. Жижек Сл. Возвышенный объект идеологии. М.: Художественный журнал, 1999. 234 с.
15. Межуев В.М. История, цивилизация, культура: опыт философского истолкования. СПб.: СПбГУП, 2011. 440 с.
16. Межуев В.М. Философия как идеология (тезисы доклада на общеинститутском семинаре 27 апреля 2017 г.). URL: http://iphras.ru/uplfile//root/news/archive_events/2017/27_04_2017_mezhuev/rezume_27_04.pdf (дата обращения: 04.05.2017).
17. Подорога В.А. О чём спрашивают, когда спрашивают «что такое философия?» // Философский журнал. 2009. № 1 (2). С. 5–12.
18. Подорога В.А. Революция и авангард (История одной семьи) (тезисы доклада на общеинститутском семинаре 2 февраля 2017 г.). URL: http://iphras.ru/uplfile/root/news/archive_events/2017/02_02_17/thes.pdf (дата обращения: 12.04.2017).
19. Померанц Г.С. Прорыв сквозь идеологию // Померанц Г.С. Страстная односторонность и бесстрашие духа. 2-е изд. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив; Университетская книга, 2014. С. 7–17.
20. Поппер К. Открытое общество и его враги: в 2 т. Т. 1. М.: Феникс, Межгосударственный фонд «Культурная инициатива», 1992. 448 с.
21. Семигин Г.Ю. Идеология // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 2010. С. 81–83.
22. Смирнов А.В. Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. М.: Языки славянской культуры, 2015. 712 с.
23. Соловьёв Э.Ю. Философия как критика идеологий (проспект доклада на общеинститутском семинаре 7 июля 2016 г.). URL: http://iphras.ru/uplfile/root/news/archive_events/2016/07_06_2016_soloviev.pdf (дата обращения: 12.04.2017).
24. Соловьёв Э.Ю. Философия как критика идеологий. Часть I // Философский журнал. 2016. Т. 9. № 4. С. 5–17. DOI: 10.21146/2072-0726-2016-9-4-5-17.
25. Уайтхед А.Н. Приключения идей / Науч. ред. С.С. Неретина. М.: ИФ РАН, 2009. 383 с.
26. Ясперс К. Смысл и назначение истории: сборник. 2-е изд. М.: Республика, 1994. 527 с.
27. Whitehead A.N. Adventures of ideas. New York: New Amer. libr., 1958. 302 pp.

FROM THE EDITOR-IN-CHIEF

Pavel GUREVICH

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

PHILOSOPHY AND IDEOLOGY (MARGINAL NOTES)

The institute methodological seminar is running at the Institute of Philosophy RAS since 2016. There were three meetings. Presentations were made by Professor E.Y. Soloviev, Professor V.A. Podoroga and Professor V.M. Mezhuiev. These discussions showed that the Institute has accumulated considerable intellectual potential, which allows to analyse philosophical problems at the level of serious reflection. In fact, the speakers chose the theme of “Philosophy and ideology”. I can’t say that this problem (significant in itself) promises a methodological revelation. Major debates around ideology in European philosophy – the “deideologization” (50–60-ies of the last century), “reideologization” (the 70-ies of the same century), “jargon of authenticity” (T. Adorno about the German ideology), the idea of the simulacrum and simulation (J. Baudrillard), the position of Sl. Žižek (“reality itself has become ideological”) – has lost their indisputable novelty. Methodological coverage of the topic assumes familiarity with major mass examinations of the problem. However, the speakers not appealed to the history of the issue at least on the material of the last century. Incidentally, the same “detachment” from modern European thought distinguishes the article by G.Yu. Semigin “Ideology” published in the *New philosophical encyclopedia*. In a polemical field of our discussions was involved the familiar historical and philosophical material – from Destutt de Tracy to Marx. Of course, every seminar is interesting not only by recording of sources, but rather by unexpected approaches, depth and originality of argumentation. Our reputable philosophers were somehow very productive. Well and passionately they till their own parcel. But beyond the parcel loom other, very serious approaches to the topic.

The published material should not be considered a protocol report from meetings or review report. This is likely an attempt to expand the problem field of the discussion.

Philosophy is often seen as a supplement to something. It really is related to science, politics, history. The question is, does it have its autonomy? After all, at certain stages of history, it was a handmaiden of theology, science, politics. The originality of V.M. Mezhuev's position consists in defending belonging of philosophy to ideology. Schematically, the concept can be expressed as follows: philosophy deals with ideas, every idea is ideological itself. The speaker relies on the French enlightenment philosophers of the XVIII century, which legalized the statement. However, a vast array of philosophy is not correlated with ideology.

A large part of philosophical discoveries connected, for example, with the analysis of time, space, existence, has no bearing on ideology. The mission of philosophy is to introduce new ideas, new meanings and train of thought into the culture. The power of philosophy is determined by its non-borrowing. Working with the available ideological material, philosophy is still a special way of world cognition. Was Heraclitus, cherishing his doctrine of the eternal fire, guided by an ideological order? Did the idea of eidos occur to Plato at the peak of the pragmatic disputes of the ancient sages? What ideological calculations dictated to the ancient philosopher the doctrine of the identification of being, ideas, of one, of benefit in the first principle and of nothingness, matter, of plurality and evil in the second principle? Was Leibnitz, building a doctrine of the monads, guided by the instructions of German king?

How the idea of ideology as a mechanism of relentless clutch of ideas was born? Why assume that philosophical thought is immediately cluttered with similar stories and is cemented as an ideology? I guess the reason of it is the wrong interpretation of the thoughts of the French enlightenment philosophers A. Destutt de Tracy, P. Cabanis and others. They haven't had in mind the ideology as a meaningful political doctrine. For them, ideology was the realm of social knowledge, nothing more. Their interest was to understand how ideas are born and find solidarity and how to make the ideology an area of theoretical thought. But while they can't be blamed for their concept reflect someone's ideology.

Yes, the word "ideology" was first used by A. Destutt de Tracy in 1796. At the turn of XVIII–XIX centuries the late philosophers of Enlightenment turned the doctrine of ideas in moral and political doctrine, emphasizing the active nature, the practical significance of ideology. Pay attention to the fact that the leaders of that time tried to comprehend theoretically how the philosophical ideas influence policy. However, none of them believed that philosophy is ideology. In particular, P. Cabanis believed that ideas have the greatest impact on public morality, which was seen by him as a source of political passions.

V.M. Mezhuev, apparently, is right in arguing that for Marx critique of ideology is the critique of all philosophy. The analysis of the Marxist interpretation of ideology is made by M.V. Mazhnev very professionally.

But the report of E.Y. Solovyov concerned with a different historical reality. Multiannual tradition of the critique of ideology as a social phenomenon has established. This means that philosophy is not only an ideological phenomenon. Ideology is criticized, but without an appeal to the historical destiny of philosophy.

What ideology are we talking about these days? What is its role in historical processes? Distinguished contemporary philosophers including Paul Ricoeur, Jacques Baudrillard, Jürgen Habermas, Slavoj Žižek and others joined to a sober understanding of the ideology at the end of last and beginning of present century. In this case, referring to ideology, they least of all engaged in criticism of philosophical ideas. The main thing is to recognize the purpose of ideology in our day. E.Y. Soloviev, in his report, don't record ideologies or create them. The value of his report is the attraction of attention to a critique of ideology in the new historical conditions. A worrying trend is the permanent the lack of interest among philosophers in contemporary European and Eastern philosophy. In the discussions on the seminar aren't references to significant philosophical achievements of our foreign colleagues. M. Foucault, as is known, proposed in the analysis of power to distance from concrete practice as possible. His idea of dispersal of power allowed to see the unexpected facets of this phenomenon. Modern ideological practice needs not so much in criticism of its self-deception, as in the philosophical analysis of its deep sociological foundations. Manipulators eliminate from the communication space the reality itself, replacing it with the virtual world. The spectators increasingly have at their disposal social facts that never happened. The matter is not so much in the semantics of "information flashes", as in removing and darkening of reality itself.

Looking at the screen today, we are already thinking not so much about the truth of interpreted facts and events, as about whether they are real or arbitrary fictional. Ideas are losing sense. The idea of progress has disappeared, but the progress continues. The idea of wealth involving the production, vanished, but the production exists. The TV would have continued to create images, even if mankind disappeared. All is sexual, political, aesthetical. But where is the very authenticity? Images supplied by the media, never fall silent: images of the messages should follow each other without interruption. But we thoroughly catapult ourselves in virtual reality. Was there a war in the Persian Gulf? Was there a nuclear test in Iran? Is it true about the use of chemical weapons in Syria? From mass media you will get the most bizarre answers to these questions.

J. Baudrillard emphasizes that in modern ideological practice it is impossible to find the absolute level of the real. The illusion is no longer possible, because the reality is no longer possible.

The importance of this subject is obvious. The ideology today is a distortion of reality through signs. Simulation is a short circuit of reality and its duplication by signs. We want to restore the objective process by the

intellectual participation in an ideological discourse. But isn't the restoration of truth within the framework of the simulacrum a false statement of the problem? The philosophical meaning of the problem is that ideology is not simply "false consciousness", an illusory representation of reality. The ideology is now reality itself. Slavoj Žižek describes ideology as a social mechanism which homeostasis assumes that "individuals do not realize that they're doing". The ideological is consequently not "false consciousness" of social existence. But the existence has a basis in false consciousness. Philosophy is not ideology. It is the experience of the individualization of thought.

Key words: philosophy, ideology, criticism, culture, simulation, reideologization, power, interests, values, simulacrum

References

1. Adorno, T. *Zhargon podlinnosti. O nemetskoi ideologii* [The jargon of authenticity. On the German ideology]. Moscow: Kanon+ Publ., 2011. 191 pp. (In Russian)
2. Aurelius Augustinus. *Ispoved'* [Confession]. Moscow: Respublika Publ., 1992. 332 pp. (In Russian)
3. Bataille, G. *Proklyataya chast'. Sakral'naya sotsiologiya* [Cursed part. Sacred Sociology]. Moscow: Lodomir Publ., 2006. 742 pp. (In Russian)
4. Baudrillard, J. *Prozrachnost' zla* [Transparency of Evil]. Moscow: Dobrosvet Publ., 2006. 258 pp. (In Russian)
5. Baudrillard, J. *Simulyakry i simulyatsii* [Simulations and simulations]. Moscow: Postum Publ., 2015. 240 pp. (In Russian)
6. Destutt de Tracy, A. *Osnovy ideologii. Ideologiya v sobstvennom smysle slova* [Fundamentals of ideology. Ideology in the proper sense of the word]. Moscow: Akademicheskii Proekt: Al'ma Mater Publ., 2013. 333 pp. (In Russian)
7. Gal'tseva, R., Rodnyanskaya, I. *SUMMA IDEOLOGIAE: torzhestvo «lozhnogo soznaniya v noveishie vremena* [SUMMA IDEOLOGIAE: triumph of false consciousness in modern times]. Moscow: Posev Publ., 2012. 128 pp. (In Russian)
8. Gurevich, P.S. "Ideologiya" [Ideology], in: P.S. Gurevich, *Sovremennyyi gumanitarnyi slovar'-spravochnik* [Modern humanitarian dictionary-reference]. Moscow: Olimp Publ.; AST Publ., 1999, pp. 165–169. (In Russian)
9. Gurevich, P.S. "Tyazhkih dum izbytok" [Heavy Doom Surplus], *Filosofiya i kul'tura*, 2016, No. 7, pp. 929–934. DOI: 10.7256/1999-2793.2016.7.19641. (In Russian)
10. Gurevich, P.S. *Burzhuaznaya ideologiya i massovoe soznanie* [Bourgeois ideology and mass consciousness]. Moscow: Nauka Publ., 1980. 368 pp. (In Russian)
11. Gurevich, P.S. *Burzhuaznaya propaganda v poiskakh teoreticheskogo obosnovaniya* [Bourgeois propaganda in search of a theoretical basis]. Moscow: Politizdat Publ., 1978. 162 pp. (In Russian)
12. Gurevich, P.S. *Priklyucheniya imidzha* [Adventure of the image]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1991. 219 pp. (In Russian)
13. Jaspers, K. *Smysl i naznachenie istorii: sbornik* [The meaning and purpose of history: the collection of works]. Moscow: Respublika Publ., 1994. 527 pp. (In Russian)

14. Mezhuiev, V.M. "Filosofiya kak ideologiya" [Philosophy as an ideology]. Theses of the report at the general institute seminar on 27.04.2017 [http://iphras.ru/uplfile/root/news/archive_events/2017/27_04_2017_mezhuiev/rezume_27_04.pdf, accessed on 26.04.2017]. (In Russian)

15. Mezhuiev, V.M. *Istoriya, tsivilizatsiya, kul'tura: opyt filosofskogo istolkovaniya* [History, civilization, culture: the experience of philosophical interpretation]. St. Petersburg: St. Petersburg University of the Humanities and Social Sciences Publ., 2011. 440 pp. (In Russian)

16. Podoroga, V.A. "O chem sprashivayut, kogda sprashivayut «что такое философия?»" [What is asked when "what is philosophy?" is asked], *Filosofskii zhurnal*, 2009, No. 1, pp. 5–12. (In Russian)

17. Podoroga, V.A. "Revolutsiya i avangard (Istoriya odnoi sem'i)" [Revolution and the Vanguard (The History of One Family)]. Theses of the report at the general institute seminar on 02.02.2017 [http://iphras.ru/uplfile/root/news/archive_events/2017/02_02_17/thes.pdf, accessed on 12.04.2017]. (In Russian)

18. Pomerants, G.S. "Proryv skvoz' ideologiyu" [Break through ideology], in: G.S. Pomerants, *Strastnaya odnostoronnost' i besstrastie dukkha* [Passionate one-sidedness and dispassion of spirit], 2nd edition. Moscow: Centre of Humanitarian Initiatives Publ.; St. Petersburg: Universitetskaya kniga Publ., 2014, pp. 7–17. (In Russian)

19. Popper, K. *Otkrytoe obshchestvo i ego vragi* [Open society and its enemies], 2 Vols., Vol. 1. Moscow: Feniks Publ., 1992. 448 pp. (In Russian)

20. Semigin, G.Yu. "Ideologiya" [Ideology], *Novaya filosofskaya entsiklopediya* [New Philosophical Encyclopedia], 4 Vols., Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 2010, pp. 81–83. (In Russian)

21. Smirnov, A.V. *Soznanie. Logika. Yazyk. Kul'tura. Smysl* [Consciousness. Logics. Language. Culture. Meaning]. Moscow: Yazyki slavyanskoi kul'tury Publ., 2015. 712 pp. (In Russian)

22. Solov'ev, E.Yu. "Filosofiya kak kritika ideologii. Chast' I" [Philosophy as a criticism of ideologies. Part I], *Filosofskii zhurnal*, 2016, Vol. 9, No. 4, pp. 5–17. DOI: 10.21146/2072-0726-2016-9-4-5-17. (In Russian)

23. Solov'ev, E.Yu. "Filosofiya kak kritika ideologii" [Philosophy as a criticism of ideologies]. Theses of the report at the general institute seminar on 07.07.2016 [http://iphras.ru/uplfile/root/news/archive_events/2016/07_06_2016_soloviev.pdf, accessed on 12.04.2017]. (In Russian)

24. Wallerstein, I. *Istoricheskii kapitalizm* [Historical Capitalism]. Moscow: KMK Publ., 2014. 176 pp. (In Russian)

25. Whitehead, A.N. *Adventures of ideas*. New York: New Amer. Libr. Publ., 1958. 302 pp.

26. Whitehead, A.N. *Priklyucheniya idei* [Adventures of Ideas], ed. S.S. Neretina. Moscow: IF RAN Publ., 2009. 383 pp. (In Russian)

27. Žižek, S. *Vozvyshennyi ob'ekt ideologii* [The sublime object of ideology]. Moscow: Khudozhestvennyi zhurnal Publ., 1999. 234 pp. (In Russian)

ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ПРИРОДА



Трифон СУЕТИН

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

РЕАЛЬНОСТЬ ФАНТАЗИИ

В статье рассматривается фантазия как феномен, определяющий уникальную антропологическую сущность, вписанный в реальность человеческого бытия. Автор рассуждает о недостаточности классического определения реальности – как объектного, материального мира вещей. В этом ключе фантазия является прямым противопоставлением реальности, что затрудняет анализ этого феномена в качестве одного из основополагающих, фундаментальных свойств человеческой природы. Но фантазия значима не только в своих плодах, не только как психическая деятельность человека. Автор рассматривает фантазию как неотъемлемую, но самобытную, особую часть реальности. В таком ракурсе феномен фантазии анализируется не как уникальное свойство человеческой психики, служащее познанию и творчеству, а как один из основных остовов антропологической природы, наравне с разумом, рассудком и нравственностью. Автор исследует проблему в рамках истории философской мысли, отражающей различные трактовки реальности, анализирует феномен фантазии в ракурсе эстетики, философской антропологии, а также феноменологии и психологии.

Новизна исследования состоит прежде всего в попытке доказать значимость феномена фантазии как основополагающего явления человеческой природы. Автор расширяет понятие реальности, не ограничиваясь лишь объектной составляющей действительности. Тем самым феномен фантазии теряет антонимический статус по отношению к действительности и рассматривается как особая, содержательная форма реальности.

Ключевые слова: фантазия, реальность, действительность, антропология, человек, бытие, сущность, образ, воображение, иллюзия

Парадоксально, столь необычайный в своей многогранности феномен фантазии отражён в целом пласте философских трудов и размышлений, является столпом эстетической мысли, центральной темой авторов эпохи романтизма, подробно рассматривается феноменологами, но при всей своей значимости и уникальности – фантазия не имеет должного признания как феномен, определяющий неповторимость человеческой природы. В самом деле, фантазия неотделима от человека, но рассматривается как важное свойство человеческого познания, творческого начала, в качестве репродуктивного восприятия действительности, во многих философских тезисах напрямую противопоставляется объективной реальности, как помышление о том, что не имеет аналогов в окружающем мире. Т. е. фантазия определяется прежде всего как сопутствующая человеческому бытию данность. Но можно ли говорить о фантазии как об одном из основополагающих антропологических феноменов, заложенных в самой сути природы человека, ставя её в один ряд с такими явлениями, как мышление, нравственность, рассудочность?

I. Антропоморфный инопланетянин Канта

Удивительно, но основатель немецкой классической философии, автор целого ряда идей, многие из которых легли в основу таких направлений, как гносеология, этика, эстетика, И. Кант, помимо всех своих заслуг, по праву может считаться первым в мире уфологом. О том, что человек не единственное разумное существо во Вселенной, задумывались многие мыслители. Но именно И. Кант первым начал рассуждать о внеземном разуме в таких ярких антропоморфных подробностях. Неожиданные рассуждения немецкого философа, которые датируются серединой XVIII в., предвосхищают уфологическую дисциплину на два столетия. Поражает тонкость умозрительного наблюдения Канта – в отсутствие тех знаний, которые содержит современная наука о Вселенной наших дней, он достаточно смело и проникновенно выстраивает детальные предположения о вероятном внешнем облике инопланетных созданий, опираясь на свойства материи воспринимать солнечное тепло. Безусловно, основой кантовского размышления о схожести внеземных существ с человеком является разум. Если такое существо разумно, пишет Кант, то оно обязательно обладает нравственностью, потому как отсутствие нравственных законов у разумного существа неизменно приведёт к его полному самоистреблению. Духовные способности этих созданий находят обоснованную связь развитости духа с совершенством тела, которому этот дух принадлежит. Но при всей подробности сопоставления гипотетически существующего внеземного разумного создания с человеком классификаторский гений Канта не выделяет фантазию как один из основных феноменов природы человека [9].

Однако ход мысли кёнигсбергского философа, а также его дальнейшая разработка понятия воображения позволяет приблизить нас к идее, что фантазия всё же может считаться фундаментальным антропологическим феноменом. Для Канта воображение является производным свойством человеческого разума. «...Воображение есть способность а priori определять чувственность, и его синтез созерцаний сообразно категориям должен быть трансцендентальным синтезом способности воображения; это есть действие рассудка на чувственность и первое применение его к предметам возможного для нас созерцания» [10]. Поэтому Кант справедливо разделяет воображение на продуктивное и репродуктивное, трактуя этот феномен как промежуточную способность между чувственной и рассудочной формами познания.

Но попытка представить, как выглядело бы внеземное разумное существо, возникла равноправно как благодаря разуму, так и благодаря фантазии. Да и сам Кант определяет свои размышления о внеземном разуме как свободную фантазию, даёт своему воображению, возможно, больше воли, «чем это делает живописец, изображающий растения или животных неоткрытых стран». Воображаемое наполняет ту нишу человеческой психики, которая не может оставаться пустой и при этом полагать чувственное или рассудочное познание. Ведь тогда апперцепция утратила бы свою функциональность как таковую – без фантазии невозможно было бы связать, синтезировать воспринятое, сформировать образ в какой-либо пласт знаний. Так же и рассудочное познание, развитие мысли, без опоры воображаемого поглотилось бы пустотами сознания, не наполненного образами. В своей работе «Критика способности суждения» Кант приходит к выводу, что для деятельности сознания необходимо участие как воображения, так и рассудка [11]. Исходя из этого, можно полагать, что фантазия – не просто производная функция опытного или априорного познания и эстетического созерцания. Разум полагает фантазию как фундамент своего собственного существования, без которого он растворился бы в бездне пустующего сознания.

В свою очередь, человеческая фантазия содержательна и как процесс синтеза должна опираться на то, что даёт ей материал для этого синтеза. Этой опорой можно обозначить реальность, окружающую человека действительность, которая может являться как источником образов, так и прототипом этих образов в своём воплощённом виде. Фантазия позволяет человеческому разуму соприкоснуться с феноменом действительности в глубинном антропологическом стремлении преодолеть и восполнить реальность. Но чем обусловлено взаимодействие фантазии и реальности? Прежде чем развить эту мысль, необходимо проанализировать понятие реальности как таковой.

II. Лики реальности

Реальность как философский термин хоть и имеет несколько значений, но в основном сводится к наличествующему миру вещей. Философская энциклопедия предлагает нам такие трактовки: «всё существующее вообще; объективный мир; действительность; фрагмент универсума, составляющий предметную область соответствующей науки (“физическая реальность”, “биологическая реальность”)». Сама этимология слова «реальность», от позднелатинского *realis*, что переводится как ‘вещественный’, ‘действительный’, определяет понятие реальности только в рамках факта воплощённого предметного существования. Безусловно, такая трактовка соответствует чувственному опыту человека, реальность задана нам в своей фактичности, объективной, вещественной форме. В таком случае фантазия воспринимается как противопоставление реальности, то, чего не существует, что не находит отражения в действительности, является лишь иллюзией, сочетанием незримых образов. Более того, в таком понимании реальности фантазия не может быть рассмотрена как феномен, конституирующий человеческую природу. Ведь и само слово «природа» (лат. *natura*) происходит от *nasci* – ‘родиться’, ‘возникать’. Этимология слова «природа» имеет достаточно содержательную историю, уходящую корнями в античную эпоху. Но основная мысль сводится к тому, что «природа» есть сущее, возникшее, прорастающее – т. е. это понятие неотъемлемо вписано в категорию объективной реальности – как бытие, появившееся на свет [13].

Но является ли такая трактовка реальности исчерпывающей? Можем ли мы полагать, что реальность определяется только своим материальным оформлением, только тем, что задано в вещественном, объективном виде? Ведь понятно, что объективный мир реален, его действительность заключена в форму, определена насущностью, фактичностью. Но разве не реальна фантазия? Разве грёза поэта – пробуждающая чувства, согревающая и возвышающая душу, побуждающая на отчаянные, героические поступки – не может считаться частью реальности? Вопрос, скорее, следует поставить так: не является ли фантазия особым видом реальности?

Ж.-П. Сартр пишет, что человек воображает то, что недоступно его чувственному восприятию, т. е. недоступно непосредственно органам чувств. Безусловно, образ может отражать пласт действительности или предвосхищать её в творческом созидании. Сам по себе образ не имеет вещественной оболочки, но он реален, более чем реален в воображении человека. Воплощение образа в уме определяется иными законами реальности – образ отлучён от материи и никогда не может быть представлен в виде оформленного, насущного объекта. Но в то же время образ содержателен, в нём кроется суть идеи, его реальность невозможно оспорить. При этом Сартр отмечает уникальную природу образа – как

целостной сущности, мысленно воспринимаемой во всей своей полноте [16]. Действительно, образ представлен воображением многогранно, его невозможно постичь в большей или меньшей степени, как объект реального мира, такой как, например куб, который в чувственном восприятии всегда представлен нам только частично – мы не можем осязать целостность куба полностью, в его объёмности. Но образ постигается ровно в той мере, в которой он возникает, в плоскости своей уникальной реальности. Иными словами, воображаемый образ хоть и не имеет таких черт, которые характерны реальности в её классической трактовке – наличность в определённом виде, воплощённость в объектной, вещественной форме, фактичность существования, – тем не менее является реальным в своём содержании. Из этого следует, что понятие реальности гораздо шире и глубже, нежели её объектная, вещественная составляющая.

В истории философии реальность понимали по-разному, но даже краткий анализ некоторых трактовок позволяет нам говорить о том, что она не ограничивается лишь объективным, материальным миром вещей. Например, Платон полагал, что подлинная реальность кроется не в материализованной совокупности вещей, а в эфемерном, незримом мире идей. Реальна идея, т. е. сама сущность вещи, её неразрушимый целостный образ, наполненный смыслом во всей своей полноте. Окружающий мир вещей прототипический, он лишь подобие идеи в обуженном материальном воплощении. Объективный мир, по Платону, является лишь одной из возможных граней идеального мира [14]. Эта концепция очень проникновенно отражает неоднозначность реальности как таковой. Исходя из мысли Платона, реальность – всеобъемлющий концентрат, она недостижима в своей определённости, это всегда движение, беспрестанный расцвет Эйдоса. Образ неуловим, он постоянно ускользает, в нём скрыта подлинная, недостижимая суть, которую человек может воплотить лишь в подобии, в «тени». Не фантазия вписана в реальность как явление, отражающее реальность и создающее новые синтезированные образы на основе действительности. Напротив, именно реальность заключена в образе, полагается прежде всего в духовном, возвышенном мире идей, является субстанцией надматериального мира. Иными словами, образ постулирует реальность, является реальностью в своей сущности, «отбрасывая тени» в объектный мир, который в этом ракурсе больше восходит к иллюзии. Иллюзии не как обману, а как неоднозначности, вариативности, бесконечной множественности в своём проявлении.

Следуя мысли Платона, реальность раздвоена, исходит из мира идей, который бросает свою тень на объективный мир, воплощаясь в вещественной действительности. Т. е. реальность неоднозначна, она мерцает, её лики отражаются в разных плоскостях бытия, эфемерном, содержательном, образном мире фантазии и насущном, оформленном, объективном мире вещей.

В средневековой философии трактовка реальности приобретает яркую духовную окантовку. Видные философы и теологи того времени размышляют о реальности как о мире вещей в своём проявлении, которые составляют, населяют вселенную в виде субстанций, постигаемых человеком. Разделение универсалий, предложенное Фомой Аквинским, своего рода представление о реальности в трёх ипостасях: «до вещей», «в вещах», «после вещей». Постигание действительности человеком даёт основание полагать реальность прежде всего как идею, снизошедшую от Бога [1]. В этом смысле реальность, несмотря на своё целостное проявление в материи, является божественным даром, замыслом, она задана свыше. Человек же способен постигать её лишь во фрагментарном порядке, ему недоступно «общее», т. е. целостная реальность в своей субстанции. Иными словами, реальность может быть «довещественной», «доматериальной» – это сфера божественного провидения, единого сущего. Но в антропологическом ракурсе – такая реальность отражена в человеческой фантазии – причем, если исходить из размышлений Фомы Аквинского, – в двух универсалиях: «до вещей» и «после вещей».

В самом деле, материальная реальность лишь самый край, самая поверхность реальности вообще, которая неизмерима в бесконечности своей глубины. Но вещественный мир не задан человеку только лишь в объектах. Человек способен найти содержательную сущность вещи, он схватывает внутреннюю, скрытую от органов восприятия плоскость её бытия – образ. Без дара воображения объективный мир так и остался бы единственной реальностью человека. Животное не ищет смысла объектов, не пытается постигнуть содержательную сторону реальности – для животного вся реальность ограничивается материальной природой. И только человек, как существо фантазирующее, может проникнуть в сферу недостижимого – не ограничиться лишь фактом наличия объекта, а пропустить объект через себя, отразить его в своём сознании в виде образа.

Немецкий философ и психолог В. Вундт полагал, что нет нужды отделять друг от друга пространства объективной реальности и фантазии – они различны разве что в своей интенсивности [3]. Но тогда справедливо отметить, что эта интенсивность кардинально меняет сам характер пространств, полагает их особенность и уникальность. Вместе с тем пространства фантазии и объективной действительности родственны как части некоей всеобъемлющей сферы целостной реальности. Образ мыслится субъективно, наполняет сознание человека реальностью, но это не прямое отражение объектного мира. Образ как сущность имеет не только совершенно иную структуру – он не поддается никакому пространственному или временному измерению в привычном, объективном понимании. Не существует возможности постигнуть его пространственное отношение к субъекту. Это совершенно иное из-

мерение бытия, которое бессмысленно постигать, опираясь на законы физической реальности. Образ наполняет сознание, но в то же время не имманентен ему, образ не проявлен в объективном мире, но в то же время каждый объект несёт в себе содержательную часть, может быть воспринят как образ.

В период рационализма понятие реальности опирается на феномен человеческого мышления. Этой традиции дал начало Рене Декарт, полагая, что мышление определяет реальность самого мыслящего субъекта. Его знаменитое *cogito ergo sum* определяет реальность как прежде всего акт мышления, в котором невозможно сомневаться [6]. Реальность задаётся индивидом, и, без сомнений, реален сам мыслящий субъект. Окружающая реальность конституируется им как сущее, которое пусть и сомнительно в своей подлинности, всё же остаётся в определённом закрытом порядке. Т. е. реальность утрачивает объективность, она полагается человеческим разумом. Действительно, реальность познаётся, исследуется, постигается и развёртывается под воздействием человеческого мышления, она раскрывается человеком. В таком случае справедливо отметить, что фантазия является непосредственной частью реальности, которая полагает содержательную часть окружающего мира объектов.

Можно сделать вывод, что устоявшегося марксистского понимания реальности становится недостаточно. Объективный мир, безусловно, реален, но это лишь один лик реальности, одна из её форм. Фантазия человека не может быть поставлена в антонимический ряд действительности, потому как она является частью реальности, не только как само по себе явление психической деятельности человека, а как содержательная действительность, полагаемая человеком. Фантазия в своей сути является неотъемлемой частью реальности как её содержательная составляющая. Но каково место человека на этом перекрестке реальностей?

III. Человек и реальность

Определяя фантазию как часть реальности, следует учесть, что здесь нет смешивания, отождествления одного феномена с другим. Фантазия всегда остаётся фантазией, но она включена в действительность как особый вид реальности, имеющий свою самобытную, уникальную структуру. Русский философ С.Л. Франк пишет о целостности реальности, которая не имеет оконтуренных границ – она не находится в пространстве, а сама является всеобъемлющим пространством, включая в себя всё сущее. «Первичная реальность», по Франку, есть реальность вообще, в своём самом изначальном виде, как полагающее и постигающее бытие [17]. Действительно, реальность не только совокупность материи и фактов, а сущность, она обуславливает существование всего вообще,

полагающая данность. Такое понимание даёт основание предположить, что первичная реальность создаёт множество различных плоскостей, пространств, выражая себя не только в объектной вселенной, но и мире грёз и фантазий.

Человек непосредственно является частью действительности, однако он существует на перепутье миров. Безусловно, будучи телесным, физическим воплощением, человек находится в объектном мире и является частью этого мира. Но это только внешняя, оформленная белковым телом, часть человеческого бытия. Называя человека реальным существом, мы не можем опираться лишь на его телесность. Человек наделён своим внутренним, скрытым от глаз, миром фантазий, грёз, мечтаний, которые обрамляют бытие каждого в отдельности. Фантазия реальна для каждого из нас, влечёт человека в мир несуществующего, вдохновенного, возвышенного, наполняет нас и движет нами, она увлекает своей новизной [5]. Ведь фантазия неповторима в своём воздействии, её многоликость не поддаётся исчислению. В каком-то смысле человек расколот двумя реальностями, которые никогда не тождественны друг другу, более того, несмотря на то, что фантазия является частью реальности, она никогда не может воплотиться, пересечь границу объективного мира и стать его частью.

Но может ли такое утверждение относиться, например, к произведениям искусства? Ведь любое искусство есть продукт выраженного воображения, пересечения двух реальностей. Безусловно, такое пересечение имеет место – задумка фантазии, которая впоследствии приняла форму объекта или явления реального мира (художественного полотна или же музыкального произведения), но это пересечение условно. Ведь фантазия, даже в выраженном варианте, воплощённая в объективной реальности, не может быть схвачена во всей своей полноте. Реальность фантазии неуловима, она имеет совершенно иную структуру, которая заключена в чистой содержательности. Если бы фантазия могла найти конкретную определённую в мире вещей, человеческое искусство давно бы себя изжило и, вероятно, существовало бы только в «однодневном» варианте. В самом деле, например, мифы как концентрат человеческой фантазии завлекают умы исследователей по сей день, которые находят в них всё новые и новые трактовки и интерпретации. Улыбка Джоконды очаровывает своей загадочностью – эта тайна фантазии художника никогда не может быть раскрыта – объективная конкретность неспособна отразить всю многогранность и глубину художественного образа. Такое раскрытие начисто уничтожило бы образ, он утратил бы свою уникальность и сломился под законченностью объективной действительности.

Всякое искусство позволяет лишь приоткрыть завесу, разделяющую две формы реальности, дать возможность соприкоснуться с одной или несколькими гранями человеческого воображения в воплощённой

форме. Но произведение искусства бездонно в своей интерпретации. Фантазия не может быть целиком вписана в объективную реальность в силу иного измерения своей природы – бесконечной многогранности и многоликости. По сути, объективная реальность конечна в своей определённости, но бесконечна с точки зрения своего содержания. И это содержание восполняет фантазия. Две грани реальности разделены, находятся в разных измерениях бытия, но в то же время обращены друг к другу, их взаимодействие постулирует единство и абсолют «первичной реальности». Невозможно разделить эти две грани окончательно, оторвать друг от друга, ведь объективная реальность вне человеческой фантазии – слепа и бессмысленна, она полагает сама себя, без рефлексии человеческим воображением она замкнута в своей конечности.

По сути, можно сказать, что фантазия как часть реальности позволяет человеку быть вписанным в реальный мир не как его безликая часть, а как уникальный род сущего. Вероятно, именно столкновение двух пространств реальности, которые сочетаются в человеческом существе, выделяет человека среди всех живых существ. Это столкновение трагичное, драматичное, оно болезненное – быть частью конечного материального мира и обладать способностью бесконечного углубления, расширения реальности. Фантазия будто выталкивает человека из объектного мира, позволяя ему увидеть неоднозначность сущего. В то же время фантазия возводит баланс между духовным и телесным миром, вписывает человека в целостность реальности. Определяя фантазию как вид реальности, мы задаёмся вопросом: в чём особенность этой реальности с антропологической точки зрения?

IV. Человек и фантазия

Французский философ Гастон Башляр показывает, что нет никакого смысла искать зависимость фантазии и её порыв в психологических состояниях автора, которые отражали бы реальные события в его жизни. Не существует возможности ухватить фантазию целиком и тем более выявить какое-либо рациональное влияние реальности на фантазию автора [2, с. 14]. Это важное замечание французского философа даёт нам ещё больше оснований полагать, что фантазия – именно самобытный антропологический феномен. Безусловно, окружающий мир и сопутствующие человеку события оказывают своё воздействие на человеческую фантазию – эти две параллели не могут существовать полностью оторванными, они полагают друг друга, но именно в соприкосновении, а не пересечении.

Мечты и образы грёзотворца порой гораздо реальнее существующего в опытной или вещественной действительности. «Жар фантазии превышает в нём (художнике) ясность смысла; картины внешнего мира

преломляются в его душе, но не рожают пылания красок, а, бледные, померкшие, резко контрастируют с теплокровными цветущими созданиями, что рисуются прекрасными, ослепительно яркими цветами радуги – радуги, рождаемой внутренним Солнцем духа, – на благоухающих туманах его фантазии. С печалью или с усмешкой он отвращается от образов мира и предаётся образам фантазии» [4]. Поэтический художественный образ, минуя чувственное восприятие, проникает в самую глубину человеческой души, наполняя её такими красками бытия, которые в своей яркости не имеют сравнения во внешнем мире. И этот образ движет, будоражит, он реален хотя бы потому, что вызывает богатейшую палитру человеческих чувств и переживаний. Но это касается не только поэтического образа.

Человек, будучи многогранным существом, терзается незавершённостью своего собственного бытия – мы не в силах однозначно, в соответствии с реальностью, ответить на вопросы своего происхождения, своего назначения, над нами висит бремя конечности жизненного пути. Человек не в состоянии проникнуть в подлинный смысл существования мира и себя в этом мире. Арнольд Гелен очень точно определил человека как «существо фантазирующее» [15], в каком-то смысле можно даже сказать, что, в силу своей многогранности и неоднозначности, человеческая сущность фантазийная. Действительно, человек не просто фантазирует время от времени. Всё его существование наполнено фантазиями и мечтами, грёзами и представлениями. Даже обращаясь к объективному миру, человек отражает его в параллели реальности фантазии, воспринимает в образах, создаёт своё мировоззрение благодаря воображению. И это мировоззрение более чем реально, конституирует действительность самого человека, утверждает его в качестве уникального индивида.

Действительно, мысль А. Гелена очень точно отображает бытие человека. Вся наша жизнь пронизана фантазией. Без способности воображения мы не смогли бы ужиться с реальностью – она скорее поглотила бы нас в свою единую целостность, слила в один поток своего бесконечного акта существования. Человек произносит слово, создающее, определяющее, проявляющее действительность. Он определяет структуру реальности логосом, пытаясь выявить и дополнить её суть.

Таким образом, феномен человеческой фантазии не может считаться лишь вспомогательным средством разума, который позволяет познавать, сохранять в памяти воспринятый объективный мир, творить. Фантазия не эфемерная вздорность человеческого сознания, как вымысел, не имеющий отражения в реальности, фантазия и есть сама реальность, для человека значащая во многом больше, чем окружающий его мир. Будучи частью действительности, включённой в «первичную реальность», фантазия может являться феноменом, который определяет человеческую природу, выделяет человека как особую целостность. Человек со-

чета в себе два пласта реальности – телесный, явственный, сущностный и духовный, незримый, фантазийный. Оба эти пласта утверждают существование друг друга и существование самого человека. Но фантазия как феномен прорывается, пронизывает всё человеческое бытие, она не привносится извне, а исходит из самого субъекта, воплощает его антропологическую сущность, полагая человека не только как разумное существо, но прежде всего как «существо фантазирующее». В этом ракурсе фантазию безусловно можно считать неотъемлемой частью природы человека – этот феномен может стоять в одном ряду с такими явлениями, как мышление, нравственность, чувственное восприятие. Более того, человеческая фантазия как часть реальности гораздо шире и глубже объективной действительности. Фантазия восполняет недостаточность существующего вокруг него опытного мира.

V. Фантазия как восполнение реальности

Человеку недостаточно одной лишь объективной реальности, его существование обусловлено постоянно растущими, множющимися антропологическими потребностями. Рассматривая такие глубинные, экзистенциальные человеческие потребности, как познание, поиск родовых корней, идентичности, стремление к творчеству и трансцендентности [18], невозможно найти какие-либо чёткие пределы, в которых они могут быть полноценно удовлетворены. Эти потребности отражают недостаточность реальности, ограниченность действительности, постоянное стремление человека расширить границы обуженного для него мира. Потребности находятся в постоянной прогрессии, они неутолимы в своей сути, неустанно возрастают и множатся, в них обнаруживается вечное движение, в котором достижение удовлетворения неизменно обнажает незаконченность, незавершённость – эти потребности устремлены в бесконечность своего утоления.

Человеческая нужда в познании никогда не может быть удовлетворена в своём абсолюте. И дело даже не в том, что фантазия – вечный стимул к познанию, как концентрат идей, как проявление живого интереса в догадках и предположениях, которые вовлекают человека в авантюру исследования. А как быть с таким знанием, которое не поддаётся познанию в принципе? Ведь только человек может задаться вопросом о том, что будет после завершения его земного пути. Только человека терзает мысль о будущем без него самого, о будущем его рода, будущем этого мира. Здесь познание обнаруживает своё полное бессилие, в невозможности дать какие-либо ответы. Однако человек безутешно пытается заглянуть за временные границы, очерчивающие пределы его жизни. Пожалуй, только в фантазии человек способен нарисовать себе сюжеты будущего его родных, близких, судьбу его собственного наследия. Ко-

нечно, грёзы никогда не могут дать конкретного ответа, но сладость как раз в воображаемом проекте, свободно построенном из собственных образов, предположений, желаний, догадок.

В этом ракурсе фантазия приобретает преемственность ограниченного познания, простилаясь за пределы познаваемого, восполняя антропологическую потребность в знаниях. Интересно, что в своей сути это восполнение носит иллюзорный, эфемерный характер, не отражает действительность как таковую, является лишь одной из возможных альтернатив. Более того, ни одна из этих альтернатив не получает возможности быть познанной в своём опытным, фактичном виде – все сюжетные вариации не могут быть оценены в критериях как истины, так и лжи, а потому не имеют ничего общего с познанием как таковым. В то же время именно фантазия занимает пустующую нишу, где знание недоступно и не может проявиться ни в каких своих формах.

Но как иллюзия и вымысел, не существующие в действительности картины, которые, возможно, никогда не достигнут своего воплощения, способны восполнить человеческую потребность в познании? Скорее всего, это обусловлено интроспективным воздействием человеческой фантазии. Конечно, человек находит истоки для фантазии во внешнем мире, сущего реальности, бытия собственного и бытия другого. Но создаваемая из кусочков реальности грёза рождается человеческой душой, во всей своей полноте и целостности соотносится с внутренним миром человека, пропитана его духовными качествами. Фантазия переживает человека не как событие, пришедшее извне, а как часть собственного бытия, возникшего в недрах души. Грёза не просто родственна человеческой душе, а является её частью – является тем самым вечным порывом души, освобождающим её от мира необходимости [2, с. 18].

Человеку никогда не бывает достаточно знаний о себе, о своём роде, он находится в постоянном поиске смыслов, в попытках понять свою сущность исследует мир вокруг и внутри себя. Но экзистенциальные потребности человека невозможно восполнить с помощью лишь окружающего мира – эти потребности уходят корнями в сущность человеческого бытия. Действительно, невозможно удовлетворить потребность в познании в отсутствие однозначной истины. Нет способов узнать историю своего рода, своих предков в экзистенциальном ракурсе, а факты порой не обладают мотивационной убедительностью. Идентичность человека столь прозрачна, что её невозможно уловить, она постоянно ускользает, меняется, растворяется, увлекает в вечный процесс самоидентификации. Стремление человека созидать, творить, изменять окружающий мир, привносить в него частичку своей души в виде произведений искусства неисчерпаемо в своей многогранности. Наконец, возвышенное, духовное представление человека о Боге, о вневременном мире, пристанище духов, потусторонних силах – удел трансцендентного свойства человеческой фантазии, выход за пределы природной реальности.

Человек наделён способностью фантазировать, продлевать, удваивать реальность, и справедливо полагать, что фантазия не только во многом определяет человека как уникальный род сущего, но и напрямую связана с глубинными человеческими потребностями. Потребности множатся благодаря фантазии, потребности же множат и саму фантазию. В этом сплетении может быть выражена неустанная попытка человека преодолеть отчуждённость и безразличие реальности. В таком ракурсе экзистенциальные человеческие потребности, в силу своего неустанного развёртывания, находятся в постоянной подпитке воображением, пробуждают фантазию и в то же время реализуются за счёт неё.

VI. Каверзы фантазии

Без фантазии человек был бы уничтожен, поглощён объектным миром, размылся бы в единой целостности с природой. Фантазия мощный противовес – она всегда находится по иную сторону объективной реальности, но тем самым поддерживает границы действительности – вероятно, именно такой баланс внутри первичной реальности необходим для существования человека – схлёстывание двух миров – объективного и фантазийного, где один не может существовать без другого. Но фантазия не слепой благодетель, человек способен обернуть её против себя. Словенский философ Славой Жижек отмечает особенности смещения фантазий психотика в пласт реальности. Психотик привносит воображаемое в границы действительности, тем самым разрушает её целостность, расщепляет её структуру. Действительно, перемежение двух пространств – реальности и фантазии – в одной плоскости вызывают подрыв реальности [7]. Заполняя собой всё человеческое бытие, прорывая границы объективного мира, фантазия начинает разрушать целостность реальности, нарушая баланс сущего.

Это хорошо видно по тенденциям современного мира, в котором человек с фанатизмом пытается вписать фантазию в действительность. Фантазия поставлена на поток, конвейерную сборку желаний, всё больше погружая человека в мир грёз [8]. Проблема даже не в отрыве современного человека от реальности, не жизни в бесконечных грёзах и мечтах, а в самом разрушении действительности избытком фантазий. Сама фантазия приобретает не подобающую ей форму реальности, тем самым отделяется от человека. В результате человек становится рабом желаний, но эти желания не его собственные, они произрастают из хаоса разрушающейся реальности, приходят извне. Фантазия как антропологический феномен приобретает обратную, пагубную силу – не проявлять и восполнять, а обуживать и разрушать реальность. Стоит ли эта деструктивная игра фантазии смысла? С точки зрения человеческого существования – нет. Она разрушает сам смысл суще-

ствования, выбивает твердь действительности из-под ног человека, погружая его в бездну нереального, неутолимого стремления насытиться бесконечным потоком осушающей человеческую жизнь фантазии.

Идею о том, что фантазия может сыграть с человеком злую шутку, ещё полвека назад выразил известный польский писатель, футуролог и философ Станислав Лем. Его рассказы из цикла «Из воспоминаний Ийона Тихого» весьма проницательно отражают ситуацию настоящего времени. Фантазия стала чудовищным образом отделяться от человека, она тиражируется в немыслимых масштабах, создавая иллюзорный мир, подобно тому, как его создавал механизм, посылавший грёзы в странные ящики профессора Конкорана [12]. В этих ящиках создавался целый мир, ядром которого был искусственный мозг, в одном случае считавший себя юной девой, в другом – успешным дельцом, а вокруг – целая вселенная, продуцируемая центральным компьютером. Но машина грёз и фантазий не может органично вписаться в реальность, наполняя мир человека всё большим количеством эрзацев, симулякров, подобию, фантазмов. Грёза теряет свою главную суть особого пласта реальности – она становится насущной, навязчивой, она становится самоцелью человека.

Безусловно, фантазия является важнейшим феноменом, определяющим человека как особый род сущего. И скорее всего, если рассуждать о внеземном разуме на примере человека, то он должен обладать этим уникальным свойством. Вот только человек имеет ещё одну особенность – упускать из узды свои антропологические свойства. И как «торжество разума» может губительно сказаться на человеческой жизни, так и «торжество фантазии», синтезированной, продуцируемой, привнесенной извне, губительно для человеческого существа. Вероятно, таков удел человеческой сущности – великие дары психики, антропологические феномены, определяющие нас как духовных, особых существ, не направлены лишь на благо, имеют на обороте медали весьма негативные проявления. Реальность фантазии коварным образом реверсирует в фантазию реальности. И, к сожалению, здесь невозможно не задуматься – не обернётся ли жизнь в «грёзе широкого потребления» крахом для целостности человеческого существования?

Список литературы

1. Аквинский Фома. Сумма теологии. Часть 2 / Пер. С. Еремеев. М.: Ника-центр, 2008. 536 с.
2. Баиляр Г. Избранное: Поэтика грёзы. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. 440 с.
3. Вундт В. Фантазия как основа искусства / Пер. с нем. Л.А. Зандер, ред. А.П. Нечаев. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. 152 с.

4. Гёррес Й. Афоризмы об искусстве. Сбор. Эстетика немецких романтиков / Ред. и сост. С.Я. Левит. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив; Университетская книга, 2014. 576 с.
5. Гуревич П.С. Воображение и фантазия // Психология и психотехника. 2016. № 2. С. 107–110. DOI: 10.7256/2070-8955.2016.2.18646.
6. Декарт Р. Рассуждения о методе. М.: Академический проект, 2014. 328 с.
7. Жижек С. Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии / Пер. с англ. С. Щукина. М.: Изд. дом «Дело РАНСиГС», 2014. 528 с.
8. Жижек С. Чума фантазий / Пер. Е. Смирнова. М.: Гуманитарный центр, 2012. 388 с.
9. Кант И. Собр. соч.: в 8 т. Т. 1 / Общ. ред. А.В. Гулыга. М.: ЧОРО, 1994. С. 241–258.
10. Кант И. Критика чистого разума / Пер. Н. Лосский. М.: Антология мысли, 2016. 736 с.
11. Кант И. Критика способности суждения. М.: Искусство, 1994. 368 с.
12. Лем С. Из воспоминаний Ийона Тихого. М.: Книжная палата, 1990. 528 с.
13. Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 3 / Ред. совет: В.С. Стёпин, А.А. Гусейнов, Г.Ю. Семигин, А.П. Огурцов. М.: Мысль, 2010. 692 с.
14. Платон. Диалоги. М.: Эксмо, 2009. 640 с.
15. Психологический словарь / Ред. П.С. Гуревич. М.: ОЛМА-ПРЕСС Образование, 2007. 800 с.
16. Сартр Ж.-П. Воображаемое. Феноменологическая психология воображения. М.: Наука, 2001. 320 с.
17. Франк С.Л. Реальность и человек. М.: АСТ, 2006. 384 с.
18. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности / Пер. с англ. Э.М. Телятникова. М.: АСТ, 2015. 624 с.

HUMAN NATURE

Trifon SUETIN

Post-graduate, Faculty of Philosophy. State Academic University for the Humanities.
Maronovsky Pereulok 26, Moscow 119049, Russian Federation; e-mail: suetin_trifon@mail.ru

REALITY OF FANTASY

The main question of this article the author formulates as follows: can we consider fantasy one of the basic phenomena of human nature? The phenomenon of fantasy is considered in a wide range of philosophical areas, occupies a dominant place in aesthetics and is deeply analyzed in a phenomenological perspective; the epistemological theory cannot do without imagination. Nevertheless, with all the diversity of philosophical thought, the fantasy actually is a derived, subsidiary phenomenon and does not have a status that, for example, has a human mind.

To analyze this problem, the author relies on the classical interpretation of the concept of reality as an objective material world around a man. Nevertheless, he concludes that this interpretation is incomplete, since it reflects only one part of reality, determined by the property of material arrangement. With this understanding of reality, fantasy comes in antonymic series with reality. Such conception of reality does not allow to consider fantasy as a phenomenon that is a basis of human nature. Because the very notion of nature is category of material, shaped, manifest reality.

The author briefly analyzes some interpretations of reality and shows that the material reality is only one of its different forms. The objective world in its constituted form is determined by completeness as something what is present in embodied state. The researcher provides arguments in favor of following conclusion: fantasy is a part of reality, is its particular form, which have a different spatial dimension and exist under completely different laws than the physical reality. These two spaces of reality interact with each other and constitute the uniform integrity of reality in general.

Fantasy and objective reality do not exist by themselves, they are part of absolute reality – universal entity, which Russian philosopher Semyon Frank designated by the term “Primary reality”. Fantasy and objective reality are not

antonyms, they are parts of a single "Primary reality", which includes both natural, physical and spiritual, fantastic things. They can't exist in complete isolation, as two completely different worlds; their relationship assumes, determines and conditions the existence of each other and the existence of reality in general as "Primary reality".

The author defines objective reality as the embodiment of forms and fantasy as a meaningful entity. In this respect, the two worlds intersect in a single point under sensual perception of human eye. The man not just observe the object in its factuality as an empty reality. He always gives to the object conceptual component, meaning, interpretation. A man knows the ultimate design of the world through the realm of imagination. Images suppose the integrity of thing, endow it with content, they are not subject to the spatial laws of physical world and are preset in all its entirety. As a result, fantasy is not just one of the tools of knowledge and creativity; it determines the existence of the surrounding world in all its completeness. Moreover, dreams are sometimes far more real than the pressing reality. This is evidenced by picturesque fantasies of artists, beautiful words of poets, incredible harmony of composers. Created image fills the human soul, causes trembling of the spirit, deep feelings, encourages heroic, dramatic, sometimes tragic acts. Artistic image bypasses sensory perception, penetrates the human soul in all its purity, fullness and versatility, enriching the inner world of man.

Fantasy and reality form the integrity, where man is at the crossroads of the worlds; being a bodily creature, existing in a pressing nature, the human soul seeks to be deceived by illusion, by fantasy. In this respect, the imagination allows a person to make up for the insufficiency of his existence. Such human needs as cognition, creativity, identity, ancestral roots and religion cannot be implemented on the basis of objective reality. With the help of reason people can't find an answer to the question "What will happen with their families, friends, relatives, their culture and their nation after their life comes to end?". The phenomenon of fantasy allows to contact with those strata of human existence that are beyond the limits of surrounding world and allotted time. In fact, these needs are insatiable, but the fantasy gives us the possibility of imaging, of guessing something that is beyond empirical positive knowledge.

However, fantasy not simply meets the existential needs of man. Thanks to ability to fantasize, existential needs define a human as a special kind of being. Only human may ask the questions which he cannot answer, but can illustrate with variations from the world of fantasy. In this vein, the author believes that fantasy is a phenomenon that can rightfully be considered the backbone of anthropological nature.

In conclusion, the researcher shows the tricks of fantasy in the context of modern world's trends. Fantasy is increasingly separated from man, transferred to industrial, conveyor level, fills the reality with ersatz and phantasms. Modern man exists in the world of artificial dreams and fantasies. This excess of imagination not only complements the reality, but also rather

acts in a destructive way. People immerse in the dream; they are attracted by virtual world, which makes their existence on the one hand sweet and carefree, but on the other hand invariably destroys the integrity of human existence.

Keywords: *fantasy*, reality, anthropology, real world, person, being, entity, image, imagination, illusion

References

1. Bachelard, G. *Izbrannoe: Poetika grezy* [Selected: Poetics of dreams]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2009. 440 pp. (In Russian)
2. Descartes, R. *Rassuzhdeniya o metode* [Reasoning about the method]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2014. 328 pp. (In Russian)
3. Frank, S.L. *Real'nost' i chelovek* [Reality and a man]. Moscow: AST Publ., 2006. 384 pp. (In Russian)
4. Fromm, E. *Anatomiya chelovecheskoi destruktivnosti* [Anatomy of human destructiveness], trans. E.M. Telyatnikova. Moscow: AST Publ., 2015. 624 pp. (In Russian)
5. Gurevich, P.S. "Voobrazhenie i fantaziya" [Imagination and fantasy], *Psikhologiya i psikhotekhnika*, 2016, No. 2, pp. 107–110. DOI: 10.7256/2070-8955.2016.2.18646. (In Russian)
6. Görres, I. *Aforizmy ob iskusstve. Sbor. Estetika nemetskikh romantikov* [Aphorisms about art. Collection. Aesthetics of German Romantics], trans. and ed. S.Ya. Levit. Moscow: Centre of Humanitarian Initiatives Publ.; St. Petersburg: Universitetskaya kniga Publ, 2014. 576 pp. (In Russian)
7. Kant, I. *Kritika chistogo razuma* [Criticism of pure reason], trans. N. Losskii. Moscow: Antologiya mysli Publ., 2016. 736 pp. (In Russian)
8. Kant, I. *Kritika sposobnosti suzhdeniya* [Criticism of judgment]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1994. 368 pp. (In Russian)
9. Kant, I. *Sobranie sochinenii* [Collected works], 8 Vols., Vol. 1, ed. A.V. Gulyga. Moscow: ChORO Publ., 1994, pp. 241–258. (In Russian)
10. Lem, S. *Iz vospominanii Iiona Tikhogo* [From memories of Yoann Tihii]. Moscow: Knizhnaya palata Publ., 1990. 528 pp. (In Russian)
11. *Novaya filosofskaya entsiklopediya* [New Philosophical Encyclopedia], 4 Vols., Vol. 3, ed. V.S. Stepin, A.A. Guseinov, G.Yu. Semigin & A.P. Ogurtsov. Moscow: Mysl' Publ., 2010. 692 pp. (In Russian)
12. Plato, *Dialogi* [Dialogs]. Moscow: Eksmo Publ., 2009. 640 pp. (In Russian)
13. *Psikhologicheskii slovar'* [Psychological dictionary], ed. P.S. Gurevich. Moscow: OLMA-PRESS Obrazovanie Publ., 2007. 800 pp. (In Russian)
14. Sartre, J.-P. *Voobrazhaemoe. Fenomenologicheskaya psikhologiya voobrazheniya* [Imaginary. Phenomenological psychology of imagination]. Moscow: Nauka Publ., 2001. 320 pp. (In Russian)
15. Thomas Aquinas. *Summa teologii* [The sum of theology], Vol. 2, trans. S. Eremeev. Moscow: Nika-tsentr Publ., 2008. 536 pp. (In Russian)
16. Wundt, V. *Fantaziya kak osnova iskusstva* [Fantasy as the basis of arts], trans. L.A. Zander, ed. A.P. Nechaev. Moscow: LIBROKOM Publ., 2010. 152 pp. (In Russian)

17. Žižek, S. *Chuma fantazii* [Plague of fantasies], trans. E. Smirnova. Moscow: Gumanitarnyi tsentr Publ., 2012. 388 pp. (In Russian)
18. Žižek, S. *Shchekotlivyi sub"ekt: otsutstvuyushchii tsentr politicheskoi ontologii* [A ticklish subject: the missing center of political ontology], trans. S. Shchukina. Moscow: Delo RANSiGS Publ., 2014. 528 pp. (In Russian)

ГРАНИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ



Ирина ЕГОРОВА

доктор философских наук, ведущий научный сотрудник.
Институт философии Российской академии наук. 109240,
Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;
e-mail: eiv1966@mail.ru

РАЗВОЛШЕБСТВОВАНИЕ МИРА И ЧУВСТВО СВЯЩЕННОГО ТРЕПЕТА

Объектом исследования служит чувство трепета, рассматриваемое в качестве особого человеческого переживания. Исходным материалом является трактовка трепета как изнанки страха, которая содержится в работе С. Кьеркегора «Страх и трепет». Ужас может охватить человека при очевидной опасности. Но душа способна испытать сильное потрясение, когда никакой непосредственной угрозы нет. Это состояние многогранное и многоликое. Оно может возникнуть при встрече с возвышенным, в акте религиозной веры. В статье описываются обнаружения этого чувства в разных сферах человеческого бытия. В современном мире сфера трепета оказывается обуженной, поскольку, по выражению М. Вебера, произошло «разволшебствование» мира. Но чувство священного трепета продолжает оставаться сугубо человеческим переживанием.

Автор подробно рассматривает такие аспекты темы, как генезис чувства трепета и чувства сакрального, метафорическое и символическое выражение чувства трепета в образе «бездны». Также осмысливается гностическая традиция, изучающая чувство трепета в процессе и в качестве результата познания.

В статье показано, что чувство трепета в своей основе содержит различные модальности, в выражении чувства сакрального оно является амбивалентным. Чувство трепета может выступать в качестве образа и относиться как к объективной, так и к субъективной реальности. Оно является индикатором экзистенциальной истины. Новизна исследования заключается в попытке показать многогранность этого чувства применительно к различным сферам бы-

тия человека. Особое внимание автор обращает на факт десакрализации жизни европейского человека, что приводит к вытеснению трепета как атрибута экзистенциального чувства из нашей жизни.

Ключевые слова: трепет, страх, сакральное, амбивалентность, священное, возвышенное, бездна, истина, гнозис, экзистенциал

Трепет есть лучшая часть человека; как ни дорого заставляет его свет платить за проявление чувства, но, только испытывая волнение, он глубоко чувствует беспредельное.

И.В. Гёте [6, с. 230]

Любая эмоция, которую испытывает человек, может быть как простой и житейски понятной, так и предельно насыщенной и глубокой, иметь такую силу, которая приводит к преобразению внутреннего мира человека. За обозначением такого чувства, как страх, таится неисчерпаемая полнота различных состояний и оттенков психического и эмоционального мира человека. Внутри на первый взгляд знакомого и понятного переживания кроется богатая палитра различных чувств: боязнь, испуг, тревога, ужас, жуть, трепет и даже предельная скука. Каждое из этих состояний само по себе является значительным и отличается от страха особым оттенком. В статье мы попытаемся определить, в чём заключается сущностное отличие чувства трепета от других сходных состояний.

Актуальность исследования обусловлена тем, что, несмотря на повсеместную секуляризацию и разволшебствование мира, чувство трансцендентного невозможно отнять у человека, оно является одной из базовых потребностей. Строгая научная рациональность европейской цивилизации безусловно дала человечеству множество благ, однако наряду с этим мы видим, что исключительно рациональный путь развития ведёт в тупик. В этой связи изучение человека в его наиболее ярких эмоциональных проявлениях создаёт возможность взглянуть на человека и развитие цивилизации под новым углом. В состоянии священного трепета, в глубокой молитве или медитации, человек предстаёт перед нами как существо духовное, а не просто биологическое.

