

ISSN 2414-3715

**ФИЛОСОФСКАЯ
АНТРОПОЛОГИЯ**

**ЭЛЕКТРОННЫЙ НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ
2017. Том 3. № 2**

**PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY
SCIENTIFIC WEB JOURNAL
2017. T. 3. № 2**

Редакционная коллегия

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

Редакционный совет

Председатель редакционного совета

доктор филос. наук А.А. Гусейнов

Заместитель председателя редакционного совета

доктор филос. наук А.В. Смирнов

Заместитель председателя редакционного совета

доктор филос. наук Б.Г. Юдин

Р.Г. Апресян (Москва), М.Ф. Быкова (Чапел-Хилл),
П.А. Гаджикурбанова (Москва), Ф.И. Гиренок (Москва), Б.Л. Губман (Тверь),
И. Дворкин (Иерусалим), М.С. Киселёва (Москва),
Э. Мансуэто (Вашингтон), Л.А. Микешина (Москва),
Л.А. Мюрей (Бостон), В.А. Подорога (Москва), Г.М. Пономарева (Москва),
Н.Н. Ростова (Москва), М. Соболева (Клагенфурт), В.С. Стёпин (Москва),
М.В. Тлостанова (Москва), А.Н. Фатенков (Нижний Новгород),
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. Былых свершений воскреситель..... 8

ГРАНИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ

Мэри Миджли. Игра в игру
(перевод с англ. *Елены Рудневой*) 30

КУЛЬТУРНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Валентин Лазарев. Философия трагедии Н.А. Бердяева..... 57

СОЦИАЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Алиса Толстокорова. Благо или бремя? Парадоксы и ловушки
женской пространственной эмансипации 81

ПОЛИТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Пётр Симуш. Русская словесность – 1917: поиск «единого знаменателя» 107

РЕЛИГИОЗНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Анатолий Черняев, Александра Бердникова. Исторический идеал
как сценарий для будущего: генезис и эволюция теократического
проекта В.С. Соловьёва 124

ГЕРМЕНЕВТИКА

Сергей Чернов. Учение о гениальности Артура Шопенгауэра 141

ЖИЗНЕННЫЙ МИР ЧЕЛОВЕКА

Денис Физетте. Любовь и ненависть: Brentano и Штумпф
об эмоциях и переживании эмоций
(перевод с англ. *Сергея Коняева, Миры Султановой*) 161

ПАРАДОКСЫ СОВРЕМЕННОГО ГУМАНИЗМА

Трифон Суетин. К.Г. Юнг о классификации фантазий..... 179

ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЫ

Алексей Фатенков. Человеческое существование в галерее
превращённых и отчуждённых форм..... 197

ГОРИЗОНТЫ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Роман Палеев. Ценности экономического человека..... 221

НАУКИ О ЧЕЛОВЕКЕ

<i>Тамара Длугач. Необходима ли случайность? – размышления французских просветителей</i>	245
--	-----

ЧЕЛОВЕК В МИРЕ ИСКУССТВА

<i>Наталья Татаренко. «Конец» искусства в гегелевской философии: толкование и смысл</i>	265
---	-----

КНИЖНЫЙ ДИСКУРС

<i>Павел Гуревич. Издательские проекты Светланы Яковлевны Левит</i>	283
---	-----

<i>Павел Гуревич. Издательская программа «Канон+»</i>	290
---	-----

<i>Эльвира Спинова. Отречение от нуминозного (рецензия на книгу Н.Н. Ростовской «Изгнание Бога. Проблема сакрального в философии человека»)</i>	296
---	-----

<i>Наталья Кротовская. Исторический очерк о любви (обзор книги И. Сингера «Философия любви: Промежуточный итог»)</i>	314
--	-----

CONTENTS

FROM THE EDITOR-IN-CHIEF

Pavel Gurevich. The resurrector of past accomplishments..... 8

FACETS OF HUMAN EXISTENCE

Mary Midgley. The Game Game 30

CULTURAL ANTHROPOLOGY

Valentin Lazaryev. Philosophy of Tragedy by N.A. Berdyaev..... 57

SOCIAL ANTHROPOLOGY

Alissa Tolstokorova. Blessing or burden?
Paradoxes and traps of female spatial emancipation 81

POLITICAL ANTHROPOLOGY

Petr Simush. Russian Literature – 1917: In search of Common Denominator 107

RELIGIOUS ANTHROPOLOGY

Anatoly Chernyaev, Alexandra Berdnikova. Historical Ideal as a Script
of the Future: Genesis and Evolution of the Project of Theocracy
by Vladimir Solovyov..... 124

HERMENEUTICS

Sergey Chernov. The doctrine of the genius by Arthur Schopenhauer..... 141

HUMAN LIFE-WORLD

Denis Fisette. Love and Hate: Brentano and Stumpf on emotions and sense-feelings 161

PARADOXES OF MODERN HUMANISM

Trifon Suetin. Carl Gustav Jung on the classification of fantasies 179

HUMAN EXISTENTIALS

Aleksey Fatenkov. Human Existence in the Gallery of Converted
and Alienated Forms..... 197

HORIZONS OF PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

Roman Paleev. Values of the economic man..... 221

SCIENCES OF MAN

Tamara Dlugatch. Is randomness necessary? – thoughts of the French enlighteners 245

MAN IN THE WORLD OF ART

Nataliya Tatarenko. End of Art in Philosophy of Hegel: Meaning and Interpretation 265

BOOKISH DISCOURS

Pavel Gurevich. Publishing projects of Svetlana Yakovlevna Levit 283

Pavel Gurevich. Publishing program of “Kanon+” 290

Elvira Spirova. Renunciation of the Numinous
(review on the book “Expulsion of God. Problem
of Sacred in the Philosophy of Man” by N. Rostova)..... 296

Nataliya Krotovskaya. Historical Essay about Love
(review on a book «Philosophy of Love: A Partial Summing-Up» by I. Singer)..... 314

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

БЫЛЫХ СВЕРШЕНИЙ ВОСКРЕСИТЕЛЬ



Свой 85-летний юбилей Владислав Александрович Лекторский отметил докладом на общеинститутском методологическом семинаре [18]. Он посвятил его анализу отечественной философии 20-х годов минувшего века. Блестящая плеяда мыслителей, трагические судьбы, неразгаданные тайны. То, что когда-то вызывало размежевания и страсти, во многом забыто. Пришли другие времена. Воцарились иные взгляды на мир, на человека. Гордыня подчас побуждает надменно оглядывать не столь далёкое прошлое. Но, по авторитетному мнению Владислава Александровича, для изумления и восхищения названными десятилетиями оснований гораздо больше.

Какой поразительный и всеобъемлющий взлёт гуманитарной мысли! Какое разнообразие прозрений при навязанном идеологическом единомыслии! Какое безупречное закладывание традиций, не теряющих своей привлекательности и значения!

«В нашей философии того времени, – писал несколько лет назад В.А. Лекторский, – работали выдающиеся мыслители со своими оригинальными концепциями, активно действовали разные философские школы. Полемика между ними была весьма острой. Это не мешало всем тем, кто принадлежал к новому философскому течению, осознавать своё общее противостояние официальной идеологизированной философии, насаждавшей сверху, и, как правило, не разрушало их личных взаимных отношений» [21, с. 7].

Но кому, если не Владиславу Александровичу, судить об этом? Многое из того, о чём говорилось в его докладе, это часть его жизни. Он не только очевидец и свидетель. Он – живой участник этого исторического процесса. С 1987 по 2009 гг. он был главным редактором журнала «Вопросы философии», председателем международного редакционного совета журнала. Это было время мощного оживления философской работы. Но и время восстановления традиции. Издавались труды Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, С.Л. Франка, Д.И. Писарева и многих других известных мыслителей.

Ценны не только воспоминания, но и экспертные оценки Владислава Александровича. Он законно указывает на огромный интерес к проблеме человека, который обозначился в 20–30-е годы прошлого столетия. Некоторые авторы полагают, что в этой области философского знания Россия всё равно отставала от Запада. С тайной радостью нередко объявляют, что философская рефлексия существовала только в художественной литературе. Яркий любомудр Ф.И. Гиренок пишет: «Философы в России – это носители культуры Европы. Все мы здесь сидим и ждём, что они там сочинят, напишут. Чтобы написанное прочитать, перевести и прокомментировать. Мы, русские, – посторонние на европейском празднике мысли. Бедные, что мы будем делать, если сломается машина, если в Европе когда-нибудь перестанут думать? Ведь тогда неизбежно в наших головах воспроизведёт себя революционный вопрос: что делать?» [16, с. 48].

Что и говорить, в каком-то смысле мы для Европы «посторонние». Разве они пережили столь катастрофическое событие, как выдворение из страны лучших представителей гуманитарной мысли? «Философский пароход» – зловещая метафора. Есть ли в европейской истории изгнание, подобное изгнанию такого мудреца, как Питирим Александрович Сорокин, который впоследствии стал социологом номер один в мировой науке? Отставание от философской моды – не следствие истощённого ума. Справедливо писал в конце XIX в. русский философ Константин Кавелин: «Вот с какой стороны, как мы думаем, действительный серьёзный интерес к философии должен со временем зародиться и у нас и стать когда-нибудь жизненным делом. Научное сибаритство и дилетантизм должны будут уступить место глубокому изучению, когда мы наконец поймём, что от того или другого решения зависит то или другое направление нашей практической жизни и деятельности» [17, с. 291–292].

Чествуя юбиляра, мы хотим вслед за размышлениями В.А. Лекторского обратиться к двум мыслителям России, чья общеевропейская значимость не вызывает сомнений, – Николаю Александровичу Бердяеву и Михаилу Михайловичу Бахтину.

Ключевые слова: философия, традиция, социология, наука, гуманитарная мысль, творчество, экзистенциалы, имманентное, трансцендентное, экзистенциалы

**Редакция журнала «Философская антропология» поздравляет
Владислава Александровича Лекторского с юбилеем
и желает ему здоровья и новых творческих достижений!**

Сюжет первый. Николай Александрович Бердяев

Попробуем в данном случае представить аргументы, которые не позволяют согласиться с теоретическими шаблонами, которые сложились в отечественной философии и касаются оценки философского творчества Н.А. Бердяева. Наследие Н.А. Бердяева, на наш взгляд, характеризует литургическая стройность, а различные «несостыковки» его размышлений во многом отражают стремление привести в относительную симметрию конкретные грани своей философской позиции. Для целостной концепции большего и не требуется. В этом смысле русский мыслитель, как можно полагать, не более противоречив, чем, скажем, Мартин Бубер или Габриэль Марсель. Искать в его творчестве окончательные ответы на мучительные вопросы минувшего столетия пустое занятие. В годы перестройки работы Н.А. Бердяева, как и последующие издания других русских мыслителей, выражали тоску гуманитарной мысли по «новому слову», «утраченной мудрости», «воскрешению мудрых экспертиз». Не найдя в русской философии «предельного просветления», многие публицисты выразили разочарование в своих ожиданиях и вчинили этому философу массу претензий в духе когнитивного диссонанса.

По своему призванию Н.А. Бердяев – антрополог и историософ. Как мыслитель он выступал за радикальное обновление философской антропологии. По основным своим позициям он примыкал к философии существования. Но, несомненно, вносил в лоно философского постижения человека массу неожиданных и оригинальных идей. Ни у М. Шелера, ни у М. Бубера, ни у Г. Марселя нет такого разнообразия антропологических сюжетов, как у Н.А. Бердяева. Он размышляет о человеческой природе и о сущности человека, о свободе и рабстве, о целостности и раздробленности человеческого бытия, о различных гранях человеческого существования и экзистенциалах, о добре и зле, о святости и греховности, о бытии и ничто, о человеке без бытия, о тайном антропологизме всякой онтологии, о «вихревой антропологии» Достоевского, микрокосме и макрокосме, об индивидуальности и личности, о добре и зле, о судьбе истории и эсхатологии, о соотношении имманентного и трансцендентного и о множестве других тем.