Священный трепет

Чувство священного трепета возникает в сфере религиозного и мистического опыта. Существует несколько подходов к проблеме происхождения религии и всевозможных верований, но важно отметить, что

представление о возникновении религии из страха несостоятельно. Такое объяснение является слишком поверхностным. Простое чувство страха не могло привести к тому, что человек стал искателем смысла и создателем культуры. По мысли Т. Роззака, древний человек начал с удивления и заворожённого наблюдения за окружающим миром, ещё до создания первых орудий [20]. Магия возникла в самые древние времена; культовые обряды, мистерии, песнопения и танец – всё это является, на наш взгляд, не менее важным с точки зрения определения сущности человеческой природы, чем создание орудия и труд. А вместе с тем всё это является частью того, что можно назвать религиозным мировоззрением. По-видимому, человек начал своё рождение с мистических видений и озарений, а уже после были созданы первые орудия и человек овладел огнём. Скорее сначала человек восторженно и молитвенно воспринимал окружающий мир, а уже после этого начал осваивать его с практических позиций [8]. Создатель первобытной культуры скорее был зачарован мерцанием огня или проблеском молнии. Мы не можем назвать это страхом, это уже трепетное отношение к природе и окружающему миру. Зачатки религии и культуры нужно искать не в страхе перед природными явлениями, а в чувстве глубинного, священного трепета перед природой и мирозданием.

Столкнувшись с тем, что помимо конкретно религиозного состояния человек способен испытать особое чувство, которое напоминает чувство священного, но относится не только к сфере религии, Рудольф Отто ввёл понятие *нуминозного*. Нуминозное чувство шире, чем священное, оно содержит в себе нечто невыразимое, относящееся к вершинным состояниям духа, оно включает в себя различные модальности. В первую очередь, мы можем говорить об ощущении «совершенного превосходства (и неприступности)» [14, с. 20], которое рассматривается в качестве предпосылки чувству «совершенной зависимости». То, что мы не в силах выразить с точки зрения *величины* и *масштаба*, вызывает в нас особое, ни с чем несравнимое нуминозное чувство. Именно невозможность постичь или осознать величину, так как даже сравнить возникший объект не с чем, рождает в человеке особого рода чувство и состояние. При этом важно отличать чувство нуминозного от чувства возвышенного, описанного ещё И. Кантом [11].

И. Кант говорит об абсолютной величине природного явления, полностью очищая это чувство от любых религиозных мотивов. Чувство возвышенного содержит в себе двойственность: человек испытывает беспомощность перед лицом стихии, при этом возникает желание преодолеть это природное явление, противостоять возникшей угрозе, укротить природу. В такие моменты человек возвышается над собой, и здесь природные объекты и явления рождают чувство возвышенного не из-за страха, а в силу того, что они пробуждают в человеке высшую силу. Трепет возвышенного – это преодоление страха

перед миром природы и душевный подъём, призыв к действию, преодолению и свершению. В то время как чувство нуминозного может возникнуть перед ощущением чего-то, что невозможно даже помыслить в полной мере.

Нуминозное чувство нельзя назвать возвышенным, скорее наоборот. Оно содержит в себе различные оттенки и модальности. Чувство нуминозного – это состояние глубинной медитации или полной ослабленности сознания, состояние покоя и погружённости в молитву. Это чувство может внезапно всколыхнуть человека, пробудив в нём жизненную силу и энергию, превознеся его до небывалых духовных высот, с тем чтобы так же неожиданно отступить и вернуть человека в состояние обычного земного существования. В такие моменты человек может находиться в странном волнении, восторге или даже экстазе, равно как в состоянии ужаса и потусторонней дрожи. Все эти состояния обязательно возникают *перед чем-то*, что таинственно возвышается над человеческим творением.

Так, состояние, обозначаемое как *tremendum*, возникает только при встрече с чем-то невообразимо могущественным, опасным и испепеляющим. Человек в обычной жизни не может себе даже помыслить *это*. Такое глубинное чувство ужаса описал в своих работах М. Хайдеггер, для которого экзистенциальный ужас является необходимым условием прикосновения к Ничто [19]. Ужас всегда возникает в области, которая находится вне человеческого бытия. Это же чувство способно пробудить человека, вырвать его из обычной рутинной жизни. Может быть, именно такой глубинный ужасающий трепет когда-то пробудил сознание древнего человека. Данная модальность нуминозного чувства является наиболее архаичной. Наряду с этим, подобный религиозный трепет содержит в себе элемент праведного гнева. Всемогущий Господь всегда вправе обрушить всю свою мощь на человека, разгневаться или разъяриться. Мы также можем отметить в чувстве трепета элемент ощущения абсолютного всемогущества – *majestas*. В предельном выражении такое чувство приводит к тому, что субъект растворяется в объекте, который одновременно выступает причиной всего сущего, и заставляет человека почувствовать собственную «тварность». Однако при этом священный трепет – это также очарование и заворожённость, желание прикоснуться и быть причастным божественному, чувство, обозначаемое как *fascinans*.

Так как священный трепет или чувство сакрального содержит в себе два полярных состояния, которые парадоксально замешаны в одно глубинное чувство, мы можем говорить об амбивалентности чувства трепета. Эту двойственность можно объяснить по-разному. Сакральное само по себе неоднородно, такова его природа: оно содержит в себе как ужасающее, нечистое, отталкивающее, так и восхитительное, чистое, манящее.

Так Ж. Батай пишет о всепроникающей и поглощающей мир *ярости*, определённом модусе священного начала мира [1, с. 60-67]. Человек относится к миру изначально двойственно: он испытывает ужас (так как высшей точкой ярости является смерть), но вместе с тем эта поглощающая сила завораживает и манит его. В свою очередь яростное насилие, склонность к которому содержится в каждом человеке, порождает запрет как средство умирения этой буйной стихии внутри самого человека. Однако любой запрет содержит в себе нарушение этого запрета – трансгрессию. Эти два элемента – запрет и трансгрессия – немыслимы друг без друга. Запрет рождает страх, но одновременно с этим возникает желание нарушить этот запрет. Противоречивая природа человека рождает амбивалентность чувств. С одной стороны находится природный яростный разгул желания, с другой – сознательный запрет. Автор говорит о том, что запрет явился причиной возникновения сознания у человека, именно запрет дал возможность осознать себя и свои действия. Однако каким образом возник самый первый запрет? По Фрейду, древние люди совершили отцеубийство и усовестились. Но это также не объясняет, почему у древнего человека появилась совесть.

С другой стороны, исследуя данную проблематику, Р. Жирар вводит понятие *учредительного насилия* [10]. Как объяснить жертвоприношение и сакральное отношение к жертве? В древних обществах насильственная смерть, причинённая соплеменнику кем-то из другого племени, должна была быть компенсирована смертью другого человека. Однако такая кровная месть приводила к разгулу насилия, так как одно убийство тянуло за собой череду убийств из-за неравноценности людей. И тогда появилась заместительная жертва: соплеменники убийцы сами выбирали внутри своего племени человека, которого они принесут в жертву, чтобы компенсировать убийство. Обязательным ритуалом было перенесение «скверны» с настоящего убийцы на его заместителя, двойника.

Впоследствии человеческая жертва заменилась жертвой животного. Но ритуал остался прежним: все грехи людей переносились на объект, например козла отпущения, которого убивали согласно ритуалам, уничтожая накопившиеся в обществе грехи. Отношение же к таким жертвам *двойственно*. С одной стороны, жертва принимала на себя всё нечистое и греховное, к ней нельзя было прикасаться, иногда даже смотреть (это мог делать только обученный жрец, который осуществлял все действия так, чтобы самому не заразиться скверной). С другой стороны, жертва становилась священной, так как она устраняла скверну своей смертью. Р. Жирар видит в основе чувства священного именно эти ритуалы по устранению насилия, которое накапливается в обществе людей как бы само по себе, с течением времени.

Однако у Ж. Батая можно обнаружить иной подход к вопросу жертвоприношения, который нам более близок. В человеке есть внутреннее бессознательное желание вернуться в мир *непрерывности*, в мир

сакрального. Человек не может обратиться к этому миру напрямую, ему требуется осуществление определённого ритуала, в ходе которого жертвуется что-то абсолютно ценное для него, жертва возвращается в сакральный мир, а жертвователь в процессе обряда на короткий момент времени прикасается к этому миру. Жертвоприношение – это своеобразный способ, техника обращения к трансцендентному началу мира через развеществление жертвы, через сознательное, ритуальное действие, вследствие которого дискретная единица профанного мира возвращается в мир непрерывности. Принося жертву, человек совершает определённый ритуал, который даёт ему возможность опосредованно вернуться, проникнуть в мир сакрального, который является столь желанным и притягательным для человека. Жертвоприношение в таком случае оказывается трансгрессией, переходом из мира профанного в мир сакральный.

Бездна души и бездна мира

Однако ярость и насилие – это деструктивные элементы, хоть мы и не можем отказать им в силе и могуществе, которые они в себе содержат. В поисках источника возникновения чувства священного трепета мы можем обратиться к образу *бездны*, который возник в мистической философии Я. Бёме. *Ungrund* – это бездна, которая бушевала (или покоилась) в тот момент, когда мир ещё не был сотворён. Что можно сказать об этом состоянии? В сущности, *ничего*: нет мира, нет человека, нет времени и пространства. Данный образ используется в философии Н. Бердяева и неразрывно связан с понятием и возникновением человеческой свободы. «Свобода *Ungrund*-а не есть ни свет, ни тьма, ни добро, ни зло. Свобода лежит в тьме и жаждет света. И свобода есть причина света» [3, с. 61-62]. *Изначальное небытие, бездна пустоты есть причина свободной воли мироздания и человека вообще, образ бездны предстаёт как образ безусловной и безосновной свободы.* Н. Бердяев использует это понятие для обоснования свободы как главной проблемы человека. Т. е. онтологическая суть свободы состоит в том, что в тот момент, когда ещё ничего не было, была безусловная, полная свобода и можно было сотворить всё, что угодно. Это состояние Ничто, которое было до возникновения мира, это состояние Бездны, когда ещё нет ничего сотворённого.

Противоположна мысль Жан-Поля Сартра, который даёт описание диалектической концепции ничто, исходя из которой в основе мира лежит бытие, а *ничто* является логическим следствием бытия, поскольку оно предполагает бытие, чтобы его отрицать. К массе бытия как бы добавляется, приставляется ничто, чтобы это самое бытие выявить. По мысли философа, состояние до начала мира не могло быть ничем, вернее, если мы говорим, что *ничего* не было, то мы как раз называем совокуп-

ность чего-то, но обозначаем это как *ничего*. Мы заходим в комнату, где находится ценная коллекция, и нам говорят: не трогайте *ничего*. Именно этим *ничего* и обозначается вся совокупность того, что нельзя трогать. Вплоть до того, что сам Сократ своей знаменитой фразой «Я знаю, что ничего не знаю» обозначает этим *ничего* как раз целостность рассматриваемого бытия как Истину [17, с. 78].

Однако, с нашей точки зрения, символ бездны – это *ничто*, которое существует как условие возможности существования жизни и бытия в целом. Бездна – это условие возможности наполненности бытия, это стремительная и невероятная погружённость в происходящее. Бездна существовала до возникновения мира, но она и продолжает существовать как условие возникновения всего нового и первозданного. Без бездны невозможно и существование чего бы то ни было.

С метафорическим образом бездны неразрывно связаны свобода и трепет. Бездна свободы бесконечно страшит человека, потому что жизнь человека конечна, протекает мимолётно в масштабах вселенной и вечности. «Кто вдумается в это, тот содрогнётся и, представив себе, что материальная оболочка, в которую его заключила природа, удерживается на грани двух бездн – бездны бесконечности и бездны небытия, – исполнится трепета перед подобным чудом...» [15]. **Ощущение бесконечности** мира и невыразимость того, что можно назвать бездной, рождает переживание трепета перед бесконечностью мироздания. Именно это состояние глубокого потрясения пробуждает в человеке его человеческое. Животное не соотносит себя с Космосом, не пытается его изучить или как-то освоить. Человек же наделён разумом и даром искания, но это всё приводит к тому, что мы можем только констатировать тот факт, что человечество живёт на пылинке мироздания, что до нас никому нет дела и в этой ситуации единственный наш удел – трепетно наполнять жизнь смыслом.

Но бездна – это ещё и *глубина*. В таком ключе образ бездны возникает в творчестве Г.С. Померанца [16]. Это одновременно и внутренняя глубина, и космическая бездна, и мир возвышающий. Здесь также два мира: внутренний и внешний. Бездна – это необычайная глубина человеческой психики, со всеми её извивами, оттенками, парадоксами и тёмными пятнами. Тот, кто хоть раз пытался разобраться в хитросплетениях человеческой психики, может с уверенностью сказать, что там кроется бесчисленное множество всевозможных перверсий, отклонений и просто необъяснимых процессов. Это также и бесстрашие духа – бездна рассматривается в плане космическом, т. е. той идеальности, той духовности, к которой человек стремится. Она тоже не имеет пределов и границ, она как бездна, разверзается бесконечно. Но это же и ощущение земного страха, той бездны страха, которую переживает человек в травме рождения, в невротическом состоянии и тех состояниях, которые вслед за Кьеркегором мы называем трепетом [13].

Трактовка бездны как Ungrund, как бездны космической и как бездны внутреннего бесконечного психического мира человека неотделимы друг от друга, они взаимосвязаны. Внутренняя бездна человека и есть причина его свободы. Это и есть главная проблема: у каждого есть своя собственная, личная бездна, пустота, которая, с одной стороны, требует наполнения, а с другой стороны, способна сама заполнить всё вокруг. Моя собственная неисчерпаемость как человека, у которого есть не только душа, но и дух, также является пустотой. Бездна – это одновременно и всезаполняемость и абсолютная пустота.

Бездна порождает трепетный страх, который сопровождает человека в его вынужденных действиях в безграничной пустоте. Но человек обязан и должен придать этой пустоте смысл самолично. Он должен наполнить существующее вокруг бытие своим личным и подлинным смыслом. И тогда космическая бесконечность Б. Паскаля, космическая бездна – это то, что необходимо освоить, наполнить своей внутренней глубиной, точно такой же бездной. Только бесконечностью внутреннего психического мира можно заполнить бесконечность мира внешнего. Но внешняя пространственная бесконечность меркнет рядом с внутренней, духовной бесконечностью, потому что бесконечность космоса я могу себе лишь представить умозрительно, а собственную внутреннюю глубину я могу ощутить сам, удостовериться в ней на собственном опыте.

Зачем это нужно? По мысли Г. Померанца, выход к свету возможен только через тьму. Человек может ощутить океан света внутри этой бездны, в которую мы впадаем. Человек способен чувствовать полноту жизни постоянно. Бесконечность – это наша реальность, наша возможность. Для полноценной жизни человека требуется работа с бесконечностью. Она нужна, чтобы преодолевать те страшные и отвратительные вещи, с которыми мы сталкиваемся на каждом шагу. Работа с собой, с тёмной стороной собственной души необходима человеку. Древний завет «познай себя» – это наставление познать свою собственную бездну, погрузиться в неё, прожить сполна, ощутить глубину и темноту собственной психики и только после этого ощутить яркий внутренний свет. Человек создан для того, чтобы подняться над плоскостью тварного мира. Внутренний свет торжествует над банальностью века. Когда это бездна внешняя и ты её пугаешься, то это Ужас. Но если ты её вместили – это ликование и подъём духа.

Трепетная истина

Проблема познания мира также сопряжена с субъективным чувством трепета. Сегодня в мире главенствует рациональное познание окружающего мира, однако Н. Бердяев продолжает древнюю гностическую

традицию: «Учение об Ungrund'е и свободе и есть дерзновенная попытка понять миротворение из внутренней жизни Божества» [3, с. 60]. Описать загадочный и недостижимый процесс создания мира можно только из самой сути того, кто создал наш мир. Все попытки рациональных подходов сводятся только к гипотезам, которые постоянно меняются. Неизвестно, какие ещё открытия ждут нас, может оказаться так, что древний гнозис был и остаётся ближе всего к истине.

Интеллектом невозможно познать бытие. Конечно, истина бывает общезначимой, но она также бывает субъективной, индивидуальной. «Вся новейшая философия – последний результат всей новой философии – ясно обнаружила роковое своё бессилие познать бытие, соединить с бытием познающего субъекта» [4, с. 12]. Если мы говорим о состоянии духовного поиска, о попытке дать ответ на вопрос, который заведомо лежит за рамками истинности или ложности, то в таком случае правильность ответа будет определяться внутренним субъективным чувством озарения и истинности.

Трепет – это чувство, которое рождается в результате экзистенциального освоения того или иного знания, в результате подлинного освоения и понимания полученной информации. Действительное прикосновение к экзистенции заставляет содрогнуться глубочайшие уровни человеческой души. А заведомый отказ от тотального, всеохватного, рационального, научного знания может быть условием наиболее полного и истинного знания. Когда я сознательно отказываюсь от попыток рационально постичь мир и обращаюсь к познанию внерациональному, безумному, открытому миру во всей его противоречивости и абсурдности, только тогда я могу приблизиться к моей личной экзистенциальной истине.

Трепет – это полный отказ от достоверного знания и вручение себя вере и трансцендентному началу мира, Абсолюту, если угодно – Богу. Требуется великое мужество, для того чтобы в дерзновении веры броситься в пропасть, совершить «прыжок веры» по Кьеркегору, чтобы или получить всё, или же всё потерять. В этом акте веры, в этом волевом усилии человек всегда находится где-то на самом краю бездны. Здесь нет гарантий, здесь нет строгой логики рассудка. Здесь есть только рискованность и опасность веры, здесь есть её притягательность и её подвиг [4, с. 43]. Решиться на отказ от всего в пользу веры, совершить дерзновенный поступок – бесконечно трепетно. И именно в этой трепетности человек приобретает собственную вечную экзистенциальную истину.

Нельзя остановиться на рассудочном, конкретном и протокольном постижении истины. Человек и мир вокруг не устроены как машина, в которой мы способны обнаружить и проанализировать каждую деталь механизма. Нельзя отдаться строгой научной рациональности без остатка. «Мы постигаем истину не только разумом, но и сердцем: именно

сердце помогает нам постичь начало начал, и тщетны все усилия разума, неспособного к такому постижению, опровергнуть доводы сердца» [15]. Субъективная истина, которая может быть обнаружена и воспринята только с позиции внерационального начала в человеке, зачастую важнее и намного продуктивнее, чем истина рациональная. Гностическое знание, которое приходит как бы из ниоткуда, обладает несомненной ценностью для человека, и такое знание будет наиболее верным и точным для конкретного человека. Чувство же трепета является важным и, может быть, единственным индикатором для подтверждения экзистенциальной истины.

Так, например, осознание «я *есть*» выбрасывает человека из обывденности существования, заставляет дрогнуть, является причиной экзистенциального трепета. Но это должно быть экзистенциально истинное осознание, по-настоящему моё, действительно овнутрённое, отчётливое знание. «Я *есть*» – значит, что я существую вне собственного желания существовать. «Я *есть*» зависит от меня только в той степени, в которой я волен выбирать свой собственный способ бытия или небытия. Но это не только физическое состояние обветшания плоти, это и метафорическое движение к Жизни или к Смерти. Сама данность «я *есть*» вменяется человеку как его личная, неотчуждаемая проблема. «Я *есть*» – это обязательство, долженствование перед Жизнью.

Ушёл ли трепет?

Мы наблюдаем, что трепет незаметно уходит из нашей жизни. Требуется оговориться: нельзя утверждать, что жизнь человека полностью обескровлена и уже не содержит в себе ничего, что может тронуть душу, сердце и ум человека. Но факт повсеместного разволшебствования и десакрализации жизни европейского человека очевиден. И тогда чувство трепета становится необходимым атрибутом любого экзистенциального чувства. Без определённой трепетной глубины эмоциональный мир человека будет обычным и житейски понятным. Экзистенция требует трепетности, особого отношения к жизни и особого погружения в различные эмоциональные состояния.

Любовь может быть забавным приключением, а может быть трепетным состоянием. По З. Фрейду, изначально именно Эрос лежал в основе душевной жизни человека. Именно это чувство дало нам бесчисленное множество гениальных произведений искусства, именно это чувство поддерживает жизнь на земле, может быть, именно это чувство лежит в основе мироздания. Но что мы можем наблюдать сегодня? Человек перестал влюбляться, ушла страсть, ушло состояние эйфории, полёта, безграничной радости и всепоглощающего желания. Когда мы задаём кому-то простой вопрос: «Вы любите этого человека?», нам отвечают с

некоторой задержкой: «Не знаю, мне просто с ним удобно». Где же трепетное отношение? Должно же быть чувство застенчивого обожания, всепоглощающей любви, глубокого трепета? Мы всё реже наблюдаем такого рода чувства, человек перестал сгорать от любви.

И тогда интимная близость становится чем-то вроде «так положено». Мы слышим: «Вы знаете, вообще-то мне это всё не очень-то нужно, ну просто так должно быть и всё, так принято». Акт близости двух людей, который должен содержать в себе сокровенность, глубокую интимность, чувство единения, желание раствориться в другом и почувствовать себя на вершине земного блаженства вместе с любимым человеком, этот акт превращается в бессмысленную привычку. Механические движения, всевозможные сексуальные изыски, варианты и формы подвёрстываются под формулу «секс полезен для здоровья». Но как оказывается, без сокровенного чувства трепета перед этим интимным актом человек не только не улучшает здоровье, а наоборот, лишается его. Без чувства сокровенности и чуда, без истинного желания невозможно зачатие новой жизни.

Такой же сдвиг наметился и в отношении человека к смерти. Умирать в современной цивилизации уже давно не значит примириться или принять смерть. Человека после смерти гримируют, лишь бы он не походил на покойника. Но есть другое отношение к смерти. По Хайдеггеру, животное околевает, а человек принимает смерть. Примирение со смертью – это акт экзистенциальный, который возможен только при определённой настроенности человека, особом к ней отношении. Экзистенциалист воспринимает смерть мужественно и стоически: какой смысл плакать и кричать, если смерть неизбежна и от человека требуется принять её?

Или взять такой экзистенциал, как страдание. Вся современная культура нацелена на то, чтобы уйти от страдания любыми путями. Всевозможные обезболивающие, антидепрессанты и развлечения призваны в любой ситуации дать человеку возможность избежать или заглушить это чувство. Но есть истинная христианская вера, которая одна, по мнению Н. Бердяева, принимает страдание и имеет до конца мужественное отношение к страданию. Стоицизм учит идти навстречу любым жизненным ситуациям, но быть готовым принять страдание.

Ощущение чуда исчезло, божья вера стала сомнительной. Конечно, после работ Ф. Ницше христианство не может и не могло бы остаться прежним, и даже С. Кьеркегора преследовали за его критику церкви. Но здесь дело не в институте и не в системе, а в том, что мир вокруг человека растерял очаровывающую загадочность, то самое измерение, которое способно вызвать чувство трепета перед непознаваемым миром. Рациональное знание и попытка найти абсолютную истину привели к повсеместной сциентизации. К примеру, произошла десакрализация мозга. Раньше этот человеческий орган был загадкой природы. Учёные не знали, как подступиться к его изучению, что делать, как понять

устройство мозга. Сегодня всё изучено, каждая ганглия имеет своё описание и функцию, мозг проанализирован и разъят на части, загадки нет. Почти... Тайна мозга по-прежнему не задаётся, но учёные не останавливаются, дерзновенную мысль современного учёного не остановить [7].

Уже никого не удивляют проекты постчеловека, техноида и т. д. Энтузиасты от науки уверены в том, что требуется пересобрать человека заново, сделать его более выносливым или бессмертным, а сознание перенести в нейросеть. Конечно, это пример проявления инстинкта мертволюбия, бессознательной тяги к уничтожению того человека, которого мы знали до сих пор. Но такому рвению к самоуничтожению следует противопоставить трепетное отношение не только к самой Жизни как к явлению чуда (ведь с точки зрения науки появление разумной жизни на земле необъяснимо), но и трепетное отношение к Смерти как к сокровенному акту перехода из одного состояния в другое, как к процессу завершения и даже своеобразного продолжения жизни.

Но мы осмелимся утверждать, что для того, чтобы испытать благоговение и трепетность, осталось достаточно оснований.

В своей повседневности человек находится в состоянии открытости собственного существа, человек не завершён, ему не хватает чего-то для ощущения своей целостности, для бытийствования в своём целом. Эта жажда целостности и стремление к трансцендентному чувству развито у всех людей не одинаково, кому-то легко даётся вера, кто-то же совершенно не понимает, о чём идёт речь. Далеко не все люди ощущают собственную незавершённость. Современность предоставляет человеку вереницу различных заменителей подлинного существования или, точнее, средств для вытеснения чувства невосполненности из области актуального сознания, из области действительного бытия. Но жажда эта неутолима, и как бы мы ни старались затуманить или устранить её, всегда остаётся частичка гнетущего, тянущего ощущения невосполненности бытия и себя в нём. Завершённость человека, чувство собственной целостности даётся лишь на мгновение, в пограничном переживании мира и глубокого, полного осознания себя в нём. Одно из таких пограничных состояний есть чувство ужаса или трепета.

Закрадывается вопрос: зачем трепету вообще выживать? Что он нам даёт? Всё это нужно для того, чтобы через мыслительный акт и эмоциональное освоение этих данностей пододвинуть себя к тому, чтобы быть действительным человеком, чтобы подобраться к тому, что мы называем личностью. Воспитание в себе глубоких чувств, постоянная работа с миром эмоций и переживаний, желание лучше и полнее понять близких людей приводит к глубинному и впечатляющему преображению человеческого существа. Но вот парадокс: если в государстве повышается уровень жизни (выраженный в материальном благосостоянии), то пропорционально вырастает количество самоубийств. Чем меньше проблем и забот, тем меньший смысл обнаруживается в жизни. И здесь трепетное

чувство требуется для того, чтобы всколыхнуть в заблудившемся человеке те состояния и переживания, которые приближают каждого к тому, чтобы называться Человеком.

Европейская цивилизация всецело направлена на рациональное постижение мира, всепроникающий научно-технический прогресс, веру в разум и стремление к комфорту. Но мы всё более отчётливо можем видеть, что такой вектор не оправдывает себя, не придаёт жизни смысла, не позволяет ощутить полноту этой жизни. Чувство трепета обладает широким спектром переживаний, оно возвышает человека до невообразимых высот и одновременно с этим содержит в себе невероятный безграничный страх. Но переживание опыта трансцендентного начала мира, ощущение божественного присутствия и возникновение благодатного чувства влияют на человека с непостижимой силой, преобразуют его психический мир и придают новый смысл его жизни.

Список литературы

1. Батай Ж. Проклятая часть: сакральная социология / Сост. С.Н. Зенкин. М.: Ладомир, 2006. 742 с.
2. Бёме Я. Аврора, или Утренняя заря в восхождении / Пер. с нем. М.: Политиздат, 1990. 413 с.
3. Бердяев Н.А. Из этюдов о Я. Бёме. Этюд I. Учение об Ungrund // Путь. 1930. № 20. С. 47-79.
4. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2015. 522 с.
5. Вебер М. Избранные произведения / Сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова. М.: Прогресс, 1990. 804 с.
6. Гёте И.В. Фауст / Пер. в прозе П. Вейнберга. СПб., 1904. 468 с.
7. Гуревич П.С. Десакрализация мозга // Философская антропология. 2015. Т. 1. No 1. С. 6–19. URL: <http://iphras.ru/uplfile/root/biblio/phan/2.pdf> (дата обращения: 16.03.2017).
8. Гуревич П.С. Философия культуры. М.: Аспект-Пресс, 1994. 314 с.
9. Гуревич П.С., Спирина Э.М. Грани человеческого бытия. М.: ИФ РАН, 2016. 173 с.
10. Жирар Р. Насилие и священное / Пер. с фр. Г. Дашевского. 2-е изд., испр. М.: Новое литературное обозрение, 2010. 433 с.
11. Кант И. Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 2. М.: Мысль, 1964. С. 125–224.
12. Кьеркегор С. Несчастнейший: сб. соч. / Сост. и коммент. А. Суховой. 4-е изд. М.: Изд-во ББИ, 2011. 367 с.
13. Кьеркегор С. Страх и трепет / Пер. с дат. Н.В. Исаева, С.А. Исаев. М.: Культурная революция, 2010. 488 с.
14. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Пер. с нем. яз. А.М. Руткевич. СПб.: АНО «Изд-во С.-Петербург. ун-та», 2008. 272 с.

15. Паскаль Б. Мысли. URL: http://royallib.com/book/paskal_blez/misli.html (дата обращения: 08.03.2017).
16. Померанц Г.С. Открытость бездне: Встречи с Достоевским. М.: Советский писатель, 1990. 384 с.
17. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр. В.И. Колядко. М.: АСТ: Астрель, 2012. 925 с.
18. Фрейд З. Тотем и табу: психология первобытной культуры и религии / Пер. с нем. М.В. Вульфа. СПб.: Лениздат, 2014. 221 с.
19. Хайдеггер М. Что такое метафизика? 2-е изд. / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Академический проект, 2013. 277 с.
20. Roszak Th. The Making of a counterculture: (Reflections on the technocratic society and its youthful opposition). N.Y., 1969. 303 pp.

FACETS OF HUMAN EXISTENCE

Irina EGOROVA

DSc in Philosophy, leading research fellow at the Department of history of anthropological doctrines RAS Institute of Philosophy, Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: eiv1966@mail.ru

THE DISENCHANTMENT OF WORLD AND THE SENSE OF AWE

The object of the research is the sense of trembling, which is considered as a special human experience. In the philosophical literature, the trembling as the position is associated with this feeling as fear. The Danish philosopher S. Kierkegaard for the first time in European philosophy held demarcation between fear caused by the worldly and by the sacred. In our daily life we meet with real threats, hazards and shocks. Such fears have an obvious cause. But there is a fear of a different type. In a sense it can be called unreasonable. More precisely, its existence is caused by vague, undefined circumstances. In Kierkegaard's book "Fear and trembling" this state is inspired by the dream of Abraham: God ordered Abraham to lay his eldest son on the altar. Wake up, Abraham is perplexed: why God condemns me to such a test? Kierkegaard assesses the fear as trivial. You never know what can dream! But Abraham is a faithful Christian. He turns to God for clarification. But the sky is silent. The fear is born in the soul of the believer, but it has an inexplicable nature. Abraham undergoes a state of trembling: it is impossible to disobey God even if you have an idea that He is wrong.

The trembling opens the way to transcendence. In a state of awe, in deep prayer or in meditation, a person appears to us as a spiritual being, not just biological. The sense of awe arises in the sphere of religious and mystical experience. There are several approaches to the problem of the origin of religion and various other beliefs, but it is important to note that the idea of the emergence of religion out of fear is unfounded. This explanation is too simple and too superficial. Simple fear could not lead person to become a seeker of meaning and a creator of culture. The religion arose not from the fright and the fear of the forces of nature. Their origin is in the awe,

the particular emotional state, which is the peak state of mind. The author tries to determine the essential difference between the trembling and other, similar experiences.

First of all, the magical practice is accompanied by trembling. The magic arose in the most ancient times; the religious rites, the mysteries, the chants and dance – all this, in the opinion of the author, is no less important for the definition of an entity of human nature, than the creation of tools and labor. However, all this is the part of so-called religious worldview. Apparently, the human existence began with mystical visions and insights, and later the first tools were created by the man, and the fire obeyed him. At first the man perceived the world enthusiastically and prayerfully, and after started to learn it in a practical manner. The beginnings of religion and culture must be sought not in fear of natural phenomena and the sense of deep awe of nature and universe.

The author also addresses the problem of the numinous. This concept is introduced into literature by Rudolf Otto. The feeling of the sublime contains a duality: a person experiences helplessness in the face of elements, while has a desire to overcome this natural phenomenon, to confront the threat, to tame nature. In those moments, a person towering over oneself, and in this case natural objects and phenomena engender a feeling of the sublime not because of fear but because they awaken a higher power in man. The trembling of the sublime is overcoming fear, it is elation, a calling to action, overcoming and accomplishment. While the sense of the numinous can occur before the feeling of something that cannot even think in full.

The author emphasizes link between metaphoric image of the abyss and freedom and trembling. The abyss of freedom frightens man infinitely, because his life is finite, it flees at the scale of the universe and eternity.

The abyss produces a trembling, which accompanies man in his forced actions within a vast emptiness. But man himself is obliged to give meaning to this emptiness. He must fill existing being with his personal and genuine sense. And then the cosmic infinity of B. Pascal, the cosmic abyss is that you have to master, to fill with your inner depths, with the same abyss. Only the infinity of the inner mental world you can fill with the infinity of the outer world. But the outer spatial infinity pales next to the inner, spiritual infinity, because the infinity of space, I can only imagine speculative, and my own inner depth, I can feel myself, to make sure by my own experience.

Trembling is a feeling, which is caused by the existential development of knowledge, as a result of genuine exploration and understanding of the information received. The actual touching to existence makes shudder the deepest levels of the human soul. But a deliberate rejection of pervasive, all-encompassing, rational, scientific knowledge can be a condition of the most complete and true knowledge. When I consciously reject attempts of rationally comprehending the world and turn to the knowledge of the irrational, the insane, open world in all its contradictions and absurdity, only then I can approach to my personal existential truth.

Trembling is a complete rejection of the authentic knowledge and the handing oneself to the faith and the transcendental beginning of the world, to the absolute, and if you will – to God. It takes great courage to jump into the abyss with the boldness of faith, to make a “leap of faith” according to Kierkegaard, to receive all, or to lose everything. In this act of faith, this volitional effort, person is always somewhere on the edge of the abyss. There are no guarantees; there is no strict logic of reason.

The author comes to the conclusion that in the modern world the sphere of trembling is reduced because, according to M. Weber, there was a “disenchantment” of the world (*Entzauberung der Welt*). But the sense of awe continues to be a purely human experience.

Key words: awe, trembling, fear, sacral, the ambivalence, sacred, sublime, abyss, the truth, gnosis, existential

References

1. Bataille, G. *Próklyataya chast'.* *Sakral'naya sotsiologiya* [La Part Maudite. La Sociologie Sacrée]. Moscow: Lodomir Publ., 2006. 742 pp. (In Russian)
2. Berdyaev, N.A. “Iz etyudov o Ya. Beme. Etyud I. Uchenie ob Ungrund” [From Sketches About J. Boehme. Etude I. the Doctrine of Ungrund], *Put'*, 1930, No. 20, pp. 47–79. (In Russian)
3. Berdyaev, N.A. *Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva. Opyt opravdaniya cheloveka* [Philosophy of Freedom. Sense of Creativity. Experience in Justifying a Person]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., Ekaterinburg: Delovaya kniga Publ., 2015. 522 pp. (In Russian)
4. Böhme, J. *Avrora, ili Utrennyaya zarya v voskhozhdenii* [Aurora]. Moscow: Politizdat Publ., 1990. 413 pp. (In Russian)
5. Freud, S. *Totem i tabu: psikhologiya pervobytnoi kul'tury i religii* [Totem and Taboo: Resemblances Between the Mental Lives of Savages and Neurotics], trans. M.V. Vul'f. St. Petersburg: Lenizdat Publ., 2014. 221 pp. (In Russian)
6. Girard, R. *Nasilie i svyashchennoe* [Violence and Sacred], trans. G. Dashevskii. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2010. 433 pp. (In Russian)
7. Goethe, J.W. *Faust* [Faust], trans. P. Veinberg. St. Petersburg, 1904. 468 pp. (In Russian)
8. Gurevich, P. “Desakralizatsiya mozga” [Desacralization of Brain], *Filosofskaya antropologiya*, 2015, Vol. 1, No. 1, pp. 6–19. [<http://iphras.ru/uplfile/root/biblio/phan/2.pdf>, accessed on 16.03.2017] (In Russian)
9. Gurevich, P. *Filosofiya kul'tury* [Philosophy of Culture]. Moscow: Aspekt-Press, 1994. 314 pp. (In Russian)
10. Gurevich, P.S., Spirova, E.M. *Grani chelovecheskogo bytiya* [Facets of Human Existence]. Moscow: IF RAN Publ., 2016. 173 pp. (In Russian)
11. Heidegger, M. *Chto takoe metafizika?* [What is metaphysics?], trans. V.V. Bibikhin. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2013. 277 pp. (In Russian)
12. Kant, I. “Nablyudeniya nad chuvstvom prekrasnogo i vozvyshennogo” [Observing the Feeling of the Beautiful and Sublime], in: I. Kant, *Sobranie sochinenii* [Complete Works], 6 Vols., 2 Vol. Moscow: Choro Publ., 1964, pp. 125–224. (In Russian)

13. Kierkegaard, S. *Neschastneishii: sbornik sochinenii* [Unfortunate: a Collection of Works]. Moscow: BBI Publ., 2011. 367 pp. (In Russian)
14. Kierkegaard, S. *Strakh i trepet* [Fear and Trembling], trans. N.V. Isaeva, S.A. Isaev. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya Publ., 2010. 488 pp. (In Russian)
15. Otto, R. *Svyashchennoe. Ob irratsional'nom v idee bozhestvennogo i ego sootnoshenii s ratsional'nym* [The Idea of The Holy: n Inquiry Into the Non-rational Factor In the Idea of the Divine and its Relation to the Rational], trans. A.M. Rutkevich. St. Petersburg: Publishing house S.-Petersburg. University, 2008. 272 pp. (In Russian)
16. Pascal, B. *Mysli* [Thoughts]. [http://royallib.com/book/paskal_blez/misli.html, accessed on 08.03.2017]. (In Russian)
17. Pomerants, G.S. *Otkrytost' bezdne: Vstrechi s Dostoevskim* [Openness to the abyss: Meetings with Dostoevsky]. Moscow: Sovetskii pisatel' Publ., 1990. 384 pp. (In Russian)
18. Roszak, Th. *The Making of a counterculture: (Reflections on the technocratic society and its youthful opposition)*. N.Y., 1969. 303 pp.
19. Sartre, J.-P. *Bytie i nichto. Opyt fenomenologicheskoi ontologii* [Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology], trans. V.I. Kolyadko. Moscow: AST: Astrel' Publ., 2012. 925 pp. (In Russian)
20. Weber, M. *Izbrannye proizvedeniya* [Selected Works], ed. Yu.N. Davydov. Moscow: Progress Publ., 1990. 804 pp. (In Russian)

КУЛЬТУРНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ



Роман ПАЛЕЕВ

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

РАЗНЫЕ ОБРАЗЫ ЧЕЛОВЕКА (Мария Оссовская vs Макс Вебер)

Выход в свет книги «Рыцарь и Буржуа: Исследования по истории морали» польского историка Марии Оссовской, несомненно, значительное событие в области социальной мысли и результат издательской деятельности известного культуролога Светланы Яковлевны Левит. Глубокий и пытливый исследователь М. Оссовская сумела раскрыть и проанализировать социокультурную ситуацию, связанную с генезисом капитализма. Особенность её исследования заключается в том, что она придала многим отвлечённым общественным процессам персонифицированную форму. Так, прежде чем охарактеризовать фигуру буржуа, М. Оссовская вылепила образ средневекового рыцаря. Сопоставление этики рыцаря и буржуа позволило исследовательнице показать радикальный переворот в европейской теории морали и соотнести его с общеисторическими процессами.

Несомненную ценность в её работе имеет полемика с Максом Вебером, который связывал появление капитализма с протестантским этосом. Правда, немецкий учёный указывал также на множество других социальных факторов, которые обеспечили рождение новой формации. Однако в научной литературе сложилось убеждение, будто М. Оссовская развенчала концепцию М. Вебера. В статье показано, что на самом деле классические положения учения Вебера остались в силе, но общая историческая картина генезиса капитализма стала, благодаря усилиям М. Оссовской, более глубокой.

Ключевые слова: человек, культура, М. Оссовская, М. Вебер, капитализм, Рыцарь, Буржуа, протестантский этос, цеховая солидарность, индивидуализм

О Марии Оссовской (1896–1974), естественно, известно меньше, чем о Максе Вебере (1864–1920). Она была видным польским философом и социологом, специалистом в области теории и истории этики. Многие идеи М. Оссовской носили пионерский характер и оставили заметный след в современном обществознании. Так, статья «Наука о науке», написанная ею в 1935 г. в соавторстве с мужем, известным социологом Ст. Оссовским, как признано в мировой литературе, положила начало новой отрасли знаний – науковедению. В её работах было впервые предложено и научно обосновано понятие «нормативный образец личности», которое и поныне играет огромную роль в исследованиях по социологии культуры и которое, как мы увидим, во многом предопределило плодотворность её исследований по истории нравов.

Научная деятельность М. Оссовской началась вскоре после окончания ею философского факультета Варшавского университета, где её учителями были известные представители «Львовско-варшавской школы» – В. Татаркевич, Я. Лукасевич и Т. Котарбиньский. Первоначально её интерес был обращён к вопросам аксиологии, затем – к семантике. Семантические исследования, которые послужили основанием присуждения ей в 1932 г. докторской степени, наложили отпечаток на всё её творчество. М. Оссовская уделяла особое внимание анализу понятий и уточнению терминов, считая, что это даёт возможность вычленить реальные проблемы и отбросить псевдопроблемы.

В 1945 г. она возглавила кафедру теории морали, впервые созданную для неё в Лодзинском университете. В 1948 г. она возвратилась в Варшаву, где до ухода на пенсию (в 1966 г.) возглавляла кафедру истории и теории морали и одновременно (с 1956 по 1962 гг.) руководила отделом теории и истории морали в Институте философии и социологии Польской Академии наук.

Книга М. Оссовской «Рыцарь и Буржуа: Исследования по истории морали» [16] интересна по замыслу. По сути дела, это погружение в историю морали. Но исследовательница основное внимание уделяет не хозяйственной практике и не моральным нормам. Она стремится персонифицировать историю, представить читателю два обобщённых персонажа – рыцаря и буржуа. Рыцарство – братство, привилегированное военно-землевладельческое сословие в Западной Европе в Средние века. Оно возникло в средневековой Франции и Италии и затем проникло во все европейские страны. Наибольшего расцвета рыцарство достигло в XII–XIII вв. Это сословие располагало особым нравственным кодексом. К числу принципиальных ценностей рыцарства относились вера, честь, доблесть, благородство, целомудрие и верность.

Характеризуя нравы рыцарской эпохи, М. Оссовская пользуется словом «этос». Она понимает под этим словом стиль жизни какой-нибудь общественной группы, ориентацию культуры с присущей ей иерархией ценностей. Любопытно, что при этом каждая святыня существует и в

практическом аспекте. Люди конкретного сословия, находясь в состоянии выбора, строго придерживаются своей установки, скажем, решать конфликты мирным путём или, напротив, постоянно утверждать своё превосходство с оружием в руках. Ещё выбор: вести праздную жизнь или же больше работать и больше зарабатывать.

Конечно, далеко не всегда ценностные установки выстраивались, что называется, в линейку. Скажем, отношение к труду в Средние века было весьма противоречивым. Высшие слои общества смотрели на труд с презрением. Они предпочитали войны, рыцарские подвиги и забавы. Как отмечал А.Я. Гуревич, «духовенство не разделяло этических принципов “героической лени” рыцарей» [9, с. 204]. Вместе с тем труд не заслуживал признания и почитания. «Грехопадение сопровождалось карой Господней. В наказание Бог обрёк человеческий род добывать себе хлеб в поте лица и выслал праотца из Сада Эдемского, чтобы возделывать землю, из которой взят. Эта библейская оценка труда как наказания вошла составной частью в этику христианского средневековья» [9, с. 204].

Что касается М. Оссовской, то она не только обозначает те или иные ценности. Она фиксирует внимание на повторяемости человеческого поведения. Причём такой повторяемости, которая служит образцом, примером. Такая приверженность нормам даёт основание для сравнения, проверки и своеобразного контроля. Однако польская исследовательница руководствуется не только человеческими типами высокой меры. Конечно, в первую очередь она обращает внимание на личностный образец. Но в общественной практике к достойным моделям поведения только лишь избирательного внимания недостаточно. Далеко не все люди вызывают восхищение. Для оценки недостойных людей укоренившихся слов оказывается недостаточно. Пробел в терминологии, по её мнению, свидетельствует о недостаточном внимании к самой проблеме, о недооценке роли антиобразцов в жизни общества. В истории нередко бывает так, что «отпадение» от достойного движения, отступничество или предательство достойны пристального внимания не меньше, чем притягательные образы.

Обобщённый образ человека отнюдь не определяется только присутствующими ему ценностями. Такой ход мысли М. Оссовская считает поверхностным. Она критикует М. Шелера, который, проводя различие между ценностями религиозными, витальными, утилитарными и гедонистическими, напрямую конструирует образы гения, героя, пионера цивилизации или гедониста.

Анализ рыцарского этоса М. Оссовская начинает с Древней Греции. Она показывает, что у греков впервые появляются образцы как принципы целенаправленного формирования общественной жизни. Таков феномен пайдейи. Греческие рыцари придавали особое значение критериям благородства. С ним связана и красота. В мужчинах ценится мужественность, отвага. В палитре достойных примет рыцаря также щедрость, стыд, великодушие. В то время как гомеровские герои придавали

большое значение красоте человека, спартанцы заботились о физической силе и ловкости индивида. От спартанца требовали дисциплинированности, умения переносить боль, пренебрежения к смерти, скромности, мужества, бескорыстия. «Если под рыцарским этосом, – полагает М. Оссовская, – понимать этос правящего класса, свободного от хозяйственных забот, презиравшего любое занятие, кроме военного, заполняющего свой досуг спортом, охотой и пиршествами, то этос спартанцев можно назвать рыцарским наравне с гомеровским эпосом» [16, с. 73].

В последующей истории исследователи по-разному оценивали спартанские добродетели, в немалой степени идеализируя их. Одних привлекал культ мужества, других – суровость обычаев, дисциплина и отречение от своего «я» ради общего блага. Носители данного этоса располагали властью и богатством. Они находились на вершине социальной лестницы и сами приписывали себе добродетели, которыми не располагали низшие сословия.

Иначе М. Оссовская описывает этос древних германцев. Особое внимание она уделяет рыцарскому этосу, который реконструируется ею по куртуазным романам. Этот жанр получил распространение в XII в. Каков же образ рыцаря? Он должен происходить из знатного рода, отличаться красотой и деликатностью, заботиться о своей славе. Он не может спокойно слушать о чужих успехах. При такой постоянной заботе о своём боевом престиже от рыцаря требуется мужество. Если мужество было необходимо рыцарю как человеку военному, то щедрость, которая от него ожидалась, считалась неременным свойством благородного человека.

Классовое братство не мешало рыцарям исполнять долг мести за любую – реальную или мнимую – обиду, нанесённую им самим или их близким. Вместе с тем перечислялись возможные случаи вероломства рыцаря по отношению к сюзерену: бросить его в бою, оставить на поле раненым, оскорбить его действием, совершить прелюбодеяние, лишить чести или покуситься на честь дочери. Славу рыцарю приносила не столько победа, сколько его поведение в бою. Рыцарь должен был хранить безусловную верность своим обязательствам. Убийство безоружного врага покрывало рыцаря позором.

Быть влюблённым считалось неотвратимой обязанностью рыцаря. Любовь должна быть взаимно верной, преодолевать нешуточные трудности и длительную разлуку. Обычная тема куртуазного романа – испытание верности. Рыцари, принешие обет верности даме сердца, стойко сопротивлялись натиску любовных признаний других дам. Любовь к даме сердца должна была облагораживать рыцаря. В героических поэмах женщина ещё не играет заметной роли. Лишь с куртуазным романом XII в. приходит во Францию обожание женщины. Началась эпоха расцвета этого жанра. М. Оссовская замечает, что ценности куртуазной морали, независимо от того, играли они реальную роль в жизни или нет, сохраняли свою значимость.

М. Оссовская напоминает, что Аристотель от человека «по праву гордого» требовал высокого роста. Но в рыцарскую эпоху высокий рост человеку ни к чему. Особенно если он обладает слабым умом. Человек среднего роста ловчее в различных спортивных состязаниях. А это приветствуется. В XVI–XVII вв. было не счесть трактатов, поучающих, как следует вести себя при дворах и салонах, чего требует от рыцаря хорошее воспитание. В ходу была и учтивость, особенно для дипломатов. Посол должен быть человеком чести, порядочным человеком. Но придворные нравы не только внедрялись, но и служили объектом осуждения. Шекспир известен не только как критик рыцарских образцов, но и как изобличитель придворных нравов.

Придворная нравственность, как считал Ш. де Монтескьё, процветает в монархиях. К числу придворных недугов издавна относят лесть. Нападки на придворных и придворные нравы становятся особенно резкими по мере возрастания роли дворов в эпоху Возрождения. Немалый интерес у Оссовской вызывает и образ джентльмена. Спор о том, кого можно, кого нельзя считать джентльменом, продолжался столетиями. Безусловно, исключаются из числа джентльменов все те, кто зарабатывает себе на жизнь, например художники, артисты, фокусники.

М. Оссовская отмечает, что наиболее важным изменением была неуклонная демократизация этого образа. В школах для будущих джентльменов, которых, подобно средневековым рыцарям, воспитывали вне дома, особое значение придавалось хорошим манерам. Значимую роль при этом играли альтруистические мотивы. М. Оссовская указывает, что «пренебрежение к интеллекту сочеталось с упором на воспитание характера. Джентльмену присуще спокойствие и уверенность в себе, отличающая независимого человека... Он владеет собой, что важно в деле правления. Он правдив, но говорить правду без надобности не станет. Он доверяет другим и сам вызывает доверие. Поскольку он, возможно, займёт видный пост, закон не может наказывать его унижительным образом. В суде он освобождается от принесения присяги. Джентльмен упорен в преодолении трудностей. Он избегает какой-либо аффектации. Его отличает недоверие к слишком эмоциональным оценкам» [16, с. 139].

Джентльмен свободно распоряжается своим временем. По мнению М. Оссовской, особенно заметные изменения (как в лозунгах, так и в реальной жизни) претерпело представление о джентльмене в викторианскую эпоху. В этот исторический период появляются различные школы и направления, дискутирующие о романе как жанре: его тематике, предмете изображения, способах характеристики. Такова «школа серебряной вилки», или дендистский роман, представленный именами Э. Бульвера-Литтона и С. Феррьер. Главой школы считался Теодор Эдуард Хук, друг принца Уэльского, хорошо знавший высший свет и поэтому изобразивший его в ряде романов. Слава этой популярной в викторианскую эпоху школы быстро угасла.

Сенсационный роман тоже являл собой школу. Мотив тайны в таких произведениях усложняется серьёзными психологическими экспериментами. Усиливаются драматические моменты, подчёркивающие аномальность человеческого поведения в пограничных ситуациях. На первый план выступает тема идентичности и взаимозаменяемости пограничных полей между здоровым и нездоровым, вменяемым и невменяемым.

Среди безупречных добродетелей выделяется честь, причём это понятие имеет по крайней мере три значения. В первом из них честью наделён тот, кто пользуется признанием, уважением, почётом, славой. Во втором значении честь понимается как нечто, независимое от отношения к человеку окружающих, как совокупность черт характера, которые дают человеку право на уважение, – словом, как духовное благородство. Наконец, в своём третьем значении это понятие относится к женской чести и понимается как целомудрие.

Преображение джентльмена XVIII столетия в викторианского джентльмена – одно из любопытнейших явлений в истории нравов. Королева Виктория не сразу стала непримиримой пуританкой. Взойдя на престол, она поначалу находилась под влиянием лорда Мельбурна, который воспитывал её в духе прошедшего столетия. Тогда она любила развлечения и могла танцевать ночь напролёт. Всё это изменилось после её замужества. Муж королевы принц Альберт придерживался немецких идеалов. Был он человеком солидным, обязательным, в эротике сдержанным, находил удовольствие в жизни трудолюбивой и размеренной. Он не любил английскую аристократию, и она отвечала ему тем же. Под его влиянием образ жизни двора совершенно переменялся. На протяжении пятидесяти с лишним лет ни одна разведённая дама не могла показаться при дворе. После смерти принца Альберта пуританизм королевы-вдовы только усилился. Виктория осуждала тех женщин, которые, овдовев, выходили замуж вторично. Курение запрещалось. Ни под каким видом не позволялось носить усы без бороды. Сказать что-нибудь, в чём можно было бы усмотреть хотя бы тень неприличия, значило погубить себя навсегда.

Очень много написано о том, чем объяснить столь большое различие между английским и французским этосом, сохранившееся несмотря на многовековые культурные контакты. Об этом, по словам Оссовской, интересно писал И. Тэн, а также А. Токвиль. И. Тэн на вполне современный манер путём анализа содержания популярного еженедельника «Панч» выявляет ряд различий между обеими странами.

М. Оссовская исследует также рыцарский этос в Новом свете. Наличие в Соединённых Штатах аристократии обычно отрицается. Американскую культуру считают плебейской и именно этим существенно отличающейся от европейской культуры. Так, например, Э. Шилз объясняет характерное для американцев, в отличие от англичан, отсутствие потребности в «приватности» тем, что за океаном не было рыцарских

традиций, столь важных для Англии. В то время как в Америке лозунг «От лохмотьев к богатству» находил отклик ещё в начале прошлого столетия. Что же можно сказать об американском джентльмене? Он неизменно владеет собой. Самообладание в трудную минуту как раз и даёт ему превосходство над теми, кто выдаёт свои чувства, такие как гнев, страх, ненависть или смущение. Отношение к людям должно быть одинаковым, независимо от их положения в обществе. Тот, кто лижет пятки вышестоящим и третирует нижестоящих, – не джентльмен.

Как от мужчин, так и от женщин требуется тактичность, т. е. чуткость к переживаниям другого человека и способность считаться с ними – не ради общественного блага, но по доброте. Нельзя отрицать, что тактичность, понимаемая таким образом, часто вступает в конфликт с правдивостью, которая может быть и жестокой. В аристократическом обществе поступки оцениваются по их внутреннему достоинству; иногда имеет значение лишь сословная принадлежность того, кто совершает поступок, и того, кто является его объектом. Простолудин может позволить себе поступок, предосудительный для господина, а многое из того, что может позволить себе господин, считается недопустимым в простонародье.

По словам М. Оссовской, феодальная честь в одних случаях предписывала мнение и считала позорным простить обиду, в других – повелевала превозмочь себя, отречься от себя самого. Она не призывала ни к человеколюбию, ни к милосердию, но великодушие ставила высоко, щедрость ценила больше, чем благотворительность. Подобные взгляды не были всего лишь причудой людей, которые их разделяли. Класс, возвысившийся над всеми остальными и стремящийся всеми средствами сохранить превосходство, должен особенно ценить добродетели, в которых есть блеск и величие, добродетели, совместимые с гордостью и властолюбием. Он готов нарушать естественный порядок нравственного сознания, чтобы поставить эти добродетели превыше всего, и даже смелые и блестящие пороки предпочесть мирным и скромным добродетелям.

Так, М. Оссовская попыталась воссоздать определённый тип этоса, отличие которого от мещанского представляется очевидным. Там мы видим осторожность и недоверие, здесь – риск и широкий жест. Там – трудолюбие, здесь – презрение к труду ради заработка, в особенности к физическому труду. Там – стремление к безопасности, здесь – к славе. Личностные образцы рыцарского этоса окончательно складываются в Средневековье. Возрастание роли бюргерства заставляет правящую элиту выработать кодекс, который можно было бы противопоставить притязаниям «третьего сословия» на продвижение в обществе.

Напрашивается вопрос: какие условия способствовали формированию понятия чести, центрального в рыцарском этосе? Анализ спартанского этоса противоречит утверждению, согласно которому социальная стратификация – достаточное условие развития понятия чести. Имеет

значение также степень стабильности социальной группы, ведь в малых группах давление общественного мнения ощущается сильнее. Некоторые исследователи находят сходство между элитарными группами, руководствующимися рыцарским этосом, и преступными группами, живущими вне закона.

Наибольший интерес в книге представляет анализ буржуазной морали. В ней выделены три группы проблем: 1) анализ моральных норм и оценок; 2) психология морали и, наконец, 3) социология морали. Надо подчеркнуть, что свою работу М. Оссовская не рассматривает как историческую. Её замысел подчинён определённой системе – выявлению некоторых классических разновидностей классовой морали.

М. Оссовская, затрагивая тему буржуазной морали, естественно, толкует о её разновидностях. Естественно, что те, кто пишут о буржуазной природе каких-либо этических норм, опираются на самые различные представления о морали. В истории мы находим примеры не одной, а множества «буржуазных моралей». Классическую модель буржуазной морали М. Оссовская связывает с Бенджаминем Франклином. Карл Маркс отмечал приоритет Франклина в ряде случаев. Его идеями воспользовался, по мнению Маркса, Мальтус. Кроме того, Франклин был одним из первых экономистов, который после Уильяма Петти разглядел природу стоимости и говорил о труде как субстанции стоимости всех вещей. Франклину также принадлежит верное определение человека как «животного, производящего орудия».

Жизненную установку человека, который всем обязан самому себе, характеризует «посюсторонняя» устремлённость его притязаний на трезвость ума. Взгляд его не направлен в мир иной, не для него он трудится и не от него ожидает помощи. По мнению Франклина, добродетель следует измерять полезностью. Не нужно самоотречения, от которого никому нет пользы, не нужно бесполезного умерщвления плоти. Здесь как бы слышится голос Д. Юма, который, как известно, резко осуждал любые проявления аскетизма. Франклин доказывал, что заслуга человека не уменьшается от того, что он делает что-либо без усилия, и что справедливость, милосердие или умеренность останутся добродетелями независимо от того, каким образом они проявляются – в соответствии со склонностями человека или вопреки им.

Утилитаризм, характерный для этики Франклина, проявляется и в его отношении к религии. От всяких религиозных обрядов сам Франклин держался на расстоянии, а по отношению к духовным особам позволял себе смелые колкости. М. Оссовская замечает, что бережливость в кругу привилегированных была качеством, которого стыдились и которое надлежало скрывать. Раз уж речь зашла о связи добродетельности и богатства, стоит упомянуть рассуждения Аристотеля в «Политике». Люди, по его мнению, не приобретают добродетели и не сохраняют их при помощи «внешних благ», но, напротив, приобретают внешние блага

при помощи добродетели, причём, в согласии с правилом «золотой середины», средний достаток всего приятнее для добродетели. Правление наилучших не есть правление самых богатых, ибо наилучшие владеют собственно умеренным состоянием [1].

Мысли Франклина служили М. Веберу для иллюстрации тезиса, согласно которому в этике, сформировавшейся на почве пуританизма, обогащение стало призванием. По мнению Вебера, это было специфической чертой пуританского этоса. В отличие, например, от лозунга «Обогащайтесь!», провозглашавшегося в послереволюционной Франции. М. Оссовская подчёркивает, что пуританизму не удалось совершенно замаскировать противоречие между христианским воспитанием и беспощадностью, необходимыми для продвижения в обществе.

Весьма интересны размышления М. Оссовской о добродетели бережливости. Её простейшая форма – сбережение денег. Эта форма бережливости часто становится иррациональной привычкой. Человека, увлечённого регулярным накоплением денег по мелочам, принято считать тупицей без капли фантазии. По мнению Оссовской, если говорить о фантазии, то это не всегда справедливо. Среди мелких накопителей есть и мечтатели. В мечтах они поочерёдно обменивают свои сбережения на всевозможные приятные вещи: сегодня покупают себе что-нибудь из ряда вон выходящее, завтра отправляются в путешествие, послезавтра великодушно одевают своими деньгами знакомого, оказавшегося в безвыходном положении. Такими вот суррогатами радостей жизни довольствуется человек скромных возможностей.

Роль религиозного фактора в формировании взглядов буржуа Нового времени рассмотрена в работе М. Вебера «Протестантская этика и капитализм» [7]. Было ли в протестантизме что-то такое, что способствовало развитию экономики? Анализ учения Лютера приводит Вебера к выводу, что не здесь следует искать подобные экономические стимулы. Правда, у Лютера можно найти осуждение монашеской жизни и призыв искать себе счастье не земле, другими словами, искать своего призвания в посюсторонней жизни. Встречались у Лютера и призывы к труду. Но его взгляды всё ещё были проникнуты тем, что Вебер называл традиционализмом в экономической жизни. Человек, воспитанный в духе традиционализма, не спрашивал, сколько он может заработать в день при наиболее интенсивном труде. Его интересовало лишь то, сколько он должен работать, чтобы как-то просуществовать. Он предпочитал жить хуже и меньше работать, чем наоборот.

Слово «пуританизм» Вебер употреблял в том смысле, какой оно получило в XVII в. для обозначения аскетических разновидностей протестантизма, которые распространились в Англии и Голландии. Весь этот стиль жизни Вебер называет «посюсторонней аскезой» в отличие от прежней «потусторонней» аскезы святых. Богатство становится здесь наградой за примерную жизнь, обогащение – религиозно-этической

миссией, призванием, причём этот специфический сплав экономики и религии получает массовое распространение. Пуританизм обогащается «помимо воли». Труд постоянно приумножает его достояние. Ему нельзя наслаждаться жизнью, поэтому он инвестирует.

Требую ограничить потребление, пуританизм в то же время сторонники пуританизма санкционировали жажду приобретательства. Эта новая жизненная установка распространяется снизу. Её носители – не крупные предприниматели, а скромные труженики (часто ремесленники), прошедшие суровую жизненную школу, рассудительные, деловые, солидные. На милость небес эти деятельные люди не уповали. Они были не из тех, кто, разбогатев, спешит в геральдическую контору за дворянским гербом и пристраивает сыновей в офицеры, чтобы забыть об их низком происхождении. Франклин, которого Вебер считает классическим представителем этих скромных тружеников, от своего богатства не имел ничего, считает немецкий социолог, кроме иррационального ощущения не исполненного как подобает призвания.