В трактовке человека Н.А. Бердяев выступает как мыслитель европейского масштаба. Обратимся к оценкам самих западных авторов. Вот что пишет, к примеру, Пауль Тиллих: «Современные экзистенциалисты, особенно Хайдеггер и Сартр, поместили небытие в самый центр своей онтологии; а Бердяев, следуя за Дионисием и Бёме, разработал онтологию небытия, которая обосновывает “меоническую свободу” для Бога и человека. Рассматривая роль небытия в философии, надо учитывать

и религиозный опыт, который свидетельствует о переходимости всего сотворённого и о власти “демонического” в человеческой душе и истории» [24, с. 28].

Никто из крупнейших мыслителей Европы не считал Н.А. Бердяева «вторичным», перелагателем западных откровений. Он выступал на равных с такими философами, как М. Бубер, Г. Марсель, Э. Мунье, швейцарец К. Барт, один из основателей так называемой диалектической теологии. И это пора признать в отечественной литературе, поскольку в европейском сознании это давно уже оценено. Русского философа во Франции почитали Г. Марсель и А. Камю, персоналист Э. Мунье. Он был удостоен на Западе многих научных почестей. В 1947 г. он стал доктором *honoris causa* Кембриджского университета, был выдвинут кандидатом на Нобелевскую премию.

Европейский авторитет Н.А. Бердяева не подлежит сомнению. Многие католики-интеллектуалы, в том числе Ф. Мориак и Ж. Маритен, поддерживали творчество русского философа. Немало известно в наши дни о том, как высоко оценивал Г. Марсель труды Н.А. Бердяева. «Философские собрания у Габриэля Марселя, – писал наш соотечественник, – единственные философские собрания в Париже, которые удались и долго продержались. На этих собраниях, проходивших в частном доме, бывало много народу. Бывали не только французы, но и иностранцы – немцы, русские, испанцы. Бывало много философской молодёжи. Это было, вероятно, единственное место во Франции, где обсуждались проблемы феноменологии и экзистенциальной философии. Постоянно произносились имена Гуссерля, Шелера, Гейдеггера, Ясперса. Не было замкнутости во французской культуре. Было высказано много тонких мыслей... Сам Марсель считался философом экзистенциального типа. Он лучше других французов знал немецкую философию... Не хватало смелости метафизической мысли, которая была сильнее у немцев» [7, с. 262–263].

На Западе Бердяев оказался наиболее известным из русских мыслителей, будучи воспринят одновременно как живое олицетворение русской духовности и как блестящий провозвестник трагического мира. Его называли «русским Гегелем XX века», «одним из величайших философов и пророков нашего времени», «одним из универсальных людей нашей эпохи», «великим мыслителем, чей труд явился связующим звеном между Востоком и Западом, между христианами разных исповеданий, между христианами и нехристианами, между нациями, между прошлым и будущим, между философией и теологией» [15, с. 219]. В 1946 г., за два года до смерти, Н.А. Бердяев с горечью писал: «Я очень известен в Европе и Америке, даже в Азии и Австралии, переведён на много языков, обо мне много писали. Есть только одна страна, в которой меня почти не знают, – это моя родина. Это один из показателей перерыва традиции русской культуры» [8, с. 364].

Г. Марсель полагал, что труды Бердяева оказали на него большое влияние. «В целом письма Марселя показывают, что влияние на него русского мыслителя, который был старше на пятнадцать лет и имел европейскую известность, несомненно. И дело здесь не просто в авторитетности личности Бердяева и силе его книг, но и во внутренней близости его духа и умонастроений к миру мысли французского философа. Поэтому позднее признание Марселя о том, что Бердяев определённо повлиял на него, хотя содержательно такое воздействие определить и нелегко (в беседах с Пьером Бутаном), совершенно оправдано» [13, с. 317].

Н.А. Бердяев радикально переосмысливает представление Г. Марселя о бытии. Марсель рассматривал бытие как главную характеристику присутствия человека в мире. Он трактовал его как некий горизонт, к которому устремляется человек, пытаясь обрести свою бытийственность. Этому понятию противостоит «обладание» как знак неподлинности человеческого существования. Бердяевым бытие не рассматривается ни в качестве настоящего, ни в качестве будущего. Оно уже существовало, но было утрачено. Человек утратил доступ к бытию. «К бытию нельзя прийти, от него можно только изойти» [6, с. 10], – считал Н.А. Бердяев. Стремясь обосновать свободу с помощью «ничто», Бердяев обращался к учению немецких мистиков, особенно Якова Бёме, о Ничто – Ungrund, или «бездне», которая есть источник бытия самого Бога. Согласно Бёме, в основе божественного бытия лежит бессознательная, иррациональная «природа» – потенция Бога, предшествующая его актуальному бытию.

Так в творчестве Н.А. Бердяева возникает гимн свободе. «Философия свободы, – писал он, – начинается со свободного акта, до которого нет и невозможно бытие. Когда в основу кладётся примат бытия над свободой, то всё им детерминировано, детерминирована и свобода, но детерминированная свобода не есть свобода. Но возможен другой тип философии, который утверждает примат свободы, творческого акта над бытием» [9]. Свобода, по Бердяеву, есть ничто – потенция, хаос, чистая возможность. И в этом качестве она не просто «раньше» всего действительного, актуального, оформленного, раньше «космоса», раньше «логоса». Свобода не только первичнее бытия, она, по Бердяеву, определяет собой и путь бытия. «Из свободы ничто раздаётся согласие на само миротворение, оно раздаётся из таинственных недр потенции» [5, с. 57].

Могла ли такая концепция внебожественной бездны свободы быть приемлемой для экзистенциализма Г. Марселя? Конечно, нет. Н.А. Бердяев писал: «Человек есть дитя Божье и дитя свободы – ничто, небытия, меона» [6, с. 39]. Это положение вызвало сомнения у французского философа. Н. Бердяева увлекла мистика Я. Бёме. Он поэтому писал, что «Ungrund не есть бытие, оно первичнее и глубже бытия. Ungrund есть “ничто” по сравнению со всяким что-то в бытии» [4, с. 336]. Бездна у Я. Бёме есть вечная жажда нечего, жажда бытия. Такой метафизический

пафос свободы и творчества у русского мыслителя существенно преобразил облик экзистенциальной философии. Об этих контроверзах пишет В.П. Визгин [14, с. 552–560].