Пуританский способ обогащения, согласно М. Веберу, принципиально отличался от еврейского. Евреи представляли «авантюрный капитализм», а пуритане – капитализм, основанный на рациональной организации труда, рассчитанный на длительную перспективу. Религиозная мотивация со временем отмерла, но созданный ею стиль жизни сохранился, поскольку оказался практичным. Вера в то, что скорее надлежит слушаться Бога, чем людей, также была одной из важнейших предпосылок формирования индивидуализма Нового времени.

М. Вебер считал, что определённый стиль этики связан с экономическим преуспеванием, что, однако, не значит, будто это преуспевание было сознательной или неосознаваемой целью тех, кто подобную этику создал. Вебер считает ошибочным мнение, будто бы Реформацию можно объяснить при помощи одних лишь экономических факторов, как необходимость исторического развития. Число повлиявших на неё факторов бесконечно. В то же время Вебер категорически отрицает приписываемую ему недалёкую и доктринёрскую точку зрения, что Реформация будто бы породила капитализм. Ведь этому противоречит существование форм капиталистического предпринимательства, предшествовавших Реформации. Вебер желает выяснить, играло ли также религиозное влияние – и в какой степени – определённую роль в качественном формировании и количественной экспансии «капиталистического духа» и какие конкретные стороны сложившейся на капиталистической основе культуры восходят к этому религиозному влиянию.

М. Оссовская пытается оспорить мысль М. Вебера о том, что собственное пуританизму понимание обогащения как религиозно-этической миссии в качестве массового явления было чем-то новым. Что такое «дух капитализма», по мнению Вебера, может стать ясным в ходе дальнейшего анализа. Наглядной иллюстрацией концепции Вебера

служат известные высказывания Франклина. «Комментарии Вебера к ним позволяют предположить, что духом капитализма, по его мнению, проникся тот, кто каждую минуту использует для обогащения, понимая обогащение как призвание и воспрещая себе наслаждаться жизнью в ущерб уже приобретённым богатствам. Но ведь в классических высказываниях Франклина содержится не только это. Там есть ещё призывы к усердию и трудолюбию, бережливости, неукоснительному соблюдению принятых на себя обязательств» [16, с. 341].

Критика концепции Вебера ведётся по многим направлениям. Так, по мнению Л. Brentano, некоторые поступки предпринимательской эпохи можно объяснить традиционной хозяйственной этикой мелкого буржуа. Возникает вопрос: в какой мере мораль франклиновского календаря может служить иллюстрацией пуританизма? Ответ на него важен для оценки тезиса Вебера о соприкосновении духа капитализма и кальвинистской этики, выступающей в роли пуританской этики по преимуществу.

Справедливо ли мнение, будто М. Оссовская отвергла концепцию М. Вебера, указала на ошибочность его социологической экспертизы? На наш взгляд, совершенно несправедливо. Во-первых, происхождение капитализма Вебер не связывал напрямую лишь с протестантизмом. Он писал о множестве факторов, которые привели к рождению новой формации. Во-вторых, спор идёт о деталях, о толковании отдельных факторов, отмеченных или не отмеченных Вебером. Однако не подлежит сомнению главный вывод немецкого социолога: социальный динамизм невозможен без духовных факторов, без рождения новых ценностных установок. В истории общественной мысли такой подход гораздо более убедителен, нежели выведение капитализма преимущественно из хозяйственных факторов.

Указание М. Оссовской на недооценку роли католиков в развитии капитализма в России вовсе не рушит концепцию Вебера. Другой аргумент польской исследовательницы против немецкого социолога тоже касается частности. Согласно Веберу, кальвинизм способствовал развитию капитализма, потому что пробуждал стремление к обогащению и искоренял связанные с этим традиционные предубеждения. Но в этом последнем случае (опять-таки, по мнению Brentano) не меньшую роль сыграли политические писатели Возрождения, прежде всего Макиавелли, а экономические писатели той же эпохи своими рассуждениями о деньгах, цене, обмене и т. п. побуждали сосредоточивать внимание на прибыли. Ну и что доказывает этот аргумент? Можно ли в этом случае сразу переключить внимание с протестантизма на другие факторы?

М. Вебера критиковали также за недооценку той роли, которую сыграли в развитии капитализма великие географические открытия, а также быстрый рост населения Западной Европы. Так, «нагружая» социальную теорию различными общественными факторами, нетрудно

растворить сам смысл веберовской теории. Были и другие факторы, влияющие на рождение капитализма. Но такой набор «аргументов» скорее тяготеет к позитивизму, к перечислению факторов и останавливается перед проблемой концептуального осмысления самого исторического процесса.

М. Оссовская утверждает также, что Вебер недооценивал неоднородность пуританской доктрины. Эту, по её словам, неоднородность пуританизма можно показать, даже если ограничиться только последователями Кальвина. Сторонники подхода Оссовской не учитывают тот факт, что многие аргументы против концепции Вебера она почерпнула из других книг и публикаций. Это скорее обзор чужих мнений, нежели развитие собственной концепции. Так, М. Оссовская пишет: «Неверно, считают... критики Вебера, будто пуританизм в своём кальвинистской варианте безусловно освободился от традиционализма и будто бы он – во всяком случае, какое-то время, – не ставил препон неограниченной капиталистической экспансии, освобождая предпринимателя от угрызений совести» [16, с. 350–351]. При таком подходе к анализу явления нет возможности вообще говорить о нравственности как теории. Всегда отыщется в истории некий прецедент.

Пуританизм не сразу снабдил предпринимателя «чистой совестью». Принцип «бизнес есть бизнес», констатирующий специфический характер моральных норм, царящих в экономической жизни, прокладывал себе дорогу с трудом, и для его упрочения были необходимы (как заставляют думать, вполне в духе исторического материализма Тоуни) соответствующие экономические предпосылки.

Религиозные войны пошли на убыль с XVI в., а последние процессы над ведьмами относятся к началу XVIII в. Поэтому во второй половине XIX в. начали – и не совсем безосновательно – верить в прогресс не только в области техники, но и в межчеловеческих отношениях.

Список литературы

1. *Аристотель*. Политика // *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 375–644.
2. *Бартелеми Д.* Рыцарство: от Древней Германии до Франции XII в. СПб.: Евразия, 2012. 580 с.
3. *Буркхардт Я.* Размышления о всемирной истории М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. 560 с.
4. *Валлерстайн И.* Исторический капитализм. Капиталистическая цивилизация. М.: Товарищество науч. изд. КМК, 2008. 176 с.
5. *Вебер А.* Избранное: Кризис европейской культуры. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. 565 с.
6. *Вебер М.* Избранное: Образ общества. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. 767 с.

7. Вебер М. Избранное: Протестантская этика и дух капитализма. 2-е изд., доп. и испр. М.: РОССПЭН, 2006. 648 с.
8. Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. 760 с.
9. Гуревич А.Я. Избранные труды: Средневековый мир. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. 560 с.
10. Гуревич А.Я. Исторический синтез и Школа «Анналов». М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2014. 432 с.
11. Гуревич П.С., Палеева Н.Н. Философия культуры. 2-е изд., доп. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. 424 с.
12. Гуревич П.С., Спирина Э.М. Грани человеческого бытия. М.: ИФ РАН, 2016. 173 с.
13. Зомбарт В. Буржуа: этюды по истории развития экономического человека; Художественная промышленность и культура. М.: Терра-Кн. клуб, 2009. 576 с.
14. Коэн Г. История рыцарства во Франции: этикет, турниры, поединки. М.: Центрполиграф, 2010. 157 с.
15. Монтескьё Ш.Л. О духе законов. М.: Мысль, 1999. 672 с.
16. Оссовская М. Рыцарь и Буржуа: Исследования по истории морали. 2-е изд., испр. и доп. / Пер. с польск. К. Душенко; общ. ред. А.А. Гусейнова. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. 528 с.
17. Палеев Р.Н. Бизнес. Право. Мораль. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2016. 336 с.
18. Тэн И. Философия искусства. М.: Искусство, 1996. 350 с.
19. Фергюсон А.Б. Золотая эпоха английской рыцарственности: исследование упадка и трансформации рыцарского идеализма. СПб.: Евразия, 2004. 350 с.
20. Франклин Б. О свободе и необходимости, наслаждении и страдании. М.: Эксмо-Пресс, 2016. 155 с.
21. Шварцман К.А., Гусейнов А.А. Исторические образы морали // Оссовская М. Рыцарь и Буржуа: Исследования по истории морали. 2-е изд., испр. и доп. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. С. 5–22.
22. Ossowska M. Ethos rycerski i jego odmiany [The Chivalric Ethos and Its Varieties]. 3rd edition. Warsaw, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 2000.

CULTURAL ANTHROPOLOGY

Roman PALEEV

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

DIFFERENT IMAGES OF A MAN (Maria Ossowska vs Max Weber)

The publication of the book of the Polish historian Maria Ossowska “Knight and Bourgeois: Study in the History of Morality” is, undoubtedly, a significant event in social thought. It is result of the publishing activities of well-known culture expert Svetlana Levit. Deep and inquisitive researcher, Ossowska was able to reveal and analyze the socio-cultural situation of the genesis of capitalism. A personalized form she gave to many abstract social processes is the distinctive feature of her study. Before to describe the figure of the bourgeois, M. Ossowska molded the image of the medieval knight. A comparison of the ethics of the knight and of the bourgeois allowed the researcher to show a radical revolution in European moral theory and link it with historical processes in general.

The undoubted value of her work is a polemic with Max Weber, who linked the emergence of capitalism with the Protestant ethos. Nevertheless, German scientist also mentioned the many other social factors that have led to the birth of a new formation. However, in the philosophical literature developed the belief that M. Ossowska debunked the concept of M. Weber. This article shows that in fact, the classical principles of Weber’s doctrine remained valid, but thanks to the efforts of M. Ossowska, the overall historical picture of the genesis of capitalism has become deeper.

As you know, the German sociologist linked the Genesis of capitalism with the emergence of a particular moral order, which maintained private enterprise, personal initiative and spiritual freedom. Weber tried to answer the question why new historical formation developed exactly in given European region. He attached decisive importance to the emergence of Protestantism and did not imagine the birth of a bourgeois society without the mental-spiritual revolution.

On one hand, the concept of Weber acquired the status of a classic version of the origin of capitalism. On the other hand, historians, economists and social thinkers criticized it. Further events of the last century showed that the growth of entrepreneurial practice also relied on other sources, not only on the Protestant ethos. Historians pointed to the abundance of historical facts, to the contradictory nature of the way of life, which made doubt of the accuracy of Weber's examination. Weber was more concerned with creating a kind of ideal construction, which not always correlate with statistical expertise.

For some time now in the humanitarian literature rooted the idea that the book of Polish researcher Maria Ossowska "Knight and Bourgeois. Study of the History of Morality" refutes the concept of Weber. Is it time to abandon the classic statements of the German sociologist and follow the Polish researcher? Can we believe that they radically contradict each other? Ossowska gave little value to the first ("psychological") thesis about the relationship of the "spirit of capitalism" with the Puritan ethic, while the second thesis in its specific historical formulation (that doctrines of Puritan sects contributed to the enrichment in certain countries and in a certain era) raise no doubts. As noted Marx, Protestantism contributed to the development of capitalism because it abolished many celebrations. M. Ossowska supports the belief of Weber that a new ethical style, which later widely spread, emerged due to the Puritanism. Polish researcher agrees with Weber that the role of sects has weakened solidarity of guilds and cleared the way for the economic individualism with its ruthless competition.

Weber derived the desire for enrichment, which in turn put forward a complex of bourgeois virtues as virtues useful for enrichment, from Puritan doctrines on predestination, and insisted that the ideology had a primary nature in relation to the economic basis. M. Ossowska believed the first link of this conclusion extremely fragile. Polish researcher also pointed that Weber overestimated the role of religious sects at the expense of other factors. According to Ossowska, historical evolution of Puritanism is a serious argument against the thesis of Weber.

Key words: *man*, culture, M. Ossowska, M. Weber, capitalism, Knight, Bourgeois, Protestant ethos, guild solidarity, individualism

References

1. Aristotel' "Politika" [Politics], in: Aristotel', *Sochineniya* [Selected works], 4 Vols., Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1983, pp. 375–644. (In Russian)
2. Barthelme, D. *Rytsarstvo: ot Drevnei Germanii do Frantsii XII v* [Knighthood: from ancient Germany to France XII century]. St. Petersburg: Evraziya Publ., 2012. 580 pp. (In Russian)

3. Burkhard, J. *Razmyshleniya o vseмирnoy istorii* [Reflections on World History]. Moscow: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2013. 560 pp. (In Russian)
4. Ferguson, A.B. *Zolotaya epokha angliiskoi rytsarstvennosti: issledovanie upadka i transformatsii rytsarskogo idealizma* [The golden age of English chivalry: the study of the decline and transformation of knightly idealism]. St. Petersburg: Evraziya Publ., 2004. 350 pp. (In Russian)
5. Franklin, B. *O svobode i neobkhodimosti, naslazhdenii i stradanii* [About freedom and necessity, pleasure and suffering]. Moscow: Eksmo-Press Publ., 2016. 155 pp. (In Russian)
6. Gurevich, A.Ya. *Istoricheskii sintez i Shkola «Annalov»* [Historical synthesis and the School of “Annals”]. Moscow: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2014. 432 pp. (In Russian)
7. Gurevich, A.Ya. *Izbrannye trudy: Srednevekovyi mir* [Selected Works: Medieval World]. Moscow: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2013. 560 pp. (In Russian)
8. Gurevich, P.S., Paleeva, N.N. *Filosofiya kul'tury* [Philosophy of Culture]. Moscow: Kanon+ Publ., 2014. 424 pp. (In Russian)
9. Gurevich, P.S., Spirova, E.M. *Grani chelovecheskogo bytiya* [Facets of human existence]. Moscow: IF RAN Publ., 2016. 173 pp. (In Russian)
10. Herder, J.G. *Idei k filosofii istorii chelovechestva* [Ideas for the philosophy of the history of mankind]. Moscow: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2013. 760 pp. (In Russian)
11. Kohen, G. *Istoriya rytsarstva vo Frantsii: etiket, turniry, poedinki* [History of chivalry in France: etiquette, tournaments, duels]. Moscow: Tsentrpoligraf Publ., 2010. 157 pp. (In Russian)
12. Montesquieu, C.L. *O dukhe zakonov* [On the spirit of laws]. Moscow: Mysl' Publ., 1999. 672 pp. (In Russian)
13. Ossovskaya, M. *Rytsar' i Burzhua: Issledovaniya po istorii morali* [Knight and Bourgeois: Studies on the History of Morality], trans. K. Dushenko, ed. A.A. Guseinov. Moscow: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2017. 528 pp. (In Russian)
14. Ossowska, M. *Ethos rycerski i jego odmiany* [The Chivalric Ethos and Its Varieties], 3rd edition. Warsaw, Państwowe Wydawnictwo Naukowe Publ., 2000. (In Polish)
15. Paleev, R.N. *Biznes. Pravo. Moral'* [Business. Right. Morality]. Moscow: Kanon+ Publ., 2016. 336 pp. (In Russian)
16. Shvartsman, K.A., Guseinov, A.A. “Istoricheskie obrazy morali” [Historical images of morals], in: M. Ossovskaya, *Rytsar' i Burzhua: Issledovaniya po istorii morali* [Knight and Bourgeois: Studies on the History of Morality]. Moscow: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2017, pp. 5–22. (In Russian)
17. Sombart, W. *Burzhua: etyudy po istorii razvitiya ekonomicheskogo cheloveka; Khudozhestvennaya promyshlennost' i kul'tura* [Bourgeois: studies on the history of the development of the economic man; Art industry and culture]. Moscow: Terra-Kn. Klub Publ., 2009. 576 pp. (In Russian)
18. Taine, H. *Filosofiya iskusstva* [Philosophy of Culture]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1996. 350 pp. (In Russian)
19. Wallerstein, I. *Istoricheskii kapitalizm. Kapitalisticheskaya tsivilizatsiya* [Historical capitalism. Capitalist civilization]. Moscow: KMK Publ., 2008. 176 pp. (In Russian)

20. Weber, A. *Izbrannoe: Krizis evropeiskoi kul'tury* [Selected: The crisis of European culture]. Moscow: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2012. 565 pp. (In Russian)
21. Weber, M. *Izbrannoe: Obraz obshchestva* [Selected: The image of society]. Moscow: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2012. 767 pp. (In Russian)
22. Weber, M. *Izbrannoe: Protestantskaya etika i dukh kapitalizma* [Selected: Protestant ethics and the spirit of capitalism]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2006. 648 pp. (In Russian)

ПОЛИТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ



Пётр СИМУШ

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

РОССИЙСКАЯ СОБЫТИЙНОСТЬ – 1917: ИСКУСНОЕ ПЛЕТЕНИЕ СЛОВЕС

Предмет исследования – миръ и мир, граница которого – война. Выбор России в 1917-м – революционный пацифизм, востребованный необходимостью труда VS война и творчества VS разрушение. Русская словесность революции превосходит предубеждённый разум политиков. Современная филология приблизилась к открытию сакрального смысла «Февраля», «Октября» и «Ноября». В единстве их коммуникации революционная событийность в духовной жизни и в судьбе России явилась для каждого россиянина судьбоносным выбором мира против войны.

Благодаря методу индукции и дедукции обобщена феноменология двойственной реальности – видимая и метафизическая. Использован также метод синтетического конструирования, включающего вербальный аспект портрета.

Революция имеет коммуникативную и медианную природу, выражающую требования Откровения – видеть «срединное царство» в революционной событийности. Поэты Серебряного века услышали небесную «музыку революции», рассмотрели её образ и поняли её срединную сущность. Интегрально-филологический анализ плетельных словес о революционных событиях 1917 года позволил автору оспорить формулу об одиночном Великом Октябре и ввести в руссиеведение идею о конвергенции четырёхфазной российской пацифистской революции.

Ключевые слова: словеса, ключимость, пацифизм, конвергентность, медианность, патриотичность, демиург, коммуникабельность, мировая война, революционная миролюбивость

Миръ и мир, воссоздаваемые словом

Человеческая мысль в лице Платона открывает в таинственном Демиурге совокупное сознание человечества, пытающееся разгадать Абсолют, Творца, от которого исходят объективные требования ко всем людям – постигать духовное миролюбие. Учёные догадались о действии совокупности закономерностей во Вселенной, назвав её Богом (В.О. Ключевский). Если богословие сосредоточилось на религиозном общении, то на поэтику и филологию выпала участь исследовать Бога, исполняя пожелания библейских пророков – надо верить, любить друг друга, а не враждовать и воевать.

Думая о событийности русской судьбы в духе открытия Н.В. Гоголем её подобия событиям в Ветхом Завете, я представляю грозную годину 1917-го в неразрывной связи с Первой мировой войной – основной причиной российской пацифистской революции. Вспоминается мне лермонтовское «Предсказание» (1830) о грядущей катастрофе, «чёрном дне» в русской судьбе. Тревожит память завещание императора Александра III Миротворца своему наследнику – во что бы то ни стало сохранять мир и спокойствие для империи. Однако его преемник на русском троне поступил «с точностью до наоборот». Помня совет о том, что «о мёртвых следует говорить или хорошо, или ничего, кроме правды», не буду рассматривать всеу царя, который разрушил империю своим нежеланием установить коммуникацию с народом и склонился ко злу (Быт. 4:1–13). В ответ царизму прозвучал набат революционного пацифизма.

В отличие от политиков, путающихся в хитросплетениях словес о зле и добре, лирики России – выразители и творцы либерально-гуманитарной культуры. В её контексте жила и живёт мысль Серебряного века о Боге, об Откровении. И хотя в ней, по мнению Константина Фофанова, было «Всё меньше веры в божество / И больше – веры в человека!», классики считали, что реальный дух сильнее тела. Мысль человеческая неотделима от главной идеи о Творце, Откровения которого есть мысль о человеке и об общении на волне миролюбия.

По признанию Александра Блока, в его «...душе лежит сокровище, / И ключ поручен только мне!». Точно выразил себя Фёдор Сологуб: «Я – бог таинственного мира...». Первая роль в революции сыграна коммуникаторами.

«Целому сердцу, – размышляла Марина Цветаева, – нужен весь Бог». Невозможно «стать духом», согласно Владимиру Ходасевичу, «пока вся кровь не выступит из пор, / Пока не выплачешь земные очи...». В «музыке революции», подобно «обману бытия», звучало «Творца веленье». Осознавал это Иннокентий Анненский. «Будем молиться всегда неземному / В нашем хотенье земном!», – призывал людей Константин Бальмонт. «Лицезрением в печати» был одарён Андрей Белый. Он видел, что

«Россия – рассыпалась хаосом враждующих местностей, областей, партий, классов и сословий» (в статье «На перевале. 1. Весенние мысли»). Его поэма «Христос воскрес» говорила россиянам, что в глубинах русской поэзии текут животворные ключи «нового Назарета». Их «держали» в руках Гоголь, Достоевский, Толстой.

Ключи... Без них не понять *русской ключимости*, означающей «свойство, качество, состояние ключимого» (В.И. Даль). Главный ключ к Руси – России был передан нашим праотцам апостолом Андреем Первозванным. Как известно из Библии, универсальная власть над ключами принадлежит Богу и Иисусу. Евреи получили божественный «ключ дома Давидова...» (Ис. 22:22). У Христа есть «ключи ада и смерти» (Откр. 1:18). Иисус передал «ключи Царства Небесного» апостолу Петру. Он имел поэтому власть на земле связывать и разрешать (Мф. 16:19). Не обращаясь к св. ап. Андрею Первозванному, мы не сможем «связывать и разрешать» главное в руссиеведении, её парадигму коммуникативности.

На переломе 17-го классики смогли обрести понимание главного. Эпиграфами из их произведений можно предварять исследование «Россия и Революция». Сто лет назад не нашлось в мире силы, которая остановила бы вызов к нормальной коммуникации. Русские и еврейские поэты – удивительные её глашатаи. Спустя четыре десятилетия русский еврей Борис Пастернак по примеру «Двенадцати» Блока завершает роман «Доктор Живаго» стихотворным гимном Иисусу Христу. Мне, экс-ответработнику ЦК КПСС, понятен великий нравственный подвиг Бориса Леонидовича, продвинувшего Советский Союз вперёд к диалоговому прозрению. Однако руководители страны предали гения духа анафеме.

Оглядываясь на столетие назад, я вспоминаю и тех поэтов, которые не смогли верно оценить революцию в коммуникабельности; они были либо близоруки, либо консерваторы, поскольку перемена, даже к лучшему, может пугать. Приверженность к старым истинам самодержавия и индивидуализма оборачивалась обломками в виде предрассудков. Трудно приближаться к требованиям Откровения, если вслед за Владимиром Маяковским считаешь: «...Все мы немного лошади, каждый из нас по-своему лошадь». Своё мировидение Владимир Хлебников раскрыл так: «Звёзды – невод, рыбы – мы, / Боги – призраки у тьмы». Против атеистической агрессии революционеров протестовала Зинаида Гippiус, которая знала: «Душа по природе религиозна. Невыносимо ощущение покинутости в мире, если нет Бога». Революция сделала эмигрантом поэта и прозаика Дона Аминадо, который не слышал блоковской «музыки»: «Если человек слышит голос совести, то у него все вопросы решаются большинством одного голоса». Это «большинство» чётко выражено в есенинских произведениях 1917–1923 гг., исследованных мною в трёх монографиях [5; 6; 7].

Сотворяя небесный пролог к всероссийской революции, Сергей Есенин вступил, так сказать, в сакральный диалог с Владимиром Маяковским. Трибун революционного советизма в своём акафисте охарактеризовал его следующими словами: «Провалились все середины, / Нету больше никаких середин». Действительно, наступившая 6-го января 1918 г. партийно-большевистская эпоха своим радикализмом стала утверждать «воинствующий материализм», безбожие и духоненавистничество. Вождь пролетариата не оценил ту нравственность, которую Ф.М. Достоевский в пике коммунизму назвал «всечеловечностью». Именно она уважает все народы и все традиционные религии. Поэтому в России не наступили сумерки богов и деяние людей не пошло к ночи вражды.

Почти полвека пробыл я в жизненной орбите марксистского безбожия. Не знаю почему, но отход от него начался у могилы Г.Р. Державина в новгородском селе Званка. Мозг пронзила державинская дерзость: «Я царь – я раб, я червь – я Бог». Неведомый Господь приложил к моему размышлению «...печать вечности / Ко многим летучим мгновеньям». Мгновениями возникали революционные дни 17-го. Значение их постигалось эмоционально и ментально, при помощи разума и любви. Сила интеллекта давала возможность глубже и глубже проникать в религиозную сущность Великой российской революции. В своей драме она воплощала требования Откровения, будто говоря россиянину: «Смотри на войну, мир и миръ по-новому». Ибо смотреть по-старому – это отрицать необходимость творчества революции.

Советский человек жил с представлением о Великом Октябре как главном празднике СССР. На нём поставили крест радикал-реформаторы. Нам, россиянам, будет трудно выстраивать своё грядущее, если мы не вступим в активные отношения с таким предметом познания, как революция 17-го. Сила нашей любви к России даёт нам возможность разрушить стену, воздвигнутую между нами и цивилизационной революцией. Эта стена отчуждения продолжает отделять одного человека от другого, богатого от бедного, начальствующего от подчинённого. Ибо нам неведомо то, что русская революция была прежде всего творчеством.

Выстраданные поэтикой чувства любви и солидарности через 100 лет превратились в наш огромный дефицит. Видимо, потому, что подтверждается признание Анны Ахматовой: «Тяжела ты, любовная память!». Власть «боится лишнего взгляда в прошлое» (Зинаида Гиппиус) русской революции. Минувшее и настоящее требуют не только любви, но и связанного с нею служения, страдания и покаяния. В своём единении эти законы общественной жизни сводятся к человечности. Главным требованием Откровения является *гуманистичность*. Она невозможна без Правды как истины, права и справедливости. Познавая эту триаду, поэзия предстаёт летописью коммуникативной необходимости. В 1917 году Россия подверглась испытанию войной. Логос требовал: миръ требует мира от правителей.

Слова «свобода и «миролюбие» от глагола «переворотить»

Французское слово «революция» – это своего рода «прокрустово ложе» для российскости, желающей своего понимания. В.С. Соловьёв, искавший «точный основной смысл терминов», советовал «более держаться форм глагольных и отглагольных» [10, с. 430].

Глагол *переворотить* имеет своими синонимами слова: переворачивать, перевёртывать, перевертывать, переворачивать, ворочать на другую сторону (В.И. Даль). Все эти глаголы можно обозначить тремя словами: свершение, делание, общение.

Революция заменяет формулу о конкретном «революционном процессе» и означает в истории перевёртывание общественного уклада. В обиходе бытует совет: «не перевёртывай попусту стрелок на часах». Случается, что сильный ветер перевёртывает лодку, опрокидывает её. Читая книгу, мы перевёртываем листы. Упомянутые глаголы, по Далю, дают делу иной ход, изменяют направление. Многим знакомы такие ситуации: новый начальник всё переворачивает по-своему; дело перевернули в его пользу, а не в пользу «прилагательных» – соединяющая и сообщающаяся (связь).

В июле и октябре 1917 г. группы радикалов развязывают вооружённые выступления, а позже гражданскую войну. Однако ни одна цель не стоит этого, поскольку не получается что-либо доброе. Людям надлежит полагаться не на зло, а на мир, ибо в противном случае они ничего хорошего не достигнут. Русскому народу всегда нужен постоянный диалог с властителями. Этого прежде всего добивался писатель Аввакум (Петров). Самодержавию в начале XX века была нужна мысль о прямой и обратной связи между «низам» и «верхам», но она не пришла в голову императора, поэтому и случились трагические события, свидетельствующие об отсутствии искомого диалога. Его требует сама суть понятия «держава», которое, по В.И. Далю, есть население и власть. Мировая война превратила столицу империи во «взбунтовавшееся море» (очевидец В.В. Шульгин).

В своём «Дневнике» А.А. Блок записывает мысли о захвате власти большевиками методом вооружённого восстания: «Некоторые полагают, что выступления не надо, так как оно подорвёт голоса в Учредительном собрании... Выступление может, однако, состояться совершенно независимо от большевиков – независимо от всех – стихийно» [1, с. 311–312]. Думаю, что демиургам всё-таки удавалось управлять стихией.

В 1917 году произошло невиданное ещё в мире перевертывание огромной страны. Библейское «Зерно», воспетое Владиславом Ходасевичем, дало много богатых всходов и ещё раз показало «злобу дня» библейского афоризма: «...если пшеничное зерно, падши в землю, не умрёт, то оста-

нется одно; а если умрёт, то принесёт много плода» (Ин. 12:24). Умерли два «зерна» (царская и советская империи). Но способна ли Российская Федерация принести «много плода»? Олигархии и бюрократии не нужно выращивание «плодов». Им неведомо то, что в революции 17-го воры перешли в класс грабителей.

Стратегия жизнеспособности страны, обратившись к филологии, найдёт в этой науке три судьбоносных слова: «общение», «экология» и «миролюбивость». Российский народ, по убеждению В.О. Ключевского, способен «подниматься на ноги после падения». Революция 17-го устами классиков призывает нас с помощью коммуникативной функции языка собрать свои растерянные нравственные силы и воплотить их в миротворцах. В пережитом опыте 17-го и гражданской войны надо суметь заново «видеть это прошлое, преемственно воспринимая жизненные его силы» (слова архимандрита Константина (Зайцева), 1955 г.). Глагол «переворотить» относится к «перевёртыванию» Семнадцатого года. Словосочетание «революционная демократия» обернулось восхождением словосочетаний «национальная целостность» и «народное единство». Они определили лексикон не только Февральской либерально-народной революции, но и общенациональной революции против милитаристов и реакционных клерикалов.

В отличие от исторической конкретики, политики обожают всевозможные абстракции. В 1917-м они «правят бал». Вглядываясь в революцию, нельзя не видеть свойственного ей словесного активизма, связанного с молодостью её участников. Революционеры чувствовали себя не смертными особами, а бессмертными героями. Их уста изрекали соблазняющие слова: «народ», «свобода», «демократия», «революция». Распадающееся государство именовали «отечеством», реальную катастрофу – «родиной». В основе провозглашаемой эсерами и большевиками социалистической утопии находилось чувство, что революция представляет собою нечто более реальное, чем Россия и её население. Герои-революционеры заслоняли собою конкретных людей, которым было нужно миролюбие.

Мерой всех вещей в 17-м стал вождь. Демиург пролетариата призвал превратить мировую войну в гражданскую, а синодальная церковь была за продолжение войны. Можно по-разному относиться к большевистскому перевёртыванию России и мира, но с гуманистической, а не с классовой точки зрения призыв Ленина к гражданской войне был безрассудством. И всё-таки он обещал мир народам. В сегодняшних прениях о событиях вековой давности должен неизменно присутствовать вопрос о взаимоотношении России и революционного пацифизма. Страна ради революции или революция ради России?

Задумавшись над этим вопросом, я вспомнил Г.В. Плеханова и Ю.О. Мартова (Цедербаума). Ультрарадикализм они отвергли. В своих речах Мартов, по признанию Ф. Степуна, поднимался до высоты под-

линного нравственного пафоса, его гуманизм противостоял поэту Валерию Брюсову, который высказывал погромные желания – всё жесть, громить «и складывать костёр из бесконечных книг». Обращаясь к каждому человеку, поэт Дон-Аминадо (Шполянский) рекомендовал: «Люби человечество сколько угодно, но не требуй взаимности». В течение всего 17-го года разными голосами повторялась расхожая фраза: «Мы проснулись в совершенно другой стране».

Искомая частица «это»

Вологодский крестьянин Замараев в течение 15 лет вёл дневник, который хранится в музее города Тотьмы. Эвристически ценно процитировать его без комментариев, поскольку одна запись сделана уже после 1917-го. Русский крестьянин, который прежде не жил без «царя-батюшки» в голове, зафиксировал следующее: «Романов Николай и его семья низложены, находятся все под арестом и получают все продукты наравне с другими по карточкам. Действительно, они нисколько не заботились о благе своего народа, и терпение народа лопнуло. Они довели своё государство до голоду и темноты. Что делалось у них во дворце. Это ужас и срам! Управлял государством не Николай II, а пьяница Распутин. Сменены и уволены с должностей все князья, в том числе главнокомандующий Николай Николаевич. Везде во всех городах новое управление, старой полиции нет».

Действительно, великая революция, будто молния, пронзала все-российскость XX века, спутывая ключевые понятия и, по словам Жака Маритэна, делая спутанные слова «проклятием». Империалистическую войну превращали в патриотическую эпопею; эксплуатируемый класс – в гегемона прогресса; вооружённое восстание – в Великую Октябрьскую социалистическую... И самым страшным и неприемлемым было безумие, проявленное против верующих в Христа.

Синодная церковь молча потакала «клерикалам», которые в своё время призывали «убить Льва Толстого», поддерживали «антихриста» в лице Григория Распутина. Война форсировала кризис государственной церкви, которая докатилась до того, что крупные епископы призывали объявить «жидовство» изуверской религией и изгнать всех евреев из России. Не стану вспоминать всех отвратительных вещей, творимых церковниками, но с душевной болью скажу: Синод пал ниже некуда. «Это» был кризис императорской церкви; дело шло к сумеркам и ночи безбожия.

«Это» – революционный пацифизм. Героиня нашего времени Елизавета Глинка произнесла на прощание знаковые слова: «Война – это ад...». Она хорошо знала, что говорила. Но эта страшная истина была неведома Всероссийскому императору, который принял роковое реше-

ние о «военной мобилизации». Оно ввергло Россию в мировую войну, которая унесла почти два миллиона человек. Мёртвые молчат, а живые никак не разгадают правды их грозного молчания. Сочетание слов «война и Россия» потребовало словосочетания «революция и Родина». Более столетия оно кажется нерасторжимым и вызывает теперь у многих злобу. Им неинтересно знать то, что знаменитый теоретик германской социал-демократии Карл Каутский в своей работе «Славяне и революция» назвал Россию новым «революционным центром» мира. Императорскую Россию смёл 1917 год. Спор об этой роковой године, её причинах и смысле, вызвавших колоссальный взрыв, идёт с тех пор, когда великая революция «потрясла “миръ”» революционным пацифизмом.

«Это» была революционная стихия; «это» был хаос с его демиургами. Что ещё? Сергей Есенин назвал его «Весною» и «Преображением». Однако Россия не услышала тогда требование Откровения: людям жить в мире, вере и любви. Россияне не расслышали также зова личного, религиозного пацифизма.

Английский мыслитель Бертран Рассел дал пояснение: «Точное психологическое определение суждений не имеет отношения к логике и теории познания» [4]. Российская история подтвердила эту мысль. Хотя авторы знаменитого сборника «Вехи» (1909 г.) отметили, что стране грозит политическая и моральная катастрофа, но публика не обратила внимания на это предостережение. В 1914 г. пришла злосчастная война, а через два с половиной года разразилась общенациональная катастрофа. «Наступили великие и страшные дни», – записал в своём дневнике Михаил Пришвин.

«Это» – *Февраль*. Со второй половины декабря 1916 г. атмосфера в обществе будто насыщалась электричеством; все чувствовали приближение сильной грозы, но никто ещё не знал, куда упадёт удар. И он действительно разразился 30 декабря. Произошло убийство Григория Распутина; воображаемые молнии осветили среду, в которой расцвела распутинщина. Прошёл рождественский праздник, и начался 1917-й. Тридцатый месяц войны.

Русская поэзия таинственным образом начала сближение с Иисусом Христом. Божественный младенец возникал перед глазами Есенина и Клюева. Первым есенинским откликом на Февральскую революцию было его стихотворение «Разбуди меня завтра рано...». В июне общественность услышит от Сергея Есенина «Певущий зов»: «Кто-то учит нас и просит / Постигать и мерить. / Не губить пришли мы в мире, / А любить и верить!».

Однако в силе осталась библейская мудрость о том, что «несть пророка в отечестве своём» (Мф. 13:57; Мк. 6:4; Лк. 4:24; Ин. 4:44). Хорошо ещё, что мы продолжаем постигать Россию. Истины революционного 1917 года мы ещё не постигли; тайны различия между монархией и монархом не раскрыли: загадку «революционной демократии» проигнорировали [8].

Всемирное побоище (1914–1918) было поистине истребительной войной. Империя оказалась в пучине безумного истребления миллионов жизней. Россиян, разумеется, возмутило отношение Государя к употреблению слова «война». В письмах с фронта страдальцы выражали свою горечь и гнев. И сегодня меня очень удивляют теперешние оправдания царского недомыслия. Да, ушедшие молчат, но нельзя не услышать их недоумённого вопроса: «Господи, почему ты терпел такое заблуждение своего помазанника?». Мне трудно постигнуть современное переформатирование мировой войны, которая до предела мучила народ и всех фронтовиков. Совсем странно то, что многие интеллектуалы XXI века стали мнить себя, вслед за Ницше, «по ту сторону добра и зла».

Философ М.О. Гершензон с горечью и гневом умолял: «Нет, пусть мне не говорят о священном смысле ведомой нами войны...». За её ведение российский народ заплатил жизнями почти двух миллионов человек. Мёртвые молчат, а живым надо разгадывать смысл их молчания. Он требует своего раскрытия, а не умалчивания глубоких народных корней пораженчества в войне. Поэтому В.И. Ленин не молчал, а его противникам не было интересным молчание убиенных. Самое злое слово «война» породило словосочетание *«революционный пацифизм»*, неотделимое от года 1917-го. Шёл тридцать первый месяц европейской войны, настал Февраль – перерыв постепенности.

«Это» – конвергенция. 2-го марта отречение русского Царя. Он уже не «Хозяин земли Русской» (его самоименование), а гражданин Н.А. Романов. Власть – не самодержавная, а «двоевластная». Термин «двоевластие» вошёл в историческую память россиян. Временному правительству пришлось делиться властвованием с Петросоветом. Сворачивается революционная конвергентность; большевики приблизились к левым эсерам; многие партийцы сходятся между собой в «Прогрессивный блок».

Конвергентами стали городская Дума и управы, избранные пропорционально от всех партий. Все кадетские верхи оказались на скамьях Думы: Милюков, Шингарёв, Набоков и др. Городское учительство разделилось на три группы, передовую группу педагогов возглавил Гуревич; прогрессивной группой учителей в Москве руководил Шацкий. Во главе громадного объединения всех учёных сил стал Максим Горький. К продолжению революции стремилась коалиция кадетов, эсеров и меньшевиков, почти вся журналистика. Полки в Питере делились на большевистские и колеблющиеся.

С марта 1917 г. созыв Учредительного собрания представлялся всеми партиями как высшее достижение революции. В ноябре проходили всенародные выборы. Однако выстраиваемая всенародно вершина революции противоречила взглядам на революцию В.И. Ленина – вождя Советов. Как бы то ни было, но Ноябрь, на который позже переориентируется Сергей Есенин, приблизил революцию к её завершению.

Принципиально судьбоносный выбор конвергентного пути, который маячил перед Россией, партия большевиков заменила «диктатурой пролетариата». Этот выбор решительно отверг «Российскую Республику», объявленную А.Ф. Керенским 1 сентября 1917 г. После Октября Россия именуется как РСФСР вплоть до декабря 1993 г. С этого времени происходит преобразование страны в Российскую Федерацию. Первая Республика вполне оправдывается исторической логикой П.Я. Чаадаева [11]. Вторая Республика одобряется логикой А.С. Пушкина, которая в отличие от чаадаевской философской конструкции отдаёт приоритет вполне реальной истории через обращение к событиям и фактам [3, с. 120].

Пушкинский подход, которым я воспользовался, требует рассмотрения всей великой событийности – 1917 – в единстве и целостности, и, подобно песне, нельзя одно слово «Октябрь» возносить до небес, а другое слово – «Ноябрь» – замалчивать. Время императорской «немоной России», с которой прощался Лермонтов, отразилось в последнем спектакле империи – премьере лермонтовского «Маскарада» в Петрограде 25 февраля 1917 г. Режиссёру Всеволоду Мейерхольду удалось соединить великолепную красоту с ужасным предчувствием грядущей гибели.

Я не разделяю оппозиционную царизму точку зрения о том, что русская монархия была невыносимой и кровавой деспотией. Правда же состоит в том, что самодержавный режим, отвергая диалог с народом, превратился в Феврале в прах без выстрелов и большой крови. Революционная стихия узнаёт своих вождей, но они не вникли в суть жизненного трагизма понятия «монархоцентризм». Именно оно и есть центр России.

Слава двух премьеров

Революционер, по Достоевскому, – ведущий «Бесов». Л.Н. Толстой, на взгляд Ленина, был «зеркалом революции». Атеист В.И. Ульянов не догадался, что особа Льва Толстого олицетворяет собою подлинную революцию в богословии. Это практически подтвердил толстовец, князь Г.Е. Львов, первый премьер Временного правительства. Его можно назвать также и «конвергентом». Самым любимым словом Георгия Евгеньевича была «совесть» [2, с. 335]. Но лишь на 4 месяца высокая нравственность была востребована революционной стихией.

Первенство в революции держал князь Г.Е. Львов, выдающийся земский деятель, возглавивший Временное правительство. Личность Георгия Евгеньевича воплощала в себе высокую нравственность в духе отстаивания толстовства. О нём немало написано как о деятеле умном и волевом, со своеобразным характером при единстве самосознания.

Прочитав сотни страниц мемуаров, я убедился в том, что он целостно понимал истину России и стремился к осуществлению совершенного блага, не своего личного, а общественного. И не удивительно, что экс-премьер, вынужденно став эмигрантом, умер во Франции в нищете. Есть ли сегодня на него похожий политик?

Когда для князя Львова настал час взять ответственность за дело спасения России на себя, он призвал всех к действительному патриотизму: «Родина-мать» – на краю гибели. От насилия правительство отказалось, считая, что оно есть сила прежде всего моральная. В беседе с представителями прессы Г.Е. Львов сказал: «Над Россией засияло солнце свободы и сразу осветило глубокое дно озера – гений русского народа. И этот гений говорит нам о великодушии к прошлому и о действенной энергии в будущем» [2, с. 353].

Если вспомнить тезис Карла Маркса, что революции – локомотивы истории, то на примере князя Г.Е. Львова (1861–1925), можно согласиться с мнением Элвина Тоффлера: «локомотива истории» не существует. Таковым не было премьерство Львова. Он тяготел к плеяде умеренных либералов и прибегал к лексике «мирнообновления», транслируя идеи «народолюбия», «ненасилия», нравственного устроения России. По выражению М.А. Алданова, оптимизм Львова позволял видеть в нём «Кутузова русской революции». От премьера слышали такие слова: «Боже, как всё хорошо складывается!.. Великая, бескровная...». В словесные формы периодически вливалась лихорадочная энергия «Временщика», которая перемежалась с унынием и усталостью. Через четыре месяца своего премьерства (08.07.1917) Г.Е. Львов заявил: «...я по долгу совести перед родиной не считаю себя в праве принимать участие в проведении в жизнь принятых Временным правительством программ» [2, с. 373].

В своих мемуарах Фёдор Степун даёт характеристику князю Львову, который умел говорить с народом дельно и просто, по-своему и по-народному. Он был словно созданным для поста первого министра-председателя. Львов отличался глубокой религиозностью. Побывав в Оптиной пустыни, я убедился, что монашество его помнит и почитает. Как истинный христианин, он покаялся: «Ведь это я сделал революцию...». Это признание приводится в книге Степуна «Бывшее и несбывшееся». И нам следует признать, что февраль 17-го выдвинул на миг в лице Львова своего нравственного путеводителя.

По предложению князя Львова министром-председателем стал А.Ф. Керенский, которому предстояло отказаться, по его словам, от «мягкой манеры управлять». И у него стало «больше резкости в обращении с людьми, больше внешнего нажима в манере управления». Однако даже при желании разогнать Советы он не мог это сделать.

Я сделал попытку посредством филологии узнать взаимное трение между личностью Керенского и обществом. Февраль выдвинул второго политического вождя. А.Ф. Керенскому (1881–1970) логикой самой ис-

тории было суждено занять позицию безнадёжности. Об этом сказано Фёдором Степуном в книге «Бывшее и несбывшееся». По мнению же Суханова, Керенский «часто бывал на высоте французской революции, но никогда не бывал на высоте русской». В сухановских устах имелась в виду социальная революция. Из общения с премьер-министром Фёдор Степун смог заявить о решительности Керенского, с которой он «защищал надклассовый, то есть всенародный характер Февральской революции». Он, защитник революционной демократии, переживал формулу о свободе, равенстве и братстве как «некую трёхипостасную Истину». Его истина шла от «убеждённого государственника и горячего патриота России» [9, с. 410].

Общаясь с революционной толпой, премьер-министр решался бросать в неё знаменитые слова о «взбунтовавшихся рабах» и напоминал собравшимся на митингах о главной задаче Временного правительства – восстановить национальный аппарат «для обучения одних управлению, а других послушанию». Однако Керенский не чувствовал ни нравственно-бытовой сущности армии, ни её эстетики (суждение Ф. Степуна). Главнокомандующему не был близок и дорог армейский уклад; он не понимал того, «сколь много теряло офицерство с разрушением быта и духа старой армии».

В «Мемуарах» А.Ф. Керенского воспоминание «Февраля и Октября» имеет ключевое слово «варвары»: «Мы – варвары друг для друга». А от мысли в целом шло «грозное предостережение» и признание в том, что «действительно больно и очень серьёзно!». В упомянутых воспоминаниях я отыскал три задачи февральской революции, по Керенскому. Три задачи – всего три слова: *армия, земля, мир*. Трагедию 1917 года мемуарист видел не в государственности революции, а в смешении двух стихий: революции и разложения, шкурничества. Первой служила партия Керенского, на второй стихии играла партия большевиков.

В противоположность понятиям «бунта», «мятежа» и «восстания» вторая российская революция вызвала к жизни идею *либеральной цивилизации* и создала механизм перехода от старого, отжившего режима к новому строю.

Наука предупреждает об опасностях моментальных социальных переходов. В её повестке отстаиваются принципы: «преемственность власти» и «непрерывность права». Властители признали все внешнеполитические обязательства империи и объявили о созыве Учредительного собрания. Временное правительство разрешило свободу собраний и союзов; передало государству земли, принадлежащие царской семье; санкционировало рабочие комитеты на производстве; ввело хлебную монополию. И самое главное: 1 сентября 1917 года Россия была объявлена Республикой, то есть страной «Общего дела». Слово «республика» надо присоединить к трём указанным словам Керенского. В этом лице демиурга воплотилась попытка управлять революционными событиями без насилия.

Словесность столетней давности

Решаюсь реконструировать военную силу в революции – консервативную и радикальную. Вспоминаю вторую гражданскую войну в Англии (Карл I VS парламент) и Париж 1791 года. По их подобию неизбежным был и корниловский мятеж. Консервативные силы в этих трёх случаях обостряли общественно-политическую ситуацию. Вождь консервативно-радикального движения Л.Г. Корнилов знал, что следует делать с русскими людьми во время революционного хаоса. Он воплотил в себе крайность военного консерватизма. Умеренное Временное правительство, чтобы удержаться у власти и не допустить к ней консерваторов, должно было постоянно лавировать, пытаясь сочетать либерализм с консерватизмом.

В корниловском ответе на радиотелеграмму Керенского говорилось о том, что на карту исторического момента поставлена судьба Отечества. Генерал, обратившись к русским людям, воскликнул: «...великая Родина наша умирает! Близок час её кончины!». Далее было передано заявление: «Временное правительство под давлением большевистского большинства Советов действует в полном согласии с планами германского Генерального штаба... убивает армию и потрясает страну изнутри». Главнокомандующий призвал людей к спасению умирающей Родины и к молитве «о явлении величайшего чуда, чуда спасения родной земли». Радиотелеграмма заканчивалась словами: «Я, генерал Корнилов... заявляю... что мне лично ничего не надо, кроме сохранения Великой России, и клянусь довести народ, путём победы над врагом, до Учредительного собрания». Для главнокомандующего «злой днём» была власть – «твёрдая» и «сильная». Эти корниловские прилагательные исходили от патриота: «Я не контрреволюционер. Я ненавижу старый режим... Возврата к старому нет и не может быть...» (из признания ген. А.С. Лукомскому). В свете этих слов вызывает недоумение причисление Л.Г. Корнилова к «главным врагам революции» [12]. На самом деле он исполнял роль «консервативного революционера».

После Февральской революции Корнилов выступил против сил, которые вели воюющую страну к катастрофе. Отважный и умный генерал стремился установить военную диктатуру, чтобы остановить разложение внутри России и возродить боеспособную армию, охраняющую революцию.

В противостоянии Белого и Красного движений Л.Г. Корнилов сыграл немаловажную роль, но проиграл в битве белых и красных. Однако хотя он и проиграл в историческом противостоянии, зато выиграл нравственно и религиозно как либеральный консерватор.

На какую сторону я должен сегодня стать: отца-красногвардейца или героя России? Всё-таки придётся предпочесть феномен конвергенции Красного с Белым: и поэтому временами возлагаю цветы у могилы отца и к памятнику Корнилову в Краснодаре. Каждый из них любил Россию по-своему.

Генералу не удалось установить режим, названный им «демократической диктатурой». Глава Временного правительства Керенский позже пожаловался по поводу того, что, борясь с «большевиками левыми» и «большевиками правыми», он хотел «идти посередине», а ему не помогли. Резонно было бы спросить главу Временного правительства: почему он тогда не сказал публично о медианной сущности России? Впрочем, ответ напрашивается сам собой: его морализирующее отношение к истории и революции было неправильным, поскольку всё в мире вырастает из таинственной связи добра и зла. Сути же либерального консерватизма Керенский не понял и предал Корнилова. А Марина Цветаева его прославила стихотворением «Корнилов».

Рассматриваемые понятия «мораль», «революция» и «конвергенция» переплелись в 1917 году в линию патриотической конвергентности или в искомую патриотичность. И это вполне закономерно, если мы признаём всероссийский патриотизм искомой Русской идеей. Такой интеллигент, как В.В. Путин, это уже делает. Нам остаётся принять вербальное наследство Февраля.

1917-й ускорился риторикой конвергентов и дивергентов. До последнего времени я этого не мог признать. Три десятилетия тому назад трудно было решиться ввести в разрабатываемую мною проблематику руссификации слово «конвергентность», ведь местом его приложения были естественные науки. Теперь, исследуя 1917 г., стало необходимо зафиксировать появление тогда элементов схождения и сближения. По примеру природы в революционной стихии возникало сходство в структурах и функциях общественно-политических организаций, участвующих в событиях Февраля и Ноября. Противоположные действия совершали непримиримые дивергенты. С приездом В.И. Ленина в Петроград набирала силу дивергенция, расхождение в словах и делах революционеров. Вождь мирового пролетариата считал необходимым превращение внешней войны во внутреннюю – гражданскую. С радикальным большевизмом находили сходство левые эсеры. Временное правительство и Советы «сближались» друг с другом («двоевластие»). Всероссийский Церковный Собор – превосходный пример конвергентности. Вершиной в практической конвергенции стали выборы Учредительного собрания. Изучая многообразный революционный процесс, мы сможем разгадать смыслы отечественной «конвергенции» и «дивергенции».

Меня заинтересовал вопрос о том, каким образом Февралём «освобождённое слово» оборачивалось в сторону радикального Октября. Историк и лидер кадетов Павел Милюков, занявший пост министра иностранных дел, даёт ответ союзникам по Антанте: Россия готова воевать до победного конца. Разразился Апрельский кризис. Он принёс с собою опытную мистику, которая позволила лидеру большевизма одержать невероятную победу над своими противниками. Ленинский триумф фактически был достигнут благодаря Апрельскому кризису. Последнему

были противопоставлены знаменитые «Апрельские тезисы», которые, казалось бы, не имели непосредственного отношения к милюковскому заявлению. Но оно существенно подтолкнуло революционный настрой масс. При этом вождь В.И. Ленин высоко поднял знамя с идеей мира. Словесно пацифистская революция усиливала свою энергетику. Именно весной стало ясно, что значительная часть населения, прежде всего воюющая армия, выступает за мир любой ценой, а не за войну до победного конца. Поэтому класс бывших властителей войны сходил на нет...

В чём же заключается лексическая новация Октября?

Во время продолжительной работы над дискуссионной темой Октябрьской революции как-то само собою отходил на второй план её традиционный обзор. На заседании II Всероссийского съезда Советов напором большевиков на делегатов им было навязано воззвание о переходе власти к съезду Советов, а на местах – к Советам рабочих, солдатских и крестьянских депутатов.

В первые дни после октябрьского восстания Совет Народных Комиссаров издал ряд декретов. Их слова были оглушительными: предложение всем воюющим державам немедленного перемирия на всех фронтах; немедленное открытие переговоров о демократическом мире; передача всей земли в распоряжение волостных земельных комитетов; рабочий контроль в промышленных заведениях; равенство и суверенитет народов России... вплоть до отделения и образования самостоятельных государств; отмена судов и законов и т. д. Новая власть действовала смело, вплоть до безрассудства. Но народные массы испытывали колебание и недоумение. В зрелых политических кругах царило убеждение, что большевистский режим – лишь нарыв на теле революции. Нарыв – злокачественный? Скоро вскроется? Быть может, немощный организм страны скоро оздоровится. (Запись этих настроений принадлежит генералу А.И. Деникину в книге «Очерки Русской Смуты».)

Советское правительство представлялось как временное, поскольку вопрос о власти должен был быть решён Учредительным собранием. Однако В.И. Ленин стал действовать диктаторским способом массового внушения, доводя ситуацию до точки кипения. Всего два слова – «караул устал» – стали выражать то, что требовалось приходящей диктатуре большевизма. На самом деле Россия была крестьянской страной, но с позиции ленинского духа «диктатура пролетариата» была превыше всего.

Как видится Октябрь? Тремя годами ранее большевики стали осуществлять кощунственную атаку на церковные святыни, вскрывать мощи русских святых. Священник патриарх Тихон изо всех сил стре-

мился сдерживать всё возрастающие гонения на Русскую Православную Церковь. Однако насильники и гонители Христа проявляли невиданное варварство, воздвигали целые курганы из тел убиенных людей. Но верующие сохраняли совесть, поддерживая героическое сопротивление большевизму со стороны русской церкви.

Быть может, смысл Октября в том, что он пообещал землю крестьянам? Русская деревня уже многие десятилетия была охвачена страстным желанием овладеть господской землёй бесплатно. И I Всероссийский съезд Советов крестьянских депутатов (май 1917 г.) принял Примерный наказ, составленный на основании 242-х крестьянских наказов, присланных с мест. Основной его раздел – О земле – лёг впоследствии в основу одноимённого большевистского Декрета, хотя последний не отражал взглядов Ленина. Но вождь пролетариата знал, что главное – взять власть в свои руки. Завороженные иллюзией большевизма, крестьяне приветствовали «Декрет о земле» с той же страстью, с какой они ожидали мира на земле.

Думаю, что смысл Октября нельзя выяснить без Февраля и Ноября. По Ленину, этот смысл отрицал национальное народоправие. По Керенскому, в России не должно было быть никакой диктатуры – ни корниловской, ни ленинской. Но без диктатуры нельзя было спасти огромную державу и наладить коммуникативные связи между властью и народом. Это не дано было сделать трагической фигуре А.Ф. Керенского. Все штыки и пушки находились в рабочих и крестьянских руках (мысль Ф. Степуна). И народная масса поддержала не февралистов, а большевиков. Эти «октябристы» были на стороне солдат, которые требовали от своих начальников мира и без разговоров втыкали штыки в землю. Другие «октябристы» вместе с кадетами были за войну.

Что-то надо было делать, чтобы спасти страну. Но никто, кроме Ленина, не знал, что именно необходимо предпринять, чтобы сделать крайне необходимое. Противники же большевиков так и не нашли разумную точку приложения своей созидательной воли.

Вождь разрушительства старого и созидания коммунизма непоколебимый В.И. Ленин действовал по подобию библейского Бога: «Да будет так». Революция низвергнет тёмную и нищую Россию.

При рассмотрении мятежного Октября в его историческом контексте стал выдвигаться в качестве центрального аспекта тезис о том, что жизненный трагизм 1917 года наполнен неким сакральным духом; революционная драма в воюющей стране открыла возможность восхождения от сурового быта армии и тыла через события того времени к некоему фундаментальному бытию. С полным основанием философ Фёдор Степун, наблюдавший за ленинским действием, сравнивал его разве только с сотворением мира, как оно представлено в Ветхозаветном Бытии. Меня также давно охватывал ленинский пафос мистицизма. Вождь мировой революции будто был связан с тайным существом и

силами мира. В его устах Карл Маркс с идеей коммунизма превосходил всех библейских пророков. Поэтому можно было представить военный переворот как самую великую революцию. И миф о ней действительно прожил более семи десятилетий.

Мне ясно, что понять российскую революцию 1917 года можно лишь в сочетании двух ракурсов – политической истории несослагательного наклонения и сакральной истории сослагательного наклонения. Пути отечественной истории будут поистине неисповедимы, пока мы не признаем, что российская история, исполняющая требования Откровения, имеет таинственное сослагательное наклонение. Поднимаясь на вершину философской филологии, надо понять, что перед нами не просто история революции, а история сакрального исполнения задач Высшего Разума. Революция в России столетней давности открыла перспективу для всего мира в XXI столетии. Эта перспектива требует прилагательного «гуманистическая» и развития соответствующих функций языка, слов, речи. Способны ли они найти надёжную гарантию от государственных потрясений?

Список литературы

1. Блок А.А. Собр. соч.: в 8 т. Т. 7. М.; Л.: Государственное издательство художественной литературы, 1963. 544 с.
2. Полнер Т.И. Жизненный путь князя Г.Е. Львова. М.: Русский путь, 2001. 464 с.
3. Пушкин А.С. Полн. собр. соч.: в 17 т. Т. 10. М.: Воскресенье, 1996. 600 с.
4. Рассел Б. Философский словарь разума, материи и морали. Киев: Port-Roal, 1996. 368 с.
5. Симуш П.И. Коды Серебряного века: что разгадывает С.А. Есенин? М.: МООО «АСМО-синтез», 2015. 224 с.
6. Симуш П.И. Мир таинственный... Размышления о крестьянстве. М.: Политиздат, 1991. 255 с.
7. Симуш П.И. Поэтическая мудрость С.А. Есенина. М.: ИФ РАН, 2008. 231 с.
8. Симуш П.И. Правитель, властители, россияне в искании средственности. М.: МООО «АСМО-синтез», 2016. 248 с.
9. Степун Ф. Бывшее и несбывшееся. СПб.: Алетейя, Изд. группа «Прогресс-Литера», 1994. 651 с.
10. Философский словарь Владимира Соловьёва. Ростов н/Д.: Феникс, 1997. 464 с.
11. Чаадаев П.Я. Статьи и письма. М.: Современник, 1989. 623 с.
12. Шишов А.В. Корнилов. Главный враг революции. М.: Вече, 2013. 352 с.

POLITICAL ANTHROPOLOGY

Petr SIMUSH

DSc in Philosophy, Professor, Senior research fellow in the Department of philosophy of culture. RAS Institute of Philosophy, St Goncharnaya. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: simush@inbox.ru

RUSSIAN EVENTFULNESS – 1917: ARTFUL WEAVING OF WORDS

The subject of research is world and peace, the boundary of which is war. The choice of Russia in 1917 – revolutionary pacifism demanded by the necessity of labor vs. the war and creation vs. destruction. Russian literature of the revolution is superior to the prejudiced mind of politicians. Modern Philology approached to the opening of the sacred sense of “February”, “October” and “November”. In the unity of their communication, the revolutionary eventfulness in the spiritual life and fate of Russia was for every Russian the fateful choice for peace against war.

Phenomenology of dual reality – the visible and the metaphysical – was summarized due to the method of induction and deduction. Also was used the method of synthetic construction, including the verbal aspect of the portrait.

Revolution has a communicative and a median nature, which express the requirement of a Revelation to see the “middle Kingdom” in the revolutionary community. The poets of the Silver Age heard the heavenly “music of the revolution”, considered her image and realized its median nature. Integral-philological analysis of the weaving of words about the revolutionary events of 1917 allowed the author to challenge the formula of the single Great October and to enter In Russian studies the idea of convergence of the four-phase Russian pacifist revolution. The author presents 1917, inextricably linked with the First World War, the main cause of Russian pacifist revolution. He recalls Lermontov’s “Prediction” (1830) about the impending disaster, the “black day” In Russian fate. Unlike politicians who cling to the intricacies of rhetoric about good and evil, the lyrics of Russia are exponents and creators of the liberal-humanitarian culture. The thought of Silver Age about God, about Revelation lived and lives in its context.

At the turn of 1917-th classics were able to gain the understanding of the main. Epigraphs from their works may precede investigation of “Russia and Revolution”. A hundred years ago, there was no force in the world that would stop the challenge to normal communication. Russian and Jewish poets are its amazing heralds. Commitment to the old truths of the autocracy and individualism turned into debris in the form of prejudice. Staring into the revolution it is impossible not to see its usual verbal activism associated with the youth of its participants. The revolutionaries felt not like mortal people but like immortal heroes. Their mouths spoke seductive words: “people”, “freedom”, “democracy”, and “revolution”. The decaying state was called “fatherland”, a real disaster “homeland”. The basis of Socialist Revolutionaries and Bolshevik’s socialist utopia was an idea that the revolution represents something more real than Russia and its population. Heroes-revolutionaries overshadowed ordinary people who needed peacefulness.

Pushkin’s approach, which I have used, requires consideration of the whole great eventfulness – 1917 – in unity and integrity and, like in the song, we must not ascend one word “October” to the heaven, and hush other word – November. The author does not share anti-tsarist point of view that the Russian monarchy was unbearable and a bloody despotism. The truth is that the autocratic regime, rejecting dialogue with the people, transformed in February into dust without shooting and bloodshed. A revolutionary element knows its own leaders, but they have not delved into the life tragedy of the concept of “Monarchianism”. Exactly it really is the center of Russia.