Идея поразительной сплетённости добра и зла была предметом острых дискуссий во все времена. Сама проблема хранит в себе глубочайшее метафизическое напряжение. Опыт последних столетий показал, что добро вовсе не теснит зло, а скорее, наоборот, у зла обнаруживаются столь безупречные доводы, что оно в современных исследованиях обретает несомненную онтологическую опору. В чём смысл теологического истолкования зла, почему «добро» и «зло» коррелятивны, отчего наличие зла рождает мысли о том, что Бог не всеблаг, не силен и т. д.? Возникает вопрос, который был поставлен ещё С. Кьеркегором: не является ли существование зла своеобразным парадоксом?

Здесь уместно сослаться на полемику Николая Бердяева с Мартином Бубером. Бердяев был связан интеллектуальной дружбой с Бубером. В 1936 г. Бубер эмигрировал в Швейцарию. Принимал участие в конференциях, которые проводились в Понтињи (Франция) с 1935 г., где познакомился с Бердяевым, который однажды выступил в ходе дискуссии после доклада, сделанного Бубером. Бубер ценил Л. Шестова. Остановился на сравнении двух исторических воззрений – Древнего Ирана и Израиля. «Мне было важно прежде всего показать, что добро и зло в их антропологической действительности являются не двумя структурно однородными, как обычно считают, хотя и полярно противоположными, а двумя структурно совершенно различными свойствами» [12, с. 162].

Н.А. Бердяев при обсуждении доклада М. Бубера заявил, что эту проблему невозможно решить, нет оснований даже её рационально поставить, потому что тогда она исчезает. И, отправляясь непосредственно от этой «невозможности», он задался вопросом, как же начинать бороться со злом. «В качестве ответа на эти сомнения я попытался в своём докладе, – писал М. Бубер, – дать вместо “решения” проблемы зла синтетическое описание происходящего зла, чтобы таким образом его лучше понять. Мой ответ на вопрос об исходном пункте борьбы был значительно более сжатым, он гласил: начинать борьбу надо в собственной душе – всё остальное может следовать только отсюда» [12, с. 163].

Спор Н.А. Бердяева с М. Бубером завершился более развёрнутым, параллельным изложением концепций по этой теме. Позиция русского мыслителя оказалась радикально иной по сравнению с классическими представлениями о нравственности. Он подверг сомнению само представление об абсолютной ценности добра. Из парадоксальной логики русского мыслителя вытекало, что в морали важно противостоять не только злу, но и добру. Человек охарактеризован им как такое существо, которое несёт ответственность и за зло, и за добро. Эта мысль является

базовой для понимания человеческого существования, поскольку оно раскрывается в своей подлинности «по ту сторону добра и зла» через свободу, творчество и любовь.

Однако мог ли М. Бубер признать мысль Н.А. Бердяева о том, что зло вообще невозможно осмыслить рационально, что разумно обоснованное понимание зла лишает проблему глубины и не позволяет выйти в другое измерение данного феномена? «Ответ» Бубера, говоря условно, последовал только через десятилетие. Он был дан этим мыслителем в книге «Образы добра и зла». Сам М. Бубер писал: «Работа над ней заняла так много времени, прежде всего, потому, что мне лишь постепенно открылось, что в основе библейских гипотез о добре и зле, с одной стороны, и авестийских и поставестийских – с другой, лежат две совершенно различные разновидности зла. Для того чтобы пояснить их антропологически-трансцендирующий смысл, я предпослал описанию интерпретацию обеих групп мифов» [12, с. 163].

Само обращение к мифам у Бубера свидетельствовало о том, что проблему зла нельзя осмыслить только рассудочно. «Мифическое введено в сферу нашего внимания ради истины, кроющейся в мифах» [12, с. 187]. Проблема зла открывает свой смысл только в контексте философско-антропологического размышления. Зло в реальной человеческой жизни может выглядеть рационально обоснованным. Но в проблематике зла следует продвигаться дальше, в поисках истинной реальности. «Человеческая действительность означает для нашего предмета то, что специфически происходит в душе и в жизни человека, предавшегося “злу”, и особенно человека, который готов подпасть под его власть» [12, с. 187].

Добро и зло как отдельные сущности обретают существование и проявляют себя на начальных стадиях творения, когда из недифференцированной матрицы Пустоты и Абсолютного сознания возникают тёмные и светлые аспекты Божественного. Представляя собой полярные противоположности и будучи антагонистами по отношению друг к другу, оба этих аспекта существования есть необходимые элементы творения. В сложном и причудливом взаимодействии они порождают бесчисленное множество действующих лиц и событий на различных измерениях реальности, составляющих космическую драму. Моральное зло не является внешним и чужеродным человеческому существованию.

Так, критика социального зла превращается у русского философа в тотальное изобличение «падшего мира». Этот объективированный мир ещё можно высветлить, придать ему духовное измерение. Выходит, человек – едва ли не космическая сила, несущая в себе заряд фантастической энергии.

Мысль о том, что личность может обрести себя через общество, через социальность, глубоко чужда Н.А. Бердяеву. Он вообще не рассматривает личность как часть общества. Напротив, именно общество можно считать гранью личности, её социальной стороной. Многие по-

лагают, что личность обогащена общественными связями, предельно социализирована, здраво и ответственно приветствует окружающую действительность. А как же иначе? Тот, кто не может приспособиться к наличной среде, скорее всего, нон-конформист, психопат. Личность не желает себе этого позволить. Она социализирована и этим отделена от преступников, бомжей и маргиналов. А если общество предлагает шизореальность? Если социальная жизнь перегружена абсурдом? Если всеобщее согласие постыдно?

Связь между обществом и личностью чаще всего бывает парадоксальной. Нарращивание социальной мощи реализуется как раз за счёт измельчания, обесценивания личности. Возмужание личности в свою очередь несёт опасность обществу, социальной организации, ослабляет её. Ж. Бодрийяр показал, что два столетия усиленной социализации человека обернулись очевидной неудачей. Мы становимся очевидцами и участниками феномена, который демонстрирует «истощение и вырождение социальности». «Официальная история, – считает французский философ, – регистрирует лишь одну сторону дела – прогресс социального, оставляя в тени всё то, что, будучи для неё пережитками предшествующих культур, остатками варварства, не содействует этому славному движению. Она подводит к мысли, что на сегодняшний день социальное победило полностью и окончательно, что оно принято всеми» [10].

Бердяев критически относился к тем философским взглядам, в которых принижается роль личности и возвышается фактор социальности. Но это вовсе не означает, что русский мыслитель трактует личность в качестве некоего автономного фантома. Положение личности в бытии трагично. Она вынуждена искать объективации, реализовать себя в чём-то реальном, конкретном. По сути дела, для такого воплощения есть два способа – погружение личности в социальное бытие или приобщение к трансценденции. Но стремление человека войти в русло социального бытия имеет грозные последствия. На путях социальности личность способна утратить свои сущностные силы и впасть в рабство перед обществом.

Н.А. Бердяев полемизирует с основоположником французского персонализма Э. Мунье. Тот вынашивает идеал такого общества, в котором личность выступала бы не только как неоспоримая ценность, но и как воплощённая реальность. Персоналистское сообщество – это союз личностей. Что может не устраивать Бердяева в этих размышлениях? Речь же идёт о духовной революции в душе каждого человека. Пожалуй, диалектическая мысль Бердяева гораздо продуктивнее, чем концепция Мунье. Наиболее проблематичным кажется русскому мыслителю понимание *communauté* как личности. И в самом деле, при осмыслении феномена личности кажется спорным применение этой категории уже не к человеку, а к общностям, социальным образованиям.

Русский мыслитель в данном случае опирается на собственную концепцию целостности человека. Да, человек многосоставен: в нём есть тело, душа и дух. И все эти компоненты не могут раствориться в социальности в равной степени. Дух Сократа, к примеру, не находился в согласии с античной социальной организацией. Личность как личность существует не потому, что есть общество. Её можно помыслить и вне социума. Но в свою очередь и само общество существует не потому, что есть люди. Здесь обнаруживается философское пространство, внутри которого общество и личности могут анализироваться сами по себе, без неизбежной причинной связи между ними.

Есть основания утверждать, что Э. Мунье испытал влияние работ Н. Бердяева. По крайней мере, арсенал понятий, позволяющих раскрыть тематику личности у Бердяева, оживает и в трудах Мунье. Русский философ раньше своего французского коллеги разработал такие понятия, как личность, дух, свобода, призвание. Положительно оценивая взгляды Э. Мунье, Н.А. Бердяев всё же указал на недостаточную разработанность проблемы личности у своего единомышленника. Тот, связывая личность с *communauté*, предпочитает говорить «мы», а не «я». Мунье не устраивает предельно парадоксальное мышление русского мыслителя, которое он оценивает как пессимистическое.

Однако на чьей стороне оказывается после этой полемики последующее развитие философии? Разве мысль Н.А. Бердяева о том, что каждый человек может быть рабом или тираном, не получила исторического подтверждения? Другие мыслители прошлого столетия, в том числе Т. Адорно, Х. Арендт, К. Ясперс, приводили впечатляющие иллюстрации таких социальных метаморфоз. Отстаивая идеал свободной коммуникации, Мунье указывает Бердяеву на опасность общественной изоляции, эгоцентризма. По его мнению, внутренняя эмиграция тоже чревата объективацией. Во многом это так. Но ведь Н.А. Бердяев в этой связи размышляет вовсе не о герметичности внутреннего мира личности. Он анализирует не только эту опасность, но и приобщение человека к трансценденции. Позже именно М. Хайдеггер с горечью напишет о зарастании метафизической тропы как пути к бездуховности и нищете личности [см.: 23]. В той же мере К. Ясперс, отталкиваясь от идеи коммуникации как способности личности открывать в себе чувство другого, согласно Мунье, придаст этому процессу гораздо большую сложность и драматичность. Философы более поздней поры заговорят о муках коммуникации, а не о её актуальности.

По мнению Бердяева, взаимоотношения с людьми следует понимать диалектически. Это означает, с одной стороны, невозможность растворения партнёров по коммуникации друг в друге (опасность иррационализма). С другой стороны, они и не могут быть обречены и на полную индивидуалистическую разъединённость. Таким образом, здесь выбрана середина между крайностями. Субъективность получает не только негативную определённость через отсутствие всякой объективной де-

терминации, но также и позитивную – через творчество. Человек призван к творческой деятельности в мире и продолжает божественное дело творения. Мир не закончен, человек в своей свободе продолжает придавать ему форму.

Ещё раз напомним, что те угрозы, которые, согласно Н.А. Бердяеву, несёт в себе развитие социальности, получают подкрепление в постмодернистской философии. Конечно, ни о каком тотальном отвержении социальности нет речи у Бердяева. Ж. Бодрийяр отметил, что сегодня только сумасшедшие отказываются пользоваться такими благами цивилизации, как письменность, вакцинация или социальные гарантии [10]. Но Бодрийяр также укажет на прогрессирующее в современном обществе сопротивление социальности. В наши дни социальность как бесспорная привилегия личности вызывает реальные сомнения.

В «Литературной газете» была напечатана статья о том, что мы поразительно равнодушны к судьбе маргиналов, бомжей. Предлагалась организация ночлежек, столовых для бедствующих и бездомных. Такая постановка вопроса справедлива. Но у темы есть и иной аспект. Число социальных изгоев во всём мире растёт в пугающей прогрессии. И вот парадокс: многие маргиналы вообще не хотят жить в социуме. Они убегают из ночлежек к кострам, дезертируют из ухоженных мест. Социологи пока скупно комментируют этот парадокс. Но ведь это как раз своеобразная реакция людей на общественные пути. Вспомним А.С. Пушкина: «Мы дики, нет у нас закона». Хорошо отлаженный быт, общественные узы тяготят людей. Они протестуют против элементарных социальных правил, с удовольствием их нарушают. Культурные антропологи пугают нас неожиданным открытием. Оказывается, первобытные люди неохотно сбивались в группы, племенные стаи. Возможно, человек вообще не коллективист по определению.