Key words: rhetoric, useful, pacifism, convergence, medianity, patriotism, the demiurge, communication, world war, revolutionary peacefulness

References

1. Blok, A. *Sobranie sochinenii* [Selected Works], 8 Vols., Vol. 7. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoi literatury Publ., 1963. 544 pp. (In Russian)
2. Chaadaev, P. *Stat'i i pis'ma* [Articles and letters]. Moscow: Sovremennik Publ., 1989. 623 pp. (In Russian)
3. *Filosofskii slovar' Vladimira Solov'eva* [Philosophical Dictionary of Vladimir Solovyov]. Rostov: Feniks Publ., 1997. 464 pp. (In Russian)
4. Polner, T. *Zhiznennyi put' knyazya G.E. Lvova* [The Life Path of Prince GE of Lviv]. Moscow: Russkii put' Publ., 2001. 464 pp. (In Russian)
5. Pushkin, A. *Polnoe sobranie sochinenii* [Selected Works], 17 Vols., Vol. 10. Moscow: Voskresen'e Publ., 1996. 600 pp. (In Russian)
6. Russell, B. *Filosofskii slovar' razuma, materii i morali* [Philosophical Dictionary of Reason, Matter and Morality]. Kiev: Port-Roal Publ., 1996. 368 pp. (In Russian)
7. Shishov, A.V. Kornilov. *Glavnyi vrag revolyutsii* [Kornilov. The main enemy of the revolution]. Moscow: Veche Publ., 2013. 352 pp. (In Russian)

8. Simush, P. *Kody Serebryanogo veka: chto razgadyvaet S.A. Esenin?* [Codes of the Silver Age: What Solves SA. Yesenin?]. Moscow: ASMO-sintez Publ., 2015. 224 pp. (In Russian)

9. Simush, P. *Mir tainstvennyi... Razmyshleniya o krest'yanstve* [The World is Mysterious... Reflections on the Peasantry]. Moscow: Politizdat Publ., 1991. 255 pp. (In Russian)

10. Simush, P. *Poeticheskaya mudrost' S.A. Esenina* [Poetic Wisdom Yesenin]. Moscow: IF RAN Publ., 2008. 231 pp. (In Russian)

11. Simush, P. *Pravitel', vlastiteli, rossiyanе v iskanii sredstvennosti* [The ruler, the rulers, the Russians in seeking the mundane]. Moscow: ASMO-sintez Publ., 2016. 248 pp. (In Russian)

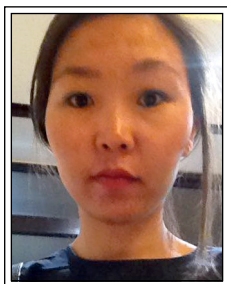
12. Stepun, F. *Byvshee i nesbyvsheesya* [The former and unfulfilled]. St. Petersburg: Aleteiya Publ., Progress–Litera Publ., 1994. 651 pp. (In Russian)

ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ



Альберто ЭЙГЕР

французский психиатр и психоаналитик, Президент Международной ассоциации парного и семейного психоанализа, член Парижского психоаналитического общества. 21 rue Daviel – 75013 Paris



Надежда ВАШИНГТОН (перевод)

магистр литературы, Париж IV Сорбонна; e-mail: nadia.v.washington@gmail.com

ОСКОРБЛЕНИЕ ИНТИМНОСТИ¹

Автор подчёркивает клинические и метапсихологические особенности нарциссической перверсии – концепта, вызывающего растущий интерес среди клиницистов. В результате «морального хищничества» пациент использует манипулятивные стратегии с вовлечением третьей стороны, зачарованной, использованной, оскорблённой. Изучение перверсно-нарциссических защит у пограничных пациентов выявляет важность вуайеристского измерения, которое имеет целью заполнить собой нехватку репрезентации. Разбор клинического случая позволяет уточнить последствия контртрансфера, настоящей поворотной оси терапевтического процесса.

Ключевые слова: психоанализ, нарциссическая перверсия, нарциссическое соблазнение, индукция, вуайеризм, пограничное расстройство, психологические защиты, психоз, идентичность

¹ Перевод статьи: Eiguer Alberto. Outrage à l'intimité // Revue française de psychanalyse. 2003/3 (Vol. 67). P. 857–871.

Концепт «нарциссической перверсии» получил определённое развитие, и мне кажется важным пересмотреть его, чтобы сохранить главную идею П.-К. Ракамье [14]. Нарциссическая перверсия толковалась как эквивалент моральной перверсии, перверсии характера или первертности. Не думаю, что это было намерением Ракамье. Нарциссическая перверсия должна рассматриваться как *форма* моральной перверсии, которая ведёт самодостаточный нарциссизм к крайним границам своего поведения, но не как моральная перверсия. Это не умаляет важности патологического нарциссизма в каждой спецификации моральной перверсии и не отрицает компромисс общего нарциссизма и всех патологий характера. Однако, что касается нарциссической перверсии, достаточно часто встречается сплав нарциссизма и двух других элементов: деструктивности и тенденции к экстратерриториальности – иными словами, субъект стремится подчинить себе другую психику. Сексуальные садомазохизм, вуайеризм, эксгибиционизм имеют аналоги перверсии характера, к которым можно отнести мифоманию, ложь, пирфилию, игроманию, фетишистское отношение к другому, некоторые виды зависимости.

Таким образом, важно обозначить специфический характер нарциссической перверсии. Далее я предлагаю рассуждение, посвящённое перверсной нарциссической защите у пограничных пациентов. Она встречается нередко и задаёт немаловажные трудности лечения. Вот причины этого выбора.

Актуальный интерес к нарциссической перверсии

У меня было несколько возможностей рассмотреть эту форму перверсии характера: в статьях, в книге «Нарциссический перверт и его соучастник», в одной из глав «Малого трактата о моральных перверсиях», в работе «От сексуальных перверсий к моральным перверсиям». Серия клинических наблюдений, в которых эти индивиды представлялись дергающими струны их семейной группы, вдохновила меня. П.-К. Ракамье помог мне лучше определить их психопатологию, предложив следующее определение: «Нарциссический перверт делает себя достойным за счёт другого» [15]. Спустя годы этот концепт обогатился наблюдениями и открытиями, в которые внесли свой вклад многие клиницисты, до такой степени, что он стал узловым для определения некоторых психических манипуляций, представленных в клинике и таких отраслях, как предприятия, образовательные и медицинские учреждения. В отличие от морального садиста, который стремится получить удовлетворение, унижая и дурно обращаясь с посторонним в весьма импульсивной манере, нарциссический перверт более расчётлив и менее нацелен на удо-

вольствие; поэтому он процветает в условиях, в которых стоит вопрос об исполнении власти. Он действует путём запугивания, производя путаницу, паралич, обесценивание, захват духа путём внушения чувства вины у жертв, которые в конечном счёте принимают все виды компрометирования в ущерб собственному достоинству и даже принимают расформирование аспекта их собственного нарциссизма, оправдывают и даже исполняют действия, противоречащие их собственной морали [3; 10; 11].

Мне кажется допустимым рассматривать нарциссическую перверсию в связи: другой страдает от последствий нарциссической инфляции, желаемой пациентом. Всякий элемент дифференциации между людьми подорван, чтобы подчеркнуть эффект доминирования: силу, знания, опыт, социальную ауру; производные привилегии богатства, иерархической позиции, принадлежности к мужскому полу [7].

Эти пациенты имеют вкус к риску, любят жить в опасности и хвалятся этим. В то же время сложившиеся общественные организации не внушают им никакого уважения. Они открыто, с цинизмом, насмехаются над ними, игнорируют или показывают своими действиями их предполагаемую бесполезность, их невозможность, к примеру, обеспечить благополучие тех, кто является их частью и уважает их. Если нарциссические перверты находятся на маргинальных позициях, их поведение представляет собой постоянный вызов, они пытаются свергнуть сильных. Но когда они представляют собой власть, они игнорируют самые элементарные правила относительной демократии в рамках работы в команде.

Своего рода ниспровержение Я-идеала одухотворяет их во имя идеального Я мегаломана: устремление нарциссических первертов – это желание сделать *tabula rasa* из любой предыдущей мысли. Возвестить новую эру, заложить новую мораль – вот их мечта.

Близость

Эти пациенты адекватно подают себя. Иногда тем не менее в рамках принятой презентации некоторые элементы будут шокировать нас в их несоответствующей или экстравагантной манере одеваться. Однако это не оригиналы: их вкусы не отвечают ни эстетическому удовольствию, ни даже желанию привлечь внимание. Это просто показывает, что какой-то частью они находятся далеко от мира (Юрни и Штоль в упомянутой работе тонко описали эти черты). За внешним спокойствием кипит состояние внутренней напряжённости, предвещающая словесные «взрывы». Некоторые пациенты последовательно проявляют раздражительное или безмятежное, гиперчувствительное или нейтральное поведение, приводя в замешательство собеседника, ока-

зывающегося неспособным его предсказать, потому что оно отвечает манипулятивным стратегиям. В глубине они эмоционально холодны, нечувствительны к страданию.

Нарциссические перверты могут быть нежными или признавать свою вину в небольших ошибках, вводя себя в заблуждение извинениями, если они думают, что это приведет других к тому, что те будут чувствовать себя ближе к ним. Они тем не менее будут избегать разговоров о поступках, затрагивающих самую элементарную мораль, – мошенничество, обвинения, интриги. Искомая цель – *использование* [15] ресурсов другого: пациент нуждается в компетенциях этого другого, он хотел бы питаться его жизненной силой, его энтузиазмом. Такая стратегия – следствие чувства зависти; другой, таким образом, будет инструментом, обслуживающим функции, которыми пациент боится не обладать.

В любом случае этика нарциссического перверта отвечает банализации его проступков: всегда будет причина, представленная как достаточно благородная, чтобы снести принципы, чистоту, престиж или секреты того, кто перед ним. Так как он знает, что у каждого есть что-то, в чём того можно упрекнуть, он без колебаний будет эксплуатировать эту сторону. Так, упущение жертвы будет обозначено как небрежность, ошибка – как отсутствие привязанности, спонтанность – как скрытая агрессия. Он с лёгкостью назовёт другого «сумасшедшим». Повседневные оплошности будут интерпретированы с точки зрения логики, игнорирующей бессознательное. Всё это будет воспринято как намеренное проявление злого умысла. Что касается его самого, нарциссический перверт представит себя как претерпевшего вред и несправедливость. Это даст ему право стать *судьёй*. По отношению к миру нарциссические перверты имеют тенденцию возводить себя в Сверх-Я, в «давателя уроков».

Между тем, они не атакуют открыто того, кто перед ними. Они не всегда высказывают ему упрёки, но выражаются аллюзиями или критикой, касающейся третьих лиц, имеющих сходство с тем, к кому обращаются. Производимый эффект, таким образом, становится ещё сильнее. Этот тип ведения беседы очень эффективен, чтобы поставить под вопрос связи между Я и Сверх-Я собеседника. Привлечение примеров, связанных с коллективом, множеством, большинством, резонирует с истоком социального чувства индивидов, т. е. с тем, что каждый принимает, чтобы жить в обществе, с общим законом. Сделав себя глашатаем большинства, я могу внедриться в Я моего собеседника и возвести себя в роль его Сверх-Я. Если я говорю кому-то: «Вчера вечером ты был неправ», это не так сильно, нежели сказать ему: «Такой-то думает, что ты был неправ вчера вечером». Другие подобные высказывания: «На собрании говорят, что ты неэффективен», или «Группа считает, что...»; «Как получается, что ты не в курсе, что...», «Ты ничего не замечаешь»,

«Люди не решаются тебе это сказать». Так, мнение большинства входит в резонанс с родительскими объектами этого человека и с его Сверх-Я, которое является их выразителем.

Фетишизм

Аспекты, описанные выше, подтверждают, что нарциссическая перверсия, чтобы достичь своих целей, интегрирует различные модальности поведенческой перверсии. *Фетишизм*: если почувствуется необходимость, люди будут рассматриваться как материальные объекты для использования и выбрасывания. Душевная холодность находит этому объяснение.

Неочевидно, что пациент получает от всей этой операции большое удовольствие. Разумеется, он способен представить эффекты той или иной фразы, предвкушая последствия. Но он кажется до глубины нуждающимся, как эти изголодавшиеся существа, с нетерпением ждущие момента, когда им удастся раздобыть пищу, в данном случае нарциссическую. Идея «морального хищничества» была предложена Ракамье [14]. В любом случае словесная речь используется, чтобы отрицать эту зависимость и, напротив, подчеркнуть, что это жертва в первую очередь нуждается в нарциссическом перверте, что она взяла на себя инициативу искать его компанию и построить с ним отношения.

Три черты: нарциссическое соблазнение, парадоксальность и индукция

Но какие элементы речи нарциссических первертов делают её столь действенной? Их способность *убеждения* замечательна. Их патологический нарциссизм утрирует черты самоуважения, стремящегося к величию, совпадая с высокими ожиданиями некоторых людей. Под *нарциссическим соблазнением* мы понимаем выраженную и преувеличенную отсылку к собственным подвигам. Пациент – «лучший во всём», у него получается всё, к чему он ни прикоснётся. Так как соблазнение имеет тенденцию увеличивать нарциссизм субъекта, у другого возникает интерес ассоциировать себя с ним. Это принесёт ему больше счастья. В том, что касается *парадоксальности* (П.-К. Ракамье), речь идёт об использовании противоречивых и невыполнимых сообщений с логической точки зрения (двойное послание), например: «Тебе не нужен наставник, я единственный, кто сможет им для тебя стать». Или: «Это не то, что я хочу, но ты должен чаще меня слушать»; «Я делаю это ради тебя». Несмотря на то, что всё ещё присутствует мотив обязательства, принуждения, он скрыт за сообщением, приукрашенным «добрыми намерениями». В любом случае раскрытие манёвра вызовет враждебную реакцию.

Что касается *индукции*, без сомнения, самого загадочного аспекта, она заслуживает определённых уточнений. Если жертва позволяет проявлять жестокость, вероятно, она находится в неустойчивой ситуации. Пациент это чувствует. Как ему удастся заставить жертву пережить чувства, несвойственные ей? Мы располагаем клиническим концептом, подходящим для объяснения этих движений: проективная идентификация. Подобное называет подобное. Другой должен воспроизвести то, что субъект одобряет или хочет. Другому делегируют или активно перекладывают аффекты и идеи, от которых хочется избавиться. Его классифицируют определённым образом, чаще негативно. В нарциссической индукции перверт заставляет жертву почувствовать, чем он живёт или что желает, он заставляет жертву действовать. Следовательно, речь идёт не только о переданном опыте, о психологическом влиянии, но и дистанционном побуждении. Подтолкнуть жертву к ошибке, чтобы затем её раскритиковать и в конечном счёте подчинить её [4].

Возможно, что нарциссический перверт ссылается на порядок, организованный не по закону, а по справедливости, служа посредником между чистотой, совершенством и субъектом [5]. Сильная личность нарциссического перверта, в которой царит монолитный нарциссизм, будет постепенно навязана жертве. Логика патологического нарциссизма – это: «Мир и я – мы единое целое», «Всё будет едино, всё будет к моим услугам».

Это объясняет, почему адепты *сект* совершают зверства во имя гурзу. Они, к примеру, идут даже на то, чтобы разорить своих родителей ради пополнения кассы организации. Говорилось о «гипнотическом» эффekte. Это верно, потому что гуру воспринимается как лидер, регулирующий бессознательное адепта своей «этикой» замещения, «новых ценностей». Он часто связывает свой образ действий с неким высшим предназначением. *Диктаторы* знают это по опыту, когда манипулируют толпой. Мы не смогли бы по-другому объяснить подчинение, которое они вызывают, слепое уважение к лидеру, который «никогда не ошибается», и альтерацию нравственного чувства подчинённых, которые в случае необходимости забывают о человеческой солидарности, о ценности человеческого существа, самой жизни. Политический враг не заслуживает уважения, его можно посадить в тюрьму или заставить исчезнуть, конфисковать его блага, стереть его имя.

Клинические методы

Ракамье затрагивает *постоянные*, более или менее стабильные, варианты нарциссической перверсии и *проходящие* варианты, которые могут проявляться в других структурах в защитной форме и в результате ситуаций разрыва, значительной травмы [14]. Следует отметить, что неко-

торые пациенты предстают как бредящие, и, в принципе, такими они и являются – просветлённые, контактирующие с Богом, что позволяет им вести за собой адептов, причинять им вред. Если с клинической точки зрения можно признать их психотиками, что касается их социальных связей, они ведут себя согласно манипулятивной логике.

Определённое количество пограничных пациентов и психотиков входят в эту категорию. Нарциссическая перверсия помогает им найти некоторый баланс, чтобы обратить чувство захвата или вторжения, став властными и инвазивными; в противном случае их захватили бы собственные страхи и нерешительность. Таким образом, мы наблюдаем пациентов с ощутимой тенденцией называть себя недооценёнными, раскритикованными, притеснёнными, оскорблёнными, чтобы вызвать жалость. В то же время они выражают неодобрение по отношению к своим предполагаемым агрессорам. Они имеют склонность говорить, что подвергались насилию со стороны индивидов, которые хотели нанести им ущерб. Они подчёркивают, иногда с искажением, только такой тип поведения. Правило для этих случаев – понимание процесса как патологического механизма. Они внутренне торжествуют перед обвиняемыми, которые, разочарованные и дезориентированные, остаются без аргументов для защиты. Смонтированные из элементов реальности сценарии будут построены так, чтобы пациенты показались вынужденными невинными жертвами. Публика, примкнувшая к их точке зрения, в свою очередь выразит неодобрение, осуждая лицо, обозначенное как неправо.

Каждый вариант психоза может создавать особые формы нарциссической перверсии, но они различаются по многим пунктам перверсной нарциссической защиты при пограничном расстройстве, что мы рассмотрим в следующем разделе.

Диагностирование пограничного расстройства

«Благодаря перверсной защите, пограничные пациенты избегают погружения в психоз». Эта достаточно распространённая идея имеет целью подчеркнуть благотворную функцию перверсных нарциссических защит у пограничных пациентов. Если речь идёт о том, чтобы отметить предохранительный аспект этих защит, это вполне справедливо. Зато более спорно понимание того, что психоз и пограничное расстройство – смежные явления, между которыми возможно свободное скольжение. Клиника выявляет другое. Их структуры не пересекаются. Хотя в обоих случаях задеты мышление и идентичность, это не подразумевает того, что ведущий их бессознательный конфликт задействует одни и те же силы. Уместно также отметить, что модальности когнитивных трудностей и проблем идентичности имеют лишь отдалённое родство между собой.

Область самосознания психотика затронута проблемой идентичности, это его беспокоит и озадачивает. Пограничный пациент не замечает затруднений идентичности, несмотря на то, что они играют определяющую роль в характере всего комплекса симптомов. Психотические симптомы имеют целью воссоздание внутренней катастрофы, но психическое функционирование, связи между представлениями или выражение аффектов не могут прийти в движение, пока не найдено чувство существования. Лицам с пограничными расстройствами в большинстве случаев не хватает предсознательного опосредования, чтобы соединить их самосознание и остальные составляющие личности. Они гораздо легче, чем психотики, принимают идею о том, что могут нуждаться в других. Если они чувствуют себя отверженными, они иногда даже слишком настойчивы, прилипчивы, конфликтны.

Наше исследование должно подвести нас к последовательному рассмотрению двух вопросов: каким аспектам функционирования пограничных расстройств отвечает развитие нарциссической перверсной защиты? Имеет ли это развитие особенные признаки?

Чтобы ответить на эти вопросы, рассмотрим следующие явления:

- страх потери;
- парализация, удерживающая его в созерцании вместо действия;
- последующее чувство маргинальности или неполноценности, способное стимулировать чувство зависти;
- желание «отомстить» тем, кто причинил вред.

В любом случае Я пытается обрести уверенность. Усилены две основные защиты: расщепление и контроль. В картине преобладает необходимость в объекте, влечение к другому ведёт пациента к поискам привязанности, которая кажется ему жизненно необходимой для психики и для того, чтобы сохранить чувство собственного существования. Ему одновременно страшно потерять другого, потеряться в другом и никогда не обладать им. Контур его собственной идентичности кажется ему неопределёнными; ему необходим другой, чтобы чувствовать себя кем-то. Эти опасения питают страх потери; депрессия, которая в таких обстоятельствах стучит в дверь, тесно связана с чувством, что его покинула часть себя.

У пограничных пациентов могут сосуществовать различные типы психического функционирования, в целом их бессознательная жизнь внушает им страх. «Что показалось мне самым характерным для этих пациентов, – отмечает Даниэль Кинодо, – это не только факт, что они используют в связке механизмы невроза и психоза, но что речь идёт о людях, которые испытывают страх, когда они замечают конфликт внутри них самих: восприятие их собственной гетерогенности пугает их перспективой сойти с ума» [13]. Гетерогенность – это двойная природа нашей личности, которая выявляет, наряду с привычным Я, тёмную сторону, неизвестную, неопределённую, чуждую. У некоторых пациентов,

развивших перверсные защиты, Д. Кинодо определяет форму расщепления Я, фрагментированного на несколько частей [13, с. 160], которая позволяет устранить то, что вызывает в них беспокойство. Так, они могут продолжать проявлять свою жестокость над другими, не испытывая смущения из-за чувства ошибки. Эту фрагментацию не стоит принимать за психотическое расщепление, которое делает его неадекватным. Каждый фрагмент предпринимает отношение с частичным объектом, разумеется, но узнаваемым как отдельная единица. Тем не менее психотик проживает эти объекты как фрагментированные, деформированные, странные.

Если аналитик находит интерпретацию, которая кажется ему уместной, пациент рискует не принять её; она не проясняет, не питает его существо. Если осознания имеют место, они остаются изолированными, потому что другие части Я по-прежнему руководят его поведением. Аналитик приходит к выводу, что он серьёзно ошибается. Это может завести его в тупик, заставить потерять ориентиры. Из материала выходят противоречивые и множественные смыслы, словно речь шла бы о нескольких пациентах, а не об одном [13]. Чтобы продвинуться дальше, возникает срочная необходимость проанализировать эту защиту расщепления при помощи фрагментации, подчёркивая изоляцию частей Я, которые, выражая себя, обнаруживаются несвязанными.

Отказ от помощи

Даже расположенный залечить раны пограничного пациента, посочувствовать его недостаткам, помочь ему согласовать своё мышление в символическом модусе терапевт может получить в качестве ответа на любой вопрос растущее раздражение или возникновение действий, вызывающих замешательство, даже тонко организованных манипуляций. Идёт ли речь о неблагодарности? Не только. Ибо некоторые вопросы **сжимают горло пограничного пациента. Как собрать склонное к расщеплению Я? Что делать со страхом быть захваченным этим другим, с гомосексуальной тревогой, которая добавляет ему акцент драматического вторжения? Эта тревога инспирирована страхом подчинения. «Он хочет завладеть мной», «...высосать мою кровь».** Уместно уточнить, что боязнь захвата отличается от боязни внедрения или пенетрации. Она связана с отказом от женского. Жак Лакан был первым, кто связал страх внедрения со страхом кастрации [12]. Он рассматривал их как неразделимые, взаимовызывающие. Боязнь пенетрации более болезненна тем, что сразу вызывает движение удовлетворения. Может возникнуть неконтролируемое возбуждение, локализованное на уровне слизистой. Субъект боится получить от этого наслаждение. С захватом происходит по-другому:

всё существо рискует почувствовать себя дестабилизированным. Нет такого удовольствия, скорее сопротивление, боязнь нарушения равновесия, стирания границ.

Реагируя на этот страх захвата, пограничный пациент пытается провоцировать или манипулировать другим. Как мы уже отмечали, аналитик может стать мишенью для этих целей. «Нередки провокации с целью подвергнуть испытанию безусловную любовь объекта, – объясняет Андре Грин, – спекулирующие возможностью отвержения, которое подтвердило бы эти страхи, подтолкнувшие к повторяющемуся действию, призванному усилить убеждение в плохом, неудовлетворительном и недоброжелательном характере объекта, словно проверяя реальность родительских проекций» [9, с. 106]. Но хороший объект «воспринимается как непостижимый, недоступный или занятый кем-то другим».

На этом этапе нашего размышления уместно обойти психопатологию некоторых черт, которые мы ещё не изучали здесь и которые стоят у истоков перверсных действий. В целом пограничная структура может быть идентифицирована как структура «неопределённого». Границы Я/другой не точны, но они содержат поры, трубки, по которым фильтруется субстанция Я. «Характерная черта так называемых пограничных состояний: Я представляется в эксцентричной позиции относительно психического аппарата, в котором он не живёт, который он наблюдает снаружи, пациент не живёт свою жизнь по-настоящему, он смотрит на себя живущего» [2]. Мышление характеризуется конкретной мыслью, ментализация узкая или отсутствует, неспособность ввести символ или метафору. Ощущаемый аффект быстро трансформируется в действие, иногда в соматический симптом. Слабые предсознательные процессы не могут перевести испытанное в языковую форму. Так как субъект не знает, как *назвать* то, что с ним происходит, он остаётся растерянным. Происходящее внутри находится снаружи и наоборот, как в метафоре ленты Мебиуса, где внешняя и внутренняя поверхности переходят одна в другую, добавляя путаницу между прямым и переносным смыслом. Импульс берёт без разбора в качестве объекта другое Я или сам источник импульса [1].

Чтобы избежать страхов и тревог, нужно последовательно осуществлять контроль и манипуляцию над другим. Это способствует напряжению и усилению расщепления, другими словами, перенесению вовне внутренних страхов, используя нарциссическую защиту. Таким образом, перверсный элемент имеет в первую очередь цель экономического порядка. Перверсный переход к действию в конечном счёте усиливает герметичность расщепления, так пациент избегает столкновения с правдой о самом себе. В любом случае связь с другими поддержана, что представляет преимущество перед другими, менее благоприятными исходами, как, например, аутистическая изоляция.

Между отказом и участием, вуайеризм

Показательный в разных аспектах, жизненный путь Жана Франсуа отмечен проявлениями жестокости к людям и вещам: кризисы, сопровождаемые битьём предметов, пропитанные атмосферой мании преследования, убедили специалистов в том, что он психотик. Он был впервые госпитализирован в 10-летнем возрасте. С тех пор были зафиксированы заметные, даже замечательные, улучшения, несмотря на то, что присутствуют трудности в понимании времени, мыслительные затруднения, вызывающие замешательство окружающих, пробелы, невозможность устанавливать связи. Его терапевтическая связь отмечена огромной зависимостью, но любое сочувствие, любое проявление участия с моей стороны, его терапевта (ведущее, к примеру, к принятию изменения в расписании или способах оплаты), оборачиваются против персонала и меня. В таких условиях пациент обесценивает нашу общую работу. Каждые две-три недели он предаётся «оцениванию», чтобы пожаловаться на длительность своей болезни, на тот или иной симптом, который присутствует... с нашей последней встречи. Он хотел бы знать, что я думаю о его случае, и, так как он представляет себе, что я хотел бы показать, что наша работа на правильном пути, дать ускоренные ответы-интерпретации с моей стороны.

Я помню эффект пробела, испытываемый мною во время сеанса, я не мог освободиться от мыслей о нём в течение нескольких дней после сеанса и даже в период моего отпуска, пытаюсь в этом разобраться. Он тоже без остановки думает обо мне, потому что ему кажется, что он знает мою жизнь в мельчайших деталях, как и мои книги. На сеансе он прокомментирует мои статьи и постарается дать прояснения по поводу того, что я написал. Он знает лучше, чем я, кто из моих коллег цитирует меня в своих собственных статьях. Он разозлится больше, чем я, если кто-то меня не цитирует, в то время как я «соблаговолит процитировать его».

Какой эффект производила его психика на мою, захваченную неуловимым сочетанием раздражительной отстранённости и размышлений, с трудом соотносящихся с моей теоретической мыслью? Зачастую у меня было впечатление, что нечто разъединённое в нём безуспешно пыталось связаться. Всё это усложнялось его неспособностью принять мою помощь, ибо при моём приближении к объекту он чувствовал себя в ловушке. Как если бы Жан-Франсуа пытался освободиться от влияния своего непрезентабельного, оглушив другого. От меня же требовалось дозировать в моих интерпретациях решительный ответ на его манипуляции, поощряя путаницу. Иными словами, держать оборону, оставаясь внимательным к его непрезентабельному.

В ходе сеанса он вспоминает сон: «Я на ковре, я выливаю двух красных рыб из бокала на ковёр. Но приходит кот, жирный котёра, который должно быть пробрался через окно. Я даю ему знак уйти, опасаясь, что

он съест рыб. Рыбы перестают двигаться, и я говорю себе: “Так они не умрут”. В этом сне мы видим, как работает его расщепление до такой степени, что он путает жизнь и смерть. Опыт показывает, что сны пограничных пациентов проявляют похожие парадоксы. Также возможны другие интерпретации: «притвориться мёртвым», чтобы не быть поглощённым плохим объектом; импотенция защищает от кастрации и т. д. Стоит заметить, что в то время Жан-Франсуа был немного спокойней и уверенней в себе. С детства очень враждебный к отцу, он заново открывает в своей памяти отношения со своим преподавателем музыки, очень стимулирующие, случившиеся незадолго до первого кризиса.

Жан-Франсуа также вспомнит поддерживающие фразы, которые я говорил в течение лечения, некоторые – несколько лет назад: «Вы имеете право быть отцом», «Больше никто не может классифицировать вас как больного, только вы воспринимаете себя таковым».

Бездействие и созерцание, или Глаз как эрогенная зона

Роль вуайеристских импульсов, на мой взгляд, закономерно следует из предыдущих комментариев. Помимо того, что пограничный пациент развивает **острую и целенаправленную наблюдательность, он испытывает определённое наслаждение, захватывая другого врасплох. Он исходит из априорного убеждения о том, что объект хочет сохранить под защитой аспекты своего существования лишь потому, что он опасается, что раскрытие обнажит его слабость, даже распушенность.** Пациент, который видит в объекте только физическое и моральное уродство за внешней красотой, легко путает желание интимности и стыд, удовольствие дискретно оставаться в контакте с собой и скрытность. Определённо, тонкости идентичности ему недоступны, и так как он смутно это осознаёт, его поиск тайн подпитывается этой завистью, не лишённой восхищения, которая превращает созерцание в стратегию знания. Другими словами, он хочет знать, как это работает. Но для него созерцать означает делать и даже быть.

Его стиль не похож на стиль обсессивного пациента, для которого мысль о действии эквивалентна самому действию. Поведение пограничного пациента приближается к поведению вуайериста, который, наблюдая за актом любви, думает, что участвует в нём. Видеть для него равно прикосновению, проникновению.

Это касается к тому же большого количества нарциссических первертов, для которых видеть, не будучи увиденным, питает стратегию завоевания: сверхсекретное поведение становится ценностью в себе и знаком отличия. Обычно в случае пограничного пациента смотреть на

жизнь значит жить, как мы говорили выше. Странная фамиллярность. Он проживает себя сторонним самому себе и в то же время фамиллярен с другим, в которого он внедрён. Он верит в это. Вуайеристский импульс обретает таким образом функцию жала. И наслаждение может быть интенсивным, когда другой пострадает, узнав, что за ним шпионили. В случае моего пациента Жана-Франсуа я чувствовал себя с ним связанным им самим.

В своей работе «Психогенное нарушение зрения с позиции психоанализа» [8], посвящённой вуайеристскому импульсу, Фрейд подчёркивает: глаз становится эрогенной зоной, токсическим возбуждением, главным образом при актуальном неврозе; Я больше не удаётся обеспечивать свои намерения, в том числе направлять парциальные влечения на социально приемлемые цели. Таким образом, возбуждение органа зрения навязывает свои интересы. Распутный, похотливый взгляд направлен на запрещённое: наготу, сексуальную активность. Глаз хочет совершить акт. **Но при неврозе орган будет «наказан» проблемами зрения** в самом тяжёлом варианте – слепотой. Возбудимость и иннервация будут искажены.

Можно добавить, без риска предать Фрейда, что в случае пограничного расстройства личности вытеснения не происходит и парциальное влечение взгляда забирает всё поле. Оно обманывает Я, заставляя пациента поверить, что служит его интересам в том смысле, что от него будет зависеть его защита. Взгляд делается невинным, потому что речь больше не идёт о том, чтобы смотреть на сексуальное удовольствие, но на удовольствие жить, его ключи, его подоплёку, его средства. Так, субъект не опасается нравоучительных увещаний своего Сверх-Я. Таким образом, будут выполнены условия, чтобы праздник удался.

Искомая идентичность

Данное объяснение, каким бы точным оно ни представлялось, требует дальнейшего анализа. Моральный вуайеризм служит другим хозяевам. Мы отметили важность расщепления у пациентов, его установление в виде фрагментации Я, что приводит к множественности проявлений личности, каждое из которых может функционировать почти автономно. Объект также подвергается похожим идеям, он видится и мыслится как фрагментированный, его единство ускользает от пациента. Последний с трудом представляет те аспекты бытия объекта, к которым он не имеет доступа. Если мы рассмотрим моего пациента Жана-Франсуа, нам не составит труда понять, что, если у него есть такая потребность в слежке за мной, это потому что он не может представить себя таким, каким я являюсь вне наших встреч. Он хотел бы знать, кто я, когда я раскрываю свою личность в контакте с моими близкими, коллегами, другими пациентами,

как я провожу вечера, какой я, когда работаю над текстом. Он не может представить, как я буду использовать его часы анализа, когда его лечение закончится. Это «пустота», пробел в репрезентации.

Большинство из нас пытается представить, что делают другие или каковы они в моменты нашего отсутствия. Мы создаём репрезентации, основанные на признаках, проявляемых, когда они находятся с нами. Мы также знаем, что каждый уникален, и, несмотря на то, что его сущность состоит из разных аспектов и что он проявляет себя по-разному в зависимости от собеседника и обстоятельств, он тем не менее интегрирует их в единое чувство личности. Кажется, что этого не хватает Жану-Франсуа. Чтобы заполнить нерепрезентируемое, он чувствует себя вынужденным выискивать, наводить справки, следить за мной.

Чрезмерное инвестирование в наблюдение есть следствие процесса, в котором недостаток воображения и символической способности является источником неудобства. Большое количество примеров преследования, которое начинают пограничные пациенты по отношению к аналитику, могут иметь то же самое происхождение.

Операция может провалиться, потому что пациент действует только по отношению к детали, множеству деталей. Личность – всего лишь существующая совокупность, из которой строится разнообразие каждого. Вместо совокупности объекта пациент подразумевает полноту. Объект становится заполненным, раздутым. В своей сути у него есть все атрибуты, все дары. Здесь без труда можно узнать знак фаллоса.

В любом случае мы встречаемся с отрицанием недостатка. Нарциссическое расстройство также присутствует: если отражения другого не вполне достаточно, чтобы лучше узнать себя, значит, у субъекта также не развита саморефлексия как способность думать о себе, чувствовать себя и рассказывать о себе.

Заключение

Множество клинических ситуаций связано с этими трудностями. Слишком длительный анализ для многих становится тупиком, в котором ни пациенту, ни аналитику не удаётся представить, что будет с их жизнью, если они остановятся. Пациент выглядит неспособным задаться вопросами следующего порядка: «Как Вы займёте “мои” часы? Возьмёте ли Вы кого-то другого на моё место? Будете ли Вы читать? Смотреть в небо? Думать обо мне? Подводить итоги нашей работы?».

Моральный вуайеризм и сопутствующее перверсное нарциссическое движение уходят корнями в отсутствие репрезентации. Она появилась бы как форма перверсной реакции, уместной в пограничном расстройстве. Когда проблема затягивается, стоит задаться вопросом, не входит ли в резонанс с другим в данном случае аналитик, «который не может видеть». Но ослепление не мешает существовать.

Нарциссическая перверсия – сложное заболевание. Я пытался выявить её в разных контекстах и ситуациях. Она создаёт проблему резкого захвата, но самым этим фактом создаёт условия для другого поворота сюжета. Столкнувшись с такой вирулентностью, человеческие существа испытывают необходимость согласия и солидарности.

Список литературы

1. Anzieu D. Lettre aux rapporteurs // *Revue française de psychanalyse*. 1990. T. 44. № 6. P. 1591–1592.
2. Anzieu D. Beckett et le psychanalyste. Paris: Mentha, 1992.
3. *Dejours Ch.* Souffrance en France. Paris, Le Seuil, 1998.
4. Eiguer A. Le pervers narcissique et son complice. Paris: Dunod, 1989, 1996, 2003.
5. Eiguer A. Petit traité des perversions morales. Paris: Bayard, 1997.
6. Eiguer A. Des perversions sexuelles aux perversions morales. Paris: Odile Jacob, 2001.
7. Eiguer A. L'éveil de la conscience féminine. Paris: Bayard, 2002.
8. Freud S. Le trouble de la vision psychogène dans la conception psychanalytique (1910) // OC X. Paris: PUF, 1993. P. 177–186.
9. Green A. La pensée clinique. Paris: Odile Jacob, 2002.
10. Hirigoyen M.-F. Le harcèlement moral. Paris: Syros, 1998.
11. Hurni M. et Stoll G. La haine de l'amour. Paris: L'Harmattan, 1996.
12. Lacan J. Les complexes familiaux (1938) // EMCh. VIII, nouvelle édition. Paris, Navarin, 1984.
13. Quinodoz D. Des mots qui touchent. Paris, PUF, 2002.
14. Racamier P.-C. Les schizophrènes (1978). Paris: Payot, 1980.
15. Racamier P.-C. Le génie des origines. Paris: Payot, 1993.

PSYCHOANALYTICAL ANTHROPOLOGY

Alberto EIGUER

French psychoanalyst and psychiatrist. President of the International association of couple and family psychoanalysis, Member of the Paris Psychoanalytical Society

CONTEMPT OF INTIMACY

The author underlines the clinical and metapsychological specificity of narcissistic-perversion, a concept that is arousing growing interest among clinicians. With a sort of “moral predation” the patient employs a strategy of manipulation tending to implicate a fascinated, used and insulted third party. The study of narcissistic-perverse defences in a borderline state reveals the importance of a voyeuristic dimension that aims to fill the lack of representation. An illustration from therapy enables us to specify the implication of the counter-transference, which is the veritable pivot of the process.

Key words: Philosophical anthropology, Psychoanalysis, Narcissistic perversion, Narcissistic seduction, Induction, Voyeurism, Borderline state, Defense mechanisms, Psychosis, Identity

References

1. Anzieu, D. *Beckett et le psychanalyste*. Paris: Mentha Publ., 1992.
2. Anzieu, D. Lettre aux rapporteurs, *Revue française de psychanalyse*, 1990, Vol. 44, No. 6, pp. 1591–1592.
3. Dejours, Ch. *Souffrance en France*. Paris: Le Seuil Publ., 1998.
4. Eiguer, A. *Des perversions sexuelles aux perversions morales*. Paris: Odile Jacob Publ., 2001.
5. Eiguer, A. *L'éveil de la conscience féminine*. Paris: Bayard Publ., 2002.
6. Eiguer, A. *Le pervers narcissique et son complice*. Paris: Dunod Publ., 1989, 1996, 2003.
7. Eiguer, A. *Petit traité des perversions morales*. Paris: Bayard Publ., 1997.
8. Freud, S. *Le trouble de la vision psychogène dans la conception psychanalytique*, in: OC X: Paris: PUF Publ., 1993, pp. 177–186.

9. Green, A. *La pensée clinique*. Paris: Odile Jacob Publ., 2002.
10. Hirigoyen, M.-F. *Le harcèlement moral*. Paris: Syros Publ., 1998.
11. Hurni, M., Stoll G. *La haine de l'amour*. Paris: L'Harmattan Publ., 1996.
12. Lacan, J. Les complexes familiaux, in: *EMCh. VIII*, nouvelle édition. Paris: Navarin Publ., 1984.
13. Quinodoz, D. *Des mots qui touchent*. Paris: PUF Publ., 2002.
14. Racamier, P.-C. *Le génie des origines*. Paris: Payot Publ., 1993.
15. Racamier, P.-C. *Les schizophrènes*. Paris: Payot Publ, 1980.

АБСУРДИЗМ И ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ БЫТИЕ



Эльвира СПИРОВА

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

РАЗУМ В ОКОЁМЕ ГЛУПОСТИ

Глупость – свойство неразумного человека, противоположность мудрости и разуму. Человеческое поведение далеко не всегда отличается продуманностью и рассудочностью. Многие поступки людей, действия социальных групп и даже народов демонстрируют нелепость, абсурдность, иррациональность. Отчего же разум – благословенный дар человека – утрачивает своё предназначение, превращается в собственную карикатуру? Почему люди не способны использовать полный арсенал присущей им разумности? Каким образом безмозглость получает столь очевидные полномочия?

Философы издавна обращали внимание на феномен глупости, на отрицательную её роль в истории. Сначала неразумие казалось многим мыслителям результатом «неполного», «частичного» использования разума, частным примером недомыслия. Однако постепенно, уже за пределами античности, возникло убеждение, что глупость – расхожее явление, она зачастую заслоняет разум. В работе Эразма Роттердамского «Похвала глупости» появилось желание дистанцироваться от неразумия путём сарказма. В Новое время стало уже понятно, что глупость имеет собственные корни, что есть теоретические возможности обуздать сферу тупоумия. Это особенно характерно для философии Ф. Бэкона. Но указание на источники несуразности и недомыслия, внеся ясность в действие «идолов сознания», не устранило глупость как нежелательного спутника ума. Так, по убеждению Бэкона, глупость возникает не сама по себе, вне рамок разумности. Она коренится в самой разумности, в её противоречиях и психологических послылках. Вскоре мыслители убедились в том, что данный феномен настолько очевиден, распространён, что, пожалуй, вообще встреча-

ется чаще, чем мудрость. Она располагается в широком диапазоне – между рациональностью и бессмысленностью, внешней достоверностью и полной неадекватностью. Обращаясь к истории, философы пришли к убеждению, что мудрость конкретной эпохи оказывается очевидной глупостью в иное время. То, что считается абсурдом, неожиданно открывается как высокая истина.

Ключевые слова: философская антропология, человек, человеческая природа, глупость, разум, идолы сознания, мудрость, рациональность, бессмысленность, познание

Феномен неразумия

«В классической философии мозг выступал как поразительное творение Бога. Он трактовался как источник разумности, памяти и как выражение величия человека. Однако изучение мозга привело к мысли, что он имеет целый ряд дефектов, которые не позволяют оценивать его как огромное достижение эволюции. Во многих современных исследованиях мозг наделяется множеством серьёзных недостатков. Так, в философии возникает потребность заново переосмыслить такие понятия, как человек, сознание, мозг, эволюция» [9, с. 6].

Античные философы не уставали поражаться огромным возможностям человеческого ума. Хвалу разуму возносит, к примеру, Демокрит. Он усматривает три плода, которые несёт мудрость: «дар хорошо мыслить», «дар хорошо говорить» и «дар хорошо делать». Однако далеко не всегда люди достойны этого божественного таланта. Нередко в поступках людей обнаруживается глупость, бестолковость, недомыслие и скудоумие. Как же это возможно? Аристотель размышляет: если человек обладает разумом по определению, то каким образом обнаруживается его недостаточность? В каких случаях разум слабеет? И отчего он замещается неразумностью? Как ни рассуждай, а душа не столь уж и монолитна. Есть в ней, понятное дело, мыслящая часть. Разумная сфера души обладает суждением, рассудительностью, пониманием. Но наряду с разумом существует и неразумие [2].

У души, по мнению античного философа, есть три силы: чувство, ум, стремление. Нет сомнений в том, что наибольшее значение для человека имеет ум. Сознательный выбор – это результат активности «стремящегося ума». В разумной части души обнаруживает себя и воля, которая может быть представлена как осознанное стремление. Ум и воля находят друг друга. Человек поступает разумно, целенаправленно.

Но у души есть и другая часть. Она не основана на разуме. В ней возникают совсем иные желания и устремления. Диктуются они страстью. Ум, как можно предположить, является божественным творени-

ем. А вот страсти имеют иное происхождение. Они порождены другой, небожественной силой. Так, душа заранее обречена на борьбу. Страсть способна совлечь человека с верного пути, даже в тех случаях, когда он слышит голос разума. Стремление побеждает размышление. Но всегда ли так? Чаше всего люди сообразуются с умом. Однако нужна особая мудрость, чтобы обуздать страсти и довериться только разуму.

В античной культуре найдём без труда осуждение глупости. Так, еврейский царь Соломон считал, что недомыслие является причиной разноликого зла. Цицерон после долгих размышлений пришёл к выводу, что мир плотно населён дураками. Их количество неисчислимо. Сократ, как отмечено в «Апологии» Платона, не уставал настраивать против себя заурядных людей, непременно указывая на их тупость.

Стоики любили повторять ставшую знаменитой фразу: «Мудреца судьба ведёт, а глупца тащит». Они полагали, что человек должен послушно, бесстрастно следовать за судьбой, быть свободным от своих страстей, от своей глупости. При этом, разумеется, славил разумность. Хотя и сомневались в её торжестве. Сенека писал:

Представим: мудрость в древности открыта,
Но, применение – новое в свой срок.
Порокам никогда не быть изжитым,
Хвала тому, кто смог лечить порок.

В Средние века прославление разума продолжалось. Но глупость в эту эпоху перестали рассматривать как случайность и стали обнаруживать её разные лики. Августин Блаженный прославлял разум, но выражал сомнение в том, что многие люди способны жить по уму. Всякий человек, писал он, стремится к истине. Самое тягостное для человека – потерять разум. Любой человек, по мнению Августина, хотел бы находиться в здравом уме. Пусть ему придётся бедствовать, но это лучше, чем быть радостным безумцем. К самой глупости Августин относится примирительно. Ведь не каждому дано постигать истину умом. Многим людям вполне достаточно веры, они не склонны следовать путём анализа и рассуждений. Если человек ленив и неспособен к пониманию, пусть доверится вере. То, что не понял, можно принять на веру.

Не всё можно понять, но во всё можно верить. Что я понимаю, тому верю, но не всё, во что я верю, я понимаю; можно лишь верить, но не понимать. Но если я понимаю, то я в это уже верю. Вера оказывается шире, чем понимание [1].

В этом плане Августин все области человеческого познания делит на три вида:

- те области, которые доступны лишь человеческой вере (история);
- те области, где вера равна пониманию (доказательные науки – логика и математика);
- та область, где понимание возможно только через веру (религия).

Однако за пределами философии глупость в Средние века оказывается объектом откровенного изобличения. В последние годы XV в. нидерландский художник И. Босх написал триптих «Воз сена». Левая часть полотна воссоздаёт библейскую картину сотворения мира, искушения и изгнания из рая. На правой стороне изображён воз с сеном, который перемещается слева направо. Он символизирует бессмысленность и заурядность человеческого существования. Краски картины серые, голубые и зелёные. В них нет жизни. Это не пустыня, а олицетворение застоявшегося мира. Воз тянут странные существа – полулюди, полуживотные. Они напрягаются изо всех сил, чтобы не опрокинуть воз. А вокруг целый рой человеческих существ, которые своим нелепым поведением давят колеса. Полубезумные люди пытаются вырвать из повозки клок сена. Среди этой толпы и набожные монашки, которые тащат обретенные охапки сена к мешку, который охраняет монах-пьяница.

Но картина имеет и иные подробности. Некоторые люди стремятся перевернуть воз, заодно сбросить тех, кто устроился наверху, чтобы перекусить. Но кто занял место на возу? Перед нами символическая группа. Это тройка музыкантов с мандолиной и нотами. Но рядом с ними любовная парочка. Несуразность соседства подчёркивается фигурой ангела, погружённого в молитву. Рядом с ним дьявол, играющий на флейте и охраняющий виноградную гроздь. Вся группа обозначает разные наслаждения, доступные человеку на земле. Она же символизирует тщетность и бессмысленность чувственных наслаждений.

За группой заметна крона дерева с двумя сухими ветками. На правой ветке сидит сова, а на левой – попугай, который олицетворяет глупость. Из-за дерева выглядывает ещё одно создание. Это человек с предельным вниманием разглядывает сцены картины. Это своего рода Наблюдатель. Но люди не обращают на него никакого внимания. Между тем в царящем хаосе можно обнаружить и убийство. Мужчина в соломенной шляпе повалил на землю другого и режет его горло. Внизу картины несколько жанровых сценок: знахарь во фригийском колпаке (иконографический символ глупости) пытается вырвать зуб у женщины. Другая особа держит ребёнка, которого только что вынула из лохан. Замужняя женщина, уставившись взором в дерево, не замечает, что её грабит шустрый цыган.

Кажется, достаточно подробностей, свидетельствующих о тупости жизни, о её ветоши. Но на картине есть ещё женщина с младенцем на руках, которая обнажила гениталии, а хромой человек, отбросив костыли, уткнулся в складки её платья. Выше этой сцены изображено скопление людей. Можно полагать, что они несут крест. Но на самом деле они тащат лестницу. Фигуры Христа нет. Это, надо полагать, метафора голгофы без Бога. Однако без известных персонажей картина неполная. Можно разглядеть Папу и Цезаря. Папа изображён в профиль, как обычно в сценах распятия изображают римского палача. Над всем клу-

бится туча, на которой виден Христос с золотой аурой. Он вздымает руки в иератическом жесте благословения. Но это скорее жест бессилия и поражения. Разноликие сцены абсурда свидетельствуют о картинах жизненной бессмысленности. Глупость, изображённая художником, показывает, какое значительное место занимала она в толковании средневекового христианства.

Глупость является одновременно и знанием, и незнанием; и набожностью, и безбожностью. В качестве иллюстрации можно сослаться на известное произведение Босха «Исцеление глупости». Произведение пронизано сарказмом. Всё изображённое кажется гримасой, неким знаком. Лица врачующего, как и лики больных, несут на себе печать неизлечимой отлучки разума. Глупость – не случайная нехватка ума. Она сходна с безумием. Лечащий и излечиваемый, зрители – у всех на лицах выражение врождённого и, в принципе, неизлечимого отсутствия разума.

Книга Эразма Роттердамского «Похвала глупости» [17] отражает новый этап в постижении глупости. Сам приём, использованный автором, отличается от средневекового изображения неразумия. Босх открыто демонстрирует позицию разоблачения глупости. Эразм использует сатирический приём. Глупость не стыдится себя, она себя расхваливает. Причём это происходит в разнообразных жизненных ситуациях. Такое «самоцелование» в конечном счёте наводит на мысль об осудительности неразумия. Но нередко «мудрость» и «глупость» меняются ролями. Бывает, что неглупый человек выглядит дураком. Его суждения о реальности не совпадают с общепринятыми стандартами, с обычаями. Тогда он оказывается «дураком поневоле». Глупость в этом случае лишь простое непопадание в конкретную реальность. Причём сам страдалец воспринимает случившееся с ненавистью, чем и усиливает эффект неразумия. Случается также, что выражения чувства не совпадают с велениями разума. Носитель такой сентиментальности выглядит не только чудаком, но и идиотом.

Эразм Роттердамский обращает внимание своих читателей на парадоксальность самой реальности. В начале книги автор тщательно метит смешное, но постепенно сарказм начинает преобладать. Эразм показывает бытующие в обществе предрассудки и нравы. Он осуждает тщеславие, обидчивость, лстивость, увлечённость магическими знаками. Эразм коллекционирует глупости, укоренённые в разных слоях общества – от простолюдинов до высших кругов знати – купцов, юристов, врачей, грамматиков, риториков, поэтов, зодчих, учёных, философов, богословов, монахов, придворных, кардиналов и пап.

Но Эразм Роттердамский не абсолютизирует глупость. Он возлагает большие надежды на философию, которой следует преодолеть отрыв от жизни, природы и культуры.

Вместо этого, как показано в «Похвале глупости», «доктора величавые, доктора изошрённые, доктора изошрённейшие» предлагают невежественной толпе «силлогизмы, конклюдции, короллярии, суппозиции»,

а также такое множество направлений философии, «что легче выбраться из лабиринта, чем из сетей реалистов, номиналистов, томистов, альбертистов, оккамистов, скотистов и прочих» [17]. Эразм полагал, что порча глупости не в самой разумности, а в использовании ума. Мысль никогда не бывает завершена. Поэтому опора лишь на одну сторону реальности содержит в себе зародыш глупости. Следует избегать и категоричности, которая сковывает живость и гибкость мысли.

Тем не менее у Эразма Роттердамского нет развёрнутой феноменологии глупости. Если воспользоваться современным понятием, то он, скорее всего, деконструктивист. Эразм изобличает главным образом бессмысленность, нежели неразумие. Герменевтические усилия не входят в его замысел. В книге излагаются идеи, которые не блещут новизной. Его, скорее всего, захватывает не восстановление смысла, а сам процесс его распада.

Экспертиза глупости

Укрепление новейшего эмпиризма в истории европейской философии заставило подумать уже о мощи глупости. Впервые вместо прославления разума Фрэнсис Бэкон предлагает нам его критику. Бэкон стремится очертить границы, за пределами которых разум перестаёт быть разумным. Ум обладает способностью к порче. Эту мысль Бэкон выражает с помощью различных метафор – рассудка как «кривого зеркала» реальности, мира как лабиринта, изображения «двух столпов», опасного прохода разума между Сциллой и Харибдой. Бэкон приводит вещественные аргументы, подтверждающие нечистоту разума: спячка мышления, омертвление и вырождение наук, случайность и несистематичность размышлений, всевластие предрассудков. Общий итог категоричен: разум не заслуживает доверия.

Неожиданно формулируется Бэконом вопрос: действительно ли разум стремится к познанию? После Аристотеля такой вопрос кажется парадоксальным. Но английский философ неумолим. А что если разумом движет животная любознательность, безразличная к истине? Кроме познавательных у рассудка есть и другие «желания», страсти и устремления. Ум, конечно, служит познанию, но, судя по всему, не только ему. Выходит, в разуме есть что-то «нечистое».

Ясной и целенаправленной работе ума, по мнению Бэкона, мешают так называемые «идолы сознания» [4]. Можно полагать, что Бэкон менее всего интересовался логическим, теоретическим обоснованием познания. Основное внимание он уделяет вскрытию психических и частично физических факторов, которые препятствуют процессу мышления. Бэкон исследует скорее патологию человеческих представлений. Итак, четыре типа «идолов сознания».

К первому относятся идолы племени, чьё существование, согласно учению Ф. Бэкона, обусловлено человеческой природой. Бэкон, выдвигая положение об идолах племени, стремился показать, что человеческий разум – это неровное зеркало. Оно отражает действительность не такой, какой она является на самом деле. Причину этого Бэкон видел в том, что человеческий разум в процессе познания действительности присовокупляет к картине мира те элементы, которые присущи лишь ему одному, т. е. отдельному индивиду. Всё, что присуще отдельной личности, при объяснении окружающей действительности переносится на самую действительность.

Такое понимание действительности близко к антропоморфизму. За последние десятилетия изучение характерных для человека образцов мышления и представлений значительно усилилось. Сегодня эти образцы можно рассматривать и как основные формы индивидуального самоанализа, и как оценку индивидом окружающей его действительности. На существование определённых образцов человеческого поведения указывают многие современные исследователи, которые находят подтверждение этим взглядам в архаической мифологии, в спекулятивно-философских моделях толкования реального мира в античные времена, в метафизических системах Средневековья и современных идеологиях.

Согласно Бэкону, индивид всё для себя непонятное и неизвестное истолковывает по аналогии с известными ему вещами и явлениями. Выделяется четыре типа основных моделей тех представлений, которыми руководствуется индивид как при интерпретации своей собственной деятельности, так и окружающей его действительности. В число этих моделей входят следующие.

1. Биоморфные представления, которые основываются на опыте и знаниях индивида, полученных им в результате биологических явлений жизни (рождение, период взросления, зрелость, старость, смерть).

2. Социоморфные представления. Эти представления возникают у индивида как результат его общественной деятельности, общественных связей и личных устремлений.

3. Техноморфные представления берут своё начало в производственной сфере деятельности индивида, его деятельности в искусстве.

4. Экстатически-катарсические представления. Своим истоком эти представления уходят в эмоциональные особенности характера явления.

Индивид под влиянием эмоциональных особенностей своего характера «конструирует компенсаторные умонастроения», которые, как он сам полагает, должны помочь ему в борьбе с действительными и мнимыми препятствиями, реальными неудачами. Наряду с этой проблемой идолы племени обрисовывают и две другие фундаментальные познавательно-психологические и критико-идеологические проблемы. Одна из них сводится к тому, что научная деятельность индивида испытывает

влияние его чувств, личных интересов, субъективных оценок. К идеологическим принадлежат те высказывания, которые выдаются за теоретически обоснованные, но на самом деле не содержат в себе теоретических начал, а являются результатом процесса познания мира.

Действительно, процесс познания не может проходить без личной заинтересованности индивида, без его стремления к нему. Главное же заключается в том, чтобы выявить, влияют ли субъективные факторы только на постановку вопроса или же и на его решение.

Можно указать также на проблему «свободы оценок», которая широко обсуждается в рамках общей дискуссии по проблемам «критики идеологии». Здесь также находит своё отражение проблема обратных связей между субъективными интересами, оценками исследователя и научными фактами, проблема искажения научного познания или влияния чувств индивида. Эта проблема была выдвинута Бэконом при разъяснении им сущности идолов племени. Много внимания уделял ей и Макс Вебер, который сформулировал «принцип свободы оценок» [7]. Согласно этому принципу, любой научно-исследовательский процесс находится в определённой зависимости от субъективных оценок и норм. Здесь имеется в виду выбор проблемы и методов её решения. Но Вебер стремился к тому, чтобы исключить из научных высказываний, научной аргументации оценочные суждения мировоззренческо-политического характера.

Своим постулатом свободы оценочных суждений в науке он стремился предотвратить процесс произвольного манипулирования научными достижениями со стороны различных политических групп, которые надеялись захватить власть или стабилизировать её. Эту опасность Вебер видит в том случае, если различные политические группы станут включать в научную аргументацию свои личные политико-мировоззренческие интересы в форме определённых оценок, указаний к действиям. В сочетании с научными фактами эти субъективные элементы будут производить ложное впечатление, будто бы они также теоретически обоснованы и, следовательно, обязательны. Здесь можно видеть совпадение позиций Ф. Бэкона и М. Вебера, согласно которым наука не будет служить интересам человечества, если она будет находиться под властью личных, субъективных желаний индивида, экзогенных оценочных суждений.

Ещё одна проблема, поставленная Бэконом, состоит в том, что индивид в своих действиях заблаговременно склонен к принятию утвердительных, а не отрицательных высказываний. При оценке действительности он воспринимает те её феномены, которые согласовываются с уже существующими в его сознании и принятыми им взглядами, убеждениями, теориями. Всё иное игнорируется и отклоняется. В качестве противодействия этому явлению Бэкон предлагал так называемые «негативные инстанции» или «отрицающие случаи». По мнению Бэкона,

«позитивные инстанции» или «отрицающие случаи», которые подтверждают научное суждение, не могут спасти истину, если данному суждению противостоит «отрицательный случай».

Толкуя второй вид идолов, Ф. Бэкон, как известно, называет их «идолами пещеры», ибо каждый человек заперт в пещере собственной индивидуальности. Индивид обладает присущими лишь ему одному способностями, развивает определённые навыки и умения, которые зачастую ведут его к ложной, полной предрассудков оценке реальности. Бэкон осуждал людей, которые непомерно восхищались стариной. С другой стороны, он осуждал поведение тех людей, кто слепо преклонялся перед всем новым, не воздавая должное уже достигнутому. Таким образом, английский философ осуждал догматический консерватизм.

С идолами пещеры у Бэкона связан ещё один пучок предрассудков и заблуждений. Речь идёт о двух экстремальных способах мышления – дифференцирующем и гармонизирующем. Представители первого, а именно дифференцирующего способа мышления, существующие проблемы рассматриваются только с учётом имеющихся противоречий. Какие-либо сходные черты, взаимосвязи остаются без внимания. В противоположность им представители второго, гармонизирующего, направления не видят различий противоположностей в общественных явлениях. Они изучают только сходные черты, параллельные явления. Общим для этих двух направлений является то, что они «радикально упрощают» существующие проблемы. Они вырабатывают у индивидов односторонние представления о политической и социальной сфере общественной жизни, которые сводятся к формуле «друг–враг». Биполярные стереотипы, которыми в данном случае руководствуется индивид, обостряют обстановку в социальной и политической сфере, мешают ему трезво и реалистично оценить намерения и цели других социальных групп.

Третий вид призраков – идолы рынка – вызваны к жизни, как полагал Ф. Бэкон, существованием языка, его социальной обусловленности. Язык объединяет людей, но смысл слов, в зависимости от обстоятельств, изменяется вместе с преобразованиями во взглядах толпы. Неадекватное действительности словесное обозначение вещей коренится в общественных установках и языковых клише. Слова не информируют носителя языка о действительном, доказанном многими научными исследованиями соотношении вещей в окружающем мире, а свидетельствует в первую очередь о том, как люди ложно в силу ограниченного восприятия представляют это соотношение.

Употребление в языке «имён невещественных», таких как «счастье», «свобода», связано с опасностью манипулирования в том случае, если их содержание в научном контексте определено недостаточно чётко и ясно или если их рассматривают не как «теоретические конструкции», а как обозначение вечно существующего, неизменного в

своей сути явления. Подобные случаи имеют место в политических теориях, создатели которых исходят из предпосылки, будто бы существует истинное значение таких понятий, как «справедливость», «демократия», «свобода».