Мы видим, что философская антропология Николая Александровича Бердяева обладает безоговорочной цельностью. Н.А. Бердяев – философ европейского масштаба, оказавший огромное влияние на философское постижение человека в целом.

Сюжет второй. Михаил Михайлович Бахтин

«Бывают в истории культуры явления, – отмечает Наталья Боневская, – которые в своей эпохе кажутся как бы не ко двору: они существуют в тени, невостребованно, но приходит время, и они овладевают человеческими умами. Такой оказывается судьба наследия русского философа Михаила Михайловича Бахтина (1895–1975). Его творческая жизнь пришлась на советский период, однако он был “открыт” и получил признание лишь в 60-е годы, когда начался уже явный распад казавшейся до этого незыблемой советской ментальности» [11, с. 7].

Труды М.М. Бахтина были восприняты в Европе как немислимое откровение. Череда «бумов» философа пришла на 60–80-е годы. Родается бахтиноведение как особая гуманитарная дисциплина. Во многих странах проводятся бахтинские конгрессы. Бахтина оценивают как мыслителя третьего тысячелетия. Труды Бахтина оказали влияние на рождающуюся постмодернистскую философию.

«Мне до прозрачности ясно, почему начиная с 1970-х годов, – пишет Наталья Бонецкая, – интеллектуалам Запада из русских философов импонирует именно Бахтин, а не даже Бердяев, – не говоря уж о Флоренском. Бахтин описал российское *сегодня*, но это был как раз вчерашний день культурной Европы и США. Я имею в виду бахтинскую модель социума: его атом – *одинокое*, ответственное неизвестно перед кем “я”, вступающее, в силу неизбежной экзистенциальной – таинственной – нужды, в глубинно-идейный диалог с другим “я”, диалог бесконечный, в принципе незавершимый» [11, с. 5–6].

Западные исследователи признают Бахтина как мыслителя, который стоит вровень с Мартином Бубером. «In second centennial paper devoted to the “Bakhtin-Buber” theme, P.S. Gurevich pursued a more profound difference. Of the two thinkers, he argues, Buber observes a more “traditional understanding of dialogue as emotional connections among people” (with good reason does Bachtin in his essay on chronotope, refer to Buber alongside to romantic Schelling and the phenomenologist Max Sheler)» [27, p. 229].

В ряду оригинальных категорий Бахтина, имеющих конкретный философский смысл – «внеаходимость», «не-алиби в бытии», «диалог», «полифония», – понятие «Другой» играет ключевую роль. Речь идёт вовсе не о том, чтобы принизить мировоззренческий смысл других основных, не менее значимых слов, помогающих Бахтину выразить собственное мировосприятие. Вполне понятно, что приведённые понятия взаимосвязаны и выражают философию Бахтина в своём внутреннем сплетении.

И всё же, какое понятие служит истоком? Что позволяет выстроить последующую иерархию содержательных категорий? Казалось бы, проще всего проследовать здесь за самим Бахтиным. Созданная им в 20-х гг. работа названа публикаторами «К философии поступка». В ней целая россыпь ключевых слов – «событие», «событийность», «поступок», «не-алиби в бытии». Именно названные понятия, войди они своевременно в содержательный строй европейского мышления, могли бы оказать на него исключительное воздействие. Это отмечает, в частности, Э.Ю. Соловьёв: «Подробный сравнительный анализ “Бытия и времени” М. Хайдеггера и “К философии поступка” М.М. Бахтина не входит в мою задачу. Замечу лишь, что автор “К философии поступка” гораздо ближе к методологическим новациям современной философской герменевтики, чем создатель “фундаментальной онтологии”, на которую она ссылается как на своё ближайшее провозвестие. И если бы работа “К философии поступка” увидела свет в 20-х годах (а не в 1986 году, как это

случилось на деле), то это, возможно, привело бы к сформированному развитию всего герменевтического направления в Западной Европе ещё в предвоенный период» [22].

Труд М.М. Бахтина «К философии поступка», как это нетрудно заметить, воссоздаёт панораму мировоззренческих исканий начала прошлого века. Автор пытается обрисовать наличную идейно-нравственную ситуацию, обозначить в ней и своё место, определиться по отношению к выявившимся духовным размежеваниям. При этой предпосылке и возникает, по нашему мнению, иллюзия известной сближенности позиции Бахтина с философией жизни, постигающей вечный поток саморазвёртывания бытия в многообразных воплощениях многоликой воли.

Бахтин сам указывает на всё для него ценное, что содержит в себе это философское направление, и хотя он довольно чётко преодолевает границы философии жизни, всё же может сохраниться впечатление, что существенного разрыва с этой традицией нет: поэтика «живой жизни», пронизанная перекрестными «окликаниями», обретает лишь более развёрнутое осмысление. Прерывается ли традиция, если слепая и неопределённая воля замещается нравственно ответственным поступком?

На самом деле философия Бахтина, обнаружившая обострённый интерес к архетипическим проявлениям жизни во всей её подробности и беспредельности, тотчас же дистанцируется от того философского направления, которое эту жизнь обезличивает, деперсонализирует. Человек у него не растворяется в потоке жизни, а, напротив, служит началом философской рефлексии. Вот почему круг занятий Бахтина можно прежде всего определить как философскую антропологию. Мир окликаний – это мир человеческих отношений.

М.М. Бахтин вступает в полемику с философской традицией в её логико-гносеологических (немецкая классическая философия) и интуитивистских (философия жизни, экзистенциализм, персонализм) формах. В философии, как это складывалось на протяжении веков, есть понятие «человека», «я», «объекта», «мира», но в известной мере не было понятия «Другого» в более конкретном смысле как суверенной инстанции, как незаместимой и значимой для меня личности. Даже средневековая интуиция, воплощённая в понятии «альтер эго», не выражает идеи абсолютной равнозначности «я» и «ты».