В этих воззрениях не учитывается то обстоятельство, что выражения такого рода служат интерпретации и объяснению феноменов социальной действительности. Их значение устанавливается в результате договорённости и по мере необходимости может меняться. Поэтому не существует их раз и навсегда определённого, истинного значения.

В качестве четвёртого вида призраков, заблуждений и предрассудков у Бэкона фигурируют идола театра, которые выступают в самых разнообразных формах. Своё наименование они получили потому, что театральные пьесы, по мнению Бэкона, пользуются у публики несравненно большей популярностью, чем действительные исторические события. В этом заключается общность театральных пьес с феноменом, который английский философ назвал идолами театра. Их происхождение он видел в различных догматических утверждениях, возникают они также и в результате искажения законов логики. Идолы театра покоятся на трёх столпах – софистике, эмпиризме и суеверии.

Наибольший интерес представляют положения Бэкона, которые тесно связаны с современной идеологической аргументацией. Речь идёт о стратегии «эмпирического ложного оправдания» и о стратегии в большей или меньшей степени «догматизации принципов и намерений». Догматизация достигается путём выдвижения альтернативных точек зрения, и тем самым основные положения уводятся от критики. Для стратегии «эмпирического ложного оправдания» характерно то, что исследовательский материал используется не для действительной критической проверки и возможной ревизии гипотез, мнений, а для преднамеренного оправдания определённых принципов.

«Маскировка» морально-политических оценок и программ действий осуществляется с помощью заверений, выдаваемых за результат познания реальности. Логически, таким образом, оценочные и нормативные высказывания связываются с фактами действительности, и у индивида возникает впечатление их обязательности. Тем самым субъективным оценкам и убеждениям, которые представляют собой моралистические или политико-мировоззренческие точки зрения, удаётся придать видимость теоретической обоснованности. Так, по убеждению Ф. Бэкона, глупость возникает не сама по себе, вне рамок разумности, она коренится в самой разумности, в её противоречиях и психологических посылках.

Вскоре мыслители убедились в том, что феномен глупости настолько очевиден, распространён, что, пожалуй, вообще встречается чаще, чем мудрость. Глупость располагается в широком диапазоне – между рациональностью и бессмысленностью, внешней достоверностью и полной

неадекватностью. Обращаясь к истории, философы пришли к убеждению, что мудрость конкретной эпохи оказывается очевидной глупостью в иное время. То, что считается абсурдом, неожиданно открывается как высокая истина.

Бэкон, к примеру, сделал вывод, что мифы хранят мудрость древних. Он даже попытался допытаться до этой мудрости. Мифы, по его мнению, хранят скрытый и тайный смысл. И в то же время утверждает: «Некоторые мифы столь бессмысленны и нелепы по своему сюжету, что уже издалека можно услышать в них параболу, громко заявляющую о себе... Как, например, назвать выдумку о том, что Юпитер взял в жены Метиду, и, как только заметил, что она беременна, сразу же проглотил её, и поэтому сам стал беременным и родил из головы своей вооружённую Палладу» [5, с. 230]. Английский философ полагал, что ни одному человеку даже во сне не могло присниться такое чудовищное, не укладывающееся в сознании измышление.

Далее Ф. Бэкон приступает к трактовке отдельных мифов, но его выводы поражают наивностью и вызывают улыбку. Например, миф о Сфинксе он называет тонким и умным, потому что он рассказывает о науке и в особенности о её связи с практикой. «В самом деле, – отмечает Бэкон, – вовсе не абсурдно называть науку чудовищем, ибо у невежд и просто неосведомлённых людей она вызывает удивление. Она многообразна по своему виду и облику, ибо предмет науки бесконечно многообразен: женское лицо и голос указывают на изящество и словоохотливость; крылья даны ей потому, что знания и открытия мгновенно распространяются и растекаются по свету, ибо передача знания подобна бурно вспыхнувшему пламени, зажжённому от другого пламени» [5, с. 288].

Говорят о глупости нечасто. Человеческая память бережёт разумное. Хотя несуразность поучительна. Когда Христа вели на Голгофу, ученики его были убеждены, что глупость римлян будет наказана. Язычники представляли Бога в виде Зевса, готового разметать и испепелить виновных. Но Иисус был распят, верующие оказались в смятении. Разве разумно поклоняться кесарю, а не богочеловеку?

Глупость легко принимает облик разумности, она в то же время не пытается быть незаметной, а, напротив, становится агрессивной. Многие склонны думать, что глупость есть порождение ума. Однако далеко не всегда неразумие есть следствие дефекта сознания. В то же время глупость не следует считать небытием. Она сама является проблемой сознания и мышления. Вопрос о сущности глупости философы задавали не раз. Культурологическая экспертиза глупости поставила бы исследователей в затруднение. Им пришлось бы иметь в виду исторические условности, аллегории, неожиданные олицетворения и персонализации. Возьмём, к примеру, средневековый обычай привлекать к суду не только людей, но и животных. Кто знает, какая душа покоит-

ся в наказуемой твари. Но допрос и иные юридические процедуры не отменяются. Приговор выносится в соответствии с «очевидной» виновностью живой особи.

Предостережения Канта

И. Кант поставил разум во главу угла философского размышления. Поэтому он объявил бой глупости. По его убеждению, малодушный образ мышления (в морали и в религии) расслабляет все силы человека и делает его даже недостойным какой бы то ни было помощи [12, с. 57].

Немецкий философ усматривал победу глупости в том, что люди отступают от мудрости в пользу своих склонностей. Именно человеческие склонности затемняют ясную работу мышления. Поэтому глупость – не причуда. Ей надо дать отпор. Иначе она укоренится в человеческой природе. Врага надо различать. Следует искать его не в естественных, сплошь недисциплинированных склонностях, которые открыто проявляются в каждом человеке. Глупость можно, согласно Канту, обнаружить там, где она скрывается, прячется. Следовательно, «...искать надо было как бы невидимого, прячущегося за разумом врага, который именно поэтому тем более опасен. Они (смелые люди. – Э.С.) вызывают *мудрость* на бой с *глупостью*, которая по непредусмотрительности позволяет склонностям обманывать себя, – вместо того, чтобы призывать её против *злостности* (человеческого сердца), которая потихоньку хоронит своими пагубными для души принципами моральный образ мыслей» [12, с. 57–58].

Кант указал, что мудрость не следует отождествлять с умственной скоростью. Медленно постигающий ум ещё не значит слабый ум, так же как быстро схватывающий ум не всегда есть основательный ум, он часто бывает очень поверхностным.

«Недостаток способности суждения *при отсутствии* остроумия есть *глупость* (stupiditas). Тот же самый недостаток, но *при наличии* остроумия, есть *придурь*. – Тот, кто обнаруживает способность суждения в делах, *смышлён*. Если он при этом ещё и остроумен, то он *умён*. Тот, кто только аффектирует одно из этих качеств – остряк, или умник, существо отвратительное» [10, с. 230].

Интересно, что Кант пытался понять, существуют ли разумные существа на других планетах и каков масштаб мудрости, которым они обладают. При этом он пришёл к убеждению, что землянам в этом отношении особенно хвастаться нечем.

Суть кантовского учения о глупости такова: в сфере чистого разума она изначально противопоставляется мудрости. Причём глупость характеризуется как природный недостаток, как порок, а мудрость – как дар природы. Мудрость – это сверхчувственное, божественное в

природе. В сфере практического разума (нравственной деятельности) глупость определяется страстями, за которыми скрывается та же природная необходимость. Основными из них являются высокомерие и жадность. Мудрость здесь обусловлена свободой, отождествляемой с самостоятельностью человека. Средством связи двух противоположных частей философской системы у Канта служит способность суждения, т. е. умение судить о чём-либо. Однако эта способность оказывается отличительной чертой лишь природного ума, и отсутствие его нельзя восполнить никакой школой. Кант считал, что против глупости нет лекарства. Глупость и мудрость разводятся им в разные стороны. Глупость оказывается природной, а мудрость – моральной (культурной) характеристикой человека.

Разумеется, тема глупости сохраняет свою актуальность и в более поздней европейской философии. Она становится особенно острой в связи с изучением различных ментальностей и развёртыванием квантовой парадигмы.

Список литературы

1. *Августин Аврелий*. О бессмертии души. М.: АСТ, 2004. 511 с.
2. *Аристотель*. О душе // *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 369–448.
3. *Анатомия философии: как работает текст* / Сост. и отв. ред. Ю.В. Синюкова. М.: Издательский Дом ЯСК, 2016. 968 с.
4. *Бэкон Ф.* Новый органон наук. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2016. 351 с.
5. *Бэкон Ф.* О мудрости древних // *Бэкон Ф.* Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1972. С. 223–296.
6. *Бэксхёрст Д.* Формирование разума / Под ред. и с предисл. В.А. Лекторского. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. 368 с.
7. *Вебер М.* Смысл «свободы от оценки» в социологической и экономической науке // *Вебер М.* Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 546–601.
8. *Гуревич П.С.* Глупость – родная сестра абсурда // *Философия и культура*. 2014. № 5 (77). С. 645–650. DOI: 10.7256/1999-2793.2014.5.11963.
9. *Гуревич П.С.* Десакрализация мозга // *Философская антропология*. 2015. Т. 1. № 1. С. 6–19. URL: <http://iphras.ru/uplfile/root/biblio/phan/2.pdf> (дата обращения: 27.04.2017).
10. *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения // *Кант И.* Собр. соч.: в 8 т. Т. 7. М.: Чоро, 1994. С. 137–376.
11. *Кант И.* О самоизобличении, самолюбии, саморазрушении и других рефлексиях и поступках человека по отношению к самому себе // *Развитие личности*. 2010. № 4. С. 122–130.
12. *Кант И.* Религия в пределах только разума // *Кант И.* Собр. соч.: в 8 т. Т. 6. М.: Чоро, 1994. С. 544–551.

13. *Марина Х.А.* Поверженный разум. М.: Астрель: CORPUS, 2010. 252 с.
14. *Платон.* Апология Сократа. Критон. Протагор. М.: ЭКСМО, 2015. 127 с.
15. *Сенека Л.А.* Нравственные письма к Луцилию. СПб.: Азбука, 2015. 349 с.
16. *Шопенгауэр А.* Афоризмы житейской мудрости / Предисл. П.С. Гуревича. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2016. 262 с.
17. *Эразм Роттердамский.* Похвала глупости. СПб.: Азбука, 2012. 188 с.

ABSURDISM AND HUMAN EXISTENCE

Elvira SPIROVA

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

MIND WITHIN THE FRAME OF STUPIDITY

The article analyzes the phenomenon of stupidity as a property of an unreasonable man, as the opposite of wisdom and reason. Because human behavior is not always characterized by reasonableness and rationality. Many individual actions, actions of social groups and even nations demonstrate absurdity, nonsense, irrationality.

For a long time philosophers paid attention to the phenomenon of stupidity, to its negative role in history. They looked for answers to the question: why the mind, a blessed gift to man, loses its purpose, becomes its own caricature. Why people are not able to use full arsenal of their inherent reasonableness? Why stupidity gets so obvious powers?

At first, the folly seemed to many thinkers the result of “incomplete”, “partial” use of reason, a particular example of thoughtlessness. Ancient philosophers did not get tired marvel at the enormous possibilities of the human mind. For example, Democritus praise human mind. He saw three fruits, which carry the wisdom: “the gift of thinking well”, “the gift of speaking well” and “the gift of doing well”. However, not always people deserve this divine talent.

In the middle ages, the glorification of reason continued. However, the stupidity in this era ceased to be regarded as an accident and began to discover its different faces. Augustine praised the reason, but doubted that many people are able to live rationally. Every man, he wrote, is committed to the truth. The worst thing for a man is to lose his mind. However, to the stupidity Augustine is indulgent. After all, not everyone can comprehend the truth with the help of reason. Many people are satisfied with faith; they are not inclined to follow the path of analysis and reasoning.

However, outside of philosophy, folly in the middle Ages is an object of outright disclosure. In the end of the XV Century Dutch painter Hieronymus Bosch painted a triptych "The Hay Wain", which portrayed with sufficient details the stupidity of life, its rags. Stupidity is both knowledge and ignorance, piety and impiety. As an illustration, you can refer to another famous work of Hieronymus Bosch "The Cure of Folly". The picture is laced with sarcasm. Everything shown seems to be a grimace, a kind of sign. The face of doctor, as the face of the sick, bear the stamp of the incurable absence of mind. Stupidity is not an occasional lack of intelligence. It is similar to madness.

Gradually there arose the belief that stupidity is a widespread phenomenon, it often overshadows the mind. In the Erasmus of Rotterdam's "Praise of folly", there is a desire to distance from the folly by way of sarcasm. The technique used by the author is different from the medieval image of folly. Bosch explicitly reveals stupidity. Erasmus uses satirical technique. Stupidity is not ashamed of herself, she praises herself. Moreover, this happens in a variety of situations. Erasmus drew his readers' attention to the paradoxical nature of reality itself. However, he is not absolutize stupidity, resting high hopes on philosophy that must overcome the isolation from life, nature and culture.

However, the author shows that Erasmus has no detailed phenomenology of stupidity. To use the modern concept, then he is likely a deconstructivist. Erasmus mainly exposes the senselessness than folly.

In modern times, it became clear that stupidity has its own roots, that there is a theoretical possibility to narrow the sphere of stupidity. This is especially true for the philosophy of Francis Bacon. Nevertheless, indication of sources of absurdity and stupidity, by making clear the action of "idols of consciousness", does not eliminate stupidity as an unwanted companion of the mind. Therefore, according to Bacon, stupidity occurs not by itself, outside the framework of rationality. It is rooted in the reasonableness, in its contradictions and psychological assumptions.

Stupidity is located in a wide range between rationality and nonsense, external validity and complete inadequacy. It easily takes the shape of reason, but at the same time not tries to be inconspicuous, but on the contrary, becomes aggressive. Turning to history, philosophers understood that wisdom of any particular age becomes obvious stupidity at other times. What was considered absurd suddenly opens as high truth.

The philosophy of the Enlightenment was based on the belief in the limitless possibilities of human mind. I. Kant put reason at the forefront of philosophical thinking. Therefore, he decided to challenge the stupidity. The German philosopher saw the reason of the victory of stupidity in the fact that people are retreating from the wisdom in favor of their biases. It is human predilections that dim clear work of thinking. Therefore, folly is not a caprice; in is necessary to fight it back. Otherwise, it will take root in human nature. The enemy should be distinguished. You should not look for it in the natural, entirely undisciplined inclinations, which are openly manifest in each person. According to Kant, stupidity must be discovered where she is hiding, lurking.

The essence of Kant's doctrine of stupidity is this: in the sphere of pure reason, it initially opposes to wisdom. Moreover, the stupidity is characterized as a natural defect, as a flaw, and wisdom as the gift of nature. Wisdom is extrasensory, divine in nature. In the field of practical reason (moral activity), stupidity is defined by the passions, behind which lurks the same natural necessity. The main of them are arrogance and greed. The wisdom here is due to the freedom associated with autonomy of the person. Means of communication between the two opposite parts of the philosophical system of Kant is the ability for judgement, i.e. ability to judge something. However, this ability is the hallmark of only the natural mind, and its absence cannot be replaced by any school. Kant believed that there is no cure against stupidity. He divorces folly and wisdom. Stupidity is natural; wisdom is moral (cultural) characteristic of the person.

Of course, the theme of stupidity is still relevant in European philosophy. It is particularly acute in connection with the study of different mentalities and with deployment of the quantum paradigm. Today stupidity has something in common with the absurdity of human existence.

Key words: philosophical anthropology, human being, human nature, stupidity, the mind, idols of consciousness, wisdom, rationality, meaninglessness, knowledge

References

1. *Anatomiya filosofii: kak rabotaet tekst* [The Anatomy of Philosophy: How Text Works], ed. Yu.V. Sineokaya. Moscow: YaSK Publ., 2016. 968 pp. (In Russian)
2. Aristotle. "O dushe" [About The Soul], in: Aristotel', *Sochineniya* [Selected Works], 4 Vols., Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1976, pp. 369–448. (In Russian)
3. Aurelius Augustinus. *O bessmertii dushi* [On The Immortality of The Soul]. Moscow: AST Publ., 2004. 511 pp. (In Russian)
4. Bacon, F. "O mudrosti drevnikh" [Of the Wisdom of the Ancients], in: F. Bacon, *Sochineniya* [Selected works], 2 Vols., Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1972, pp. 223–296. (In Russian)
5. Bacon, F. *Novyi organon nauk* [The New Organon]. Moscow: Kanon+ Publ., 2016. 351 pp.
6. Bakhurst, D. *Formirovanie razuma* [The Formation of Reason], ed. V.A. Lektorskii. Moscow: Kanon+ Publ., 2014. 368 pp. (In Russian)
7. Erasmus of Rotterdam. *Pokhvala gluposti* [The Praise of Folly]. St. Petersburg: Azbuka Publ., 2012. 188 pp. (In Russian)
8. Gurevich, P. "Desakralizatsiya mozga" [Desacralization of brain], *Filosofskaya antropologiya*, 2015, Vol. 1, No. 1, pp. 6–19. [<http://iphras.ru/uplfile/root/biblio/phan/2.pdf>, accessed on 27.04.2017] (In Russian)
9. Gurevich, P. "Glupost' – rodnaya sestra absurda" [Stupidity Is The Sister Of The Absurd], *Filosofiya i kul'tura*, 2014, No. 5, pp. 645–650. DOI: 10.7256/1999-2793.2014.5.11963. (In Russian)

10. Kant, I. "Antropologiya s pragmaticheskoi tochki zreniya" [Anthropology from a Pragmatic Point of View], in: I. Kant, *Sobranie sochinenii* [Complete Works], 8 Vols., 7 Vol. Moscow: Choro Publ., 1994, pp. 137–376. (In Russian)
11. Kant, I. "O samoizoblichenii, samolyubii, samorazrushenii i drugikh refleksiyakh i postupkakh cheloveka po otnosheniyu k samomu sebe" [Self-disclosure, self-love, self-destruction and other reflections and actions of man in relation to himself], *Razvitie lichnosti*, 2010, No. 4, pp. 122–130. (In Russian)
12. Kant, I. "Religiya v predelakh tol'ko razuma" [Religion within the Limits of Reason Alone], I. Kant, *Sobranie sochinenii* [Complete Works], 8 Vols., 6 Vol. Moscow: Choro Publ., 1994, pp. 544–551. (In Russian)
13. Marina Kh.A. *Poverzhennyi razum* [The Rejected Mind]. Moscow: Astrel' Publ., CORPUS Publ., 2010. 252 pp. (In Russian)
14. Plato. *Apologiya Sokrata. Kriton. Protagor* [Dialogues of Plato Containing the Apology of Socrates, Crito, Phaedo and Protagoras]. Moscow: EKSMO Publ., 2015. 127 pp. (In Russian)
15. Schopenhauer, A. *Aforizmy zhteiskoi mudrosti* [Aphorisms of Worldly Wisdom]. Moscow: Kanon+ Publ., 2016. 262 pp. (In Russian)
16. Seneca, L.A. *Nravstvennye pis'ma k Lutsiliyu* [Moral Letters to Lucilius]. St. Petersburg: Azbuka Publ., 2015. 349 pp. (In Russian)
17. Weber, M. "Smysl «svobody ot otsenki» v sotsiologicheskoi i ekonomicheskoi nauke", in: M. Weber, *Izbrannye proizvedeniya* [Selected Works]. Moscow: Progress Publ., 1990, pp. 546–601. (In Russian)

ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЫ



Юлия ВЕРБА

аспирантка, сектор истории антропологических учений.
Институт философии Российской академии наук. 109240,
Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;
e-mail: julia.soaring-bird@yandex.ru

ДУХОВНАЯ ПРИРОДА ЧЕЛОВЕКА В ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ В.Э. ФРАНКЛА

Автор статьи анализирует философское учение В.Э. Франкла о духовной природе человека как глубинной основе его существования. Центральным объектом проведённого анализа является книга Франкла «Подсознательный Бог», где представлена оригинальная антропологическая теория «строения» человека, всех уровней его бытия, включая тот духовный «стержень», вокруг которого они расположены. Такой взгляд на человека способствует целостному восприятию его как сложного феномена, а также вносит неоценимый вклад в понимание природы человека как особого рода сущего. Франкл, развивая учение Фрейда о бессознательном, в то же время полемизирует с ним, обнаруживая и доказывая наличие «духовного бессознательного» в человеке, источника самых лучших его качеств и ценностей. Духовное измерение в понимании Франкла может быть и сознательным, рациональным, и бессознательным, иррациональным. Самое важное – это пробуждение и активизация этого духовного начала в человеке, даже если оно будет действовать бессознательно. При этом он, не углубляясь в философские исследования трансцендентальных, мистических опытов, в отличие, например, от С. Грофа, который это делал с опорой на индийскую философию, предпринимает попытки анализа снов, находя в них проявления духовного бессознательного, а также проводит углублённый анализ таких духовных экзистенциалов, как совесть.

Актуальность данного исследования обусловлена всё более распространяющимся в современном обществе «ноогенным неврозом»: ощущением смыслоутраты, экзистенциального вакуума среди образованных, развитых людей. Из мироощущения человека исчезает экзистенция, а такие понятия, как любовь, вера, надежда, ответственность, совесть, становятся скорее рассудочными категориями, нежели живыми, трепетными экзистенциалами. Необходимо возвращение человека к своей подлинной духовной природе, иначе ощущение наполненности, осмысленности недостижимо. Более глубокое понимание этой природы – один из шагов на пути к выходу из ноогенного кризиса и дальнейшей эволюции человека.

В работе были использованы методы философской антропологии, экзистенциального анализа, феноменологии и герменевтики.

Ключевые слова: природа человека, смысл, ноогенный невроз, духовность, дух, духовное бессознательное, экзистенция, вера, совесть, экзистенциальный вакуум

Ноогенный невроз в наше время стал неотъемлемым «спутником» развитого человека. Именно развитого, достаточно образованного, имеющего много знаний и опыта, а также определённую жизненную мудрость. Образованные, взрослые, зрелые люди страдают от ощущения смыслоутраты, экзистенциального вакуума. И весь их огромный бесценный багаж знаний не может помочь им найти нужных слов, нужных ответов, нужного смысла – того луча света, который развеял бы сумрак запутанности, неясности, потери перспектив, дал бы ощущение бытийной, экзистенциальной полноты. Видимо, интуитивно уловить эту истину смог древний «философ жизни» Соломон, сказав в Екклесиасте: «...кто умножает познания, умножает скорбь»... Неужели те философы и учёные, особенно в эпоху Просвещения, которые так убеждали нас в силе человеческого разума, знаний и объясняли неизбежность прогресса разумного человека, упускали из виду нечто очень важное в человеке, без чего никакая полнота знаний неспособна дать живого, трепетного, ощущения смысловой наполненности? Именно ощущения. Ведь просто многие знания и понимания, не поддерживаемые полнотой ощущений, – мёртвые, схематичные. Знания мы «имеем». Но это не означает, что «иметь» – равнозначно «быть»... Бытие – несравнимо шире знаний, «логос глубже логики» (В. Франкл) [18, с. 68], а быть «экспертом» вовсе не означает быть «мудрецом» (Г. Марсель) [13].

В этой статье мы коснёмся темы человеческой духовности в том экзистенциальном, «бытийном» смысле, как она понималась философами экзистенциального направления, особенно Виктором Эмилем Франклом. Направленность его философской мысли (духовно-экзистенциальной) во многом сходна с философской направленностью на-

ших соотечественников Л. Шестова и Н. Бердяева, а также удивительного французского философа «любви и духа» Г. Марселя. Будучи глубоко религиозными, верующими людьми, они при этом прикладывали колоссальные усилия к постижению сущностной, бытийной природы человека. Их философия в высшей степени антропоцентрична. Независимо от религиозной принадлежности, а также и вообще независимо от религиозности или нерелигиозности – есть нечто, что объединяет всех людей без исключения – это их духовная природа. Человек не просто разумное животное, он особый род сущего. Именно наличие духовной основы делает человека по-настоящему человеком, и дальнейшая эволюция человечества во многом связана с её более глубоким изучением и пониманием. И, что очень важно, – это понимание даёт нам серьёзные основания, чтобы с большей уверенностью говорить о возможности выхода из современного ноогенного кризиса.

Создатель логотерапии, выдающийся австрийский психиатр, невролог, философ, автор 31 книги, человек с мировым именем Виктор Эмиль Франкл в своих исследованиях человека, особенно в работах последних лет, большое внимание уделял духовному измерению. В 1948 г. вышла книга Франкла «Подсознательный Бог» («Der Unbewusste Gott»), в основу которой легла его докторская диссертация, посвящённая связи психотерапии и религии (поэтому в некоторых изданиях встречается также название «Der Unbewusste Gott: Psychotherapie und Religion» («Подсознательный Бог: Психотерапия и Религия»)). На английском языке книга «The Unconscious God» впервые увидела в свет в 1975 г., но в дальнейшем некоторые издательства стали публиковать её под названием «Man's search for ultimate meaning» («Человек в поисках наивысшего смысла»), тем самым давая понять читателю, что эта книга – продолжение дела всей жизни уже полюбившегося автора: постижение смысла человеческого существования на некоем более глубинном, общечеловеческом, но при этом сакральном уровне. Одно из позднейших её изданий (2000, New York) [17] использовал в своей работе и автор статьи.

На протяжении четырёх десятилетий Франкл вносил в свою книгу различные изменения и дополнения, и к своему седьмому изданию на немецком языке (1988) книга содержала 12 полноценных глав-эссе. В них автор изложил результаты своих размышлений и исследований о природе человека, сделал попытку представить структуру внутреннего мира человека с его духовным центром и периферическими психической и физической областями, проанализировал несколько духовных экзистенциалов, в частности совесть, сделал ряд глубоких замечаний о трансцендентных качествах сознания, особенностях духовности и её проявлениях в сознании и бессознательном (включая сны).

Данная книга не стала мировым бестселлером, в отличие от книги этого автора «Человек в поисках смысла», – возможно из-за того, что написана более академическим языком, сам текст изобилует философ-

скими рассуждениями, специальными терминами и цитатами, включая латинские. Однако в определённом смысле эта работа гораздо нагляднее показывает глубину франкловской философской антропологической мысли и поэтому имеет исключительное теоретическое и практическое значение как для профессионалов в области философии, так и для специалистов, работающих в различных областях гуманитарных наук, где необходимо углублённое знание человеческой природы. К сожалению, русскоязычный читатель с ней не знаком, так как она ни разу не издавалась на русском языке.

В философии, и в частности в философской антропологии, ещё не выработалось единого понимания, что такое дух и духовность. В экзистенциальной философии дух часто противопоставляется разуму (особенно у религиозных экзистенциалистов Бердяева и Шестова), в рационалистических философских системах (Спиноза, Лейбниц, Декарт, Гегель) понятие «дух» приравнивается к мышлению и сознанию, а в иррационализме (Шопенгауэр, Ницше, Кьеркегор) рассматриваются такие аспекты духа, как интуиция, чувство, воля, воображение. Что касается понимания духовности Франклом, то оно скорее сочетает в себе все три вышеуказанных аспекта. Самое глубинное измерение человека он иногда называет духовным, но иногда – ноологическим (от греч. *nois* – разум), и он не отделяет дух от разума, хотя и не приравнивает к нему, рассматривая его неотъемлемой частью и такие иррациональные проявления, как интуиция. Отчасти можно сравнить его философию с религиозным экзистенциализмом Г. Марселя, который иногда называли «христианским неосократизмом».

Также Франкл полемизировал с Фрейдом (уже начиная с 20-х гг. XX в.), с его психоаналитической, довольно редукционистской теорией человека, в которой не было места духовной природе человека, но сполна исследовались его инстинктивные бессознательные проявления. К.Г. Юнг и затем Р. Ассаджиоли, А. Маслоу и С. Гроф исследовали духовные и мистические пласты человека более глубоко, а также пиковые состояния сознания, расширение сознания вследствие духовных кризисов, изменённые состояния и различные виды религиозного опыта. Некоторые исследователи называют Франкла «предшественником трансперсональной психологии» [19]. Хотя надо отметить, что сам С. Гроф считал, что Франкл больше делал акцент на осознанный поиск смысла и не признавал, например, перинатальную динамику, где эта тема рассматривается в контексте трансперсональных «смерти и возрождения». Гроф считал, что с помощью простого интеллектуального анализа и логики невозможно постичь смысл жизни, его можно только выдумать. И такие «надуманные» цели жизни противопоставлял глубинным внутренним трансформациям, происходящим эмпирически, при соприкосновении с некоей духовной реальностью, открывающей для человека драгоценность и чудо жизни [8]. Франкл же, ценя трансперсональные

опыты и отчасти исследуя проявления духовного бессознательного в снах своих пациентов, всё же предпочитал находиться «на границе», «у входа в дверь» в измерение трансценденции, при этом не блокируя эту дверь, оставляя открытой [16]. Для активизации ноологического измерения человека, чтобы направить интенцию в сторону постижения личностного смысла, Франкл считал гораздо более важным применение так называемого сократовского диалога (включение рационального, логического мышления). Но при этом осознанность и полное включение разума в некоторые духовные феномены, такие как совесть, он считал необходимым лишь на определённом этапе, но в норме у человека эти проявления духовного бессознательного должны быть естественными, без дополнительных рассуждений.

Франкл был особенно против того, что Фрейд стремился сделать человека простым «объектом» психоаналитического анализа. Человек – это тот особый случай, когда его «объективизация» не то, что не поможет исследовать его более детально и научно, но, наоборот, только затемнит понимание. Разве станет понятен человек, если его рассматривать как некий механизм, вещь, предмет, с которым работает другой человек, исследователь-техник, раскладывая этот механизм на «атомы» эго-влечений, чтобы затем «починить» [18, с. 25]? Подобное «овеществление» человека, рассмотрение его с механистических позиций неизбежно разрушает целостное восприятие человеческой личности, что неприемлемо для экзистенциалиста-гуманиста.

На основе и своего личного опыта, во многом трагического, и наблюдения за огромным количеством людей Франкл пришёл к выводу, что помимо бессознательных, фактически инстинктивных эго-влечений у человека есть и иные влечения, духовные, которые тоже, будучи естественными для него, составляют более глубокий пласт именно человеческой природы. Эго человека – не только игрушка влечений, психологические явления не настолько детерминированы влечениями и инстинктами, и быть человеком – не значит просто побуждаться ими. Человек изначально обладает свободой выбора, и многие его интенции отнюдь не физиологически-либидозные, а духовные. Иначе как бы мог человек не только выжить, но и сохранить человеческое лицо в условиях концлагеря или в других критических жизненных ситуациях (голода, войны, перед лицом смерти при неизлечимых болезнях, в ситуациях выбора смерти или предательства и др.), если бы он был просто инстинктивным существом, стремящимся к наслаждениям? Но в нём есть не только «инстинктивная глубина», но и «духовная высота». Человек, в отличие от животного, может сполна подчинять свои влечения более высоким идеалам и ценностям. Животное исчерпывается инстинктами, но человек может подняться над ними, сам сказать им «нет» или «да», он свободен выбирать. И эта его свобода – выше влечений, она изначально присуща ему.

Духовное измерение человека, отличающееся от инстинктивно-бессознательного, Франкл назвал «spiritual unconscious», духовное бессознательное. Содержимое этого пласта – то, что является подлинно человеческим в человеке и притом общечеловеческим, – это высшее антропологическое измерение личности: совесть, свобода, ответственность, вера, творчество, альтруизм, любовь, воля к смыслу и др. Человек всегда имеет выбор поступить вопреки тому, что ему диктуют базовые, биологически укоренённые, бессознательные инстинкты, т. е. поступить по-человечески, в соответствии со своим духовным началом. Однако что заставляет его иногда поступить иначе? Здесь автор делает такое предположение: изначальная «воля к смыслу» может быть фрустрирована, и тогда внутренняя духовная энергия человека проецируется в более низкое измерение, превращаясь в «волю к власти» (природу которой исследовал Ф. Ницше). Если же и она фрустрирована, то превращается в «волю к удовольствию» (З. Фрейд). И это можно наблюдать повсеместно и в современном обществе. Из этого следует, что, если человек имеет первоначальное намерение жить ради смысла жизни, тогда удовольствие не будет его главной целью, но станет лишь побочным продуктом исполнения чего-то значимого. И власть тоже будет не самоцелью, а средством для достижения цели, к которой возможно прийти, используя власть осмысленно.

Онтологически человек представляет собой совокупность трёх пластов: соматического, психического и центрального ноологического, или духовного (это наглядно представил М. Шелер в своей концентрической модели), а также таких уровней, как бессознательный, предсознательный и сознательный (по З. Фрейду). Франкл объединил эти две двухмерные модели и представил трёхмерную цилиндрическую структуру (в главе 2 «Духовное бессознательное»): личностное ядро – духовный центр, точнее ось, охваченная периферийными психическим и далее телесным слоями. При этом все эти пласты проходят через три уровня: бессознательный, предсознательный и сознательный. И любое человеческое проявление, принадлежит ли оно к духовной оси, психическому или телесному слоям, может происходить на любом уровне: бессознательном, предсознательном или сознательном [18, с. 35].

Фрейд считал, что Я никогда не может стать «хозяином в своём доме». И в понимании Франкла полное приведение духовного бессознательного в осознанное состояние невозможно. Но это касается осознания лишь самых глубинных аспектов человеческой природы и «сверхсмысла» человеческого существования. Это теологическая область, сакральная, и с ней можно соприкасаться лишь посредством веры. Тем не менее стать полноправным хозяином, творцом своей собственной жизни, свободным и при этом ответственным – возможно, более того, это и есть подлинное предназначение человека. И в данном случае нет большой разницы, находится ли духовная составляющая человека в со-

знательном или бессознательном состоянии. Важнее провести различие между инстинктивным и духовным, ведь реальный критерий подлинно человеческого существования как раз и заключается в этом различии. Быть человеком означает самому решать своё становление и быть за это экзистенциально ответственным. Поэтому экзистенция человека может быть аутентичной, даже когда она бессознательна, но человек может быть человеком только тогда, когда он несёт ответственность, где Я принимает самостоятельные решения и несёт ответственность, а не где Я влекомо Оно.

В данной философии нонсенсом являются слова «мой дух», потому что дух – это не объект, а субъект, человек сам по себе является духовным существом, он не «имеет себя», но «является собой». Все остальные слои, охватывающие духовный стержень человека, – психофизическое наложение, подобное покрывалу. В этом смысле можно допустить лишь выражения «мое тело», «моя психика», «моё Оно». Именно этот центральный духовный стержень гарантирует единство и цельность человеческого существа, т. е. интеграцию соматических, психических и духовных аспектов. Человек не может быть только «телесно-психическим целым». Тело и психика могут образовывать психофизическое единство, но оно ещё не представляет целостности человека. Без духовного стержня как его сущностной основы эта целостность просто не может существовать. Ведь будет отсутствовать нечто, скрепляющее все разрозненные части, проникающее в них и их охватывающее. Поэтому признание духовной экзистенции – очень важное звено в понимании человеческого существа как «телесно-психически-духовного» целого.

Здесь можно увидеть аналогию с религиозным понятием «святой дух», пронизывающим все измерения человека, скрепляющим его в целостное человеческое существо и в то же время соединяющим его с высшим источником, Богом. А, например, в некоторых восточных философиях и религиях (йога, суфизм, даосизм, тибетский буддизм и др.) говорится о духе, который «протекает» в духовном теле, наполняя его, а затем преобразуется в жизненную энергию в тонком энергетическом теле, в мысль в тонком ментальном теле и в кровь в физическом теле, но при этом – это одна и та же духовная субстанция, связывающая человеческое существо в единое целое и объединяющая его с высшим сознанием или Богом (Брахманом).

Коснёмся одного из ключевых проявлений духовного бессознательного – совести, которой посвящены две отдельные главы «Экзистенциальный анализ совести» и «Трансцендентное качество совести». Когда связь Я с духовным бессознательным «забаррикадирована», человек становится глух к голосу совести и, следовательно, перестаёт понимать свою ответственность за совершаемые поступки. Фактически голос совести у Франкла – это голос самого «подсознательного Бога», звучащего внутри человека.

При всей своей кажущейся разумности и осознанности совесть, как и любовь, – изначально иррациональна, интуитивна. Подобно тому, как онтологически есть до-логическое и до-научное понимание, так и совесть – это до-моральное понимание, не зависящее от существующей в обществе морали и предшествующее любому пониманию ценностей, т. е. оно никак не сводимо к супер-эго в теории Фрейда. Объяснение причины выбора зачастую происходит уже после свершённого факта. В определённом смысле «суждения совести неисповедимы». Совесть как бы предвидит то, чего ещё не существует, но что может стать реальным. В этом смысле она подобна любви, раскрывающей скрытые потенциальные возможности, спящие в любимом человеке, которые могут стать реальными.

Совесть невозможна в форме некоего категорического императива, она всегда индивидуальна и интуитивна. Поэтому излишняя «гиперрефлексия» на тему совести, правильного выбора и т. п. может блокировать естественные проявления совести из духовного бессознательного. Точно так же блокируется творческий процесс при излишнем осознании и разумности, «алгебра» нарушает «гармонию»: если скрипач будет играть на скрипке, пытаясь при этом чётко осознавать все технические детали своей игры и думать, зачем и для чего он играет, – творческий поток исказится. Совесть должна превратиться в спонтанный экзистенциальный акт. Осознанность – лишь промежуточный этап в становлении личности, но не самоцель. Это же относится и к поиску смысла. Размышления, осознанность относительно этой темы – лишь промежуточный процесс. Цель же – восстановление связи с духовным бессознательным, откуда это понимание или, скорее, ощущение смысла рождается естественным образом. Т. е. смысл в большей степени находится интуитивно, чем аналитически, и тем более он не «создаётся» и не придумывается.

Это в равной степени относится к вере, надежде, любви. Призывы различных религий: «Просто надо поверить, и всё будет в порядке», – обречены на провал. Такие виды человеческой внутренней духовной деятельности не могут быть потребованы или заказаны. Веру, надежду и любовь невозможно почувствовать, испытать ни по команде извне, ни по собственному разумному желанию. Невозможно заставить верить, надеяться и любить. При усиленном направлении на них интенции они просто исчезают. Эти проявления духовного бессознательного невозможно объективировать, овеществить и достичь по желанию и усилию воли.

Квинтэссенцией франкловского понимания совести и её трансцендентной природы может стать приводимый им афоризм: «Будь господином своей воли и рабом своей совести» [18, с. 59]. Т. е. при всей сознательности Я и ясном понимании всей своей ответственности перед собой и миром подлинная реальность совести у Франкла – духовно-бессознательная. Совесть несводима к установкам супер-эго (как в аналитической теории Фрейда). Онтологически это чисто человеческое

явление понять невозможно, если не допустить его трансцендентное происхождение. Для объяснения свободы человека достаточно понимания экзистенциальных качеств человеческой реальности, но этого мало для объяснения ответственности, которую никак невозможно свести к инстинктам. Психологический факт совести – имманентное, частичное проявление целого трансцендентного явления, и по сути является посредником между Я и нечто, намного его превосходящим.

Положение о совести как о природном, базовом проявлении духовного бессознательного звучит довольно парадоксально. Ведь получается, что глубинная природа любого человека духовна и для неё естественны все лучшие человеческие проявления, включая совесть и любовь. Однако всем нам хорошо известны многие спонтанные человеческие проявления жестокости, неразумия, бессердечия. Т. е. возникает закономерный вопрос: если в духовном бессознательном есть совесть – разве не может в том же глубинном измерении человека находиться и бессовестность?.. Но, по Франклу, эти искажающие подлинную человеческую природу феномены формируются позднее, в психическом измерении. В этом негативную роль отчасти играет общество с его образованием, воспитанием, системой ценностей и т. п. И хотя темы влияния общества он практически не касается, но из его философии можно сделать вывод, что человек не рождается злодеем, но становится им в силу неких внешних и внутренних условий и обстоятельств. В подтверждение теории, что всё-таки более глубокий пласт человека духовен, можно привести случаи раскаявшихся нацистов или других преступников. А также много подобных случаев описано в классических произведениях художественной литературы, таких как «Преступление и наказание». Есть много подтверждений, что до совести даже самого жестокого преступника можно достучаться. Если, конечно, у человека нет серьёзных психических расстройств. Например, вся немецкая нация до сих пор раскаивается за фашизм. Просто не все преступники попадают в условия, где это раскаяние становится возможным, где их совесть может быть высвобождена, и поэтому продолжают грешить...

С другой стороны, правомочен вопрос, может быть вера – это всё же не глубинное духовное свойство человека, а просто уловка утопающего, который хватается за соломинку в трудных ситуациях (т. е., по сути, более «позднее» порождение психического измерения)? Однако как тогда быть с поразительным фактом, приводимым Франклом: «Бог не умер даже после Освенцима»? Вера в Бога либо является безусловной, либо это вовсе не вера. Безусловная вера (идущая из духовного бессознательного) остаётся и признаёт даже факт гибели шести миллионов в нацистском Холокосте. А безусловная вера пропадает при встрече со слезинкой единственного невинного ребёнка. Подлинная вера – это не торговля с Богом: «До шести тысяч или даже до миллиона жертв Холокоста я сохранял мою веру в Тебя, но сверх одного миллиона, я сожа-

лею, но должен отказаться от веры». И Франкл приводит поразительные данные: среди прошедших через опыт Освенцима число тех, чья религиозная вера углубилась – несмотря на, а не благодаря этому опыту, – намного превышает число тех, кто отказался от веры. «Подобно тому, как маленький пожар тушит шторм, а большой пожар усиливается им же – так же и слабая вера ослабляется трудностями и катастрофами, а сильная вера усиливается ими» [18, с. 19]. Т. е. он полагает, что, если бы вера была простым созданием ума, психики – она не выдержала бы испытание жёсткими и жестокими фактами.

Ещё одно интересное объяснение даёт в этой книге В. Франкл природе веры. Обычно считается что вера – это «мышление минус реальность», но не есть ли она «мышление плюс экзистенция того, кто думает» [18, с. 146]? По сути, вера связана с осознанием нечего, что превосходит ограниченную реальность человека, а вовсе не исключает её. Просто за этой обыденной реальностью видится (точнее интуитивно чувствуется) некий потенциальный смысл. Особенно это касается веры в наивысший, конечный смысл жизни человека. Ни один учёный не обладает некими априорными основаниями для отрицания подобного смысла. И кто может утверждать, что человеческий мир – это последняя точка космической эволюции? То, что религиозный человек называет верой в Бога, для нерелигиозного человека является верой в наивысший смысл. И подобно тому, как Бог – это не просто одна вещь из ряда других вещей, а само Бытие в его полноте, заключающее в себе всё, – точно так же можно говорить о наивысшем смысле не просто как об одном из ряда других отдельных смыслов, но как объемлющем все эти смыслы и являющемся сущностным его выражением.

В процессе открытия доступа к своему духовному измерению человек может проходить через феномен «экзистенциального вакуума», т. е. ощущение смыслоутраты, непонимание ценности и значения своей жизни. Это явление в рассматриваемой философии обозначается как некий рубеж, ступень эволюции человека. Потеря прежних, более простых смыслов, связанных с выживанием, получением простых радостей жизни, – это один вид экзистенциального вакуума. Другой вид – потеря, разочарование в былых идеалах и ценностях. В обоих случаях это состояние характеризуется углубленной внутренней работой, которая протекает с переменным успехом, перемежаясь с чувством отчаяния, пустоты, безысходности и т. п. Это своеобразная «пограничная» или «экзистенциальная ситуация», но не того порядка, как это было описано Ясперсом (глубокое потрясение, страх, риск, болезнь, смерть и т. п.), а скорее из ряда сартровских «тошноты», «дурноты», скуки, ощущения бесполезности каких-либо начинаний и ожиданий. В этом состоянии человек по-настоящему ощущает и осознаёт свою экзистенцию, выходит за пределы обыденного сознания и способен пережить настоящий инсайт (озарение), свидетельствующий о проникновении в область ду-

ха. Если, конечно, не происходит душевного кризиса, надлома, ведущих к душевному нездоровью. Т. е. из экзистенциального вакуума два выхода – либо вперёд, точнее вглубь, к духовному измерению, либо к духовному унынию, т. е., по сути, задержке на двух предыдущих уровнях. В этом смысле подобное состояние не есть патология. «Это скорее прерогатива и привилегия человека – не просто искать смысл своей жизни, но и задавать вопрос, существует ли вообще такой смысл. Ни одно животное не задаёт такого вопроса... Только человек это делает» [18, с. 140].

Как уже говорилось, В. Франкл считал, что духовный стержень человеческого существа, особенно его уровень духовного бессознательного, никогда не может быть познан сполна. Можно познать какой-то объект. Но когда и объект познания, и субъект – это одно и то же, то насколько глубоким и всеобъемлющим может быть это познание? Он считает его возможным лишь до определённого уровня. В подтверждение положения о непознаваемости истинного Я, истинного духа, Франкл приводит также цитату из индийских Вед: «То, что видит, не может быть видимо, то, что слышит, не может быть услышано, то, что мыслит, не может быть помыслимо». Возможно, он не знал об этом, но данная фраза, которая встречается практически в каждой древней Упанишаде (например, Брихадараньяка-упанишада [21]), означает немного иное. Есть Бог (Брахман), и есть наша подлинная суть, наше истинное Я, являющееся его проявлением и находящееся в постоянном контакте с ним (как духовное бессознательное Франкла). И это подлинное Я действительно не может быть постигнуто таким же способом, как мы постигаем внешний мир или рефлекслируем о внутреннем мире: посредством органов чувств и имеющего ограничение интеллекта. Оно не может быть познано, да. Потому что именно оно и совершает акт познания. Но можно получить его опыт. Для «истинной самореализации» не нужны вышеуказанные «посредники». Истинное Я – просто Я Есть, и мы можем ощутить его присутствие, просто направив своё внимание, всю свою осознанность внутрь себя. Это тот самый центр, совершенный, нерушимый и неизменяемый на протяжении всей нашей жизни, существующий сам по себе, не зависящий ни от чего в этом проявленном мире. А чувства, мысли, эмоции и т. п. – лишь его инструменты, которые тоже – проявление высшего Бога. И в этом смысле оно является настоящим хозяином в своём доме, способным по своей свободной воле управлять и психическим, и физическим уровнями. Это Я в данном случае более нейтральное, у Франкла же оно имеет своего рода «положительную окраску», обладает множеством высокоморальных, нравственных характеристик. Возможно, здесь сказывается влияние религиозных взглядов автора, где Бог – всё-таки некая высшая личность, Создатель и выразитель высшей справедливости, обладатель наилучших человеческих качеств, умноженных многократно, в то время как Брахман Упанишад – безличный, надличностный абсолют, первооснова всех вещей и феноменов. Полное,

доскональное познание если и невозможно по отношению к Богу, но возможно по отношению к Его главному проявлению в человеке – духовному бессознательному, которое познаваемо, но не органами чувств или умом, но – опытным путём. Но это осознание – скорее результат более глубокого опыта: духовно-религиозного, мистического, трансперсонального, исследованиями которого Франкл, как мы отмечали вначале, не занимался в полной мере.

Также из-за своего осторожного отношения к трансцендентным опытам и пиковым состояниям Франкл не мог сполна ознакомиться с такими внутренними духовными возможностями, которые раскрываются, например, в практиках медитации и при получении трансцендентных опытов в трансперсональной психологии, во время клинической смерти и т. п. Подобные опыты знакомы и религиозным людям различных конфессий. Франкл в большей степени проявлял интерес к религиозно-нравственной стороне этого вопроса, нежели исследовал на опыте и осмысливал их философски, как это делали такие исследователи трансцендентной природы человека, как С. Гроф и др. Хотя и он тоже предпринимал попытки к анализу снов как проявлений духовного бессознательного человека. Однако интуиция, инсайты, мистические опыты и другие так называемые иррациональные духовные проявления ещё недостаточно осмыслены философами и в весьма незначительной степени исследованы учёными, но их изучение будет шагом вперёд в понимании человеческой природы, особенно его духовного измерения.

При этом, наверное, каждый, кто знакомился с произведениями В. Франкла, не мог не отметить его безграничной веры в человека и человечество. И всей своей жизнью и работой он свидетельствовал эту веру, при этом оставаясь самобытным исследователем и философом. «Никто не сможет заставить нас поверить, что человек является возвышенным животным, когда мы можем показать, что внутри него есть подавленный ангел» [18, с. 65], – этот лейтмотив звучит во всех его трудах и особенно в книге «Подсознательный Бог», где он убедительно обосновал свою веру. И это очень перекликается с идеей Бердяева о том, что наряду с «бездной тьмы, противоречий и муки» в человеке также заключён «образ и подобие Божье и творца ценностей» [2].

При всём своем идеализме, романтизме и отчасти религиозности Франкл является глубоким экзистенциальным философом, чьё понимание человека глубоко, гуманистично, позитивно и даёт небезосновательную надежду на возможность решения множества индивидуальных и общечеловеческих проблем. Его исследования целостной человеческой структуры с центральным духовным стержнем являются значительным вкладом в философскую антропологию, который помогает лучше понять феномен человека как духовного существа и показывает следующую ступень в его эволюции.

Список литературы

1. *Бабалаева М.В.* Стремление к смыслополаганию как лейтмотив становления личности // *Личность. Культура. Общество*. 2007. Т. 10. Вып. 3–4. С. 361–366.
2. *Бердяев Н.А.* О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. М.: АСТ, 2006. 480 с.
3. *Большанин А.Ю.* Пустота и экзистенциальный вакуум: перспективы экзистенциальной терапии // *Экзистенциальная традиция: философия, психология, психотерапия*. 2011. № 19. С. 12–34.
4. *Гуревич П.С.* Психоанализ. Т. 2. Современная глубинная психология. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Юрайт, 2013. 564 с.
5. *Гуревич П.С.* Расколотость человеческого бытия. М.: ИФ РАН, 2009. 199 с.
6. *Гуревич П.С.* Судьбы мистицизма // *НВ: Филологические исследования*. 2013. № 4. С. 72–99.
7. *Гуревич П.С.* Философская антропология. М.: Омега-Л, 2010. 607 с.
8. *Гроф С.* За пределами мозга. Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. М.: Ганга, 2014. 508 с.
9. *Замалиева С.А.* Основные концепты учения В. Франкла о человеке // *Современные проблемы науки и образования*. 2012. № 1. [Электронный ресурс] URL: <https://science-education.ru/ru/article/view?id=5563> (дата обращения: 11.04.2017).
10. *Кузьмина Т.А.* Экзистенциальная философия. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2014. 352 с.
11. *Леонтьев Д.А.* Психология смысла: природа, строение и динамика смысловой реальности. М.: Смысл, 2003. 488 с.
12. *Леонтьев Д.А.* «Случай» Виктора Франкла // *Психологический журнал*. 2005. Т. 26. № 2. Вып. 2. С. 118–127.
13. *Марсель Г.* К трагической мудрости и за её пределы. [Электронный ресурс] URL: http://sbiblio.com/biblio/archive/marsel_k/ (дата обращения: 16.04.2017).
14. *Марсель Г.* Метафизический дневник. М.: Наука, 2005. 587 с.
15. *Старовойтов В.В.* Психоанализ и религия // *История философии*. Вып. 12. М.: ИФ РАН, 2005. С. 64–87.
16. *Франкл В.* Десять тезисов о личности // *Экзистенциальная традиция: философия, психология, психотерапия*. 2005. № 2. С. 4–13.
17. *Франкл В.* Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990. С. 45–128.
18. *Frankl V.* Man's search for ultimate meaning. New York: Basic Books, A Member of the Perseus Books Group, 2000. 200 p.
19. *Marseille J.* The spiritual dimension in logotherapy: Viktor Frankl's contribution to transpersonal psychology // *The Journal of Transpersonal Psychology*. 1997. Vol. 29. № 1. P. 1–11.
20. *Popielski K.* Noetic dimension of personality: multidimensionality of being and multidirectionality of becoming and meaning of life // *Проблема смысла в науках о человеке (к 100-летию Виктора Франкла): Материалы международной конференции*. М., 2005. С. 55–67.
21. *The principal Upanishads*. Edited with introduction, text, translation and notes S. Radhakrishnan. New Delhi., HarperCollins Publishers, 2008. P. 224–234.

HUMAN EXISTENTIALS

Yulia VERBA

Postgraduate, Department of the History of Anthropological Doctrines. RAS Institute of Philosophy, Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: julia.soaring-bird@yandex.ru

THE SPIRITUAL NATURE OF MAN IN EXISTENTIAL PHILOSOPHY OF V.E. FRANKL

The author of the article analyzes V.E. Frankl's philosophical doctrine of the spiritual nature of man as deep basis of human existence. The central object of the analysis is Frankl's book "Unconscious God", which presents the original anthropological theory of the structure of man and all levels of his being, including the spiritual axis around which they are located. Such approach contributes to a holistic conception of man as a complex phenomenon, and makes an invaluable contribution to understanding the nature of human as a special kind of being. Frankl, developing the teaching of Freud about the unconscious, at the same time argues with him, discovering and proving the existence of a "spiritual unconscious", the source of all best human qualities and values. The spiritual dimension in Frankl's understanding can be both conscious, rational, and unconscious, irrational. The most important thing is the awakening and activation of this spiritual principle in man, even if it acts unconsciously.

Philosophical anthropology has not yet developed a common understanding of spirit and spirituality. The understanding of this phenomenon by Frankl is close to the "Christian neosokratism" of G. Marcel: he does not separate the spirit from the reason, but does not equate them, and also considers intuition, will, and feelings the integral parts of the spirit.

At the same time, he does not go deep into philosophical studies of transcendental, mystical experiences, in contrast to, for example, S. Grof, who conducted similar studies based on Indian philosophy. He prefers to remain "at the entrance to the door of transcendence", undertaking only attempts to analyze dreams, finding in them manifestations of the spiritual unconscious. He is more interested in such spiritual existentials as conscience, faith, meaning, freedom, the deep analysis of which he conducts.

In Frankl opinion, the basic driving force of man is the will to meaning, which can be frustrated, and then becomes a will to power (according to Nietzsche) or the will to pleasure (according to Freud). However, the will to meaning is primary.

In addition, he pays attention to the phenomenon of existential vacuum as a purely human phenomenon, which evidences more spiritual development than degradation. This condition, which is also designated as a noogenic neurosis, every reasonable person goes through in the realization of existential meaning of his life.

Frankl infinitely believes in man and humanity, witnessing this faith by all his life and work. In his research, he tries to justify the position according to which man is not a “sublimated animal,” but rather there is a “repressed angel” within him. With all his romanticism, Frankl is a profound existential philosopher with a humanistic and positive understanding of man and his nature.

The relevance of this study is due to the “noogenic neurosis”, i.e. sensation of loss of the meaning, which becomes more and more prevalent in modern society among educated, developed people. Existence disappears from the worldview of modern man, and such concepts as love, faith, hope, responsibility, conscience become rational categories, rather than living, tremulous existentials. It is necessary to return a man to his true spiritual nature; otherwise, the feeling of fullness, the meaning of life is unattainable. A deeper understanding of this nature is one of the steps on the way to getting out of the noogenic crisis and to the further evolution of man.

In this work, the author used methods of philosophical anthropology, existential analysis, phenomenology and hermeneutics.

Key words: human nature, meaning, noogenic neurosis, spirituality, spirit, spiritual unconscious, existence, faith, conscience, existential vacuum

References

1. Babalaeva, M.V. “Stremlenie k smyslopolaganiyu kak leitmotiv stanovleniya lichnosti” [The desire for meaning as a leitmotif for the personality formation], *Lichnost'. Kul'tura. Obshchestvo*, 2007, Vol. 10, No. 3–4, pp. 361–366. (In Russian)
2. Berdyaev, N.A. *O naznachanii cheloveka. Opyt paradoksal'noi etiki* [On the appointment of a person. Experience of paradoxical ethics]. Moscow: AST Publ., 2006. 480 pp. (In Russian)
3. Bol'shanin, A.Yu. “Pustota i ekzistentsial'nyi vakuum: perspektivy ekzistentsial'noi terapii” [Emptiness and existential vacuum: perspectives of existential therapy], *Ekzistentsial'naya traditsiya: filosofiya, psikhologiya, psikhoterapiya*, 2011, No. 19, pp. 12–34. (In Russian)
4. Frankl, V. “Desyat' tezisov o lichnosti” [Ten theses about the personality], *Ekzistentsial'naya traditsiya: filosofiya, psikhologiya, psikhoterapiya*, 2005, No. 2, pp. 4–13. (In Russian)

5. Frankl, V. *Chelovek v poiskakh smysla* [A Man in search of meaning]. Moscow: Progress Publ., 1990, pp. 45–128. (In Russian)
6. Frankl, V. *Man's search for ultimate meaning*. New York: Basic Books, A Member of the Perseus Books Group Publ., 2000. 200 pp.
7. Grof, S. *Za predelami mozga. Rozhdenie, smert' i transtsendentsiya v psikhoterapii* [Beyond the mind. Birth, death and transcendence in psychotherapy]. Moscow: Ganga Publ., 2014. 508 pp. (In Russian)
8. Gurevich, P.S. "Sud'by mistitsizma" [Destinies of mysticism], *Filologicheskoe issledovaniye*, 2013, No. 4, pp. 72–99. (In Russian)
9. Gurevich, P.S. *Filosofskaya antropologiya* [Philosophical Anthropology]. Moscow: Omega-L Publ., 2010. 607 pp. (In Russian)
10. Gurevich, P.S. *Psikhoanaliz. Sovremennaya glubinnaya psikhologiya* [Psychoanalysis. Modern deep psychology], Vol. 2. Moscow: Yurait Publ., 2013. 564 pp. (In Russian)
11. Gurevich, P.S. *Raskolotost' chelovecheskogo bytiya* [Shatteredness of human existence]. Moscow: IF RAN Publ., 2009. 199 pp. (In Russian)
12. Kuz'mina, T.A. *Ekzistentsial'naya filosofiya* [Existential philosophy]. Moscow: Kanon+ Publ., 2014. 352 pp. (In Russian)
13. Leont'ev, D.A. "«Sluchai» Viktora Frankla" [«The case» of Victor Frankl], *Psikhologicheskii zhurnal*. 2005, Vol. 26, No. 2, pp. 118–127. (In Russian)
14. Leont'ev, D.A. *Psikhologiya smysla: priroda, stroenie i dinamika smyslovoi real'nosti* [Psychology of meaning: nature, structure and dynamics of semantic reality]. Moscow: Smysl Publ., 2003. 488 pp. (In Russian)
15. Marcel, G. "K tragicheskoi mudrosti i za ee predely" [To tragic wisdom and beyond its limits], [http://sbiblio.com/biblio/archive/marsel_k/], accessed on 16.04.2017]. (In Russian)
16. Marcel, G. *Metafizicheskiy dnevnik* [The Metaphysical Diary]. Moscow: Nauka Publ., 2005. 587 pp. (In Russian)
17. Marseille, J. "The spiritual dimension in logotherapy: Viktor Frankl's contribution to transpersonal psychology", *The Journal of Transpersonal Psychology*, 1997, Vol. 29, No. 1, pp. 1–11.
18. Popielski, K. "Noetic dimension of personality: multidimensionality of being and multidirectionality of becoming and meaning of life", *Problema smysla v naukakh o cheloveke (k 100-letiyu Viktora Frankla)* [The problem of meaning in the sciences of a man (to the centenary of Victor Frankl)]. Proceedings on International Conference. Moscow, 2005, pp. 55–67.
19. Starovoitov, V.V. "Psikhoanaliz i religiya" [Psychoanalysis and religion], *Istoriya filosofii*, No. 12. Moscow: IF RAN Publ., 2005, pp. 64–87. (In Russian)
20. *The principal Upanishads*. Edited with introduction, text, translation and notes S. Radhakrishnan. New Delhi: HarperCollins Publishers Publ., 2008, pp. 224–234.
21. Zamalieva, S.A. "Osnovnye kontsepty ucheniya V. Frankla o cheloveke" [The basic concepts of V. Frankl on a human being], *Sovremennye problemy nauki i obrazovaniya*, 2012, No. 1. [<https://science-education.ru/ru/article/view?id=5563>], accessed on 11.04.2017]. (In Russian)

НАУКИ О ЧЕЛОВЕКЕ



Владимир ВОРОНЦОВ

кандидат технических наук, старший научный сотрудник сектора гуманитарных исследований. Казанский институт евразийских и международных исследований. 420139, Российская Федерация, г. Казань, ул. Сафиуллина, д. 50А, оф. 137; e-mail: vorontsov.vladimir2010@yandex.ru

ПРИРОДА ПЕРВОЙ МАСКИ И ЕЁ РОЛЬ В АНТРОПОСОЦИОКУЛЬТУРОГЕНЕЗЕ

Статья посвящена выяснению природы одного из важнейших феноменов человеческой культуры – маски. Полифункциональность маски и её связь с предельно архаичными формами сознания затрудняют осмысление её истоков, а также её роли в психогенезе, социогенезе, культурогенезе, однако основную проблему создают чисто методологические прегрешения, допускаемые исследователями при изучении истоков базовых феноменов человеческой культуры. Ошибочные методологические установки инициируют попытки искать эти истоки вне материнских рук, которые являются колыбелью человечества, исходной культурной средой. Комплексное изучение истоков человеческого бытия, исходной культурной среды позволили пролить свет на первую маску, на истоки её осмысленного использования, на традиционные методы введения её в культуру, а также на членов животного сообщества, которые первыми начали практиковать её осмысленное использование. Проведённые исследования позволяют говорить о фундаментальной роли исходной маски в антропосоциокультурогенезе.

Ключевые слова: маска, исходная маска, человеческое бытие, культурогенез, психогенез, социогенез, ручное мышление, язык жестов, моделирующие системы, трудовая концепция

По замечанию Вяч. Вс. Иванова, «способность к изготовлению и применению маски или ее аналогов может быть признана одним из универсальных человеческих свойств» [16, с. 334]. Французский философ и социолог Р. Кайуа повсеместное использование масок в первобытные времена называет «одной из главных загадок этнографии» [17, с. 107]. Предпринимаемые с давних пор попытки разгадать эту загадку не теряют своей актуальности. Маска как язык, а также аналогичные формы невербальной коммуникации рассматриваются в трудах Р. Барта, Ж. Батая, Н.С. Блендовой, Л.Б. Вишняцкого, Я.Э. Голосовкера, Ж. Деррида, Вяч.Вс. Иванова, Э. Кассирера, В.В. Красных, К. Леви-Стросса, А.Ф. Лосева, Ю.М. Лотмана, У. Морриса, Б.Г. Малиновского, М. Мосса, А.М. Пятигорского, И. Смирнова, Е.Г. Тихомировой, В.У. Тэрнера, Л.В. Уварова, О.М. Фрейденберг, Я.А. Шера, У. Эко, М. Элиаде. Философско-эстетическое рассмотрение природы маски связано с трудами Б. Алперса, А. Арто, А. Белого, Г.Н. Бояджиева, Б. Брехта, Е. Вахтангова, О.А. Горелова, А.А. Громыко, А.Ф. Еремеева, Л.А. Закса, С.К. Кузнецова, С.Н. Рудницкого, А. Сазанова, К.А. Свасьяна, П.А. Флоренского, В. Шкловского, Р. Штернера, В.Э. Мейерхольда, С. Эйзенштейна. Историко-этнографический подход характерен для трудов А.Д. Авдеева, В. Вятча, Э. Дюркгейма, Л.М. Иевлева, Л. Леви-Брюля, К. Миклошевского, В.Б. Мириманова, Л.Г. Моргана, С.С. Мочульского, Э. Тайлора, Дж. Фрэзера. В работах Н.А. Автухович, М. Дуглас, С.Ф. Карабановой, А.С. Костомарова, Л.С. Лихачевой, Л.А. Мельниковой, М. Оссовской маска рассматривается через призму аксиологии и имиджа.

Обилие работ и подходов не привело к выработке общепринятого взгляда на природу первой маски, на её роль в антропосоциокультурогенезе. Выработка такого взгляда предполагает решение целого комплекса фундаментальных проблем, которые возникают уже при попытках конкретизировать сам термин «маска». Дело в том, что маски использовались для разных целей уже в очень отдалённые эпохи, причём сами эти цели зачастую представляют загадку для исследователей. Так, например, в первобытных обществах маски широко применяются в различного рода обрядах, связанных с верой в духов и тотемизмом. Истоки этих верований не менее загадочны, чем истоки маски. В традиционных обществах существует целая индустрия по изготовлению масок для совершения обрядовых религиозных театрализованных действ. Издревле было принято делать маски из слепков, снятых с лица умерших. Известны погребальные маски, изготовленные из золота и других материалов. Широко использовалась маска и в ритуалах, связанных с изгнанием злых духов. Может показаться, что именно полифункциональность маски, а также её изначальная связь с архаичными формами сознания, духовных практик предельно затрудняют осмысление её исходной формы и изначальных функций, однако есть весомые аргументы для утверждения, что основные проблемы создают чисто методологические прегрешения,

которые допускаются при исследовании истоков самых различных феноменов человеческой культуры, включая истоки семиотических (моделирующих) систем: маски, языка, сказки, мифа, обряда и т. д.

Методологический тупик, связанный с осмыслением человеческих древностей

Термин «археология» известен со времён Платона, однако до сих пор исходный культурный слой, исходные орудийная и транспортная системы, исходное материальное производство оказываются вне поля зрения археологов. Общим для представителей всех археологических школ является то, что они полностью игнорируют предметы, орудия труда, транспорт, жилища, утварь, порождённые руками без привлечения посторонних материалов и имеющие рефлекторные, предельно архаичные формы. Пренебрежение этими формами приводит к тому, что сверхъестественное для цивилизованного человека кажется противоестественным. Это исключает осмысление традиционных учений, лишает человечество исторической памяти, понимания того, что подлинные человеческие древности, снасти, ценности, как и подлинная человеческая культура, неотделимы от человека. Слова «орган», «органон» означают орудие, инструмент. Отрицая существование чудесных разумных самодвижущихся орудий (людей), выдавая содержимое выгребных ям за подлинные человеческие снасти, ценности, древности, псевдоархеологи лишают человека самооценности, самосознания, придают исторической науке ярко выраженную антигуманную, антибиологическую (антижизненную) направленность. «Наиболее опасным заблуждением цивилизованного человечества является слепая вера в то, что можно безнаказанно принижать человеческую конституцию, биологию, медицину, подменять гуманизм гуманитаризмом – культом придуманных благ» [11, с. 14]. Этот культ сделал прошедший век воистину жестоким веком и поставил человечество на грань выживания.

Руку человека Аристотель с полным основанием рассматривал в качестве «орудия орудий». Древнеримский философ Лукреций Кар в своей поэме «О природе вещей» писал: «Древним оружием людей были руки, ногти и зубы». Учесть столь давние и глубокие прозрения философов археологи не спешат, хотя, игнорируя первообраз, можно сколь угодно заблуждаться относительно природы подлинных человеческих ценностей и древностей. Наблюдая за человеческими руками, можно делать важные археологические открытия. Такое открытие в своё время сделал Диоген, наблюдая за рукой человека, рефлекторно утоляющего жажду. Диоген поспешил не только избавиться от кружки, отягощавшей его суму, но и поделился сделанным открытием с товарищем, с гордостью

написав ему: «Как могущественна природа, которой мы, служа спасению людей, снова возвращаем её значение, хотя люди, исходя из ложных убеждений, выбрасывают её вон из жизни» [15, с. 220].

В работах [2–13] автора данной статьи впервые было показано, что руки матери являются не только «орудием орудий», но и «колыбелью человечества», «исходной культурной средой», «исходным культурным слоем», с которым связаны исходная знаковая система (язык жестов), исходный мыслительный процесс (ручное мышление) и множество других феноменов человеческой культуры. Игнорируя этот культурный слой, можно глубоко заблуждаться по поводу человеческих древностей и ценностей. Подобного рода заблуждения привели к господству анти-историзма в широком комплексе наук, призванных изучать культуру человека, а не «культуру камня, бронзы, железа». Необходимость преодоления механицизма, технократизма путём учёта жизненных истоков человеческого бытия, человеческой культуры начинает осознаваться всё большим числом исследователей. Не следует удивляться тому, что интерес к человеческой телесности, техникам тела, семантике тела проявляет всё большее число философов, социологов, культурологов, психологов, этнографов: А.А. Акишина, Р. Баракат, Р. Барт, Р. Бирдвистел, Д. Блертон-Джоунз, М. Богутская, Д. Болинджер, М.Л. Бутовская, А.А. Вежибицкая, В.П. Визгин, З.М. Волоцкая, И. Горелов, К. Джиббинс, В. Енгальчев, А. Кендон, М. Кнапп, Г.В. Колшанский, Г.Е. Крейдлин, К. Крейдер, А. Лоуэн, С.А. Лохов, Д. Моррис, Т.М. Николаева, В.А. Подорога, Р. Розенталь, О.К. Румянцев, Д.М. Сегал, У. Уайт, Е. Холл, С.С. Хоружий, С.В. Чебанов и др. Идею «антропологического поворота» в философии обосновал П.С. Гуревич [14].

Выход из методологического тупика и выяснение природы исходной маски

Если последовать заветам мудрого Диогена, ратовавшего за возвращение природе её исконного значения, то можно без проблем продемонстрировать не только природную миску, но и природную маску. В живой природе, следует заметить, маскировка широко распространена. Мимикрии посвящено невообразимое количество работ. Животными используются самые разнообразные маски, техники маскировки. Так, например, белый медведь, приближаясь к тюленям или нерпам, лапой прикрывает свой нос, который выделяется на белом снегу. Человек не лишён естественной маски подобного рода, посредством которой он скрывает краску стыда и т. д. Естественной маской он зачастую пользуется чисто механически: прикрывая ею лицо, глаза от ветра, пыли, яркого света. Это свидетельствует о глубокой древности естественной маски, функции которой не

поддаются перечислению. Обращение к истокам, к подлинной древности разрушает противопоставление натурального и рукотворного. Так, например, натуральная маска является рукотворной. Мы полагаем, что именно она послужила прототипом других архаичных рукотворных масок, созданных с использованием внешних для человека материалов.

К основным видам архаических масок известный французский этнолог, социолог, философ и культуролог К. Леви-Строс относит маски духа (в том числе демона болезни), предка, тайного союза, охотничью, тотемную. В эту классификацию он включает и рисунки на лице. По его мнению, они отличаются от обычных масок лишь по форме, но не по назначению. Как те, так и другие обслуживают родовую и индивидуальную идентичность: «Узор действительно сделан на лице, но в другом смысле само лицо предназначено для узора, поскольку только благодаря ему и только через его посредство оно приобретает свое социальное достоинство и мистическое значение. Узор задуман для лица, но само “лицо” существует только благодаря узору» [18, с. 274].

Состояние нашего духа натуральная маска символизирует самым естественным образом. Она позволяет наиболее красноречиво выражать боль, обиду, ненависть, страх, восторг, любовь, стыд, преклонение, почтение, почитание и т. д. Когда звуковая речь не убеждает, когда не хватает слов, мы чисто машинально прибегаем к натуральной маске. «Наложение рук на себя» может выступать в качестве маски смерти и символизировать смерть. Посредством наложения рук на себя мы демонстрируем и больные органы. Это даёт основание утверждать, что именно натуральная маска послужила прототипом искусственных масок духов, а также демонов, демонстрирующих болезни.

Натуральная маска имеет самое непосредственное отношение к мифическим предкам человека, которые зачастую имеют зооантропную природу. Тотемные предки обычно рассматриваются как существа, принципиально отличные от ныне существующих животных, носящих названия, сходные с тотемными животными. Подлинные тотемы имеют общую с человеком кровь. Они являются одновременно и людьми, и животными. Иногда в качестве тотемов выступают растения, предметы, которые принципиально не отличаются от человека или животного. Они могут перемещаться, говорить, воспитывать, защищать. Натуральная маска хранит образы тотемных предков и пять пальцев на материнской руке позволяют увидеть первого патера. «Эти звероподобные патеры, пятерни, патроны заботились о детях в те времена, когда самцы абсолютно не участвовали в воспитательном процессе, и вся забота о детях лежала на плечах самок» [9, с. 173]. Пясти (пасти) тотемных существ способны продемонстрировать не только напасти (зверскую боль, зверский холод, зверский голод), но и отеческую заботу. «За нас они делают буквально всё. Они породили представления о животных-предках, звероподобных родителях, учителях, спасителях, чудо-вещах,

чудовищах и т. д.» [9, с. 172]. Очевидно, что тотемные животные одной с нами крови. В изначальном языке жестов именно они выступали в качестве обозначающих, а ботанические и зоологические виды – в качестве обозначаемых. С мифическими, сказочными животными, с их языком человек знакомится с первых дней своей жизни. Для младенца коза – это материнская рука, которая бодает его, кормит, учит казать (сказывать).

Наши пальцы (палицы, палки), кисти-кусты могут выполнять роль маски, поэтому в мифах, сказках лица разного пола могут вольно или невольно (от горя, боли, обиды и т. д.) **оборачиваться в растения**. В мифах, сказках растения чувствуют, говорят, предсказывают, требуют, выполняют разные поручения. По вполне объяснимым причинам чудесные растения могут (наряду с чудесными животными, чудо-вещами) исполнять роль родителей, тотемных предков, божеств.

Материнские руки-тотемы изначально выступали в качестве семейного гнезда, символа братства, а также в качестве первых защитников этого братства, этого гнезда. Вполне объясним тот факт, что не только семейные союзы, но и тайные союзы обзавелись подобной символикой.

Рука способна пролить свет и на истоки живописных масок. Следует заметить, что именно археология даёт заведомо искажённые представления об истоках орнамента, живописи, первых кистях, красителях. «В высшей степени наивно рассматривать охру в качестве исходного красителя. Она издревле использовалась для замены древнейшего человеческого красителя – крови. С помощью крови и естественной кисти (на руке) можно получить очень яркие и запоминающиеся образы, которым может действительно приписываться древность» [9, с. 111–112]. Рука, прикрывающая рану, может чисто рефлекторно породить орнамент, образы тотемных существ, растений, предметов. Всё это свидетельствует о глубокой древности подобного рода масок, которые до сих пор наносятся на тело первобытными и цивилизованными страдальцами.

Роль исходной маски в психогенезе, социогенезе, культурогенезе

Конкретизация изначальной маски, изначальных её функций не проливает свет на истоки её осмысленного использования, на традиционные методы введения её в культуру, на членов животного сообщества, начавших практиковать осмысленное использование естественной маски. Комплексное решение проблем, связанных с выяснением роли маски в психогенезе, в становлении культурного социума – общества, а также других феноменов человеческой культуры (медицины, костюма, кухни, архитектуры, исходного языка, сказки, мифа и т. д.) возможно только в рамках общей теории антропосоциокультурогенеза.

В настоящее время общепринятая теория антропосоциокультурогенеза отсутствует. Традиционно освещение антропосоциокультурогенеза осуществлялось в рамках религиозных доктрин, в которых детально освещены начальные времена человеческого бытия, а также первопредки – податели всех благ, носители Святого Духа (родительского чувства). Согласно древним учениям, именно эти первопредки воспроизводят колыбель человечества – разумный мир, в котором не надо трудиться. Они также обеспечивают изначальную социализацию, инкультурацию младенцев на отрезке жизни, который называется золотым веком. Именно с золотым веком, с пребыванием человека в идеальном, разумном, интеллигибельном мире связывают древние учения истоки психогенеза, социогенеза, культурогенеза. Мистического в этом ничего нет. Инстинкт подсказывает матери, что человеком её ребёнок должен стать до того, как он сделает первый самостоятельный шаг, возьмёт в руки вилку или палку-копалку и, не дай Бог, лишит себя или ближнего глаз. Забота не о механических орудиях, а забота о здоровье потомства побуждает мать культивировать сочувствие, сострадание, сознание. Эта забота породила и педагогику, и медицину, и кухню, и костюм, и архитектуру. Перечислить всё, что породила забота о потомстве, не представляется возможным.

Традиционно в науке о природе человека, общества, культуры доминируют учения, которые игнорируют духовный фактор, исходную культурную среду, золотой век. Так, например, со второй половины XIX в. получают распространение учения о природе человека и общества, приписывающие не духовному фактору (родительскому чувству), не культурной среде, а дикой природе и естественному отбору социализирующие и культурологические потенции и интенции. Многие особенности социальной и культурной эволюции первобытного человека, в частности формирование сознания и языка, не получили однозначного объяснения в рамках этих учений, что способствовало утверждению механистического взгляда на антропосоциогенез. В рамках такого подхода наибольшее распространение получила орудийно-трудовая концепция антропосоциокультурогенеза, согласно которой психогенез, социогенез, культурогенез являются эпифеноменами процессов, связанных с фабрикацией механических орудий. Между тем заботой о механических орудиях невозможно объяснить происхождение сочувствия, сострадания, медицины, кухни, костюма, архитектуры и других базовых феноменов человеческой культуры, порождённых заботой о человеке.

Новые открытия говорят о том, что прямохождение, увеличение размеров мозга и другие «человеческие» признаки возникли за несколько миллионов лет до начала фабрикации искусственных орудийных систем. Орудийно-трудовая теория вошла в непримиримый конфликт и с учением о социогенезе, поскольку «однотипные по уровню развития общества могут пользоваться или не пользоваться железом, бронзой, а в

отдельных случаях и камнем. Археологическая периодизация лишилась общего признания» [1, с. 8]. Всё это привело к тому, что крайне негативно начинают восприниматься не только трудовая теория антропосоциогенеза, но и сама антропология с её абсолютной бездуховностью. К. Леви-Строс констатирует, что среди «народов растёт противодействие антропологическим исследованиям», что народы «решительно враждебны антропологии по психологическим и этическим соображениям» [19, с. 34].

Заполнить идеологический вакуум, который порождён отсутствием убедительных учений о природе человека, общества, культуры, призвана генерализованная и генерализующая трудовая концепция антропосоциогенеза, обоснование и потенции которой отражены в работах [2–13]. Эта концепция позволяет согласовать традиционные учения о природе человека, общества, культуры с новейшими научными данными и ввести в научный оборот практически неисчерпаемый ресурс фактов, связанных с предысторией человека, общества, культуры. Предложенная концепция, рассматривающая духовный фактор (родительский инстинкт) в качестве движущей силы антропосоциокультурогенеза, а родительскую заботу – в качестве генеральной формы трудовой деятельности, породившей воспитательный процесс, культуру, культурный социум (общество), позволяет комплексно решить и широкий круг проблем, связанных с природой маски, её ролью в антропосоциокультурогенезе.

Уход за младенцами, которые так не похожи на смышлёных и ловких детёнышей других приматов, позволяет соотнести его «с уходом за больными, а исходные формы воспитания – с лечением, позволяющим преодолеть крайнюю умственную неполноценность» [11, с. 20]. Историки медицины, которая, по мнению И. Павлова, «ровесница первого человека», с полным основанием считают, что первыми врачами были матери. В работах [2, 11] обоснована необходимость связать истоки разумной, целесообразной деятельности с целительством. Врачевание – это не обтёсывание камня, не механический, отупляющий, озверяющий труд. Оно требует сочувствия, сознания, развитой системы понятий, языка, способного отразить тончайшие переживания, а также функционирование предельно сложных систем. В работе [4] предложено рассматривать в качестве универсального общечеловеческого исходного языка систему жестов, вызванную болезненными процессами, протекающими в организме, которая была введена в культуру в диагностических целях и сыграла фундаментальную роль в становлении других семиотических систем. Сознательное воспроизводство естественных **реакций** организма позволило нашим предками впервые говорить (прасл. *Rekti* – ‘говорить’) сознательно и понимать **изрекаемое** без предварительной договорённости.

Естественные **лики**, **личины** из пальцев, накладываемые на тело пациента в качестве паллиатива, дали названия и **лиху**, и **лишениям**, и **лекарствам**, и **лечению**, поскольку являются не только семиотическим,

но и терапевтическим средством. О тесной связи медицинской семиотики, целительства с языком, речью свидетельствуют самые разные языки. Так, например, в татарском языке слово *им* – ‘лекарство’, ‘целительное средство’, ‘заговор’, ‘заклинание’ [19, с. 167]. В санскрите связь гаданий, речи с болезнью отражена предельно ярко: *I gada* – 1) речь, разговор; 2) изречение. *II gada* – болезнь, недуг [16, с. 188].

Личины породили представление о **величинах**, счёте и т. д. Исследование естественной маски позволило установить, что человеческая природа говорит на языке математики [10]. Трудно переоценить роль математики в жизни социумов. Например, расшифровка танцев пчёл показала, что в них закодирована геометрическая информация. Благодаря этой информации естественный социум оказывается способным консолидировать усилия своих членов в нужном месте с математической точностью. Нет оснований допускать, что в жизни человеческого общества геометрия менее актуальна, а также полагать, что телесность приматов менее приспособлена для передачи геометрической информации, чем телесность пчёл. Наша конституция позволяет производить измерения и строить геометрические модели разного уровня сложности чисто механически. Так, например, при переносе охапки дров или таза с водой наши руки независимо от нашего сознания измеряют, воспроизводят и манифестируют размеры этих объектов. Сильная боль побуждает нас рефлекторно сетовать: наносить координатную или мерную сетку из пальцев рук на больное место, чтобы умерить боль. Рефлекторно умеряя боль, мы так же рефлекторно определяем эпицентр боли, её границы, размеры. Естественное мерило, естественная маска («мурло») из пальцев, которые наносятся на рану, крайне актуальны при констатации истоков не только протогометрии, но и прототерапии, протодиагностики, протомаски. Прототерапия, протодиагностика, протомаска бесконечно архаичнее «каменной индустрии», поскольку имеют рефлекторные формы. Следует заметить, что латинский глагол *medico* (‘лечу’, ‘исцеляю’) в своей основе имеет праиндоевропейский корень **med* (измерять). Всё это свидетельствует о неразрывной связи между становлением сознательной заботы о здоровье и становлением математики. Задолго до приобщения к звуковому языку, к производству орудий детей учат сознательно сетовать, мерить, намереваться, думать, показывать размеры («вот такой ширины, вот такой ужины»). В традиционных обществах 6–7-летние дети сами становятся воспитателями, поскольку их потенции позволяют заботиться о младших членах общества. Всё это актуализует попытки связывать истоки математики, истоки сознания с заботой о человеке, а не с заботой о камне, бронзе, железе.

Естественная координатная или мерная сетка позволяет умерять боль, размечать свой стан и моделировать психические состояния (первую сигнальную систему) даже маленьким детям. Прижатые к больному месту руки (греч. *χεῖρ* ‘рука’) проливают свет на происхождение таких

слов, как *хиреть*, *захиреть*. Руки способны обозначить и конкретный орган (нем. *Herz* 'сердце'), причём без использования звукового языка. Абстрактные, но предельно наглядные и понятные геометрические модели играют предельно актуальную роль уже на исходной ступени социализации и инкультурации младенцев. Мать испытывает огромное облегчение, когда её чадо начинает сознательно обозначать беспокоящие его органы, демонстрировать чувства, желания посредством жестов, а также понимать состояния матери, вызванные тем или иным его поступком, теми или иными обстоятельствами. Маска – исходная координатная система – имеет основополагающее значение при культивировании сочувствия, сострадания, сознания, человечности, поэтому глубоко ошибочны попытки связывать первоначальное применение координат с астрономией и географией, а не с описанием наших внутренних состояний и нашей телесности. Истоки нумерации также связаны с естественной мерной сетью, с протомаской.

Процесс введения маски в культуру

Факты свидетельствуют, что процесс приобщения ребёнка к сознательной заботе о здоровье начинается задолго до того, как ребёнок освоит звуковой язык и научится ходить. Этот процесс **АБСОЛЮТНО** не изучен исследователями, хотя именно он позволяет осмыслить истоки математики, медицины, архитектуры, маски, костюма, языка, сказки, мифа и великого множества других феноменов культуры.

Традиционно ведущую роль в процессе приобщения младенца к сознательной заботе о здоровье играет мать. Именно мать практически с первых дней приучает ребёнка пользоваться осмысленно рукотворной маской – естественной координатной системой, естественной сетью категорий, позволяющей осмысленно сетовать, а также сочувствовать, сострадать, сознать, постигать существенные внутренние проблемы, связанные с функционированием организма.

В процессе приобщения младенца к рукотворной координатной системе (лику, личине), к рукотворным построениям, символизирующим настроения, можно выделить шесть последовательных этапов, играющих основополагающую роль в становлении таких осмысленных форм заботы о здоровье, как медицина, архитектура, костюм. Именно этот процесс, осуществляемый изначально посредством жестов, следует считать подлинной сказкой (показом), которая лежит в основе звуковой сказки, мифа, обряда, искусства и т. д.

На первом этапе приобщения к маске мать просто закрывает своё лицо руками, а потом открывает к великой радости младенца. Аналогичные операции она продельывает и с руками ребёнка: «полетели-полетели, на головку сели».

Второй этап протекает в форме игры в прятки («тю-тю»): мать закрывает лицо руками и побуждает ребёнка отыскивать его под рукотворной маской, рукотворной постройкой.

На третьем этапе мать посредством рукотворной геометрической структуры (маски, чары, личины, постройки) начинает моделировать свои внутренние состояния, настроения: боль, обиду, мёртвый сон, смерть, а также побуждает ребёнка вступать в силовую борьбу с её пастями («пастями»), горстями, символизирующими напасти, горести, смерть, злые чары, обидчиков, похитителей, поглотителей, людоедов, великанов, богов, злых духов и т. д. Успешное освобождение материнского лица от чудовищ, злых чар, похитителей, поглотителей, победа молодых героев над старыми божествами, разрушение застенков, крепостей сопровождается бурным восторгом матерей и чувством маленьких героев. Этот восторг вызван пониманием того, что в младенце пробудился человек, что ребёнок способен понимать её состояния, а также сочувствовать ей. Все молодецкие («малодетские») подвиги подобного рода детально отражены в сказках, мифах, обрядах [7; 9].

На четвёртом этапе мать посредством маски начинает манифестировать ребёнку связь между её внутренними состояниями и окружающей действительностью. Это позволяет приобщить ребёнка к технике безопасности, к социальным нормам поведения, а также к умению не только понимать, но и выражать свои внутренние состояния посредством геометрических структур.

На пятом этапе мать, надавливая, толкая элементы маски страдающего ребёнка, показывает, каким образом, используя естественную координатную или мерную сеть, можно определить эпицентр боли, её границы, а также размеры поражённого участка у пациента. Её болезненные толчки учат ребёнка «понимать толк», осмысленно «толковать». Очевидно, что «стать толковым» можно и без усвоения звукового языка, который не столь содержателен и актуален, как язык геометрии, язык масок.

На шестом этапе происходит оцифровка маски – естественных геометрических структур, рукотворных построек посредством пальцевых игр, пальцевого и звукового счёта. В ходе этих игр ребёнок учится описывать и воспроизводить самые разные рукотворные конструкции, самые разные помещения посредством языка жестов, а также посредством звукового (без-образного, бес-толкового) языка, который никогда не заменит образный язык геометрии, породивший арифметику, язык медицины, язык архитектуры, язык костюма.

Очевидно, что ребёнок в процессе приобщения его к геометрическому моделированию своих внутренних состояний постигает «архитектуру мысли», «архитектуру чувств», учится выражать настроения (боль, страх, стыд, радость и т. д.) посредством соответствующих рукотворных масок, покрытий, укрытий. Всё это имеет самое непосредственное отношение к генезису пантомимы, театра, архитектуры и т. д. Изучение

маски даёт возможность решить широкий круг проблем, связанных с генезисом моделирующих систем, а также пролить свет на истоки мыслительного процесса, культуры чувств.

Заключение

Генерализованная трудовая теория антропосоциокультурогенеза, ориентирующая исследователей человеческих древностей на углублённое изучение роли материнских рук, позволяет выявить на исходную натуральную и вместе с тем рукотворную маску. Именно эта маска, которая изначально ассоциировалась с состоянием духа, с тотемными предками, послужила прототипом самых различных искусственных масок духов, предков, тотемов, животных. Комплексное изучение истоков человеческого бытия, исходной культурной среды даёт возможность прояснить истоки осмысленного использования первой маски, а также конкретизировать традиционные методы введения её в культуру и членов животного сообщества, которые первыми начали практиковать её осмысленное использование. Проведённые исследования позволяют говорить о фундаментальной роли исходной маски в антропосоциокультурогенезе.

Список литературы

1. Алексеев В.П., Першиц А.И. История первобытного общества. М.: Высшая школа, 1990. 351 с.
2. Воронцов В.А. К вопросу обоснования и исследования палеопсихологии человека // Природа психического: тезисы докладов. Пермь: Изд-во Пермского гос. ун-та, 1994. С. 47–48.
3. Воронцов В.А. О театре волжских булгар и природе театрального искусства. Казань: Интелпресс, 2008. 212 с.
4. Воронцов В.А. Природа языка и мифа. Казань: Интелпресс, 2008. 473 с.
5. Воронцов В.А. О природе вещей и педагогической археологии. Казань: Intelpress+, 2009. 235 с.
6. Воронцов В.А. Мировоззрение «золотого века» и его истоки // Философия и общество. 2010. № 3. С. 130–148.
7. Воронцов В.А. Подлинные истоки волшебной сказки. Казань: Intelpress+, 2011. 268 с.
8. Воронцов В.А. К вопросу о движущих силах антропо-социо-культурогенеза // Вестник экономики, права и социологии. 2012. № 1. С. 136–140.
9. Воронцов В.А. Генезис языка, сказки и мифа в контексте антропо-социокультурогенеза. Казань: Изд. Инст. ист. АН РТ, 2012. 415 с.
10. Воронцов В.А. Подлинные истоки математики и её роль в антропосоциокультурогенезе. Казань: Центр инновационных технологий, 2015. 252 с.
11. Воронцов В.А. Истоки протомедицины и её роль в антропосоциокультурогенезе. Казань: Центр инновационных исследований, 2015. 264 с.

12. *Воронцов В.А.* Истоки протоархитектуры в свете генерализованной трудовой концепции антропосоциокультурогенеза. Казань: Центр инновационных технологий, 2016. 284 с.
13. *Воронцов В.А.* Антропосоциокультурогенез в свете генерализующей теории // *Философская антропология*. 2016. Т. 2. № 1. С. 23–41. URL: http://iphras.ru/uplfile/root/biblio/phan/2016_1/23%E2%80%9341.pdf (дата обращения: 05.05.2017).
14. *Гуревич П.С.* Философия человека: в 2 ч. Ч. 1. М.: ИНФРАН, 1999. 221 с.
15. *Диоген.* Кратету // *Антология кинизма*. М.: Наука, 1984. С. 219–220.
16. *Иванов Вяч.Вс.* Маска как элемент культуры // *Иванов Вяч.Вс.* Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 4: Знаковые системы культуры, искусства и науки. М.: Языки славянских культур, 2007. С. 333–344.
17. *Кайуа Р.* Игры и люди. Маска и головокружение // *Кайуа Р.* Игры и люди. Статьи и эссе по социологии культуры / Сост., пер. с фр. и вступ. ст. С.Н. Зенкина. М.: ОГИ, 2007. С. 31–204.
18. *Кочергина В.А.* Санскритско-русский словарь: около 30 000 слов / Ред. В.И. Кольянов. 3-е изд. М.: Академический Проект: Альма Матер, 2005. 499 с.
19. *Леви-Строс К.* Первобытное мышление. М.: Республика, 1994. 384 с.
20. *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М.: ЭКСМО Пресс, 2001. 512 с.
21. Татарско-русский словарь: около 38 000 слов / Сост. А.Ш. Асадуллин, Г.С. Амиров, У.Ш. Байчурова и др. М.: Советская энциклопедия, 1966. 862 с.

SCIENCES OF MAN

Vladimir VORONTSOV

Ph. D in Technical Sciences, Senior research fellow, Sector of Humanitarian Studies.
Kazan Institute of Eurasian and International Studies. 420139, Russian Federation,
Kazan, ul.Safiullina, d. 50A, of. 137; e-mail: vorontsov.vladimir2010@yandex.ru

THE NATURE OF THE FIRST MASK AND ITS ROLE IN ANTHROPO-SOCIO- CULTURAL-GENESIS

The article is devoted to elucidation of the nature of one of the most important phenomena of human culture. The multifunctional mask and its relationship with an extremely archaic forms of consciousness and religious rituals not only actualize but also make extremely difficult understanding of its origins and its role in the psychogenesis, sociogenesis, cultural genesis. A lot of the problems are purely methodological lapses, which initiate attempts to search for human antiquity outside of man, outside of the mother's hands, that are the cradle of humanity, the original cultural environment, as well as a natural mask, which functions are not amenable to enumeration.

Studies have shown that meaningful use of the first mask generated by the maternal instinct that caused meaningful health care of infants, which aren't similar to the nimble and the clever young of other primates. Historians of medicine, which, according to Pavlov, "is the same age as the first man", justifiably believe that the first healers were mothers. Healing is not cutting of stone, is not mechanical work. It requires empathy, consciousness, and developed system of concepts, of language that can reflect the delicate feelings, and functioning of extremely complex systems. There is every reason to consider as an universal initial language a system of gestures caused by painful processes in the body, which was introduced in the culture for diagnostic purposes and has played a fundamental role in the development of other semiotic systems. Conscious reproduction of the natural reactions of the body through natural masks allowed our ancestors for the first time consciously share significant inner problems. Natural face masks from your fingers imposed on the pa-

tient's body as a palliative gave rise to ideas about woe, deprivations, drugs and treatment because they were not only semiotic, but also therapeutic tool. Meaningful use of the first mask has played a fundamental role in the development of medical semiotics, medical topography, hygiene, therapy, but also brought to life the beliefs in spirits of disease, demons of death, in afterlife, lycanthropy, sorcery, witchcraft, fetishism, magic, etc.

The ideas about anthropomorphic creatures that gave rise to theriotheism, totemism connected with the first mask. The fact that bestial metacarpuses (mouths) of mother's hands not only allow you to manifest different kind of misfortunes, of brutal pain, but also to cherish the baby. Fabulous and mythic creatures initially care about us and introduce us to the language of wonderful animals and birds, the language of gestures, masks.

The natural mask has allowed to establish that human nature speaks the language of mathematics, that mathematics is natural, the first and main language of *homo sapiens*. Our stature allows us to measure and build geometric models of different level of complexity purely mechanical. For example, when transferring armloads of firewood or bucket of water our hands regardless of our consciousness measure, reproduce and manifest the sizes of these objects. Severe pain makes us reflexively lament: apply dimensional or coordinate grid of fingers on the sore spot to reduce the pain. When relieving instinctively pain we also instinctively determine the epicentre of the pain, its boundaries and size. Natural criterion, natural mask ("mug") from the fingers, which are applied to the body, are extremely relevant when ascertaining the origins of the conscious use of not only geometry, therapy, diagnosis, but also the first mask. Therapy, diagnosis, the mask is infinitely more archaic than "stone industry", because they have natural forms. It should be noted that the Latin verb *medico* ('treat', 'heal') has proto-Indo-European root **med* (to measure). All this testifies to the inextricable link between the emergence of conscious health care and development of mathematics. Long before the initiation of sound language and the production of instruments children are taught to complain consciously, to measure, to mean, to think, to show the size ("such wide, such narrow"). In traditional societies, 6–7-year-old children become caregivers because their capacities allow them to take care of younger members of society. All this actualizes attempts to associate the origins of mathematics, the origins of consciousness with the mask, with the care about the person but not about the stone, bronze and iron. The first mask, the language of mathematics made it possible to describe not only human stature and the surrounding world, but to identify the whole range of human feelings that created the preconditions for their cultivation. Promotion of the ability to perceive the pain of others as one's own made possible the cultivation of human and cultural society.

The study showed that "the first mask" played a fundamental role not only in the cultivation of human, society, but also in the development of various iconic (modelling) systems: pantomime, tattoo, painting, ritual, etc. The ori-

gins of audio communication by clicking sounds also associated with the first mask. The relevance of the first mask encourages to enter it into the culture at the earliest stages of psychogenesis, sociogenesis, cultural genesis. The process of introduction of the first mask in culture is carried out by means of “digital games” of mother and child. This process found a detailed reflection in the fairy tale, the myth, the rite.

There is every reason to say that the process of introduction of the first mask in culture without which we are “as without hands”, is not only extremely archaic, but also is extremely universal phenomenon of human culture, underlying culture of feelings, culture of the cognitive process.

Key words: primary mask, cultural genesis, psychogenesis, sociogenesis, hand thinking, body language, modelling systems

References

1. Alekseev, V.P. & Pershits, A.I. *Istoriya pervobytnogo obshchestva* [History of primitive society]. Moscow: Vysshaya shkola Publ., 1990. 351 pp. (In Russian)
2. Asadullin, A.Sh., Amirov, G.S. & Baichurova U.Sh. *Tatarsko-russkii slovar': okolo 38.000 slov* [Tatar-Russian dictionary: about 38.000 words]. Moscow: Sovetskaya entsiklopediya Publ., 1966. 862 pp. (In Russian)
3. Diogenes. “Kratetu” [To Kratet], *Antologiya kinizma*. Moscow: Nauka Publ., 1984, pp. 219–220. (In Russian)
4. Gurevich, P.S. *Filosofiya cheloveka* [Phylosophy of a man], 2 Vols., Vol. 2. Moscow: IF RAN Publ., 1999. 221 pp. (In Russian)
5. Ivanov, Vyach.Vs. “Maska kak element kul'tury” [Mask as an element of culture] in: Ivanov Vyach.Vs. *Izbrannye trudy po semiotike i istorii kul'tury* [Selected Works on Semiotics and Cultural History], Vol. 4, *Znakovye sistemy kul'tury, iskusstva i nauki* [Signed systems of culture, art and science]. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur Publ., 2007, pp. 333–344. (In Russian)
6. Kaiua, R. “Iгры i lyudi. Maska i golovokruzhenie” [Games and people. Mask and dizziness] in: Kaiua R., *Iгры i lyudi; Stat'i i esse po sotsiologii kul'tury* [Games and people; Articles and essays on the sociology of culture], trans. & ed. S.N. Zenkin. Moscow: OGI Publ., 2007, pp. 31–204. (In Russian)
7. Kochergina, V.A. *Sanskritsko-russkii slovar': okolo 30.000 slov* [Sanskrit-Russian Dictionary: about 30.000 words], ed. V.I. Kol'yanov. Moscow: Akademicheskii Proekt Publ., Al'ma Mater Publ., 2005. 499 pp. (In Russian)
8. Lévi-Strauss, C. *Pervobytnoe myshlenie* [Primitive thinking]. Moscow: Respublika Publ., 1994. 384 pp. (In Russian)
9. Lévi-Strauss, C. *Strukturnaya antropologiya* [Structural anthropology]. Moscow: EKSMO Press Publ., 2001. 512 pp. (In Russian)
10. Vorontsov, V. *Genezis yazyka, skazki i mifa v kontekste antropo-sotsio-kul'turogeneza* [The genesis of the language, fairy tale and myth in the context of anthropo-socio-cultural genesis]. Kazan: Institute of History Publishing House AS RT Publ., 2012. 415 pp. (In Russian)

11. Vorontsov, V. *Istoki protomeditsiny i ee rol' v antroposotsiokul'turogeneze* [The origins of protomedicine and its role in anthropo-socio-cultural genesis]. Kazan': Centre of innovation research Publ., 2015. 264 pp. (In Russian)
12. Vorontsov, V. *Podlinnye istoki matematiki i ee rol' v antroposotsiokul'turogeneze* [True origins of mathematics and its role in anthropo-socio-cultural genesis]. Kazan': Centre for innovative technologies Publ., 2015. 252 pp. (In Russian)
13. Vorontsov, V.A. "Antroposotsiokul'turogenez v svete generalizuyushchei teorii" [Anthropo-socioculturogenesis in the light of the generalizing theory], *Filosofskaya antropologiya*, 2016, Vol. 2, No. 1, pp. 23–41. [http://iphras.ru/uplfile/root/biblio/phan/2016_1/23%E2%80%9341.pdf, accessed on 05.05.2017]. (In Russian)
14. Vorontsov, V.A. "K voprosu o dvizhushchikh silakh antropo-sotsiokul'turogeneza" [To the question of the driving forces of the anthropo-socio-cultural genre], *Vestnik ekonomiki, prava i sotsiologii*, 2012, No. 1, pp. 136–140. (In Russian)
15. Vorontsov, V.A. "K voprosu obosnovaniya i issledovaniya paleopsikhologii cheloveka" [To the question of substantiation and investigation of human paleopsychology], *Priroda psikhicheskogo: tezisy dokladov*. Perm': Izd-vo Permskogo gos. un-ta Publ., 1994, pp. 47–48. (In Russian)
16. Vorontsov, V.A. "Mirovozzrenie «zolotogo veka» i ego istoki" [The worldview of the "golden age" and its origins], *Filosofiya i obshchestvo*, 2010, No. 3, pp. 130–148. (In Russian)
17. Vorontsov, V.A. *Istoki protoarkhitektury v svete generalizovannoi trudovoi* [The origins of the protoarchitecture in the light of the generalized labor]. Kazan': Centre of innovation research Publ., 2016. 284 pp. (In Russian)
18. Vorontsov, V.A. *O prirode veshchei i pedagogicheskoi arkheologii* [On the nature of things and pedagogical archeology]. Kazan': Intelpress+ Publ., 2009. 235 pp. (In Russian)
19. Vorontsov, V.A. *O teatre volzhskikh bulgar i prirode teatral'nogo iskusstva* [About the theater of the Volga Bulgars and the nature of the theatrical art]. Kazan': Intelpress Publ., 2008. 212 pp. (In Russian)
20. Vorontsov, V.A. *Podlinnye istoki volshebnoi skazki* [The true origins of the fairy tale]. Kazan': Intelpress+ Publ., 2011. 268 pp. (In Russian)
21. Vorontsov, V.A. *Priroda yazyka i mifa* [The nature of language and myth]. Kazan': Intelpress Publ., 2008. 473 pp. (In Russian)

КНИЖНЫЙ ДИСКУРС



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

НОВЫЕ КНИГИ ИЗДАТЕЛЬСТВА «КАНОН+»

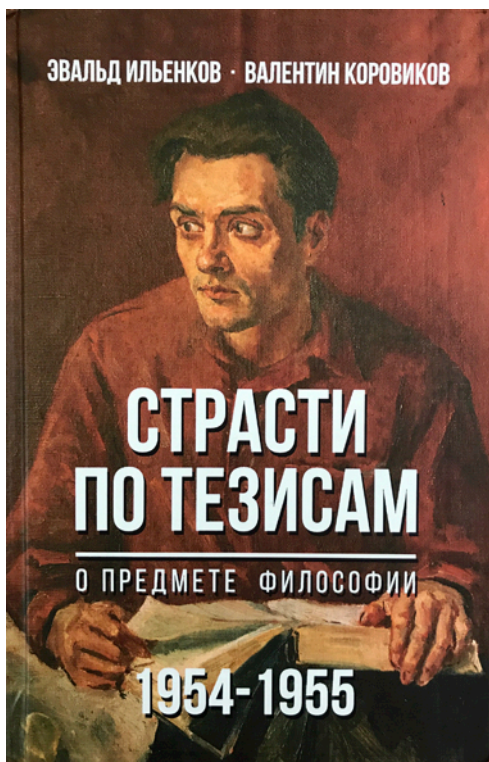
Из потока книг, издаваемых «Каноном+», выбраны труды, связанные с философией. Разумеется, они не совпадают по теме, жанру или временному промежутку. Так, в книге «Страсти по тезисам» анализируется давнее событие, относящееся к советскому периоду. Дискуссия о предмете философии вызвала серьёзные идейные размежевания в среде советских философов в 50-х гг. XX в., но всё же дала толчок развитию отечественной философии. В другой работе, представленной издательством, Л.А. Маркова анализирует особую разновидность эпистемологии, которая получила название социальной. Она одновременно показывает перспективы развития теории познания в целом. Сборник статей И. Раскина «По понятиям. Филоцистика. Публисофия» возвращает читателей к разным событиям истории философии. Автор отстаивает собственные позиции и оценки, не всегда совпадающие с общепринятыми. Представленные книги свидетельствуют о высокой репутации издательства «Канон+».

Ключевые слова: философия, предмет философии, мышление, культура, дискуссия, бытие, истина, онтология науки, знание, демифологизация

Философский детектив

Ильенков Э., Коровиков В. Страсти по тезисам о предмете философии (1954–1955) / Авт.-сост. Е. Иллеш. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2016. 272 с.

Автор вступительного слова к книге академик В.А. Лекторский определил жанр книги как философский детектив. В ней нет обычной литературной интриги, смены жизненных обстоятельств. Но присутствует драматургия идей и судеб. Сама история отечественной философии отнюдь не всегда далека от обозначенного жанра. Казалось бы, какие страсти может вызвать обсуждение тезисов о предмете философии. Трудно представить, какие вулканические разломы обозначались на живом теле отечественной философии, как глубоко и во многом разрушительно это отразилось на судьбах людей.



Пять лет назад мне довелось читать книгу Арона Гуревича «История историка» [2]. Известный учёный рассказывает в ней о судьбе своих книг, об остром идейном противоборстве советских исследователей, часть которых занята наукой, а другая часть выстраиванием карьеры. Помню, я буквально не мог оторваться от этой кни-

ги, поражаясь разброду идей, неожиданным поворотам судьбы, мстительности и озлобленности конъюнктурщиков, идейному энтузиазму рыцарей науки.

В рецензируемой книге тот же накал размежеваний. Несмотря на давность описываемых событий, я словно заново увидел людей, с которыми много лет работаю в одном учреждении – Институте философии РАН. В наши дни многие проблемы, затронутые в тезисах о предмете философии, утратили прежнюю значимость. Сложились новые подходы, отечественная философия расширила круг своих увлечений общим процессом развития европейской культуры. Как отмечает В.А. Лекторский, в теоретическом отношении тезисы, особенно по тем временам, выглядели мощно. Основная идея состояла в том, что предмет философии – это теория познания, теория мышления. В тезисах познание

сводилось к теории мышления. Это положение зачинщиков дискуссии вызвало бурю протеста. Суть позиции Э. Ильенкова в том, что законы мышления являются «съёмкой» законов бытия, поскольку именно в мышлении законы бытия выделяются в чистом виде.

В этом смысле между рецензируемой книгой и работой Арона Гуревича ощущается прямая аналогия. Мнится, будто обсуждаются теоретические вопросы, на самом деле речь идёт о детективном противостоянии учёных и карьеристов. В.А. Лекторский про события, описанные в книге о страстях по тезисам, подмечает: «Это было противостояние людей, которые занимались настоящей философией, и тех, кто никаких идей не имел, кроме одной – отстоять своё существование, своё положение, свою ортодоксальность» [3, с. 13].

Особенность книги, помимо всего иного, в том, что в ней прихотливо, часто по случаю мелькают документы, приводятся частные подробности, воссоздаются картины прошлого. Порой возникают фигуры, чьё включение в интригу требует пояснений, толкований, учёта неожиданных деталей. Современному читателю может показаться странным, что научное обсуждение проблемы принимает форму протокола партийного собрания. Вчитываясь в слова покаяния, которые свидетельствуют об отречении от собственных взглядов, Э. Ильенков не хочет, чтобы он ассоциировался с образом подсудимого. Однако на деле он действительно оказывается в этой ситуации. На заседании Ильенкову и Коровикову слова не давали, выступали только прокуроры. Между тем по истечении времени оказывается необходимым вообще восстановить по косвенным источникам сами тезисы, которые вызвали столь сильную волну.

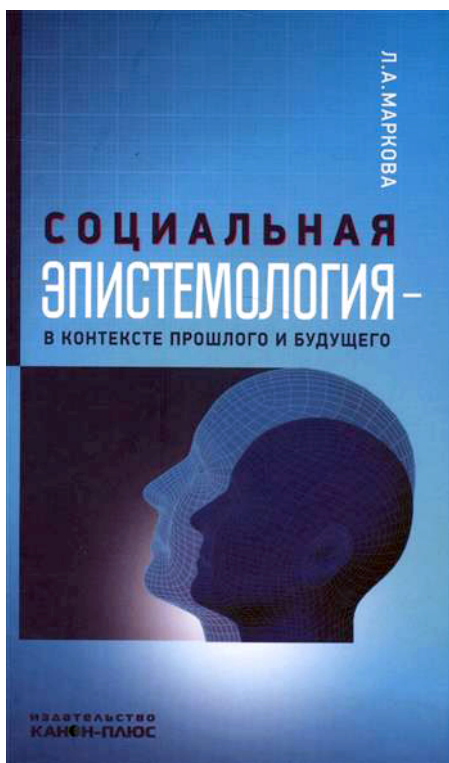
В книге напечатана «Философская тетрадь» Э. Ильенкова. Приведённые источники воспроизводят не только драматургию философских размежеваний. Они создают перекличку идей – прежних представлений о философии и их нынешней аранжировки. Этому помогает серьёзная статья В.А. Лекторского «Размышления о судьбе философии и её предмете» [4]. В ней отмечается, что тезисы Э.В. Ильенкова и В.И. Коровикова были выражением принципиально нового взгляда по отношению к принятым в советские годы воззрениям, новому пониманию того, как можно и как нельзя работать в философии. Понятное дело, что дискуссия по «Тезисам» была не философским диспутом, а идеологической травлей. По словам В.А. Лекторского, основные философские проблемы – природа реальности, сознания, истины, разума, нравственных норм – остаются постоянными, но общего согласия не получается. Эти общие философские проблемы наполняются содержанием в конкретной культурной и исторической ситуации, в определённом контексте, и именно в этой конкретной спецификации и обсуждаются. И сегодня по-прежнему актуальны вопросы: как возможно непосредственное знание «Я» о самом себе? Как можно доказать существование внешнего мира? Как связаны между собой мозг и сознание и связаны ли они вообще?

Книга показывает, что тезисы Э.В. Ильенкова и В.И. Коровикова означали обретение нашей философией самой себя, создание нового интеллектуального пространства, новой проблематики.

Ориентация на человека

Маркова Л.А. Социальная эпистемология в контексте прошлого и будущего. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2017. 272 с.

Книга известного специалиста-эпистемолога Л.А. Марковой посвящена научным проблемам теории познания нового типа. Меняется целая система понятий, сцепленных друг с другом. Классическая эпистемология



базировалась на понятии истины и объективности знания. Но именно эти концепты подверглись критической переоценке. Означает ли это, что произошла радикальная смена представлений о данной области философского знания? По мнению Л.А. Марковой, этого не случилось. Научная революция минувшего столетия не устранила сложившуюся систему взглядов. Однако возникла новая структура, которая функционирует в тесном взаимодействии с прежней.

Идея множественности истины поставлена на повестку дня. Фундаментом знания служит убеждение в том, что природа как объект исследования обеспечивает независимость истины. Иначе выглядит эта проблема, если эпистемология становится социальной. Общественные факторы преобразуют научные представле-

ния. Это рождает догадку о плюральности истины. Укореняется релятивизм. В чём же выражается поворот в научном мышлении? В ориентации мышления не на природу, а на человека. В социальной эпистемологии на передний план выдвигается не понятие времени, а понятие пространства. Классическая наука не обнаруживала интереса к человеку. Это имело печальные последствия. Человек строил искусственный мир для себя на базе научных законов, используя природные ресурсы, но не ставил вопрос о пределах такого развития.

Л.А. Маркова ссылается на К. Маркса, который был убеждён в том, что в будущем фабрики вообще будут работать без присутствия человека. «Душой производства», как выражался Маркс, станет естествознание, законы которого полагают мир существующим независимо от человека. Выдвигая представление о значимости общения, Л.А. Маркова подчёркивает, что преображается не столько физическая природа человека, сколько характер его мышления. Научное мышление неклассического типа иначе выстраивает отношения с техникой. К сожалению, в современном мире запрос на фундаментальную науку подменён прагматикой, прикладными исследованиями.

Исследовательница отмечает рождение новой онтологии науки. Наука теперь должна переносить на искусственную среду не законы неодушевлённой природы, а законы человеческого мышления. В наши дни особой востребованностью пользуются сила ума и быстрота реакции. Настало ли время говорить о трансгуманизме? Вопрос риторический. Экспансия трансгуманизма уже очевидна. Она захватывает всё новые и новые рубежи.

Л.А. Маркова рассматривает Д. Юма как нашего оппонента из прошлого. Его философия не согласуется с теми процессами, которые происходят в настоящее время. Эмпиризм Юма базируется на физической природе человека, его способности ощущать, воспринимать внешний мир с помощью органов чувств. В неклассическом мышлении базисом оказывается социальная природа человека, его отличие от других людей. Д. Юм создал механизм формирования идей, который в равной степени соотносится как с естествознанием, так и с гуманитаристикой. «Механизм этот основан на том, что *мысль* о каком-либо чувственном переживании (боль, например, от чрезмерного жара или удовольствие от умеренной теплоты) всегда бледнее *первичного ощущения* и никогда не может достигнуть его силы и живости. Подобным же образом разгневанный человек возбуждён совершенно иначе, чем тот, который только думает об этой эмоции» [5, с. 21-22].

Классическая антропология, как и эпистемология, выдвигала идею единой человеческой природы. Человеческие черты сохраняют свою тождественность в любой культуре и согласуются с природой. В современной неклассической антропологии идея единой человеческой природы подверглась радикальной критике. Никакой предустановленной природы человека не существует.

Л.А. Маркова, касаясь соотношения мышления и сознания, опирается на идеи В.С. Библера. По экспертизе Выготского, мысль рождается не из другой мысли, а из мотивирующей сферы нашего сознания. Но, по мнению В.С. Библера, мотив лишает мысль её самостоятельного значения. В этом случае мысль не может изменить исходный мотив. Л.А. Маркова показывает, что мышление, логика, язык рождаются из того, что не является мышлением, логикой, языком. Но тогда откуда у нас рождается

идея, что мы получаем именно научное знание? Ответ таков: *ненаука* не является наукой, но она не совпадает с бесконечным разнообразием элементов контекста. Из бесконечного их множества сама наука в своём развитии вычленяет те, которые действительно могут содействовать пониманию и решению проблем.

В монографии показано, что меняется сама онтология философского мышления. Эмпирией оказывается уже не всё разнообразие окружающего нас материального природного мира, а в первую очередь совокупность человеческих отношений. Л.А. Маркову интересует вопрос: как меняется окружающий человека мир, в какой мере он определяет содержание нашего знания? С другой стороны, как наша деятельность формирует этот мир?

Автор исследования полагает, что Библер стремился разработать понятие трансдукции. Глубинный замысел новой философской логики культуры, по Библеру, состоит в том, чтобы понять внепонятийное бытие. Культура его философии представляет особую форму актуализации бесконечно-возможного мира. Отсюда выводы Л.А. Марковой о праве на существование разных типов рациональности. «Нельзя не согласиться с тем, что элемент познавательного отношения к миру как существующему за пределами моего Я и независимому от любых форм моей деятельности всегда присутствует в мышлении любой исторической эпохи, не всегда будучи при этом, однако, определяющим» [5, с. 140].

Ценные размышления в книге касаются возможностей использования гуманитарного знания в построении социальных технологий. Прежний запрос на общее сменяется поиском индивидуального и особенного. В книге анализируются те трудности, которые пришлось преодолеть человеческому уму, чтобы освоить новый (по сравнению с аристотелевским) взгляд на мир. Со времён Канта философия не рассматривает человека как вещь. Поэтому суждения автора о том, почему нельзя рассматривать человека как конструкцию, обладающую автономностью, состоятельны. Такой взгляд (даже более радикальный) является основой современной философской антропологии. К сожалению, проблемы трансгуманизма затронуты в книге необстоятельно.

В целом монография является серьёзным исследованием. В ней затронуты острые вопросы теории познания. Проанализирован поворот в ориентации мышления не на природу, а на человека. В результате системность научного знания основывается на таких понятиях, как плюрализм, интерсубъективность, диалог, инновации, контекст и ряд других, логически с ними связанных, а базовые понятия классической науки, истинность и объективность, становятся маргинальными. Показано, как радикально меняется значение фундаментальной и прикладной науки, граница между ними не только разделяет, сколько соединяет, что влечёт за собой другой тип отношений наука/общество и поиски новой научной парадигмы.

По канону или по вдохновению

Раскин Илья. По понятиям. Филоцистика. Публисофия. М.:

«Канон+» РООИ «Реабилитация», 2017. 392 с.

Известный учёный космополитического разлива М.Н. Эпштейн в книге «От знания – к творчеству» [7] призвал своих коллег отважно заниматься словотворчеством. Он, к примеру, рассказал, как читал руко-

пись о Сартре и там обнаружил опечатку. Вместо слова «судьба» было напечатано «будьба». Михаил Наумович сразу сообразил, что эта опечатка дорогого стоит: по сути дела появилось слово с особым значением. Будьба – это вам не судьба, а нечто иное. Тоже про жизненную канитель, но уже не с тривиальным обозначением.

Книга Ильи Раскина «По понятиям» приглашает кудесничать со словом, начиная с обложки. Бывает такая философия, которая тяготеет к публицистике. Но публичное, страстное слово не отделяет себя от философии. В аннотации сказано, что данное издание – первый целиком авторский сборник, который весь-



ма неоднороден по своему составу, стилю, содержанию. Не всё выстраивается по канону. Различны жанры материалов, не родственны темы, автор не прочь показать свою готовность демонстрировать непохожие стили. Таков авторский произвол. Тексты рождались в течение почти четырёх десятилетий. Трактаты, статьи, заметки И. Раскина посвящены самым разнообразным, иногда довольно неожиданным темам: проблема бессмертия, критика «расхожих» представлений о «капитализме» и «социализме», роль бесов в экономике, логика научного открытия, предмет психологии, душа и любовь. Трудно возразить – «роль бесов в экономике» действительно тема неожиданная. Бесы без кавычек – это уже конкретные персонажи.

Мнение Л. Шестова о том, что философия не должна быть скучной, поддержано давным-давно многими авторитетами. Недавно Ф.И. Гиренок, сетуя на унылость философии, заметил, что ею перестали ин-

тересоваться даже еврейские девушки. Сам он о Гегеле пишет так: «Назначение человека состоит в том, чтобы в себе самом уничтожить ничтожное. Наличным существованием ничтожного является душа. Вот её-то и надо извести. Погубить. И главный погубитель – Гегель. Но без присмотра остаётся тело. Телом же каждому нужно овладеть как своим орудием» [1, с. 88].

Но и с Раскиным скучать не приходится. Уже в первой статье речь идёт о том, чтобы отменить смерть, уволить костлявую навсегда. Такие размышления приходят в голову не только яркому публицисту. Ещё нет бессмертия, а уже обсуждаются детали. Если все будут молоды, кто будет играть старуху Изергиль? Загримировать молодую актрису несложно, но кому будет интересна судьба старухи, которая не смогла родиться в положенное время бессмертия?

Вообще, когда мы думаем о будущем, наши представления остаются прежними, профсоюзными. К примеру, соображение о том, что придётся переписывать учебники по возрастной и педагогической психологии. Нам бы ваши проблемы... Шестов полагал, что потребность бесконечной жизни – это необходимость, а не каприз или причуда. Впрочем, время было такое, когда все умы смутил Н.Ф. Фёдоров. А для природы желание бессмертия как раз причуда.

И. Раскину мнится, что мышление тождественно бытию. Он считает такое утверждение истиной. В этом контексте понятно, почему автору не нравился М.К. Мамардашвили. Памфлет на советского (грузинского) философа явно не сложился. Весовые категории не совпадают. Автор часто сам не понимает, о чём он пишет. Только Шопенгауэр мог писать о Гегеле в таком «разгромном» духе: «Вот эта пошлейшая, простая, как доска, банальность, общее место позитивистского “здорового смысла” и есть основа всего глубокомыслия М.К.» [6, с. 25]. Полемические изыски И. Раскина позволяют повторить вслед за ним: «Свят, свят, свят».

Порой текст автора входит в нужное русло. Освободив себя от статуса полемиста, И. Раскин подчас предлагает внятный философский текст: «Три “Критики” Канта в своё время задали ту систему всеобщих способностей человека, в рамках которой развивалась философия, претендовавшая на рациональность. Возможности этой системы были реализованы практически сразу же: Фихте строил свою философию в первую очередь исходя из нравственной способности, Шеллинг – эстетической, Гегель – познавательной. Но все – в пределах “понятия”. Философия Фихте реализует не всеобщность поступка, но всеобщность понятия поступка, Шеллинг культивирует опять-таки понятие созерцания, у Гегеля, конечно, понятие понятия как всеобщее, сбрасывает тесные оболочки нравственного и художественного как снятые» [6, с. 101].

Философская гордыня обязывает И. Раскина писать о философах с раздражением, упрёком, даже злостью. Пожалуй, лучше предложить читателям, покупающим книги «Канона+», читать тексты Канта и Мамар-

дашвили, а не маргинальные заметки И. Раскина. Автор действительно рассуждает на разные темы. С лёгкостью воспроизводит давно отвергнутые взгляды, пугает банальностями: «наука обычно противоречит здравому смыслу» [6, с. 118]. Сообщается, в частности, что И.П. Павлов ходил в церковь. Без тени сомнения утверждается, что человек на все 100% существо социальное.

Книга И. Раскина получилось нескучной, но особой радости она не приносит. Судя, по приведённым сноскам, автора печатают в журналах, без его полемического дара многие издания явно страдают. Но данный труд не имеет адресата. Специалисты вряд ли найдут в книге повод для собственного вразумления, а уж массовый читатель, если он отыщется, приобретёт урок профессионального высокомерия и самозванства. Мне радостно, что И. Раскин публиковался во многих периодических изданиях в России и за рубежом, в коллективных научных трудах. Что ни говори, а публисофия нужна в той же мере, что и филоцистика.

Список литературы

1. Гиренок Ф.И. Фигуры и складки. М.: Академический проект, 2013. 243 с.
2. Гуревич Арон. История историка. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2011. 285 с.
3. Ильенков Э., Коровиков В. Страсти по тезисам о предмете философии (1954-1955) / Авт.-сост. Е. Иллеш. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2016. 272 с.
4. Лекторский В. Глазами очевидца (Вместо предисловия) // Ильенков Э., Коровиков В. Страсти по тезисам о предмете философии (1954-1955) / Авт.-сост. Е. Иллеш. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2016. С. 5-13.
5. Маркова Л.А. Социальная эпистемология в контексте прошлого и будущего. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2017. 272 с.
6. Раскин Илья. По понятиям. Филоцистика. Публисофия. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2017. 392 с.
7. Эпштейн М.Н. От знания – к творчеству. Как гуманитарные науки могут изменять мир. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. 480 с. (Серия «Humanitas»).

BOOKISH DISCOURS

Pavel GUREVICH

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

THE NEW BOOKS FROM PUBLISHING HOUSE KANON +

From the flow of books published by “Kanon+”, were selected works related to philosophy. Of course, they are not the same topic, genre, or time period. So, the book “The passion of the theses on the subject of philosophy (1954–1955)” examines the distant event related to the Soviet period. The discussion of the subject of philosophy has caused serious ideological divide among Soviet philosophers in the 50-ies of XX century, but still gave an impetus to development of Russian philosophy. In other work presented by the publisher, L.A. Markova, analyzes a special kind of epistemology that has been called social. It also shows prospects for the development of the theory of knowledge in general. Collected papers of I. Ruskin, «By the code. Philicism. Publisophy» return readers to the different events of the history of philosophy. The author defends his own position and evaluation which not always coincide with the standard. Presented books testify to the high reputation of the publishing house «Kanon+».