Именно содержательная трактовка понятия «другой» позволяет Бахтину проанализировать всю европейскую философскую традицию от Платона, идеи «первой философии» до новейших мировоззренческих направлений XX века. Обращаясь к отдельным мыслителям, новым концептуальным подходам, он постоянно проверяет прочность своей исходной установки. Подчёркивая позитивные стороны конкретных философских направлений, Бахтин раскрывает ту недостаточность рефлексии и мировосприятия в целом, которая сопряжена с традиционным монологизмом.

Не раз в работах позднего Бахтина упоминается структурализм. Суждение философа конкретны и нетривиальны, особенно если сопоставить их с традиционной критикой структурализма как течения, пренебрегающего диахроническим срезом действительности. Отмечая присущую структурализму формализацию и деперсонализацию, Бахтин показывает, что все отношения внутри этого мировоззренческого течения носят логический (в широком смысле слова) характер. В структурализме только один субъект – субъект самого исследователя. Раскрывая основы структуралистского мышления, Бахтин отмечает полярность собственной позиции: «Я же во всём слышу голоса и диалогические отношения между ними» [3, с. 393].

Не менее последовательно и глубоко погружение М.М. Бахтина в иную традицию, которая противостоит панлогизму, культивируя интуитивистские типы мировосприятия (философия жизни, экзистенциализм, персонализм), тоже далеко от диалога и полифонизма, хотя причины отстранения здесь совершенно иные. Бахтин опять-таки называет имена разных мыслителей – А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, А. Бергсона, В. Дильтея, репрезентирующих, пусть и в разной степени, философию жизни. Он непосредственно обращается и к экзистенциализму, феноменологии. В наследии Бахтина обнаруживается множество скрытых полемических ходов, не всегда обозначающих конкретного оппонента. Однако, следуя за его мыслью, нетрудно восстановить контуры этих размежеваний.

Другой как самодовлеющая реальность чужд, например, интуитивному самопогружению персонифицированной воли, как она трактуется, скажем, философией жизни. Во всех вариантах данного направления «жизнь» воспринимается как абсолютная, бесконечная, динамичная первооснова мира. Она многолика и изменчива в своём развёртывании и порождает неисчислимо многообразие окружающего. Её нельзя уловить с помощью эмоций или разума. Единственное средство её постижения – интуитивное сопереживание.

Казалось бы, в культе интуитивного сопереживания содержится зерно диалогического мировосприятия. В частности, у Шопенгауэра, вопреки предшествующей традиции, познающее сознание, выразившее прежде специфичность и целостность человека, отодвигается на второй план. Уникальность человека обнаруживается не в разуме, а в волеизъявлении. Проникновение в сокровенные глубины человеческой субъективности предполагает зачатки соучастного мышления. Философия жизни могла бы, судя по всему, прийти к идее полифонизма.

Однако исповедуя многоликость и вездесущность воли, эта философия на деле отстранилась от Другого. М.М. Бахтин показывает, что философия жизни разделила в конечном счёте ту же иллюзию, что и теоретический разум. Читая Бахтина, трудно отделаться от впечатления, что он полемизирует непосредственно с Шопенгауэром. Русский

философ задумывается над проблемой: что произойдёт с личностью, которая преднамеренно изолирует себя? Удастся ли ей воплотить идеал тотальной одинокости? Или вопреки тому, что сказано у Шопенгауэра, как раз последовательное выстраивание собственного индивидуально-мира неукоснительно рождает диалог?

Бахтин писал о том, что человек никогда не найдёт полноты только в себе самом. Нет, здесь речь идёт вовсе не о том, что каждый человек зависит от другого, не о формуле социальности. Мысль эта – открытие... В ней ключ прежде всего к самому человеческому бытию. Оно хрупко, прихотливо, легко поддаётся деформации. Чтобы сохранить себя, ощутить окликнутость бытием, надо впитать в себя взволнованные голоса других. Человеческое бытие хрупко, но стойкость его зависит от душевной и умственной отзывчивости. Услышать голос! Далёкий, возможно, неслышимый. Но такой нужный лично мне, как весть иного равноправного сознания. Войти в мир другой человеческой вселенной. Ощутить посторонний голос как особую точку зрения на мир и на самого себя, на бытие другого человека.

Однако дело не только в том, что человек не найдёт всей полноты только в себе самом. Он вообще и не сможет вопреки Шопенгауэру остаться с самим собой. Бахтин отмечает, что человек не становится одиноким. Ведь он сосредоточивается на себе, направляет на себя лично всю мощь собственного сознания. Человек тяготеет своим одиночеством, он ищет общения с другими, стало быть, он не самодостаточен. Вот почему философская антропология Бахтина начинается с Другого, а не с Я. Понять личностное богатство человека можно, только выявив в нём потенциал этой общительности.

Отвергая безличный разум, философия жизни, а впоследствии и экзистенциализм, персонализм, возвещая в человеке целый самодостаточный мир, несводимый к теоретическому, манифестально противопоставляет эту субъективность хайдеггерианскому «Man», враждебному миру «другого». Разумеется, в позиции Бахтина и экзистенциалистов много общего. В частности, они сходятся в том, что человека нельзя рассматривать как вещь. Но в существовании самой проблемы Другого и этой философской традицией обнаруживается принципиальное различие.

Попробуем с этой точки зрения сопоставить точки зрения М.М. Бахтина и Ж.-П. Сартра. И тот и другой видят в своей антропологии разные ипостаси человека. Индивид не может уйти от контакта, от соприкосновения с «другим». У Сартра два модуса человеческого существования сопряжены с Я как самодостаточным субъектом, а третий модус соотносит индивида с другим по монологической схеме. «Другой для меня» – это чисто бахтинское, у Сартра его нет. Французский философ сущность человеческой реальности видит в специфике человеческой субъективности, которая в конечном счёте сводится им к сознанию. Но проблемы сознания Сартр понимает не как гносеоло-

гические, связанные с познанием. Напротив, он трактует их как психологически практические, в его терминологии – экзистенциальные. Свобода как произвол, согласно Сартру, лежит в основании субъективности человека, она и отождествляется с сознанием и с человеческим существованием вообще.

Межличностные отношения, по убеждению Сартра, фундаментально конфликтны. Это зафиксировано им особенно в анализе третьей формы человеческой реальности – «бытия для других». Субъективность автономного изолированного самосознания, как разъясняет Сартр, обнаруживает свою предметность тотчас же, как только конкретная личность входит в сферу другого сознания.