Keywords: philosophy, subject of philosophy, thinking, culture, discussion, being, truth, ontology of science, knowledge, demythologization

References

1. Epshtejn, M.N. *Ot znaniya – k tvorchestvu. Kak gumanitarnye nauki mogut izmenjat' mir* [From knowledge to creativity. How the humanities can change the world]. Moscow; St. Petersburg: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2016. 480 pp. (In Russian)
2. Girenok, F.I. *Figury i skladki* [Shapes and folds]. Moscow: Akademicheskij proekt Publ., 2013. 243 pp. (In Russian)

3. Gurevich, Aron. *Istorija istorika* [History of the historian]. Moscow; St. Petersburg: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2011. 285 pp. (In Russian)
4. Il'nikov, Je., Korovikov V. *Strasti po tezisam o predmete filosofii (1954–1955)* [Passion for theses on the subject of philosophy (1954–1955)], ed. E. Illesh. Moscow: Kanon+ Publ, 2016. 272 pp. (In Russian)
5. Lektorskij V. “Glazami ochevidca” [Eyewitness's eyes], in: Je. Il'nikov, V. Korovikov, *Strasti po tezisam o predmete filosofii (1954–1955)* [Passion for theses on the subject of philosophy (1954–1955)], ed. E. Illesh. Moscow: Kanon+ Publ, 2016, pp. 5–13. (In Russian)
6. Markova, L.A. *Social'naja jepistemologija v kontekste proshlogo i budushhego* [Social epistemology in the context of the past and future]. Moscow: Kanon+ Publ., 2017. 272 pp. (In Russian)
7. Raskin, Il'ja. *Po ponjatijam. Filocistika. Publisofija* [By concepts. Philology. Publicism] Moscow: Kanon+ Publ, 2017. 392 pp. (In Russian)

КНИЖНЫЙ ДИСКУРС



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

ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ПРОГРАММА С.Я. ЛЕВИТ

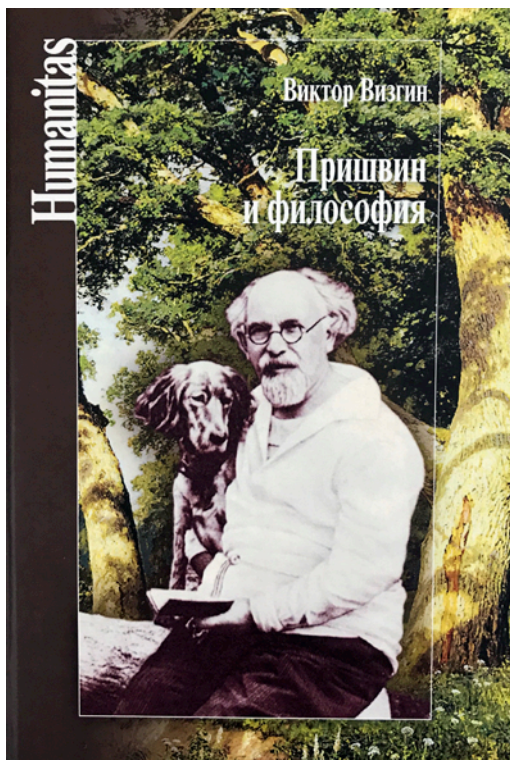
Две представленные книги – В. Визгина «Пришвин и философия» и В. Кантора «Срубленное древо жизни». Судьба Николая Чернышевского» – различны по теме и жанру. М.М. Пришвин хорошо известен как писатель. Однако Виктор Визгин характеризует его и как философа. Разумеется, писатель никогда не был причислен к профессиональным любомудрам. Но его «Дневники» и другие материалы свидетельствуют о том, что работы Пришвина принадлежат к художественной философии. Философия как склад ума оказала немалое влияние на творчество писателя. Другая книга, написанная В.К. Кантором, посвящена жизни и творчеству великого русского мудреца Николая Гавриловича Чернышевского. Владимир Кантор стремится воссоздать истинный образ легендарного человека. Но в этом случае автору книги приходится разоблачать лживые слухи, пристрастные мнения и оценки. В этом издании талантливого публициста и учёного много документов, ссылок, подробностей. Она привлекает своей капиталностью.

Ключевые слова: философия, литература, нигилизм, идентичность, нравственность, прототип, образ, революционер, реформатор, позитивизм

Писатель как мыслитель

Визгин Виктор. Пришвин и философия. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. 240 с.

Нетрудно связать с именем М.М. Пришвина образ разноликой природы. Лишь он мог услышать шорох мыши под снегом, столь глубоко он был погружён в мир живых существ и среды их оби-



тания. Большую часть жизни Пришвин провёл в путешествиях и переездах с места на место. И лишь после смерти писателя стало ясно, что именно благодаря его творчеству в русской литературе продолжала развиваться традиция натуралистического описания окружающего мира, когда человек и природа представляли собой единое целое.

Пришвин учил родственному вниманию к природе, узнавать душу самой жизни, будь то цветок, собака или дерево. Параллельно этой линии писатель перешёл к созданию произведений крупной формы. Они постоянно вырастают из ряда очерков, связанных с личностью данного героя. Но есть основание говорить о Пришвине как об оригинальном мыслителе. Постигая

жизненный мир, действительно ли Пришвин вступал в сферу философской рефлексии?

Яркая и умная книга Виктора Визгина свидетельствует о том, что писателя Пришвина можно без труда отнести к разряду философствующих авторов. Речь идёт именно о философском потенциале его творчества. В первую очередь отправной точкой анализа творчества Пришвина оказываются его дневники с самобытной фрагментарной афористической прозой. Этот материал дополнен историко-философскими исследованиями темы. В аннотации к книге сказано: «Книга эта не обычное академическое литературоведческое исследование и даже не историко-философское применительно к истории литературы. Это опыт философско-художественного исследования литературы, возникший по случаю выхода в свет дневников М.М. Пришвина» [1, с. 4].

В творчестве писателя разворачивается многоаспектный авторский образ мира, раскрывающий сложную систему взаимоотношений человека и Космоса, человека и природы, человека и социума, человека и культуры, человека и языка. Когда автор называет Пришвина философом, он не имеет в виду его профессиональную принадлежность к стану Любомудров. Автор подчёркивает, что у Пришвина есть своя философия, но она значительно отличается от того, что обычно называется этим термином. Получается, что Пришвин не вписывается в конкретную философскую традицию, но перекликается с ней. Допустим, как и Гегель, писатель считает мысль первоначалом мира. Но это положение не принимает характер строгого историко-философского мышления.

Однако творчество Пришвина всё-таки можно назвать «художественной философией». «Вхождение в мир мысли Пришвина, не отрывной от его жизни и слова, стиля и поэтики, значимо не только для понимания вклада его в русскую и мировую культуру, – пишет В. Визгин, – но и для самой философии в наше время, когда она стремится обновить свои связи с жизнью» [1, с. 7]. **Что означает мыслить философски? Опи- раться не готовые мислеобразы, уже выработанные философской традицией? Вводить изложение в оснащённую философскую традицию? Оказывается, нет. Прежде всего это означает приникнуть к собственно- му духовному опыту, освоить экзистенциально проблемы жизни, уловить роптания собственной души. В результате текст Пришвина можно рассматривать как своеобразные «духовные упражнения». Речь идёт о целостном искусстве «жизнемыслия» (термин Г.Д. Гачева).**

Исследователь ставит вопрос: при каких условиях дневник Пришвина может стать органом философского познания мира и человека? Ответ очевиден: если сквозь дневниковые заметки прорывается взыскующая мысль, проникновенное чувство. «Понятие “духовного резонанса” лежит в основе всех сопоставлений Пришвина с другими мыслителями, представленных в книге. Один из характерных её аспектов определяется её ненавязчивой, как бы “подсвечивающей” фокусировкой на “софийности” русского метафизического сознания в продолжающейся и обновляющейся культурной традиции. Софийным светом пронизаны мысль и слово Пришвина, философия которого обозначается нами как “радужная”» [1, с. 11].

Весьма интересно читать у В. Визгина, как квантовый генератор личности заново форматируется, перенастраивается. В этом смысле комментируется и философская манера Н.А. Бердяева, который выходит порой за рамки чисто исследовательской цели и обращается к суггестивно-субъективной, визионерской и свободной текучести мысли. Можно ли доверить свои тайны другому человеку? Допустимо ли раскрыть свой внутренний мир перед всеми, рассказать о себе как на духу? Или лучше следовать совету шекспировского Полония: «Заветным мыслям не давай огласки, / Несобразным – ходу не давай. / Будь прост с людьми, но не запанибрата». Если

опираться на собственный внутренний опыт, игнорируя мнение других, то можно познать себя только таким, каким я являюсь сам для себя. Но если сохранить в себе собственные переживания, закрыться от всех, то у других может сложиться искажённый образ этой души.

Однако в жизни каждого человека наступает такой момент, когда он готов распахнуть душу, вверить свои тайны окружающим, снять бремя с души, рассказав о собственных тяготах или грехах. Иногда это случается с преступником, которого так и не уличили в конкретных преступлениях, но он уже и сам готов излить все, что происходит в его сознании. Порой исповедальность «накрывает» человека в канун кончины. Так случилось, к примеру, с известным французским философом Вольтером. Будучи непримиримым врагом католичества, он перед смертью покаялся, принял веру и обрёл душевный покой перед встречей с Господом.

В. Визгин постоянно очищает замысел своей книги от возможных «отклонений». Он не пытается с помощью собственной философской «нагруженности» обогатить философский арсенал писателя. Напротив, В. Визгин показывает, что М. Пришвин не выработал собственного философского учения, хотя россыпь мыслей и идей, разбросанных по разным дневникам, могла прельстить таким замыслом. Но справедливо отмечено в книге, принадлежность к философии определяется не доктриной, а собственным, не «чужедумным» пониманием себя и мира. У М.М. Пришвина «листья серьёзно шумят... о мыслимой судьбе человечества»; «листопад в разгаре» писатель сравнивает с завершением своей работы над книгой. О собственных философских раздумьях М.М. Пришвин пишет: «Слова мудрости, как осенние листья, падают без всяких усилий».

Философия как склад ума оказала немалое воздействие на писателя. Но автор книги формулирует вопрос так: «А что могут дать философии дневники Пришвина?». По мнению В. Визгина, дневники Пришвина могут вернуть к изначальному философствованию как мышлению. Пришвин призывает нас стать бесхитростными искателями мудрости, которая рождается из изумления перед миром. Считая, что от «чужой мысли всегда веет холодом», М.М. Пришвин ещё в начале творческого пути решает «объявить войну чужой мысли в себе» и добывать свою живую мысль. Чтобы выразить свою «золотую», «единственную в своём роде и такую ещё неповторимую мысль», нужны свои, особые слова. М.М. Пришвин предупреждал: «До последней крайности надо беречься пользоваться философскими понятиями и держаться языка, которым мы перешёптываемся обо всём с близким другом, понимая всегда, что этим языком мы можем сказать больше, чем тысячи лет пробовали сказать что-то философы и не сказали» [3, с. 379].

Талантливо написанная книга завершается размышлениями о философии жизни в её новом варианте. Изучение творческого опыта Пришвина приводит нас к тому, чтобы видеть в нём движение художественно ориентированной и экзистенциально значимой философской мысли.

Возведение в человеческий сан

Кантор Владимир. «Срубленное дерево жизни». Судьба Николая Чернышевского. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. 528 с.

Сегодня Н.Г. Чернышевский принадлежит к числу развенчанных фигур. Его литературные опусы подвергнуты осмеянию. О романе «Что делать?» толкуют примерно так: художественно убогий памятник на-



чальной эры российского нигилизма, безбожности и русофобии. Известный писатель и мыслитель В. Кантор выпустил в свет большую монографию о Н.Г. Чернышевском. Интерес к этому произведению, понятное дело, немалый. Какую оценку творчества мы находим в исследовании? Оказывается, автор предпринял попытку демифологизировать одного из крупнейших мыслителей России. Такую позицию обнаруживаем в аннотации. Итак, есть желание снять налёт прежнего официоза, зато обратить внимание на трагическую судьбу Николая Гавриловича. Власть подарила ему 20 лет Сибири вдали не только от книги литературной жизни. Она изолировала его вообще

от тех мыслящих или образованных людей, с которыми писатель мог бы поддерживать духовные связи.

Образ, отмечают психологи, может убежать от прототипа. Иначе говоря, власть и общество способны так преобразить самотождественность человека, что он войдёт в сознание совершенно другим персонажем. Он был реформатором и постепенцем, блистательным мыслителем, вернувшим России идеи христианства в обличье современного позитивизма. Ему принадлежит особый роман, который по признакам можно назвать идеологическим. Во всех областях своего разностороннего наследия – эстетике, литературной критике, художественном творчестве он выступал новатором, возбуждающим до сих пор споры. К Чернышевскому можно применить его собственные слова о Гоголе как о писателе из числа тех, «любовь к которым требует одинакового с ними настроения души, потому что их деятельность

есть суждение к определённом направлению нравственных стремлений» [4, с. 21]. М.М. Бахтин свидетельствует, что Н.Г. Чернышевский обладал стойким чувством собственного достоинства, ни разу не унился до просьбы о помиловании.

Но власть сотворила из этого прототипа образ революционера. А это как раз и содействовало усилению тех сил, против которых выступал Николай Гаврилович. На месте реформатора обосновались Бесы. «В одной этой действительно замечательной биографии мы подошли к Древу Жизни, – писал Василий Розанов, – но – взяли да и срубили его» [цит. по: 2, с. 5]. В.К. Кантор отмечает, что слишком долго его имя окормляло его противников. Блестящий замысел автора монографии состоит в том, чтобы увидеть носителя этого имени в его подлинности, расколдовав фантом, который подарила ему злая судьба.

Имя великого человека нередко обрастает слухами, сплетнями, легендами. Но далеко не всегда есть повод для принижения судьбы героя. Литературные герои России не только делали своё прямое дело – творили, но участвовали в войнах (Державин, Лермонтов, Лев Толстой, Леонтьев), погибали на дуэлях (Пушкин, Лермонтов), убегали в эмиграцию (Печорин, Герцен, Огарёв). Но Чернышевскому выпал дурной жребий. Человек, в сознании интеллектуалов ставший своего рода фантомом, в XIX в. воспетый, в XX превращённый в монстра как предшественник большевизма и едва ли не погубитель России.

Полагаю, что В.К. Кантору удалось реализовать свой замысел: не только преодолеть фантомность этой фигуры, но воссоздать истинный образ легендарного человека. В книге много документов, ссылок, подробностей. Она привлекает своей капитальностью.

Список литературы

1. Визгин Виктор. Пришвин и философия. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. 240 с.
2. Кантор Владимир. «Срубленное древо жизни». Судьба Николая Чернышевского. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. 528 с.
3. Пришвин М.М. Собр. соч.: в 6 т. Т. 6. М.: Гослитиздат, 1957. 704 с.
4. Чернышевский Н.Г. Полн. собр. соч.: в 15 т. Т. 3. М.: Гослитиздат, 1947. 700 с.

BOOKISH DISCOURS

Pavel GUREVICH

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

THE PUBLISHING PROGRAM OF S.Y. LEVIT

The presented books – V. Vizgin “Prishvin and philosophy” and V. Kantor «“The felled the tree of life”. The fate of Nikolai Chernyshevskiy» – are different in theme and genre. M.M. Prishvin well known as a writer. However, Victor Vizgin describes him as a philosopher. Of course, the writer was never attached to professional philosophers. But his «Diaries» and other materials suggest that the works of Prishvin belong to the artistic philosophy. Philosophy as the cast of mind had a considerable influence on the work of the writer. Another book written by V.K. Kantor devoted to the life and work of the great Russian sage Nikolai Gavrilovich Chernyshevskiy. Vladimir Kantor seeks to recreate an image of the legendary man. In this case the author has to expose false rumors, biased opinions and assessments. This book of the talented publicist and scientist contains a lot of documents, links and details. It attracts by its fundamentality.

Key words: philosophy, literature, nihilism, identity, morality, prototype, image, revolutionary, reformer, positivism

References

1. Chernyshevskij, N.G. *Sobranie sochinenii* [Collected works], 15 Vols., Vol. 3. Moscow: Goslitizdat Publ., 1947. 700 pp. (In Russian)
2. Kantor, Vladimir. “*Srublennoe drevo zhizni*”. *Sud’ba Nikolaja Chernyshevskogo* [“The Felled Tree of Life”. The Fate of Nikolai Chernyshevsky]. Moscow; St. Petersburg: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2016. 528 pp. (In Russian)
3. Prishvin, M.M. *Sobranie sochinenii* [Collected works], 6 Vols., Vol. 6. Moscow: Goslitizdat Publ., 1957. 704 pp. (In Russian)
4. Vizgin, Viktor. *Prishvin i filosofija* [Prishvin and Philosophy]. Moscow; St. Petersburg: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2016. 240 pp. (In Russian)

КНИЖНЫЙ ДИСКУРС



Давид СПЕКТОР

кандидат архитектуры, доцент, Московский архитектурно-строительный институт. 111024, Россия, г. Москва, ул. 3-я Кабельная, д. 1; e-mail: daspektor@mail.ru

ВЕЧНОСТЬ И ЕЁ ПРООБРАЗЫ (рецензия на книгу Л.С. Черняка «Вечность и время»)

Статья представляет собой рецензию на книгу Л.С. Черняка «Вечность и время» (М.; СПб.: Нестор-История, 2012. 576 с.).

Значительный объём книги и содержательная насыщенность текста обуславливают в этом случае необходимость дистанцирования от привычных схем, более или менее цельного изложения содержания, концентрации на наиболее существенных, «узловых» его моментах. К таковым отнесены прежде всего «жертвенный статус человека» в обусловленности «схемой вечности», трансцендентальный схематизм «созерцания», через призму которого «вне-мысленное» становится доступно мысли; последний и ставится во главу угла попыток авторской интерпретации времени (вечности).

Истоки подобной интенции усматриваются рецензентом в магистральных тенденциях философии XX столетия. Подчёркивается, что акцентуация времени и пространства тесно связана с утверждением в общенаучной методологии ряда универсалий, независимых от содержания происходящего и *потому* представляющих интерес, связанный также с концом метафизики. Отмечается в такой связи, что именно требования общезначимости по образцам позитивного знания оказали весьма существенное влияние на теорию познания, апеллируя к «общечеловеческому» в нём. Пространство и время в связи с математической аксиоматикой представились удобным прообразом такого рода гипотетически-универсальных методов.

Однако попытки их применения к составу гуманитарного знания обнажили явственную недостаточность сепарированной формы, обуславливая, в свой черёд, добавление к времени, пространству и субъекту дополнительного (сакрального) измерения (или горизонта). В такой именно связи понятие бытия и понятие времени дополняются отношением между Богом и человеком (отношением, поставленным в прямую связь с вечностью/временем и бытием).

Именно в таком контексте возникает авторское прочтение сакрального как горизонта вечности, в котором утверждается жертвенный статус человека. Автор (аргументированно и вполне обоснованно) утверждает (тщательно анализируя тексты Аристотеля, Декарта, Канта, Гегеля, Гуссерля и Хайдеггера), что классическим в своём роде трактовкам (временности) недостаёт такого именно промера (вечности/бесконечности).

Прослеживание и экспликация ключевых моментов аргументации автора и обусловили структуру и содержание данной рецензии.

В критической её части рецензент приходит к выводу о том, что «мыслимое» и «вне-мысленное» представляют (необходимые) абстракции («центральное означающее»), которые остаются в ходе исследования маркерами не-проясненного содержания. Но «чистые формы» мысли невыразимы вне конкретно-исторической формы выражения (языка, логики), иначе, от обще-значимости (верифицируемости), ни в коей мере не свободны. В подобной «выраженности» и «обусловленности» (вне-мысленным) чистая мысль уже-не-чиста (аранжирована). Эта «нечистота» чистой формы (мышления) не выступает следствием неправильности некоего логического хода в пределах построения авторской концепции, но отражает невозможность отрыва формы (мысли) от её содержания (форма содержательна, содержание формально).

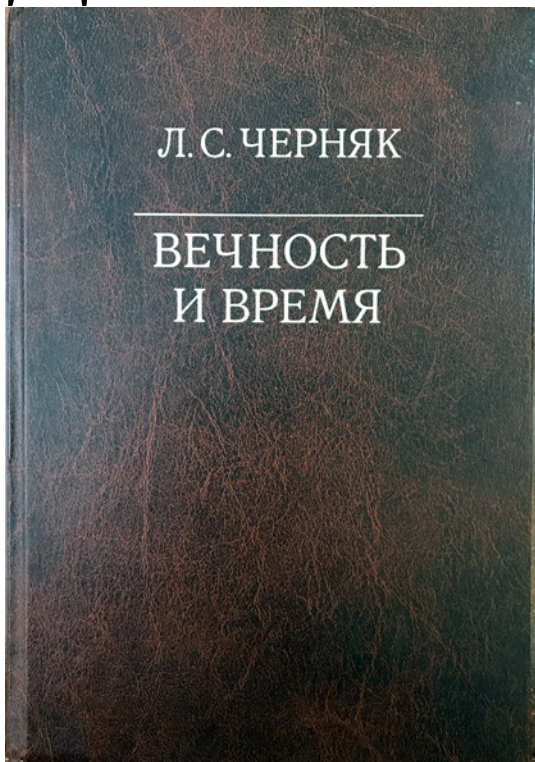
Аналогично статус сакральной жертвы (принятый в качестве основания) в плане логики также не совсем «чист», подразумевая тотальное давление «вне-мысленного», в условиях отсутствия иного (мысли) повергающего «начала истории» во тьму и ужас мистических сил (в который раз ведомых гипотетическим стремлением гипотетической же (на заре истории) мысли к познанию-вне-мысленного). Последнее (вне-мысленное) недостаточно взять в его логической абстракции (негативности), но необходимо наполнить реальными свойствами, ему присущими на «зарю истории» человечества (что рецензент пытается, пусть чрезвычайно афористично, проделать).

Вместе с тем данные замечания, разумеется, ни в малейшей мере не снижают ценности проведённого Л.С. Черняком чрезвычайно добросовестного и профессионального исследования, заслуживающего самой высокой оценки.

Ключевые слова: вечность, время, бесконечность, сакральное, жертва, рождение, смерть, прошлое, настоящее, будущее

Краткое предуведомление

Данный текст представляет собой рецензию на книгу Л.С. Черняка «Вечность и время» [17; 18]. В отношении принятой структура текста несколько необычна, и вот почему: краткое изложение,



или, иначе, «пересказ», содержания книги представились рецензенту невозможными технически. Прежде всего это обусловлено значительным объёмом книги (книг): первое издание включает 576 с., второе – 696, причём это тексты *чрезвычайно убогие*. Но дело, разумеется, не только в этом; это исследование весьма глубоко, насыщенно и, в определённом смысле, герметично.

Герметика текста проявляется по крайней мере в двух отношениях: законченности (его) разделов – вследствие чего главы о Декарте, Канте, Гегеле, Гуссерле, Хайдеггере могут быть прочитаны и как самостоятельные фрагменты, требующие не менее самостоятельной аналитики.

Второй слой обусловлен плотностью включения в текст контекста и текста изучаемого – и в подобном отношении текст «само-обоснован», каждой своей строкой опирается на прочный фундамент классики.

Вырывать из его тела отдельные строки, комбинировать их в попытке «спрямить углы» – занятие неблагодарное и не оправданное интересами дела.

В силу того следует предпослать рецензии одно общее замечание: книга Л.С. Черняка является образчиком профессионального отношения к предмету и заслуживает ознакомления и – да простится мне лёгкий налёт ригоризма – изучения.

С учётом данных обстоятельств рецензент изначально отказался от попыток передачи её «общего смысла» и пр.; я руководствовался исключительно намерением отреагировать на те аспекты проблемы, которые мне лично близки и вызвали живую реакцию (я счёл также возможным соотнести отдельные положения излагаемого с позициями Чернякова [19], на мой взгляд, во многом к излагаемому дополнительными).

* * *

Начало XX столетия характеризуется значимыми переменами, имеваемыми в том числе «концом метафизики»; философия утрачивает веру в общезначимые истины, впервые введенными в её обиход Платоном, те извечные «идеи», которые прежде ориентировали сам абрис «истинности»/блага. «Метафизика вдруг обнаруживает, что в основании вечных истин, которыми она как *philosophia perennis* всегда занималась, лежит истина времени (это не значит, разумеется, – временные истины), что под маской *Veritas aeterna* скрывается *Veritas temporalis*. И это происходит по той простой причине, что “вечность” как атрибут истины заставляет нас мыслить истину в горизонте времени: вечность – не-время, вечность – остановленное “теперь”, вечность – неподвижный (про)образ времени» [19, с. 15] (заметим, что само по себе мимоходом упомянутое различие «истины времени» и «временной истины» встанет во главу угла и выдвинется на передний план: ведь систематики Гуссерля или Хайдеггера и конституируют строй «истин времени», вневременных по сути; разумеется, мы опускаем не менее актуальную в такой связи общую тематику «историзма» со всеми его проблемами и всё же отметим, что «истины времени» обретают исторический облик вкупе с «извечными» идеями, включая идеи вечности, бесконечности, бытия, времени, субъекта, сакрального и пр.).

Открытие весьма знаменательное, однако само по себе мало облегчающее жизнь. Оно, с одной стороны, усиливает значимость эмпирических и позитивистских трактовок, в какой связи гуманитарные науки формируют свои методы по их «образу и подобию». С другой – актуализирует вопрос собственного метода и его предмета, ориентированных «феноменом человека». Время и пространство возникают в качестве универсалий (универсальных форм), безразличных ко всякому содержанию и *потому именно* представляющих интерес, особенно усиленный с концом метафизики. «Это требование общезначимости (по образу позитивного знания. – Д.С.) имело весьма существенные последствия для связанной с ним теории познания. Ибо законными могли считаться лишь те типы познания, которые обращались к тому, что составляет общечеловеческие стороны нашей натуры. Стремление создать “сознание вообще” есть не что иное, как попытка выделить в конкретном сознании каждого человека все те слои, которые предположительно присущи всем людям (будь то негр или европеец, средневековый человек или человек Нового времени). Первичной основой оказалась здесь прежде всего концепция пространства и времени и в тесной связи с этим чисто формальная область математики» [10, с. 142] (и, разумеется, итог оказался чрезвычайно отдалённым от первичных упований: открытые в блестящих интроспекциях Гуссерля феномены, изъятые из небытия в соответствии с ориентировка-

ми математически-структурированных интуиций, никаким боком не причастны к установкам сознания бушмена, человека средневековья, как, впрочем, и воинствующего хилиаста и пр. Д.С.).

Гипостазирование пространства и времени вкупе с предпочтением формальных сфер обусловили не только сень методов, но и редактирование предметной сферы. Собственно пространство и прежде всего время предпочитают рассматривать со стороны формы (у Канта – трансцендентальной апперцепции), но не содержания «вещи». Это размежевание на время и «историю» и берёт начало с немецкой классической философии (несколько забегаая вперед, заметим, что это различение начисто игнорирует М. Хайдеггер; мимо него в общем проходит и наш автор; между тем уже у Канта и Гегеля «время» вбирает сепаратно-формальные стороны (восприятия) происходящего, в то время как история дистиллирует всё иное как прежде всего *содержание*, антропологию, политику, детерминации властного поля как властную природу детерминации и пр.; в семантике Гегеля происходящее содержательно ориентировано «целью» (истории), формально – категориями континуального).

Трансформация методов предполагает и обуславливает трансформацию предмета «по аналогии»; в субъекте предпочитают фиксировать те стороны (форму), которые передают и выражают его «всеобщность» (трансцендентальность), убирая иное на задний план. Таким образом формируется строй специфицированных «реалий», в которых «бытие», «время» и «субъект» приведены в некую абсолютную связь, преимущественно исключаящую прочее в подлинности изменений. Вместе с тем последовательное исключение жизненности из круга философских оснований формирует реакцию, возвращающую определённые реалии в круг феноменологии; в таком очищении им порождённая стерильность вызывает к утраченному как потерянной человечности, и последняя не медлит возродиться под эгидой рафинированной и изрядно гомогенизированной «сакральности». Этому воссозданию и новой реставрации во многом и посвящён труд Чернякова: «...понятие человеческой самости (das Selbst), понятие бытия и понятие времени неразрывно между собой связаны. Наш анализ постклассической метафизики оставался бы ущербным, если бы к этой триаде понятий не была присоединена ещё одна тема, скорее, богословской природы – *отношение между Богом и человеком*» [19, с. 19–20]. Очевидно, эта «ещё одна тема» не случайна и призвана компенсировать некие потери того, что прямо или косвенно относится к содержанию «человеческого». Потребность в «ещё одной теме» указывает на скрытый труд «крота истории», неспешно воссоздающий на её сцене потерянные и вновь обретаемые вечность и бесконечность на новом витке спирали диалектики. О том же, очевидно, свидетельствует и работа Черняка (речь, разумеется, ни в коем случае не идёт о прямом воздействии или заимствовании; напротив, именно сходжение путей мысли самостоятельных исследователей позволяет обо-

значить тенденцию, особенно значимую в свете несходства их исходных установок): «Наряду со схемой вечности я бы и схему бесконечности отнёс к тому аспекту мысли-границы, в котором внемысленное открывается как сфера сакральных детерминаций» [17, с. 380]. *Sacralis* вернул субъекту утраченное «извечное», осуществив парадоксальный метаморфоз и воплощая на этот раз уже не трансцендентное (бытие), но имманентное (откровение-при-открывающее-сокровенное). Так, «Жертвенный статус человека есть его статус как существа не от мира сего, существа, выходящего из круга сущего, из круга жития-бытия, из своего жизненного мира. И этот жертвенный выход, это сакральное умирание есть акт приобщения к сакральному истоку жития-бытия. Сакральная смерть как уход из мира есть, следовательно, акт приобщения к тому истоку, который *посылает* человека в мир. Если, опять же, мы поймём мысль как модус бытия, то схема бесконечности и предстанет как определяющая *посланнический* статус человека, тот его статус, которым и конституируется жизненный мир» [17, с. 380]. Весьма значимый зачин должен быть углублён в отношении причин и истока; его общая стилистика, приведённая здесь в некотором опережении, призвана означить аподиктику излагаемого; она подлинно диалектична, но и, да простится мне достаточно тривиальная констатация, безусловно-идеалистична (вспомним в этой связи Гегеля: «Существуют ли индивидуумы, это безразлично для объективной нравственности, которая одна только и есть пребывающее и сила, управляющая жизнью индивидуума. Нравственность поэтому изображали народам как вечную справедливость, как в себе и для себя сущих богов, по сравнению с которыми суетные предприятия индивидуумов являются лишь игрою волн» [3, с. 182]; нам ещё не раз предстоит столкнуться с этим великолепным безразличием «объективного духа», представленным субстанциальным величием «вечности, времени, мысли, смерти» и пр., к своим посюсторонним обстоятельствам и условиям, олимпийским его спокойствием, которое Гегель каким-то образом обнаружил у «в себе и для себя сущих богов», вряд ли уступающих Марсу в кровожадности и Зевсу в эротической суетности).

«Если... мы поймём мысль как модус бытия»; но речь, очевидно, о другом; это «если ... поймём» фактически означает «если примем», и примем за извечное (статус), наделённое самостоятельным могуществом; значит, согласимся, что и до обретения человеком в общем уже современного мозга, до складывания языка, общества, искусства – да что там подобные мелочи, до появления человека – существовала «мысль» (которая как само-сущая осталась вплоть до настоящего времени самою-собой, извечной-идеей), и эта «мысль», объёмлющая иное (сущее-существующее = вне-мысленное), его осваивая (осмысливая), пронизывает и с тем движет историю («сила, управляющая жизнью индивидуума»).

Акцентируем нечто в такой связи значимое: если *сакральное* умирание отлично от (по-видимому, естественного) рождения, следует выделить то общее, что их объединяет (простой симметрии прихода-ухода здесь недостаточно). Если (сакральное) умирание неотлично от жизни как про-движения к смерти, то ему противопоставляется (обыденное) рождение как «послание человека в мир»; «сакральность» в таком случае несущественна; если акцент всё же делается на ней, то следует соотнести с ней *сакральное* же *рождение* – выделив в общем «жизненном фоне» (существования) некий весьма ещё абстрактный «цикл», очерчивающий бытие, причём бытие, определённым образом создаваемое и удерживаемое в созданности (в сакральности = человечности = бытийности; этого самого по себе недостаточно, структурализм в общем уже проделал эту работу на формально-идеалистических основаниях, но вне этого всё «бытие» сохраняет старый метафизический (субстанциальный) привкус).

Различие, видимо, аналогичное разнице между Папой Римским (persona sui generis) и просто папой – и между тем оно именно никак не акцентируется (что позволяет удерживать предмет в аморфной зоне «вообще (нерукотворного) бытия»; сила, «посылающая» в мир и «выводящая из его рамок» существует независимо от усилий *человека* и расчерчивает его «бытие» в «осмыслении»; это исходная закваска, целиком принимаемая Хайдеггером; в ней метафизика празднует, возможно, последнюю победу; если нечто (бытие) посылает (в мир) и принимает (из мира), «пребывание» априори посвящено его пониманию, с чем «сакральное» предварительно понято как способ его отражения/выражения; если, напротив, такое «бытие» отражает/выражает усилия человека и от него исходит (очерчивая приход/уход на фоне существования как границы в нём отвоёванного), акцент переносится на акты сакрализации, которыми «бытие» целиком обусловлено, *ритуальное устройство жизни*).

Но: «сакральное умирание есть акт приобщения к сакральному истоку жития-бытия»; есть, *следовательно*, акт приобщения к тому истоку, который «посылает человека в мир». Это, следовательно, правомочно разве что в рамках структуралистского дискурса, доведённого до блеска Ж. Бодрийяром с его «игрой с нулевой суммой», характеризующей обмен жизни и смерти; однако в данном случае имеется и иной аспект, вводящий дифференциацию между «сакральным умиранием» и «смертью»; если общее «житие-бытие» не есть некая аналогия «бытия-к-смерти» в качестве заданного – предопределения (бытия), то различие между «сакральным умиранием» и «естественной смертью» (в их прототипической ориентации на структуру Καίρος) должно «встать во главу угла», пред-ориентируя изучение (напоминая о том, что «плоть» мало продвинулась в изучении именно вследствие неудачи предпринятых связываний тела-жертвы (θάψος) и «большого стиля» Ницше (λάθος); «пло-

скость плоти» актуализирует пространство αὔων (испытания-смертью); однако указания на непосредственное (манью) отмечает и первый путь опосредования, игры Τύχη; «игра жизни и смерти» стоит в основании «бытия» в его реально-исторической проекции на ритуальное священной игры; мне кажется, что автор занимает в этом вопросе промежуточную позицию: пытаюсь перенести акцент с «бытия» на «сакральное», он интерпретирует последнее по логике «извне-исходящего», субстанции, но не субъекта, используя терминологию Гегеля).

В этом, как представляется, контрапункт дальнейшего; смерть предориентирует жизнь, и из этого исходит, например, Хайдеггер; но смерть может выступать умозрительной чертой, ориентирующей жизнь как её-иное, неведомое, отделённое непреодолимой гранью; и смерть может (и должна, по убеждению автора) рассматриваться в качестве установки, отношение к которой целиком предопределяет устройство-бытия (структуру жизни-испытания-перехода в её отличии от жизни смирения-страха и пр., вспомним гегелевского «раба и господина»).

Из этого исходит первый водораздел материализма/идеализма: либо нечто изначальное (потустороннее) предопределило бытие (жизненный путь) к завершению-переходу (почему только *сакральной* смерти? В данном отношении Хайдеггер попросту более последователен, придавая бытию *общий* абрис бытия-к-смерти), либо «смерть» как посюсторонняя преграда-рубеж-испытание обусловила конституирование жизни по форме перехода (инициации), из локальной точки τέμενος-бытия распространяясь и подчиняя существующее своим меркам (и всю жизнь конституируя в качестве испытания-перехода-попрания смерти смертью; в этом и только в этом случае путь избирается и принимается, а сакральная смерть принадлежит лишь аристократу и обуславливает бессмертие-его-духа, «забрасывая» в Ψυχή (Phrén) ἀρετή).

В первом случае сакральное → бытие → человечность изначально заключены в скобки независимой от человека (бытийной) устроенности (внемысленного), по мере постижения её человеком всё более прозрачной; во втором сакральное и пр. исходят из человека как и (его) природы, что не лишает их статуса «внемысленных» (магистральная дихотомия автора), но в ядре «человечности» расположенных и последнюю (сакральным) обуславливающих (и пусть не осмысленных, но чувственно-воспринимаемых и чувственность конституирующих в её «высших» проявлениях (харизме → духе); не вдаваясь в подробности, коснёмся ещё одного аспекта «смерти – сакрального»; речь идёт о а) ситуации смертельного столкновения, и «смерти», исходящей из отражения-наступающего; б) ситуации игрового воспроизведения исходного (αὔων) в сакральной игре; не введя подобные ситуации в корневые настройки или «основания», невозможно понять исходных категорий времени, до-, после-, сейчас и пр. в их уподоблении «ходам» (священной) игры).

Мы ещё вернёмся к этой магистральной теме конституирования вечности и проследуем за мыслью автора «от истока»; здесь хотелось бы обозначить общность компенсационных в сущности тенденций, дополняющих феноменологию консервативными реставрациями.

Итак, если формальным основанием «Вечности и времени» выступает скрупулёзный (и блестящий) анализ текстов (от Декарта, с особым углублением в Канта, которому нельзя уделить и толики внимания именно в связи с глубиной и объёмом, до Гегеля, Гуссерля и Хайдеггера), то его содержательная линия связана с постепенным нарастанием тем вечности и бесконечности, первоначально представленных именно в отсутствии и нехватке.

«...В первых четырёх главах вечность присутствует именно своим отсутствием, т. е. она предстаёт как то, чего *не достает* мысли-созерцанию, то, что делает характеристику этой мысли *неполной*. Задача этих глав как раз и состоит в полном (по возможности) описании этой неполноты. Вот, исходя из экспликации контуров этой неполноты мысли-созерцания, исходя из описания того, как эта неполнота даёт о себе знать у Декарта, Канта, Гуссерля, Хайдеггера, я и стремлюсь, восстанавливая образ *полноты*, восстановить вечность в её статусе формы созерцания» [18, с. 9].

Попробуем проследить за этой магистральной темой во многом в ущерб чрезвычайно ценным упомянутым аналитикам. «Понятие вечности (если не сводить его к бессмысленно пустой отрицательности ничем не ограниченной последовательности сменяющих друг друга “теперь”) традиционно связано с опытом сакрального» [18, с. 17].

Не-сведение вечности к «ничем не ограниченной последовательности сменяющих друг друга “теперь”» обладает двойным искусом решения: абстрактным отрицанием данного в точке актуального – полаганием «по ту его сторону» иного как подлинного – и не менее абстрактным «сокрытием» (снятием-оставлением) происходящего в непрерывном длении «теперь» в ипостаси вечности. И первое, и второе «абстрактны» в том числе в отношении не-сакральности, но открытости истолкований; «по ту сторону происходящего» может лежать и не-сакральный мир (истины); «укрытие» также допустимо в философской интерпретации, как, в частности, у Гегеля. В силу того «традиционная связь с опытом сакрального» должна ещё обозначиться и укорениться в вечном теперь. «Понятие вечности фактически и представляет собой концептуализацию того горизонта, в котором сакральный “мир” открывает себя и в котором, соответственно, человек встречается с сакральным “миром”. Там же, где этот опыт встречи с сакральным оказался институализированным, место встречи именуется алтарём. А это означает, что в горизонте, который концептуализируется в понятии вечности, определяется собственно жертвенный статус человека» [18, с. 17–18]. На первый взгляд вполне отстранённая дескрипция несёт изрядный

априорный заряд: если «понятие вечности» есть «концептуализация горизонта, в котором сакральный мир открывает себя», то само-открытие (сакрального) предшествует концептуализации и осуществляется во вне-мысленном, которое и следует обозначить (не через «понятие вечности», но актуальностью сакрального и актом сакрализации, что, кстати говоря, целиком соответствует исторической реальности, давшей примеры «хау, мана, маниту, оренда» и пр., надолго предшествующих их «концептуальному очерчиванию»). То, что «этот опыт встречи с сакральным *оказался институализированным*», помимо прочего означает, что он прежде имелся, был возможен (мыслим); отсюда один – и во многом неизбежный – шаг к извечным (врожденным) идеям, которые обладают правами и на «институализацию» (на алтаре), и на концептуализации (в «понятии вечности»). Иного не дано исходными посылками (но сами такого рода посылки возрождают старинный вопрос философии: если сакральное появляется на сцене истории в качестве вне-мысленного, если его промысел на протяжении тысячелетий имеет внешний характер (рока) и если и отражён мыслью, то «иллюзорно» (миф), то как относиться к «человеку» и «истории», помещённым в эти рамки? Гегеля эта проблема – в отношении к трактовке «истории» – весьма занимала, и в этом он наследовал Канту; и точно так же он нигде не соотносит логику истории и логику времени).

Но это не означает, что иного вообще не дано.

Если первично мышление, то «горизонт концептуализации» предшествует сакральной жертве и её предопределяет; если первично бытие («Сознание (das Bewusstsein) никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием (das bewusste Sein)», – Маркс К., Энгельс Ф. «К критике политической экономии» [11, с. 491]), то сакральную жертву следует взять в скобки «исходного» (бытия), из которого «выступают» его возможности (горизонты). И это так даже в отношении вульгарности формальной логики: невозможно вообразить сдвинутых конструкций гипотетического сознания «зари истории», очертивших горизонт жертвенности и вечности – и обусловивших его актуальность; можно и нужно воссоздать те условия, при которых «жертвоприношение» привнесло в статус механических реакций (обособленных по природе рефлексов) новый элемент «спонтанной (экстатической) общности» (см.: [14]); если «жертва» первична и необходима (см.: [15]), её *интерпретации* различны и погружены в миф и его вариации ([12]; речь, разумеется, не о «спонтанном изобретении жертвоприношения (в его сакральных аберрациях) на заре истории»; речь идёт об обыденности столкновений и в том числе каннибализме как практике, предшествующей принесению жертвы, и внезапном, но абсолютно закономерном, обусловленном массовой практикой, обнаружении «побочного эффекта/аффекта» принесения жертвы, включающего механизм оборонительного инстинкта (см.: [8, с. 230]); заметим, кстати, что в презумпции «первичности бы-

тия» «человек» является на сцене истории как определённая-бытия (общность), каковая «осознаётся» значительно позднее; в презумпции первичности идеи зарю истории характеризует нечто вне-мысленное, каковое и человека (ассоциируемого с осознанием вне-мысленного) преобразует в странное, извечно недоделанное существо, человека *de jure*, но не *de facto*; при этом подобный кентавр, голова которого воплощает человечность, прочее – животность, предназначен к реализации своих священных прав в силу наличия некоего «изначального» качества, так или иначе значащего «стремление» к-знанию (о-сознанию, научению и пр.); «история» обретает привычный образ предыстории, арены борьбы «низменных сил», развлекающих аудитории до явления в свете рампы «подлинной человечности/разумности»; характерно, что подобную метафизику при всех оговорках разделяет и Маркс; но эти «низменные силы» представлены не (лишь) животной природой человека, но (общественным) бытием локальных общностей).

Но «это означает, что в горизонте, который концептуализируется в понятии вечности, определяется собственно жертвенный статус человека» только в свете принятых априори, в которых «концептуализации» обуславливают «статус»; в противном случае «это означает» прямо противоположное: «собственно жертвенный статус человека» предопределяет (в том числе) «горизонт концептуализаций» (в том числе архетипов, мифов и мифологии). «Далее, если в этом горизонте открывается жертвенный статус человека, в чём, по-видимому, и заключается *первичный* опыт сакральности, и если определяющая этот горизонт форма вечности конститутивно коррелирует с определяющей бытийную конституцию человека формой времени, то получается, что сакрально-жертвенный статус принадлежит бытийной конституции человека» [18, с. 17–18]. Эта мысль предопределяет дальнейшее; она включает определённый ряд безусловности как некоторую герметическую амальгаму, в которую ранее начала изучения уже заключены все исходные установки и даже приведены в связь; но если жертвенный статус человека и открывается в этом горизонте (вечности), это не означает, что он прежде возникает и существует в том же горизонте; «жертвенный статус» определяет всё же прежде всего бытие как человечески-родовое. Оно не «конститутивно коррелирует» с (не введённой в рассмотрение) «формой времени», но обуславливает ту дистанцию, которая при различении вечности (настоящего) и существующего (сущего) заявляет о себе как время (в отношении исторического генезиса возникающего позже пространства, и прежде всего его истинно-изначального, *tέμενος*; даже помимо прямых антропологических реконструкций уже «подвижный образ вечности» помечает изначально-извечное, отражаемое и выраженное «во времени» как себе-ином; но антиисторизм органически не приемлет времени, в котором нет ещё ни времени, ни пространства, упорно фиксируя все потребное для будущей конструкции в гипотетически-«изначальном»

ἀρχή бытия-времени a la Хайдеггер). «Жертвенный статус человека» как бы феноменологически констатируется, в какой связи он уже-введён в бытие вне предварительно проведённой реконструкции истоков; но кем (чем) он обусловлен, как, в какой форме существует (до «цивилизации статуса»), на что ориентирован, вследствие чего возник?

В традициях, заданных хайдеггеровским прочтением феноменологии, подобные столь естественные вопросы неуместны (хотя сам путь феноменологического дискурса весьма при этом далёк и от методологических основ интроспекции и в том числе опор герменевтики).

Никакие интроспективные/феноменологические/логические зарисовки неспособны на заполнение лакуны изначального; необходима тщательная антропологическая реконструкция для того, чтобы придать жертвоприношению (сакральности) функциональный статус и дать ему (имманентное) назначение: последнее заключено в инициации оборонительного аффекта в его негативной (отмена инстинкта самосохранения, «ужаса») и позитивной (инициация спонтанного (не заключённого в инстинктивных алгоритмах) действия в общих интересах) итерациях (жертвоприношение – прежде всего действие, определённое эффектом/аффектом воздействия (на окружающих); воздействие как выражение/представление обуславливает то выраженное в образе (праотца, тотема, Другого), которым *представлено* изначальное-бытие в его (трансцендентной) «чистоте» (невыразимости «чистого стремления»)).

Но если для восприятия (страсти) ничего иного не существует, философия призвана в этом «круге» отделить инспирируемое (чувственный образ) от источника (бытия-стремления но не стремления-к-бытию, Dasein; их разделение неизбежно влечёт натурализацию бытия, возрождая прежнюю метафизику, и этому следует уделить самое пристальное внимание; тут, разумеется, не следует забывать и о более общих (методологических) горизонтах: вот-бытие конституировано «стремлением», каковое «феноменологически фиксировано», существует; и в данном случае исток его происхождения, причины, природа и пр. не рассматриваются; в этот непрозрачный бульон и помещается «стремление к осознанию», «сознанию» на многие тысячелетия предшествующее; но «человек» зари истории не мог опираться ни на сознание, ни уж тем более на «стремление» к таковому (несуществующему); поскольку в поле анализа помещается животный предок человека, следует определить присущее ему животное, т. е. природное «стремление», особенности которого предопределили будущую «человечность»).

В нём же (точнее – в переживании само-отверженности, само-иступленности) также лежат ключи к (будущей) «вечности» в непосредственности ощущения «бессмертия» (в безразличии к смерти как прекращению (не-подлинного, обособленного) существования). В изначальном (стремлении-бытии) подлинное (virtus) подчиняет себе форму (осуществления) и ощущается в чистоте виртуального как извечное

(бессмертное). Изначально превалирует (в изначальном превалирует) единство-действия (*actus purus*) изначально-внутреннего; единое действие не (обособленных) индивидов, но себя-реализующих-стремлений-самости (данных восприятию по форме общего – праотца, тотема, Другого – Субъекта).

«Бытие-вечность» возникает на историческом горизонте как нечто первично-подлинное и подлинно-человеческое (что отнюдь не указывает на его концептуальные предпосылки или извечный схематизм, но ровно напротив, целиком погружает в сплошность экстатического *пáθος*); оно и маркирует горизонт подлинно-настоящего, на котором иное проступает в тени преходящего-не-подлинного (в чувственном плане означая выпадения из плена насущного как избавление от извечного страха-смерти; конституция вечности очерчивает чувственный план бессмертия, растворения в родовом бытии). Иное дело, как генетически, онтически и онтологически связаны переживание-переход извечного-теперь с его представлением «по ту сторону» вовлечения, в составе «холодных практик» и концептуализации; упомянем также вторичные практики вовлечения, обуславливающие и оправдывающие непосредственность жертвенного огня обще-мировой архитектоники и сознательно-ориентированной картиной-представлением (сюжетом-(*sujet*)-миром).

Во всяком случае, картине общего течения времени (течения общего времени) следует предпослать это простое чередование (ритм) холодных и горячих практик, структурирующих бытие и его «собирающих» из многообразия-жизненных-ритмов (в уподоблении; более же детальную картину позволяет восстановить аналитика категории «обращения», по понятным причинам здесь не рассматриваемая (см.: [13])); не вдаваясь в её детали, отметим, что «время» предварительно возникает в форме многообразных ритмов «сообщения» (обращения и в том числе обмена), пронизывающих общество с тем, чтобы со временем отразиться в сознании и обрести в нём новые «точки роста»).

Не пытаясь раскрыть эту картину из точки «изначального», заметим, что решающий по отношению к рассматриваемому шаг Хайдеггера заключался в сохранении и удержании за «теперь» характера софийности (вопреки многим иным его утверждениям и уничтожающим критикам «не-преодоленного интеллектуализма» Гуссерля) – но вопреки и поверхностной (его) «временности», в *извечности* (*сакральности*) *Dasein*.

Из этой именно точки предочерчивается топос «теперь», и прежде всего экстатически-чувственно – и, в проекции на возможное-осмысление, в качестве предтечи «ценности». Так, «Счастье как энергия есть действительность действительно помысленной мысли. Но в собственном, более узком, смысле это и есть действительность софии – действительность мыслящего пребывания при началах и основаниях сущего, при том, что *всегда* есть так, как есть. И это возможно для человека “не

в силу того, что он человек, но потому, что в нём присутствует нечто божественное... И если ум в сравнении с человеком божествен, то и жизнь, подчиненная уму, божественна в сравнении с человеческой жизнью» (*Eth. Nie. X 7,1177 b 27–31*)» [19, с. 239–240]. Но именно «присутствие» рождено в присутствии-божества в экстатическом «восторге у бездны на краю» ритуального жертвоприношения. Ориентация «пребывания при-извечном» исходит из него и им порождается. «Когда Хайдеггер передаёт *εὐδαμονία* как *Eigentlichkeit* («подлинность»), в то время как словарь даёт: «счастье», «благополучие», «процветание», «благосостояние» и т. д., это – вовсе не экстравагантная выходка и не насилие над мыслью Аристотеля. Для греков рассмотрение человеческой экзистенции явно ориентировано на (подлинный. – А.Ч.) смысл самого бытия, т. е. на то, в какой мере человеческое *Dasein* способно *быть вечно*» [19, с. 241] (в таком по крайней мере отношении связь с «вечным» стараются удержать и Аристотель, и Хайдеггер, сохраняя и удерживая в нём ядро священного).

Далее автор стремится более точно определить истоки своей позиции. «...Но если уж и вправду связывать замысел моей книги с Хайдеггером, то, пожалуй, с большим основанием (чем с утверждением Хайдеггера относительно принципиального тождества концепций времени Аристотеля и Гегеля. – Д.С.) можно счесть его реакцией на двусмысленность другого хайдеггеровского утверждения: “Только из истины бытия может быть мыслима сущность сакрального. Только из сущности сакрального может быть мыслима сущность божества” (*Heidegger M. Über den Humanismus. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1949. S. 36.*)» [18, с. 18]. Воспроизводя всю цепочку подразумеваемого, автор резюмирует: «Но тогда, конечно, с неумолимостью тавтологии последовал бы вывод: только из истины бытия может быть мыслима сущность сакрального, и т. д. Но ведь это то же самое, что сказать, что только при наличии подлинного понимания имеет место подлинное понимание» [там же]. Доводы достаточно веские; однако представляется необходимым учесть и то, что речь в данном случае идёт не о последовательности смены ракурсов и уподоблении-тавтологии, но об *источнике* исходных ориентаций. В отношении «истин бытия» таковыми выступают *систематические* порядки присутствия, Хайдеггером вводимые в обиход через многообразие «забот» и «подручности» (первичных); конституирование само по себе основано этими «холодными практиками» и их смыслом. Речь не о построении конечного композита, но об источнике достоверности (в каком отношении цепочка Хайдеггера не выглядит тавтологией, но исходной альтернативой повседневности/заботы/подручного/ума – беззаботности/игры смерти/поэтики/чувства; но в том же ряду софийность противопоставлена откровению как бытие – сакральному).

«Так что же, и вправду философское исследование является и остаётся атеизмом или всё же, как обращение к опыту близости последнего Бога, философское исследование является и остаётся теизмом? Кажется,

верно последнее. Или нет? Не верно? Увы, Хайдеггер здесь уклончив, как и всегда уклончив он в том, что касается опыта сакральности» [18, с. 19]. Но именно уклончивость Хайдеггера и не подаёт веского повода для «большого основания» замысла книги. Так что дело, очевидно, не в этом. «Понятно, что опыт встречи с сакральным есть опыт встречи с себя открывающей сакральностью или (там, где сакральность персонифицирована) с себя открывающим божеством. Само-открытие сакрального есть то, что называется откровением. В чём бы ни состояло откровение, по своему “жанру” оно представляет собой исходящую из сферы сакрального *инициацию* отношения человека к Тому, Кто (Что) открывается в откровении». Сказанное безусловно. Что же из него вытекает?

«Значит, по отношению к опыту сакрального человек (мысль человека) никак не может утверждать тот особый род полноты своей ответственности за отношение с другим (с внемысленным), который исключал бы участие другого (внемысленного) в формировании этого отношения. Ведь здесь инициатором встречи и, соответственно, детерминантом мысли к её функционированию в модусе встречи-с-внемысленным выступает... внемысленное» [там же]. Пояснение заключает предыдущее в рамку жёсткой альтернативы: «опыт сакрального» (невыразимого) отождествлён с опытом мысли в не-проясненных полномочиях. Торжествует же инверсия или-или, подминая диалектику. «Человек» представлен мыслью (пониманием); иное – внемысленное – означает вне-человеческое. Но «человек» *изначально* представлен сакральным-как-вне-мысленным и как-собственным – собственно-человеческим (духом); это он в истине (*ευδαίμονία* как *Eigentlichkeit*), «изначальной» ярости- *πάθος* (*Begeisterung*).

Отрицать ли (его) человечность на подобном основании? Гегель так и поступает, но не может не войти при этом в (не диалектическое) противоречие с самим собой: (абсолютный) Дух изначально познаёт себя в ином (включая до-органические стадии); вместе с тем он «подлинно познаёт себя» (в понятийных формах), начиная с утверждения на сцене истории государственности (предполагается, что с этого момента «цель» эксплицирована, в какой связи «становление» (история) целесообразно и направлено мыслью) [2, с. 315; 4, с. 40; 16, с. 221].

Как можно вычленишь из этой целостности человеческое, противопоставленное в-нём-иному-как-духовному? Единственно корректным образом – реконструировав тот генезис, который отметил «начала» изначальным различием (родов, каст, «раба и господина» и пр.; в формальном отношении «по ту сторону внемысленного» от человека остаётся «плоть», с нас интересующей точки зрения представленная *животным интеллектом*; во всяком случае, не избавившись от путаницы человек/мысль человека, к решению невозможно подступиться).

Направляет ли это к источнику внемысленного или обуславливает ли его восприятие? «Но если философская мысль всё же берёт на себя именно такого рода ответственность, т. е. ответственность, исключая-

щую ответственность внемысленного, то она вынуждена утверждать, что само сакральное не может принимать никакого участия в конституировании встречи мысли с сакральным. А если дело обстоит так, то в каком смысле ответственность, которую берёт на себя мысль, можно назвать ответственностью за опыт встречи именно с сакральным? По-видимому, ни в каком. <...> Применительно к опыту сакрального это и будет означать, что хотя и верно утверждать, что Бог *не есть* (бытие, бытийствование – понятия, центральные для философии и продумываемые именно в философии, которая “является и остаётся атеизмом”), но совсем не верно утверждать, что Бога *нет*» [18, с. 21–22]. «Но если философская мысль» пытается «взять на себя такого рода ответственность», она – вольно или невольно, осознанно или бессознательно – пытается преодолеть природу человека, уже в который раз очищаясь от тлена и грязи материи и тела с тем, чтобы предстать «чистой», в той идеальной чистоте, которая – вольно или невольно – ассоциируется с «изначальной мыслью» и укоренена в «извечных идеях». Но – с опорой на сакральное или как-то иначе – «очистить мысль», «взяв на себя ответственность», может только человек – следовательно, и плод его усилий никогда не будет свободен от «родовых пятен» вне-мысленного (следует ли опереться при его трактовке на «сакральное» или, например, на Оно и пр. – иное дело, но не стоит забывать о том, что подобный выбор неизбежен).

«Бог не есть» означает в кругу означенного то, что он не есть для мысли, поскольку и очерчивается в меру его (очерчивания) возможностей; собственно «Бог» есть в том числе то целое (Единое), которое и с точки зрения мыслимости не может быть сведено к совокупности представимого (данного). Прежде Единого располагается Благо как его предориентирующая наполненность. В каких категориях оно очерчивается – это вопрос, ответ на который во многом предопределяет теистическую или онтологическую экспликацию «оппозиции» (присутствия). «Смысл блага – это “то-в-направлении-чего” наброска. Dasein набрасывает себя в направлении зова или оклика, а окликает никто и при этом выкликает ничто. И тем не менее, окликающий – это абсолютный свидетель, свидетельствующий о самой собственной способности быть. Это свидетельство позволяет, по крайней мере, отречься от нелепой возможности “избрать не свою, не собственную жизнь, а жизнь чего-то другого [в себе]: μή τον αὐτοῦ βίον ἀρξέσθαι ἀλλὰ τίνος ἄλλου»» [19, с. 243]. Переориентация на позиции Блага не отменяет избранной тематики: речь идёт по-прежнему о εὐδαιμονία, однако теперь не в оценочном, но в практико-ориентированном или демоническом горизонте. Речь идёт, понятно, не о наброске, который в близости к наличному развернётся в проективное будущее, но о набрасывании «самости» в её – не развитой Хайдеггером – исторической ориентации. Но в упомянутом направлении-чего выкликания-суверенного ощути́м «вечный зов», лишённый авторства или оставляющий его открытым (направляющим субъектив-

ность мысли к извечному ничто). Назовём его сакральным личного или безличного плана, но оно в статусе предела не может не обрести образа (манью), поскольку размечает и приготавливает в том числе образ-мысли (иного, субъекта и пр.; собственно диалектика должна была бы в это различие мыслимого и иного включить различие субъекта и иного-самости, основав сам образ мысли (стилистику, семантику, субъект) на прообразе (ничто-иное: мана, Оно, Другой и пр.)). Иными словами, о первых основаниях бытия невозможно сказать ничего извечного и вне-исторического; в отношении любой определённости они явлены как *ничто* и во всяком исторически определённом исторически же обусловлены (иными словами, «сакральность» выступает исторической формой бытия и сама детерминирована историко-географически).

Так, «метафора Хайдеггера: зов заботы, совесть. Зовущее, окликающее – это само Dasein, “расположенное в основании своей жути”. Кажется бы, призывают к... – направление указано зовом. Но по сути это не так: совесть не называет и даже не призывает к тому, что уже некоторым образом положено. Совесть взывает. “Зовом задет тот, (кто отдалился от собственной самости и) хочет быть возвращён назад”. Зов не “влечёт вверх, по крутизне в гору”, он вообще не влечёт к., но отвращает от... . Зов заставляет от-страниться (ab-kehren), от-шатнуться, расстаться. Зов слышен в ужасе, в тревоге (Angst) (SZ § 40)» [19, с. 251]. Ничего более определённого о сущности-сакрального (бытии-сущего) Хайдеггер сообщить при всём желании не может; в его вот-бытии «вот» якобы «устремлено» к-бытию; но если говорить о бытии сколько-то философски, то никакого «вот», как и «бытия», не существует, изначально в этой связке только «стремление», каковое в этой выдержке и представлено «зовом»; в его трансцендентной чистоте не различны сакральное и бытие; оно само различает их, восходя к себе в *causa sui*, *осуществляясь* «в себе (бытии), в ином (сущности), для себя (мысли)»; в сакральном бытии пред-размечено образом субъективности.

Поскольку же осмысление не осуществимо вне рамок «вот» и «себя» (к которым якобы устремлено, которых не может *быть*, но которые обязаны существовать и осуществляться), то последние и размечают феномен-сущности (выражение, представление, мир как-); и лишь извечная не подлинность так-существующего составляет подлинный фундамент *свободы* (в том числе от трансцендентального схематизма).

Далее анализ постепенно включает в вечность временное. «Можно, конечно, сказать, что соотношение Dasein с сущим есть *экзистенция*, а *бытие* сущего открывается в экзистенции. Сама эта экзистенция и есть *понимание* бытия, или *понимание собственно* – *первичное понимание*. И мы сможем понять понимание бытия, т. е. эту экзистенцию, если сможем эксплицировать “схематизм” понимания. Он и эксплицируется Хайдеггером в экзистенциальной интерпретации временности как единства трёх выше определённых “моментов”» [17, с. 270]. Здесь,

правда, возникает небольшое недоразумение. Новое понимание-экзистенция призвано представить новое понимание понимания – но подобное понимание в его буквальной трактовке и есть экзистенция. В эксплицированном схематизме оно как (всё же) понимание должно представиться в ветхом обличье (в ортодоксально-схематическом и безусловно-рациональном изложении). Но при этом всё же непонятно, отчего подлинное понимание как первичное нуждается в трансляции/герменевтике (дело, разумеется, заметно упростило бы очевидное предположение о наличии первично-человеческой экзистенции, ни в какой «софийности» не укоренённой, о непосредственно-экзистирующем духе-бытии). Но в таком случае переход от бытия к существованию потребовал бы более последовательного феноменологического различения «горячих практик» бытия-в-его-подлинном и холодных в их стремлении-к-бытию (*Dasein*); и первые, и вторые очерчивают «горизонт мира»; в итоге же речь идёт о двух мирах (горнем и дольном) в их сложных отношениях (Хайдеггер же, как было указано, принципиально сводит «изначальное» к «холодным практикам» (подручное, забота), исключая из него всякую экзальтацию; именно в силу того подлинно-сакральное в его построениях *подменяется* вмененными повседневности «экстазами», как «вечность» не менее последовательно подменена «подлинным временем»; но для первичной экзальтации (откровения) «во времени» как тотальной трансгрессии попросту не остаётся зазора – хотя и сам Хайдеггер менее категоричен в иных текстах, например в «Истоке художественного творчества»).

Только после этого можно было приступить к очерчиванию времени как пограничного состояния между (извечно) настоящим (надлунным) миром и преходящим (подлунным), в их опять-таки многогранных отношениях (подобия, ориентации на прототип, выраженности, её точности, «выразительности» (эстетике), темперированной модальности и пр.); причём такое время содержательно, т. е. не есть некая (субстанциальная) форма (отстранения/остранения), но есть первичное орудие осуществления, воплощения, инструмент приложения свободы к её внешнему предмету (миру) и внутреннему контуру (общественному бытию, человеку).

«Единство же это, в свою очередь, определено тем, что “[т]олько как актуализирующее (*Gegenwärtigendes*) есть оно [*Dasein*] в определённом смысле... будущее (*zukünftig*) и прошлое (*gewesen*)”. Но тогда для того, чтобы этот “схематизм” не оказался схематизмом абсолютного (в смысле замкнутого на себя) субъекта (в котором все оппозиции оказываются не оппозициями, а непосредственными тождествами – прошлое есть настоящее, настоящее есть будущее), необходимо, чтобы он определял бы двойной (в смысле – двусторонний) горизонт в отношении *самого себя*» [17, с. 270]. Следует практически мгновенный переход к дальнейшему, но стоит акцентировать значимость поднятой проблемы.

Говоря о времени в его истине либо расхожести, Хайдеггер, не принося в трактовку в таком отношении ничего нового, походя вступает в две неразрешимые (по крайней мере до настоящего времени) проблемы: прежде всего, подобно многим философам до и после, он походя оперирует связками до- и после- в качестве разумеющихся. Когда и поскольку руки доходят до расширенной экспликации модусов, речь по сути подразумевает лишь уточнение (их) статусов, блестяще осуществлённое, но не возвращающееся к началу-времён, поскольку таковое (изначальное) изначально, сиречь *всегда*, содержало извечные до-, после-, сейчас- (в отношении которого философия не удосужилась различить контур хронологического теперь от событийного «вовремя», не очертив в том числе и семантики «вдруг-» (вместе, в-месте)).

Что означает это до, после, вовремя, нигде не уточняется, как собственно не уточняется и время в его отличии от бытия (вот-бытия; в самом деле, связывание бытия с вот- через стремление, каковое и есть-бытие, являет пример простой тавтологии; но все эти до и после, прежде и сейчас взяты из расхожих разумений; таковые, понятно, актуализируют *чувство времени*; его и следует объяснить; иначе «подлинное» неминуемо предстанет комбинацией «расхожего»; в том, что исходное как первичное-переживание (в интерпретации рецензента) или первичное созерцание (в интерпретации автора) следует, преодолевая порочный круг, выводить из сакрального, верно; но не включив в него αὐτόν, невозможно реконструировать онтологию «времени» в его отличии от бытия; время прежде всего вдруг- рождается в игре смертельного поединка и его-иного с тем, чтобы охватить по мере распространения «мир» в его импульсивности и многообразии ходов-пульсаций).

Но дело ещё и в том, что помимо таким образом реконструируемой трансцендентальности (так или иначе наследующей Гуссерлю), существует и иное время, вобравшее прошлое, будущее, настоящее объективного статуса (общего закона как регламента общности, время, которое Хайдеггер упорно именует «не подлинным» и которое отлично от «тактического» в его статусе «игры ходов» и покрывает его стратегическим «течением»; Καίρος и Χρόνος).

Субъект, конституируя наступающее, вовлекается в синтез срезов прошлого, будущего, настоящего (sujet); но ведь простая вменяемость предполагает, что подобная субъективность предметного синтеза осуществима в горизонте «объективного» полагания в себе и в ином позиции временности с её общезначимыми указателями (гарантиями вменяемости как в том числе вообще-уместности и своевременности в тотальности существующего, в норме-реальности вопреки динамической виртуальности (игры) про-исходящего).

«Но вот этого-то и нет в эксплицируемой Хайдеггером структуре временности. И я не вижу, что бы могло помешать, например, Гегелю принять *такое* понятие времени. Я не думаю, что Гегеля могли бы сму-

тить хайдеггеровские обороты о «временении временности» (*Zeitigung der Zeitlichkeit*), или о том, что «временность *временит себя*» (*Die Zeitlichkeit zeitigt sich*), или что «временность изначально впереди себя», что она имеет «экстатический характер» (*ekstatisch Charakter*). Да и что нового в самом понятии экстатического характера времени? Экстатический характер времени определяется тем, что определение каждого из «измерений» времени (будущего, прошлого и настоящего) вводится оборотом «уносится к...». В качестве будущего *бытует (ist)* Dasein как уносимое к (*entrückt zu*) своей бывшей способности-быть; как бывшее *уносится* оно к своей бывшести; как актуализирующее *уносится* оно к другим сущим. Временность как единство будущего, прошлого и актуализации <...> есть *примордиальное вне-себя...* Мы терминологически обозначаем этот характер унесения-к как *экстатический характер* времени» [17, с. 270]. Это критическое разоблачение весьма значимо (в том числе для последующего изложения). Тут, возможно, следовало бы поставить ещё один вопрос: что остаётся за вычетом непрерывных «унесений» или каков тот исходный пункт, из которого «уносит» субъекта? Следует ли из такого рода установки, что он расположен вне-времени? И не лишается ли экзистенциальное смысла, утратив точку опоры в лице наследуемого (примордиального существования), но после разоблачения отброшенного? И если акцентировать позицию автора, то временность в её экстатичности противопоставлена существованию (как сакральность, извечность) в его временности (не-истинной, расхожей, по Хайдеггеру). Здесь обнаруживается недостача того «изначального», которое Хайдеггер неверно отождествил с «истинным временем» – или, в ином выражении, истинное время (истина времени) = вечность (никакого «не-истинного же, расхожего времени» нет, иначе, таковое и есть «время»; впрочем, и автор не доводит свои рассуждения в этом пункте до окончательной ясности).

Далее продолжается очерчивание различий позиций Гегеля и Хайдеггера. «Разница (их) намерений вполне очевидна. В своей концепции времени Хайдеггер стремится показать, что собственный модус бытия человека определяется понятием границы. Гегелевская же концепция времени задумана так, чтобы сущностным определением человека выступило знающее себя знание, представляющее предельную форму осмысления традиционной причины самого себя – *тождества* себя и другого (хотя и тождества, достигаемого через само-различение, через отрицательность субъектности), а *не границы* себя и другого» [17, с. 271]. Возможно. Мне всё же кажется, что в этом автор чересчур полагается на собственные высказывания классиков; однако, как я уже отмечал, если Хайдеггер полагает своё суждение в сознательном исчерпании (бытием-временем), Гегель, напротив, странно непоследователен и располагает двумя (развитыми) понятиями: механически-формальным и содержательным (времени и истории).

«...Можно было бы сказать, что, в отличие от ситуации с тремя “этапами” гегелевского разворачивания понятия (тезисом, снимаемым в антитезисе, антитезисом, снимаемым в синтезе), у Хайдеггера все три момента “движения времени” остаются в единстве и не снимаются. Но вряд ли такой аргумент действительно проясняет различие с Гегелем. Снятие и у Гегеля, вопреки популярному толкованию (? – Д.С.), не означает устранения. Означает оно сбережение, достигаемое через обретение основания в ином. Но это как раз и есть то, что происходит с тремя моментами хайдеггеровского времени, каждый из которых находит своё основание в двух других» [17, с. 271]. Пояснение на самом деле проясняет весьма немного.

Разумеется (и автор сам об этом упоминает в ином месте), гегелевское «снятие» вовсе не означает «логику движения времени» (разве что в снятом виде). «Понятие... есть само по себе абсолютная отрицательность и свобода; время не есть поэтому то, что господствует над ним, и понятие также не есть во времени, не есть нечто временное. Оно, наоборот, есть власть над временем, которое и есть лишь эта отрицательность, определившаяся как внешность. Поэтому лишь предметы природы подчинены времени, поскольку они конечны; напротив, истинное – идея, дух – вечно» [5, с. 52]. Разумеется, отличия сохраняются, и они вполне очевидны: гегелевские «этапы» не погружены во время (и уже тем самым его не конституируют), но, напротив, его отрицают (подчиняют). «Все три момента движения времени» Хайдеггера суть именно конституция временности, взятая в её погружённости в субъекта, как и, напротив, погружении в неё субъекта; для Гегеля же, как уже было упомянуто, «субъект» несущественен, существенен же Субъект (Дух), в «снятом» (знании) от времени освобождающийся (что возвращает к простому, на самой поверхности лежащему обстоятельству: «время» Гегеля конституируется в составе природного устройства; всё, что выходит за эти рамки, относится им к истории; с такой точки зрения Хайдеггер (сам по неясным причинам этого не акцентируя), «синтезирует» два представления о времени, в том числе указывая на регулярные несостыковки двух линий и критику сосредотачивая на концепции «природного времени»).

Это – чрезвычайно краткие извлечения из систематически проведённого обзора и критического рассмотрения взглядов на время Хайдеггера/Гегеля. Далее автор возвращается к магистральной теме, подготовленной «своим отсутствием». «Голоса бессмертных и есть голоса, требующие жертвы. А требование жертвы есть требование соприкосновения с бессмертием. С этой точки зрения понятие вечности представляет собой концептуализацию алтаря – того “места”, в котором человек живёт жизнью сакральной жертвы. Той жизнью после жизни, которая и составляет исток жизни» [17, с. 372]. Оставляем без комментариев этот отрывок, знаменующий возвращение оставленной темы. Заметим лишь,

что так упомянутые «голоса бессмертных» хорошо было бы соотнести с предваряющих их экспозицией («Время есть форма *предполагания* внемысленным (сущим) своего адресата... Вечность же есть не форма *предполагания*, а форма *полагания* этого адресата...» [17, с. 371]), в рамках которой «вечность» фигурирует в качестве безличной силы и некой мыслительной инверсии. В такой связи возникает вопрос: как соотнесены эти реалии, как относиться к голосам бессмертных в их референции – или же излагаемое герметично заключено в рамки «феномена»? Обратим в такой связи внимание на итоги набрасывания авторской структуры времени. «...*Прошлое есть опространственное время, или прошлое есть время-в-пространстве, или время, застывшее во внемысленном, отложившееся во внемысленном в качестве его (вне-мысленного) пространственной структуры*» [17, с. 389]. Это развивает статику кантовского разделения пространства-времени; но можно заметить в этом остатки прежних проблематик: прошлое-состоявшееся сохраняется как исключительно внешнее (вне-мысленное), в общем наследуя Канту. Но «застывшее» в онтогенезе и филогенезе (подручное, инструментальность мыслимого) присваивается и осваивается в качестве своего-внутреннего, орудия-мысли (Л.С. Выготский). Оттого подобное разделение представляется не доведённым до логического завершения (в какой связи представляется вероятным то, что полная экспликация сблизит авторскую концепцию с гегелевской).

Вместе с тем игнорирование содержательного аспекта «истории времени» порождает весьма характерные сбои, в общем предопределённые абстрактностью авторской позиции и вынужденной адаптацией к ней в общем чрезвычайно традиционных взглядов. «Будет не слишком смелым предположить, что строй мышления, характерный для определённых культур, не позволяет объективизировать ответственность человека за само-раскрытие вне-мысленного. <...> Та или иная культура может объективизировать своё отношение к этой “вне-мыслице”, включив её в свой жизненный цикл, и даже институализировать её принятие. Такую институализацию... и представляют собой языческие ритуалы жертвоприношения. <...> Можно видеть в такого рода ритуалах и институциональную параллель мифо-поэтического осознания хитрости жизни, того, что жизнь живет себя уходом от себя в смерть, который позволяет жизни вернуться к себе, т. е., собственно, и быть себя живящей жизнью. <...> Поэтому в мышлении таких культур будущее по сущности своей есть не новость, а возвращение к тому, что уже было – к началу, истоку жизни» [17, с. 389–390]. Достаточно длинная выдержка приведена для наиболее адекватного раскрытия мысли автора. Знакомая «хитрость жизни», которая «живит себя уходом от смерти»; вновь гекатомбы принесённых в жертву, рожденные идеей и исключительно идеей – но поскольку таковая (особенно «на заре истории») преимущественно неосознанна, то не идеей даже, но чем-то смутным, чем-то преимущественно

«вне-мыслимым». Так предельный рационализм привычно смыкается с крайней (или, как выражались наши предшественники, «оголтелой») мистикой. Человек же (поскольку он «человек») предопределён (либерально-демократической версией трактовки процесса истории) к «ответственности за само-раскрытие вне-мысленного»; но поскольку и на заре истории, и в составе традиционных культур он этой всемирно-исторической миссией вовсе не задаётся, то и получается в очередной раз, что это и не человек вовсе, и пр.

Мне в такой связи кажется, что автор вступает здесь на дважды зыбкую почву.

Первый раз – при связывании «ответственности за само-раскрытие внемысленного» с определённым типом культур. Но «подобную институализацию» представляет собой любая культура, в том числе самая современная. Никакая культура не вольна в выборе предпосылок онтогенеза, всегда застаёт определённую совокупность обстоятельств, её обуславливающих; «мысль» (в том числе) укоренена во вне-мысленном как форме-мысли (прошлом) и обретает себя в составе нового содержания, в нём пре-образуясь (образовываясь); «ответственность» же неотделима от своего инструментария – и с точки зрения содержания не рассмотрена вовсе, во всяком случае не помещаясь в логическую дихотомию мысли – вне-мысленного.

Второй – повторяя расхожую байку о «вечном возвращении». В ней, разумеется, есть своя историческая правда, однако гораздо больше в ней заскорузлых стереотипов (например, что это за возвращение к началу как к «тому, что уже было»? Но «извечное» никогда «не было», но всегда «есть», и есть, собственно, только оно). Никакого, разумеется, «прошлого» и «будущего» в их принятом и распространённом значении в упоминаемых культурах не подразумевается, и если преследовать здесь определённые аналогии, то прошлое и будущее традиционных культур следует ещё определить (перевернув принятые диспозиции: «В представлении ветхого человека по проложенному во времени Традиционному пути *впереди* шествуют *пред-*ки, *потом* идут *потом-*ки, *след-*ом за перво-проход-цами *след-*уют их по-*след-*ователи. <...> В модели Традиционного пути люди идут по следам своих *пред-*шественников: они обращены лицом в прошлое. Они *след-*уют за своими *пред-*ками и на-*след-*уют их формы жизни» [1, с. 54]). «А потому к прошлому и не может сводиться время как форма возвращения внемысленного к мысли. Ведь принося прошлое, т. е. уходящее, время приносит также *и себя*, т. е. приходящее. Другими словами, приносимым является и самый акт приношения, и приносится он в качестве *себя приносящего*. Самый этот акт-экспрессия внемысленного не есть то-что-уже-было, но он есть нечто ещё только “надвигающееся”. Он и есть будущее. Значит, *будущее есть тот аспект акта самоприношения (самораскрытия) внемысленного, в котором сам этот акт яв-*

ляется приносящим себя и именно в качестве **самого себя приносящего**» [17, с. 391]. Здесь следует в чём-то согласиться с автором, возможно, несколько снизив пафос «логики прошлого» и обернувшись к реалистическим обстоятельствам, ранее отчасти уже упомянутым: «прошлое» не есть абсолютно-ушедшее; оно в том числе в форме памяти есть сам субъект, чьё «устроение» (прошлым) предопределяет настоящее и будущее. Разумеется, «прошлое» «приносится» (памятью) в настоящем; но и последнее не есть лишь то, что «приносится», но и то, что «приносит», причём приносит «наступающее» «прошлое», предопределяя форму восприятия (настоящего, из чего, впрочем, не следует, что «будущее есть... акт... приношения себя вне-мыслимым» и пр.; это формально так, что не отменяет всю содержательную сторону наступающего в его типической обусловленности).

Автор эту мысль развивает следующим образом: «Но тайна (априорного синтеза. – Д.С.) начинает раскрываться, когда мы начинаем понимать, что суть чистого образа заключается в синтезе различающей-соединяющей связки пространства и времени. <...> *Внемысленное, открывающееся относительно схемы бесконечности, и есть собственно чистый образ. И так открывается внемысленное лишь в перспективе, открываемой схемой вечности.* А можно сказать и так: схема вечности есть схема видения внемысленного, открывающегося согласно схеме бесконечности» [17, с. 428]. Это, очевидно, квинтэссенция и контрапункт авторской концепции, которые я довожу до читателя. Комментировать их сложно в силу той укоренённости в строе излагаемого, которая обуславливает упомянутый герметизм; замечу лишь, что у меня возможность построения упомянутых «схем» (вечности-бесконечности) вызывает определённое недоверие, основанное, если быть чрезвычайно кратким, на достаточно очевидной невозможностью разделения вне-мысленного и иного; в авторском изложении эти категории остаются непрояснёнными. Однако если мы на мгновение вспомним предыдущее, то это драгоценное наследие доброй философской классики следует обратить к реальным обстоятельствам происхождения, к той перспективе, в которой сакральное инспирирует экстатическое содрогание само-отверженности, воплощающей исторически-определённую форму освобождения (от безусловности механических реакций), но в новой обусловленности существованием (в изначальной склонности к общезначимости, выражению, аффектации, проникновенности, ритмике, сопряжённости, в том числе эротизме). Разумеется, подобная перестановка акцентов (Хайдеггер: субъект – вот-бытие, объект – бытие (см.: [6]), как и субъект – схема вечности, объект – схема бесконечности, автор) раскрывает определённые горизонты – но некоторые весьма значимые рубежи (достигнутые «философией жизни») оставляет, «возвращая» от Хайдеггера к Гегелю. Нельзя, впрочем, вменить автору в данном отношении исключительный монизм. Но именно склонность

к предельной рационализации оснований влечёт значимые обрывы при обращении к содержанию. «Вечность как атрибут вечного есть Эрос. И время собственно, т. е. образ вечности, есть образ Эроса. Умалчивая об этой эротической сущности времени, Аристотель – намеренно или нет – скрывает тот миф (точнее, тот общий эллинский мифологический мотив), которым живёт его мысль. <...> Человек лишь постольку находится на пути возвращения к уму из своей жертвенной внебытийности, поскольку в каждый момент своего бытия он к уму уже вернулся. В этом и заключается *энтелехиальность* бытия человека: ...в предопределённости... начала бытия его *завершённой* – прошлого будущим» [17, с. 477–478]. Тут очень многое весьма спорно, и в данном суждении априори (извечное – софия – ум – изначальное к нему стремление) уже безусловно выдвинуты на передний план и представлены в наготе беспредпосылочного.

Не вдаваясь в детали данной герменевтики (в силу пространности затронутой темы), всё же заметим, что эта единичная попытка выхода за рамки представленного дискурса в сферу его историко-культурных предпосылок (содержания) выглядит одиозно-одиоко.

Но если использовать историзм в качестве методологической посылки, её «жертвой» должен предстать не один Аристотель. Но именно на нём сходятся реально-исторические предпосылки сдерживаемой прежде генеалогии. «Бессмертные требуют жертвы, и жертвой соединяются и наделяется смыслом прошлое и будущее, ею сопрягаются не признающие будущего голоса крови и приходящие из будущего слепые повеления судьбы. Жертва есть *настоящее*. Жертвой оправдывается победа будущего – победа судьбы. Но судьба определяет жизненный путь *с самого начала*, а потому победу судьбы (победу будущего) торжествует прошлое. *Вот в этой триаде судьбы, голоса крови и жертвы и заключается*, как мне представляется, *не эксплицированная Аристотелем временность его философии времени, в этом, а совсем не в считываемой последовательности пустых “теперь”*. А если так, то круговая структура аристотелева времени определена специфически античной структурой жертвенности и соответствующей ей структурой вечности» [17, с. 478]. Но дело в том, что «спецификой структуры жертвенности» обусловлена далеко не только «структура аристотелева времени», но все первые рефлексии и сама рефлексия в своём историческом возникновении (см.: [9]). Но и подлинная реконструкция связи-триады судьбы, голоса крови и жертвы оказалась недостижимой не только для Аристотеля, но для ряда гораздо более современных авторов – с другой стороны, все они (вплоть до Хайдеггера, каковой историзм, на что обращает внимание и сам автор, преимущественно игнорировал) разделяли время (форму) и историю (содержание), в этом на Аристотеля именно ориентируясь (имело бы смысл обсудить в такой связи «несокрытость» Аристотеля, не делающего из подлинного-понимания времени (исто-

рии) той тайны, о которой говорит автор, и достаточно подробно свое понимание «триады» раскрывшего в «Поэтике» и трактовке трагедии; но это заняло бы слишком много места).

«Мне представляется вполне естественным предположение, что отличие структуры вечности в системе понятий картезианской традиции от структуры аристотелевой вечности изначально обусловлено принципиальным различием тех смысловых структур феномена жертвы, которые лежат, соответственно, в основе адаптируемого христианской мыслью библейского религиозного опыта и в основе религиозного опыта античности» [17, с. 481]. Последнее – бесспорно. Но различие позиций «Аристотеля» (античной) и христианской на почве исключительно умозрительных реконструкций невозможно; языческая жертвенность живёт и дышит прямым сообщением с духом (детерминацией сакральным), как живёт она (ещё живыми) «голосами вечности», «голосами бессмертных», за которыми ещё слышны «голоса предков» (см.: [7, с. 246–247]).

Дело, иными словами, не в трактовке, не в «различии смысловых структур феномена жертвы» (достаточно, разумеется, знаковых), но в принципиальном изменении роли жертвы в фундаментальном конституировании состава культуры: традиционная культура в сердце и духе своём непосредственно основана жертвоприношением; вне его никакая культура (человечность) попросту немыслимы; человек не есть (абстрагированный) «образ божий», но существо, которое становится человеком постольку, поскольку вызывает и испытывает непосредственное присутствие духа. Христианство знаменует наступление по сути иной эпохи (эпохи, нам гораздо более близкой и понятной): в её рамках «человек» уже возможен (и принимается преимущественно) в составе холодных практик, государственного регламента и пр.; напротив, «экзальтации» окрашиваются привычными тонами мистического и фанатического исключения. «Пребывание» обнаруживает в себе достаточно автономии для выживания, и её наиболее надёжной опорой впервые предстаёт закон (на каком основании и рациональность – чрезвычайно неторопливо – выдвигается на передние позиции). Именно этим обусловлено кардинальное перестроение всего состава «схематизма»; в христианстве «эллинская мудрость» не критикует и воспринимает сакральное извне, но проникает в самые его основания. Автор проясняет произошедшее следующим образом: «Вечность (вечность-схема, т. е. синтезируемая мыслью интенциональная форма внемысленного, горизонт открытости сакральным детерминациям) есть результат концептуализации жертвенного статуса человека. В данном случае жертвенный статус человека определяется открываемой ему вестью об его избрании к Завету с Богом, которое Само жертвенно “по Своей природе”, и более того, эта божественная жертва и является здесь вестью избрания. Значит, с одной стороны, в отличие от внемысленного, выступающего в языческой античной форме вечности, внемысленное, выступающее в этой новой фор-

ме вечности, несёт своему адресату весть о нём, о своём адресате, о его само-определении в качестве адресата, внимающего сакральной вести и свободно же её принимающего. Открывается в этой форме вечности не безличное Оно, а Ты, чьё само-раскрытие есть весть свободы своего адресата, моего Я» [17, с. 512]. Безусловно; «язычество» выступало непосредственной и буквальной жизненной опорой воинствующего духа; христианство опосредовано церковью, государственной организацией, статусом, ориентировано покорностью и пр.; непонятно только, отчего автор столь упорно настаивает на том, что прежде в форме вечности открывалось безличное Оно; вовсе нет, но вот корневые представления о «личности» изрядно углубились.

Далее модусы времени раскрываются в авторском прочтении.

«Момент будущего есть момент небытия, переходящего в бытие. Будущее есть *ещё*-не-совсем-бытие. Момент прошлого есть момент бытия, переходящего в небытие. Прошлое есть *уже*-не-совсем-бытие. “Уже” и “ещё” сами по себе говорят здесь лишь о линейной упорядоченности моментов времени (это верно; но следовало бы сопоставить его с иными формами. – Д.С.). Но в себе эти будущее и прошлое есть небытие, ничто. И как таковые они есть определители “теперь”. Каждое “теперь” отграничено этими ничто. <...> Но время есть тот горизонт, в котором уходящее от мысли внемысленное... уходя от мысли, обращается к мысли» [17, с. 544]. Достаточно привычные дефиниции. Но, возможно, имеет смысл соотнести их с элементами дихотомии мыслимое/вне-мысленное; в её рамках мысль «наступающая» ещё не совсем помыслена, мысль состоявшаяся – уже не-мыслима, но сложилась (умерла в форме); аналогично предмет мысли должен исчерпаться, чтобы выразиться вовне и-в-мыслимом. Выразившись и исчерпавшись, он уже-вне (живой) мысли, и пр. Это и довёл до логического завершения Гегель, абсолютный Дух которого торжествует над временем (внемысленным) в конце времён, завершая историю («конец истории» есть торжество мёртвого над мёртвым, всё в себе уже исчерпавшим и сделавшим достоянием музея-вечности).

«В отрицательных определениях будущего и прошлого (*ещё*-не-совсем-бытие и *уже*-не-совсем-бытие, соответственно) их общим неразличимым определением является не-совсем-бытие. Вот Гегель вдруг и проговаривается: “Но прошедшим и будущим временем как *существующим в природе* является пространство, ибо оно есть время, подвергнувшееся отрицанию”. То есть не только прошедшее, но и *будущее* время оказывается временем прошедшим. И почему-то не замечает он, что поскольку прошедшее и будущее представляют границы настоящего, то и настоящее является прошедшим» [17, с. 545]. Вряд ли Гегель этого «не замечает»; но Гегель говорит о природе, времени «в себе» не содержащей и постольку «в качестве природы» представленной, поскольку помысленной из точки вне-времени, иначе, исчерпания времён (ровно о том

же говорит сам автор в цитируемом ранее отрывке о пространстве-как-прошлом-времени; Гегель же говорит не о пространстве вообще, но о природном пространстве).

В заключение повторим вкратце сказанное: основные идеи Л.С. Черныяка, связывание времени с вечностью, сакральностью, жертвенным статусом человека и пр. представляются вполне обоснованными, продуманными и требующими самого пристального внимания.

Лично я не во всём согласен с приведённой их экспликацией.

Понятно, что «мыслимое» и «вне-мысленное» представляют чистые абстракции, или то «центральное означающее», которое остаётся в ходе исследования наименее определённым. Но именно как «чистые формы» они начисто лишены (исторического) содержания: «чистая мысль» немыслима вне конкретно-исторической формы выражения (языка, логики), иначе, от требований обще-значимости (верифицируемости). В этой своей «выраженности» чистая мысль уже-не-чиста. Но в ином (ядре) «чистая мысль» ещё не является мыслью, бесплотная возвращается в чертог теней; ещё-не мысль в ощущении и уже-не-мысль в выражении; таков удел «чистоты» (абстракции). Точно так же (в актуальном) мысль-ещё-не-сложившаяся и не-сказанная ещё-не-есть (помысленное); она как «чистая мысль» возможна лишь в полноте и окончательности; «чистая мысль» есть совершенное и завершённое знание, «освобождённое от истории» (о чём и говорит Гегель), и «во времени» невозможная.

Но точно так же статус сакральной жертвы (принятый в качестве основания) и в плане логики нечист: он подразумевает тотальное давление вне-мысленного, каковое в условиях практического отсутствия своего-иного (мысли) повергает «начала истории» во тьму и мрак абсолютной мистики (в который раз ведомой гипотетическим стремлением гипотетической же (на заре истории) мысли).

Но это моя позиция – которая, разумеется, ни в малейшей мере не снижает ценности проведённого Л.С. Черныяком исследования.

Список литературы

1. Арутюнова Н.Д. Время: модели и метафоры // Логический анализ языка. Язык и время / Отв. ред. Н.Д. Арутюнова, Т.Е. Янко. М.: Индрик, 1997. 351 с.
2. Виндельбанд В. Избранное: Дух и история. М.: Юрист, 1995. 687 с.
3. Гегель Г.В.Ф. Философия права // Гегель Г.В.Ф. Сочинения: в 14 т. Т. 7. М.; Л.: Соцэкгиз, 1934. 527 с.
4. Гегель Г.В.Ф. Философия истории // Гегель Г.В.Ф. Сочинения: в 14 т. Т. 8. М.; Л.: Соцэкгиз, 1935. 468 с.
5. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 2. Философия природы. М.: Изд-во социально-экономической литературы, 1975. 695 с.
6. Гольдман Л. Лукач и Хайдеггер. СПб.: Владимир Даль, 2009. 293 с.

7. Иванов Вяч.Ив. Возникновение трагедии // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М.: Наука, 1988. С. 237–293.
8. Лоренц К. Обратная сторона зеркала. М.: Республика, 1998. 492 с.
9. Маламуд Ш. Испечь мир: ритуал и мысль в древней Индии. М.: Наука: Главная редакция восточной литературы, 2005. 350 с.
10. Манхейм К. Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1994. 700 с.
11. Маркс К., Энгельс Ф. К критике политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: в 50 т. Т. 13. 2-е изд. М.: Государственное изд-во политической литературы, 1959. С. 489–499.
12. Спектор Д.М. Вечность пространства и времени и их обращение // Философия и культура. 2016. № 12. С. 1631–1638. DOI: 10.7256/1999-2793.2016.12.20484.
13. Спектор Д.М. Символический обмен, смерть и загадка дара // Человек и культура. 2016. № 6. С. 68–83. DOI: 10.7256/2409-8744.2016.6.18412.
14. Спектор Д.М. Время: игра суверенности и смерти // Философия и культура. 2016. № 1. С. 117–125. DOI: 10.7256/1999-2793.2016.1.14048.
15. Спектор Д.М. Третий путь: между инстинктом и осознанием // Культура и искусство. 2015. № 1. С. 50–59. DOI: 10.7256/2222-1956.2015.1.13538.
16. Трёльч Э. Историзм и его проблемы: логическая проблема философии истории. М.: Юрист, 1994. 719 с.
17. Черняк Л.С. Вечность и время. М.; СПб.: Нестор-История, 2012. 576 с.
18. Черняк Л.С. Вечность и время: возвращение забытой темы. М.; СПб.: Нестор-История, 2014. 696 с.
19. Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. 460 с.

BOOKISH DISCOURS

David SPEKTOR

PhD in Architecture, Associate Professor of Moscow Institute of Architecture and Civil Engineering 3-rd Cabelnaya St. 1, Moscow 111024, Russian Federation; e-mail: daspektor@mail.ru

ETERNITY AND ITS PREIMAGES (book review of L.S. Chernyak, “Eternity and time”)

This article is a book review on L.S. Chernyak, “Eternity and time” (Moscow; St. Petersburg: Nestor-Istoriya Publ., 2012. 576 pp.). A considerable size of the book and informative saturation of the text cause determine in this case the necessity of distancing from the usual schemes, more or less complete presentation of the content, concentration on the most significant, “nodal” moments of it. Such group is defined primarily as “sacrificial status of a person” in conditionality by “scheme of eternity”, transcendental schematism of “contemplation”, through the prism of which “out-thought” becomes available thoughts; the last puts at the forefront of attempts of author’s interpretation of time (eternity).

The origins of such intentions are seen by the reviewer in the main trends of philosophy of the twentieth century. It is emphasized that the accentuation of time and space is closely connected with the approval of the common scientific methodology of a number of universals that are independent of the content of what is happening, and *because* of interest, associated also with the end of metaphysics. It is noted in this connection that the requirements of general validity on samples positive knowledge had a very significant impact on the theory of knowledge, appealing to “panhuman” in it. Space and time in connection with mathematical axioms were a prototype of this kind of hypothetical-universal methods.

However, the attempts of their application to the composition of the Humanities revealed a distinct failure of the separated form, causing, in turn, adding to the time, space and subject additional (sacred) dimensions (or horizon). In this regard, the notion of being and the concept of time are supplemented by the relationship between God and man (attitude, put in direct connection to eternity/time and being).

In this context, an author's vision arises of the sacred as the horizon of eternity, which asserts sacrificial status. The author (reasonably and justifiably) claims (carefully analyzing the texts of Aristotle, Descartes, Kant, Hegel, Husserl and Heidegger), that such a classic interpretation (of temporality) lacks such measurements (of eternity/infinity).

Follow-up and explication of the key points of the argument of the author has led to the structure and content of the reviews.

In critical part, the reviewer concludes that "thinkable" and "non-thinkable" are (necessary) abstractions ("the central denoting"), which remain markers of non-cleared content in the course of the study. But the "pure forms" of thought are inconceivable without the concrete historical forms of expression (language, logic), otherwise, are in no way free from the general validity (verification). In this "manifestation" and "conditionality" (of out-thought) pure thought already is not pure (instrumental). This "impurity" of pure forms (of thought) is not acting as a result of the irregularity of a logical progress within the construction of the author's conception, but reflects the impossibility of the separation of form (of thought) from its content (the form is informative, the content is arranged).

Similarly, the status of a sacred victim (taken as a base) in terms of logic is also not "pure", implying the total pressure of "out-thought" in the absence of the other (thought), which throws the "beginning of history" in the darkness and horror of all mystic powers (again driven out with hypothetical desire of hypothetical (at the dawn of history) thought to knowledge of out-thought). The last (out-thought) isn't enough to take in its logical abstraction (negativity), but it must be filled with its real properties in the "dawn of history" of mankind (what the reviewer is trying, albeit extremely brief, to do).

However, these comments, of course, not in the least reduce the value held by L.S. Chernyak extremely conscientious and professional studies that deserve highest praise.

Key words: eternity, time, infinity, sacred, sacrifice, birth, death, past, present, future

References

1. Arutyunova, N.D. "Vremya: modeli i metafory" [Time: models and metaphors], *Logicheskii analiz yazyka. Yazyk i vremya*, ed. N.D. Arutyunova & T.E. Yanko. Moscow: Indrik Publ., 1997. 351 pp. (In Russian)
2. Chernyak, L.S. *Vechnost' i vremya* [Eternity and time]. Moscow: Nestor-Istoriya Publ., 2012. 576 pp. (In Russian)
3. Chernyak, L.S. *Vechnost' i vremya: vozvrashchenie zabytoi temy* [Eternity and time: return of the forgotten theme]. Moscow: Nestor-Istoriya Publ., 2014. 696 pp. (In Russian)

4. Chernyakov, A.G. *Ontologiya vremeni. Bytie i vremya v filosofii Aristotelya, Gusserlya i Khaideggera* [Ontology of time. Being and time in the philosophy of Aristotle, Husserl and Heidegger]. St. Petersburg: Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola Publ., 2001. 460 pp. (In Russian)
5. Gegel', G.V.F. "Filosofiya istorii" [Philosophy of History], in: G.V.F. Gegel', *Sochineniya* [Works], 14 Vols., Vol. 8. Moscow: Sotsekgiz Publ., 1935. 468 pp. (In Russian)
6. Gegel', G.V.F. "Filosofiya prava" [Philosophy of Law], in: G.V.F. Gegel', *Sochineniya* [Works], 14 Vols., Vol. 7. Moscow: Sotsekgiz Publ., 1934. 527 pp. (In Russian)
7. Gegel', G.V.F. *Entsiklopediya filosofskikh nauk, Tom 2, Filosofiya prirody* [Encyclopedia of Philosophical Sciences. Vol. 2, Philosophy of Nature]. Moscow: Sotsial'no-ekonomicheskoi literatury Publ., 1975. 695 pp. (In Russian)
8. Gol'dman, L. *Lukach i Khaidegger* [Lukács and Heidegger]. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2009. 293 pp. (In Russian)
9. Ivanov, Vyach. Iv. "Vozniknovenie tragedii" [The origin of the tragedy], *Arkhaicheskii ritual v fol'klornykh i ranneliteraturnykh pamyatnikakh*. M.: Nauka Publ., 1988, pp. 237–293. (In Russian)
10. Lorents, K. *Oborotnaya storona zerkala* [The backside of the mirror]. Moscow: Respublika Publ., 1998. 492 pp. (In Russian)
11. Malamud, Sh. *Ispech' mir: ritual i mysl' v drevnei Indii* [Bake the world: ritual and thought in ancient India]. Moscow: Nauka: Glavnaya redaktsiya vostochnoi literatury Publ., 2005. 350 pp. (In Russian)
12. Mankheim, K. *Diagnoz nashego vremeni* [Diagnosis of our time]. Moscow: Yurist Publ., 1994. 700 pp. (In Russian)
13. Marks, K. & Engel's, F. "K kritike politicheskoi ekonomii" [To the criticism of political economy], in: K. Marks & F. Engel's, *Sochineniya* [Works], 50 Vols., Vol. 13. Moscow: State Publishing House of Political Literature, 1959, pp. 489–499. (In Russian)
14. Spektor, D.M. "Simvolicheskii obmen, smert' i zagadka dara" [Symbolic exchange, death and riddle of gift], *Chelovek i kul'tura*, 2016, No. 6, pp. 68–83. DOI: 10.7256/2409-8744.2016.6.18412. (In Russian)
15. Spektor, D.M. "Tretii put': mezhdru instinktom i osoznaniem" [The third way: between instinct and awareness], *Kul'tura i iskusstvo*, 2015, No. 1, pp. 50–59. DOI: 10.7256/2222-1956.2015.1.13538. (In Russian)
16. Spektor, D.M. "Vechnost' prostranstva i vremeni i ikh obrashchenie" [Eternity of space and time and their circulation], *Filosofiya i kul'tura*, 2016, No. 12, pp. 1631–1638. DOI: 10.7256/1999-2793.2016.12.20484. (In Russian)
17. Spektor, D.M. "Vremya: igra suverennosti i smerti" [Time: the game of sovereignty and death], *Filosofiya i kul'tura*, 2016, No. 1, pp. 117–125. DOI: 10.7256/1999-2793.2016.1.14048. (In Russian)
18. Treľch, E. *Istorizm i ego problemy: logicheskaya problema filosofii istorii* [Historicism and its problems: the logical problem of philosophy of history]. Moscow: Yurist Publ., 1994. 719 pp. (In Russian)
19. Vindel'band, V. *Izbrannoe: Dukh i istoriya* [Selected works: Soul and history]. Moscow: Yurist Publ., 1995. 687 pp. (In Russian)

ОТЗВУКИ СОБЫТИЙ

III научная видеоконференция «Человек как существо природное, социальное, экзистенциальное: “болевы́е точки” философской антропологии»

Москва–Нижний Новгород, 23 мая 2017 г.

23 мая 2017 г. прошла III ежегодная научная видеоконференция, организованная сектором истории антропологических учений Института философии РАН (г. Москва) и факультетом социальных наук Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского (г. Нижний Новгород), на которой обсуждалась сложившаяся в современной философии ситуация, были обозначены острые темы идейных размежеваний.

Открыл конференцию профессор **Павел Семёнович Гуревич**, выступивший с докладом «**Философия и идеология**». Он отметил, что обсуждение этой темы, к сожалению, ведётся на давнем теоретическом материале. Основные дискуссии вокруг идеологии в европейской философии – «деидеологизация» (50–60-е гг. минувшего столетия), «реидеологизация» (70-е гг. того же века), «жаргон подлинности» (о немецкой идеологии Т. Адорно), идея симулякра и симуляции (Ж. Бодрийяр), положение Сл. Жижека («сама действительность стала идеологической») – уже утратили свою непреложную новизну. Методологическое освещение темы предполагает знакомство с основными массовыми экспертизами данной проблемы.

В докладе подвергнут критике тезис о том, что философия является идеологией, поскольку постоянно включается в социальные дискуссии, решает вместе с политикой и социальной философией неотложные мировоззренческие вопросы. Этот тезис обычно базируется на убеждении, что философия занята рождением новых идей, что и сближает её с идеологией. Однако, как показано в докладе, не всякая идея, возникшая в философии, связана с жизненной и социальной конъюнктурой. Философия вовсе не обязана следовать за каждым изгибом амплитуды социальной востребованности. История философии даёт многочисленные примеры автономной, уникальной трактовки вопросов, не откликающейся напрямую на злобу дня. Тотальный идеологизм философии – сильное преувеличение. Тем более что, даже если философия тащит на себе это бремя, она должна стремиться к иному предназначению – быть особым способом мировосприятия. В докладе были приведены приме-

ры, отражающие уникальную деятельность философов. П.С. Гуревич проанализировал подходы к той или иной теме вне господствующей идеологии и рассмотрел концепции М. Фуко и Ж. Бодрийяра. В докладе поставлена задача размежевания философии и идеологии.

Продолжил обсуждение д. филос. н. **Алексей Николаевич Фатенков**, обозначивший следующую тему своего доклада **«Дух Просвещения в критическом восприятии человека светской культуры»**. Критика просвещенческой парадигмы в контексте современной российской действительности сопряжена с серьёзными экзистенциальными затруднениями, что связано прежде всего с явно неудовлетворительным состоянием отечественного образования и явно чрезмерным вмешательством клерикальных персон и институций в общественную жизнь. И всё же никакой внешний фон и прессинг не должны стать непреодолимым барьером в неапологетическом рассмотрении просвещенческой матрицы – хотя бы потому, что, во-первых, критический настрой как минимум не чужд ей самой, во-вторых, она сама ответственна за формирование немалого числа социально-культурных фантомов и уродств. Просвещение декларативно замещает принцип иерархии принципом равенства, что, как нетрудно установить, является едва прикрытым лукавством. Так, провозгласив постулат о приблизительно равных познавательных способностях людей, разработку истинного метода познания Новое время и Просвещение поручают, однако, не всем, а некоторым – методологам. Заявив о равновозможном различном отношении в обществе к идее Бога и религиозным верованиям – от нефанатичной веры до чуть-чуть воинствующего атеизма, – Просвещение склоняется на практике к необходимости и желательности религии (или её паллиатива) для народных масс и к её бессмысленности для критически мыслящих личностей. Во избежание возможного ранжирования и при явной недостатке аргументов эгалитарно-универсалистского плана просвещенческая логика начинает подталкивать её приверженцев к тезису о принципиальной несоизмеримости: и культур, и индивидов. Подобное может иметь место, однако, только в раздробленном мире, при наличествующей трансцендентности – иначе говоря, в квазирелигиозной мировоззренческой проекции. Реализуемый-таки в эмпирии эгалитаризм неизбежно ведёт к насильственному уравниванию неравных, нередко – к их прямому истреблению. Стратегически Просвещение ответственно также за выстраивание и поддержку избыточной социальности, которая не усваивается экзистенцией человека, излишня для неё и провоцирует редукцию социального как такового к публичному и техническому.

Доклад **«Глупость как образец безумия»** представила д. филос. н. **Эльвира Маратовна Спирина**. Она проследила развитие представлений о глупости в историко-философском ракурсе. Философы античности отмечали благословенный дар человека – разум. Это способность рационально мыслить, логично оценивать опыт жизни. Однако уже в ту эпоху

возникло подозрение, что разум не всемогущ. Наряду с разумом укореняется и неразумие. Об этом писал Аристотель. Что является причиной отступления от разума? По мнению античного философа, слабость мышления, неспособность многих людей использовать разум в полную силу. Однако в Средние века глупость уже не рассматривалась как эксклюзив. Напротив, становилось очевидным, что лики глупости разнообразны и принижают достоинство человека. В эпоху Возрождения Эразм Роттердамский сделал эту тему основной в своём саркастическом произведении «Похвала глупости». В Новое время возникла попытка найти корни глупости в самом процессе познания. Эта попытка принадлежала Ф. Бэкону. Его классификация «идолов сознания» явилась вкладом в теорию познания, но она не оградила мыслителя от собственных ошибочных рассуждений. Кант поставил разум во главу угла всякого философского размышления. Гегель предпринял попытку обозначить разновидности отступления от разума: глупость, тупость и безумие. В XIX в. психиатрия приступила к описанию сумасшествия. В современной же реальности глупость сплелась с абсурдизмом человеческой жизни.

Следующим прозвучал доклад д. филос. н. **Владимира Александровича Кутырёва «Чело-век XXI: от (контр)сексуальной революции к постсексуальности (вести с переднего края деградации человека)»**. В 2016 г. в Великобритании прошла первая в мире научная конференция по сексу с роботами. В Голландии всё больше мужчин заказывают для жизни компьютерных кукол и открыт бордель с роботутками. В теоретической сфере обсуждаются проблемы распространения интимных технологий. В свете подобного прогрессивного техноложества секс между мужчиной и женщиной стал называться уже традиционным, а в сущности, особенно если с рождением детей, – он архаика, половые же перверсии, феминизм-ге(й)ндеризм – удел консерваторов. У совсем спятивших прогрессивно деградирующих теоретиков самоапокалипсис Номо genus завершается призывами к отказу от секса вообще, пошли публикации, в которых обосновываются идеи, что сексуальное удовольствие успешно замещается радостями виртуальных игр и пребыванием в интернете. Телесный суицид человека дополняется разработками искусственного интеллекта, который «превзойдёт естественный в миллионы раз» и сделает наше мышление ненужным. Восстания против этих инноваций, отпора им почти не слышно, их опасную суть не хотят даже осознавать. Глупое, слепое, несчастное человечество, живущее под девизом «Прогресс не остановишь». Счастливы только непониманием того, что делается. Хотя в собственной жизни все люди консерваторы, её неизбежному концу сопротивляются. Давайте так относиться к прогрессу и в социуме. Ограничивать его и управлять им. Это было бы только логично.

В докладе к. филос. н., м.н.с. Института философии РАН **Александры Сергеевны Московской** на тему «Проблема “смерти человека” в технологическом искусстве» были представлены три антропологиче-

ские стратегии из области технологического искусства: снятие оппозиции между человеческим и нечеловеческим; фрагментация художника и зрителя за счёт технологий; исключение художника и зрителя из пространства искусства – создание деантропологического пространства. Все три антропологические стратегии были объединены рассмотрением вопроса о том, как идея «смерти человека» отразилась в пространстве современного технологического искусства. В докладе было показано, что одним из проявлений идеи «смерти человека» является попытка современного художника уйти от роли творца. Современное технологическое искусство было представлено как пространство, которое обладает возможностью визуализации и переживания в художественных работах идеи «смерти человека».

К. филос. н., ассистент кафедры философии ННГУ им. Н.И. Лобачевского **Валерий Владимирович Беляров** в своём докладе показал, что одна из основных проблем, встающая на пути философского творчества, состоит в профессионально организуемой унификации мышления. Соблюдение единообразия является, однако, совершенно неприемлемым для философии требованием. В корпорациях интеллектуалов Средневековья унификация осуществлялась покровительством католической церкви на соответствующих религиозных основаниях. В современной высшей школе эквивалентную религии роль в недавнем прошлом принимали на себя разные идеологии. Сегодня инициативу в деле приведения мышления к единообразию в так называемых автономных университетах России перехватывают те философы, которые считают философию наукой. Современные позитивисты справедливо грезят об извлечении из философии реальной полезности. Но, занимаясь разработкой социально-гуманитарных проектов, они невольно или осознанно способствуют унификации мышления. В условиях динамичного глобального рынка любой такой проект социально-гуманитарных технологий, принесённый экономическую выгоду, будет способствовать посредственному единомыслию.

В докладе «**Феноменология ненависти**» аспирантки Института философии РАН **Инны Олеговны Чугуновой** поднимается проблема ненависти как значимой характеристики человеческого бытия. Философско-антропологические трактовки этой темы значительно расширяют пространство понимания человека, его аксиологической природы. Автор задаётся вопросом о генезисе ненависти, её онтологических смыслах и месте в человеческом существовании. Смысловые полярности ненависти образуют широкое пространство её понимания. Так, ненависть, наряду с любовью, задаёт континуальность ценностно-аффективного отношения к миру, многообразие спектра страстей, обуславливает остроту мироощущений человека. В поле ценностных предпочтений самоопределяется идентичность субъекта, во многом задаваемая апофатически, через негацию Другого. Идея апофатического рождения Я навея-

на постмодернистской антропологией (Ж. Батай, М. Фуко, Ж. Бодрийяр и др.) и положениями философского психоанализа (З. Фрейд, К. Юнг, Э. Эдингер и др.). Одновременно ненависть глубоко деструктивна: её разрастание, наполнение негативными коннотациями, сплетение с эгоизмом и мотивами власти формирует разрушительные сценарии. Проллиферируя, ненависть наполняет пространство воли, становится суррогатом свободы и силы. Новоевропейская рациональность сообщила ненависти новые inferнальные измерения. Другой воспринимается как вещь, его ценность принижается, становится средством. Ненависть в современном мире приобретает множество маскированных форм, однако её масштаб огромен, а деструктивность высока. Особой задачей философской антропологии становится построение образа человека, свободного от ненависти.

К. филос. н., ассистент кафедры философии ННГУ **Артём Маркович Фейгельман** выступил с докладом «**Человек в пространстве онтологии искусства Казимира Малевича**». Антропология Казимира Малевича органически вытекает из его космологического и онтологического учения. Для последнего характерен акцент на негативности, эмблемой которой становится знаменитая картина «Чёрный квадрат». Обращение к категории ничто, «нуля», по мысли Малевича, позволяет апофатически приблизиться к Абсолюту и первоосновам мира, которые познаются прежде всего эстетическими средствами. Однако познание мира должно сопровождаться его радикальной, революционной перестройкой. И здесь вступает в свои права другой образ негативности Малевича – негативность как разрушение старого и творение нового налично-данного социокультурного и даже природного бытия. В такой схеме человеку дана роль не только творца и художника в самом широком смысле этого слова, но и жестокого ниспровергателя отжившего порядка, существа, несущего отрицание в самом сердце своего бытия.

В докладе «**“Смерть власти” как символический феномен**» м.н.с. Института философии РАН, аспирантка ГАУГНа **Екатерина Александровна Рахмановская** анализирует идею Ж. Бодрийяра о том, что власть стремится утвердить себя посредством собственного исчезновения. Власть целенаправленно распыляется, рассеивается, ускользает из сферы политического, становится анонимной. Она обменивается, циркулирует, рассредоточивается в виде знаков, атрибутов, которые репрезентуют власть, но самой силой власти обладают лишь условно и временно. Становится невозможно определить, кто, собственно, власть осуществляет. Власть исчезает в модусе «быть», т. е. избегает исполнения властных функций и ответственности за их эффективность, но сохраняется в модусе «желать». Однако это желание предполагает другую власть – не реальную, политическую, насильственную, а в виде знаков, следов, видимости, которые в свою очередь могут бесконечно множиться, трансформироваться, раздуваться. И поскольку такая символиче-

ская власть существует не в поле реального, а в поле ментального, субъективного, то и затронуть, воздействовать она может глубже и сильнее, чем отношения сил. Создать иллюзию собственной смерти для власти – значит перестать казаться властью и уклониться от тех вызовов, которые неотступно сопутствуют её природе.

Автор доклада **«Человек в пространстве фиктивных объектов»** аспирант кафедры философии ННГУ **Скородумов Дмитрий Анатольевич** отметил, что современное общество, как о нём пишут психотерапевт Дэвид Смэйл и философ Марк Фишер, страдает от капиталистической депрессии, которой в той или иной мере подвержен каждый человек. В этой связи по-новому встаёт вопрос о линиях ускользания из-под капиталистического влияния, об освобождении человека от сковывающих его новых (и старых) форм господства и власти. Помочь здесь может новый класс объектов – фиктивные объекты, которые позволяют человеку переписать символическую географию, создать новое знаковое пространство, где не будут действовать привычные властные отношения и принцип капитализма – бесконтрольное и бессмысленное расширение в неопределённость, как характеризует его Н. Ланд. Этос освобождения строится с учётом онтологической оппозиции единого и множественного. Её элементы задают два возможных способа поведения человека: в рамках жёстких систем в логике тождества – или в русле бесконечного дизъюнктивного синтеза. Обе эти стратегии, однако, успешно ассимилируются капитализмом и приводят к росту его могущества. Фикционализм предлагает иную комбинацию единого и множественного, которая может быть встроена в капиталистическую систему для её поломки.

Автор доклада **«Фантазия как антропологический феномен»** **Трифон Александрович Суетин**, аспирант ГАУГНа, обращает внимание на то, что фантазия, несмотря на всестороннее и глубокое изучение в философской традиции, рассматривалась в основном как значимое свойство человеческой природы, возвышающее индивида над реальностью. Но в таком ключе фантазия носит антонимический характер по отношению к реальности, является её противоположностью. Автор полагает, что понимания реальности лишь как насущного мира вещей недостаточно. Фантазия не только относится к реальности как продукт человеческого духа, но и порой может быть гораздо реальнее, чем окружающая человека действительность. Современный человек стремительно вовлекается в виртуальную реальность, воспринимая фантомный, фиктивный мир как подлинный, тем самым всё больше становясь рабом фантазии.

В докладе аспиранта ННГУ **Сергея Владимировича Кирьянова** **«Толерантность и кризис идентичности»** рассматривается влияние теории и практики толерантности на идентичность человека и общества, которым свойственна системность и саморегуляция. Толерантность понимается, с одной стороны, как свойство этих систем в той или иной мере не отторгать инородное, с другой – как системное представле-

ние об этом свойстве. Отмечается, что толерантность есть сущностное свойство человека и общества; каждая идентичность допускает определённый уровень толерантности и наоборот; чем выше толерантность человековключающей системы, тем выше её пластичность. Указываются возможные принципы перехода человека и общества от одной идентичности к другой. Такой переход трактуется как кризис идентичности или как её революционное изменение.

В докладе **«Критерии человеческой деструктивности»** аспирантка ГАУГНа **Анелия Рафисовна Алтафова** показала, что разные исторические контексты раскрывают новые, порой неожиданные, аспекты разрушительности человека. То, что представлялось «злом» ещё несколько десятилетий назад, сегодня может казаться частью креативного, конструктивного. Было подчёркнуто, что сам человек в контексте темы разрушительности рассматривается обычно с позиции «виновного», однако в наши дни, когда его выживание ставится под угрозу, впору говорить о нём как «потерпевшем». В ситуации, когда демаркационная линия между созиданием и разрушением теряет чёткие очертания, наибольшую актуальность представляет вопрос о том, что является губительным для человека. Автор выявляет сущностные черты деструктивности посредством анализа трёх важнейших подходов к трактовке диалектической пары «созидание-разрушение» в её антропологическом варианте: психоаналитической теории, экзистенциальной философии и постмодернистского взгляда на человека.

Владимир Владимирович Слюсарев, аспирант кафедры философии ННГУ, выступил с докладом **«Постантропология: (не)человек в виртуальной реальности»**. Он представил для обсуждения проблему бытийствования человека на границе перехода из реального мира в виртуальный. Акцентируется внимание на возможной опасности актуального развития медийно-информационных технологий для существования человека и его сознания в едином пространстве действительности. Рассматривается противопоставление экзистенциального выбора между трансгуманистическим трансформированием своей материально-телесной части и бессознательного (и безболезненного) навязанного принятия технологий виртуальной реальности как блага. Показан процесс постепенного вовлечения человека в более тесные (с позиции подмены реального на виртуальное) формы взаимодействия с виртуально-информационной реальностью. Подчёркивается опасность полномасштабной замены реальности виртуальностью без вмешательства в органы чувств человека. И, как следствие, возникновение нежелания и невозможности для человека покидать пределы виртуальности ради пребывания в реальности.

В своём докладе **«Человек без свойств»** Кирилл Сергеевич Родин, аспирант ГАУГНа, обращает внимание, что в современном обществе человек начинает утрачивать собственную идентичность. Самоопреде-

ление всегда было непростой задачей, однако на протяжении истории индивид обладал возможностью связать своё самоощущение с расой, нацией, гендером. Сегодня же тождественность как элемент подобия, связывающий образ и прототип в относительно целостный феномен Я, утрачивает свою силу. Автор обращает внимание на то, что и тело, являющееся относительно устойчивым гарантом самотождественности, благодаря которому так или иначе можно идентифицировать субъекта, сегодня также становится предметом искусственных изменений. В то же время вовлечённость в социальные связи, находящиеся в состоянии постоянной трансформации, исключают возможность выстраивания идентичности с опорой на те или иные лекала. Индивид оказывается в ситуации потерянности, поэтому ответ на вопрос «кто я?» оборачивается перечислением ролей, делая невозможным выявление каких-либо сущностных характеристик, что порождает человека без свойств, идентичность которого утрачивает устойчивость.

В докладе аспиранта кафедры философии ННГУ **Александра Витальевича Саенко «Язык человека философствующего: версия М.К. Мамардашвили»** подчёркивается и уточняется вклад М.К. Мамардашвили в методологию исследования философского языка. Обнаруживается корреляция между его классификацией текстов на «прямые» и «косвенные» и классификацией философов Р. Рорти. Обращается внимание на условия, при которых некоторые слова повседневного языка приобретают концептуально-понятийный статус. Рассматривается и анализируется сходство «предельных представлений» М.К. Мамардашвили с «концептами» Ж. Делёза и Ф. Гваттари. Все три философа говорят о концептуально-понятийном характере философского языка, но Мамардашвили делает акцент ещё и на важности «общего клея символов» для философской лексики и её восприятия. Размышление посредством нетерминированных лексем преподносится им в качестве возможного перехода к философскому языку. Знаменитый постулат «познай самого себя» рассматривается в качестве фразы, которая, согласно М.К. Мамардашвили, может иметь как обыденный, так и философский смысл.

На конференции были затронуты острые вопросы философской антропологии. Сквозной темой прозвучала проблема саморазрушения человека в современной культуре. В докладе А.Н. Фатенкова была осмыслена европейская традиция просвещения. Отмечено, что некоторые положения просветительства продолжают оказывать негативное воздействие на современную философию. В частности, Просвещение заменило принцип иерархии на принцип равенства, это привело к господству европоцентризма в философской культуре. Было также показано, что просвещение содействовало разрастанию социальности, что привело к обрушиванию экзистенции. Было выражено опасение по поводу сужения светской культуры в пользу сакральности. Э.М. Спирина попыталась

раскрыть новые возможности разумности, обратившись к теме глупости и тупоумия. Анализ этих феноменов показал, что потенциал разумности не исчерпан и может реализоваться через преодоление неразумия. Новые трактовки таких экзистенциалов, как ненависть, фантазия, смерть, власть, значительно расширили масштабность философско-антропологической рефлексии. В докладах А.М. Фейгельмана и А.С. Московской была затронута проблема человека в пространстве искусства. Таким образом, конференция внесла новые темы в пространство философской антропологии, поставила новые дискуссионные вопросы.

ECHOES OF THE EVENTS

III scientific videoconference

«Man as a natural, social, existential creature: “sore spots” of philosophical anthropology»

Moscow–Nizhny Novgorod, 23 may 2017

23 may 2016, took place the III annual scientific videoconference organized by the Department of the History of Anthropological Doctrines, Institute of Philosophy, RAS (Moscow) and Faculty of Social Sciences of Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod, it was discussion about the situation in contemporary philosophy, and acute issues of ideological demarcations were marked.

The conference raised critical questions of philosophical anthropology. Cross-cutting topic was the problem of man's self destruction in contemporary culture. In the report of the A.N. Fatenkov was valued the European tradition of Enlightenment. It was noted that some statements of the Enlightenment continue to impact negatively on modern philosophy. In particular, Education has replaced the principle of hierarchy by the principle of equality, this has led to the dominance of Eurocentrism in philosophical culture. It was also shown that education contributed to the expansion of sociality, which led to the demolishing of existence. There was concern about the narrowing of secular culture in favor of the sacred. E.M. Spirova tried to open new possibilities of reasonableness, referring to the theme of folly and stupidity. The analysis of these phenomena showed that the potential of reasonableness is not exhausted and can be realized through the overcoming of unreason. New interpretation of such existenciales as hatred, fantasy, death, power, has greatly expanded the scope of philosophical-anthropological reflection. In the reports of A.M. Feigelman and A.S. Moskovskaya was involved the problem of man in the space of art. Thus, the conference introduced new topics into the space of philosophical anthropology and put a new controversial issues.