Для другого «я», личность, её суверенность, уникальность – всего лишь слагаемые некоей абстракции, символизирующей мир, Вселенную. Человек стремится к тому, чтобы «другой» признал факт его свободы. Таким образом, «фундаментальный проект» человеческого существования заключается в том, чтобы добиться полноты «бытия-в-себе», не утратив в то же время свободной субъективности «бытия-для-себя». Задача эта, по Сартру, в конечном счёте невыполнимая.

Нетрудно разглядеть, что позиция французского философа диаметрально противоположна бахтинской. Сартр видит изначальную ущербность человека именно в существовании другого. Человек воспринимает взгляд «другого» внутри собственного действия как опредмечивание, овеществление, отвержение и отчуждение собственных возможностей. Бахтин, напротив, именно в «другом» усматривает животворный импульс самоорганизующейся личности.

Итак, экзистенциалисты исповедуют погружение в себя. Бахтин – в «Другого». Но не чревата ли бахтинская установка разрушением субъективности, налётом социоцентризма или, пользуясь буберовским понятием, «коллективизма»? Где пределы «вживания» в «другого»? Не ведёт ли растворение эгоцентризма к потере себя? Не проще ли, не логичнее ли всё же строить философскую антропологию с того, что Бахтин называет «Я-для-себя»?

В работе «К философии поступка» Бахтин специально останавливается на этом вопросе. Он воссоздаёт всю архитеконику, которая, конечно же, предполагает мою собственную развитую субъективность, мир многообразных социальных окликаний. Вживаясь в другую «индивидуальность», человек ни на миг не теряет себя до конца, своего единственного места вне «другого».

Вообще «я» перестаёт быть единственным, если теряет себя в «другом». Это и есть, по мысли Бахтина, обеднение. Невозможно создать философскую антропологию, утверждая статус «я» без «другого». Только благодаря моей участии может быть понята функция каждого... Лишь изнутри моего ответственного поступка может быть выход в единство бытия. Открытие Бахтина вовсе не в том, что он восславил

общение. Можно назвать других мыслителей, скажем, Гёте или Бубера, Ясперса или Гуссерля, которые размышляли о соучастной установке. Бахтин же понимал диалог как универсальное общение, как державный принцип не только культуры, но и человеческого существования.

Бахтин коренным образом переосмыслил проблему самой связи «я» и «ты», «я» и «другие». Диалог выступает у него не просто средством обретения истины, модусом благоприятного человеческого существования. Он оказывается вообще единственным средством узнавания бытия, соприкосновения с ним. В диалоге позиция каждого расширяется до бытийственности.

Эту логическую завершённость бахтинской философии, которая по самому своему строю не может ориентироваться на выявление идеальных модусов человеческого поведения, придаёт, можно полагать, весьма широкий социально-исторический, социально-культурный фон его рефлексии. Речь идёт не только о внушительных экскурсах в Античность, Средневековье, Возрождение или Просвещение. Воссозданный им мир культуры обращает нас к различным эпохам, демонстрируя конкретные повороты истории, её грозные провозвестия и жизнестроительный пафос. Русская герменевтика естественно вливается в общее русло герменевтики европейской.

Понятие «Другой» сопряжено у Бахтина с христианской традицией. Общее концептуальное содержание этого понятия на протяжении всей творческой эволюции философа не менялось, сохраняло свою специфичность. Однако оно развивалось, углублялось, становилось всё более разносторонним по мере развития общей концепции Бахтина. Отталкиваясь от различных философских традиций, осмысливая различные эпохи, стихию речевой практики, поэтику жанров, русский философ придавал понятию «другой» ключевой и универсальный смысл.

* * *

В своём докладе на методологическом семинаре В.А. Лекторский отметил, что в наши дни можно говорить о том, что науки о человеке вызывают огромный интерес. Однако многое из того, что обсуждается сегодня, восходит к 20-м годам минувшего века [18]. Выступление В.А. Лекторского – новый взгляд на историю нашей философии первой половины XX века. В докладе была показана также ориентация русской философии на общий вектор европейского мышления. Но русская философия не была в этом процессе бесплодной.

Список литературы

1. Бахтин М.М. Избранное. Т. I. Автор и герой в эстетическом событии. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. 544 с.
2. Бахтин М.М. Избранное. Т. II. Поэтика Достоевского. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. 515 с.
3. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. 423 с.
4. Бердяев Н.А. Дух и реальность. М.: АСТ: Хранитель, 2006. 384 с.
5. Бердяев Н.А. Метафизическая проблема свободы // Путь. 1928. № 9. С. 41–53.
6. Бердяев Н.А. О назначении человека: сборник / Авт. вступ. ст. П.П. Гайденко; примеч. Р.К. Медведевой. М.: Республика, 1993. 382 с.
7. Бердяев Н.А. Самопознание. М.: СП «ДЭМ»: Междунар. отношения, 1990. 334 с.
8. Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. Paris: YMCA-press, 1949. 377 с.
9. Бердяев Н.А. Философия свободы. Истоки и смысл русского коммунизма / Вступ. ст. А.В. Гулыги. М.: ЗАО «Сварог и К», 1997. 413 с.
10. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 2000. [Электронный ресурс] URL: <http://www.e-reading.club/book.php?book=73140> (дата обращения: 17.11.2017).
11. Бонецкая Н.К. Бахтин глазами метафизика. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. 560 с.
12. Бубер М. Два образа веры / Под ред. П.С. Гуревича, С.Я. Левит, С.В. Лёзова. М.: АСТ, 1999. 592 с.
13. Визгин В.П. Примечания к переписке Г. Марселя с Н.А. Бердяевым // Марсель Габриэль. О смелости в метафизике / Сост., пер. с франц., вступ. статья, примеч. В.П. Визгина. СПб.: Наука, 2013. С. 316–326.
14. Визгин В.П. Философия Габриэля Марселя: темы и вариации. СПб.: Миръ, 2008. 709 с.
15. Гальцева Р.А. Николай Бердяев // Гальцева Р., Роднянская И. К портретам русских мыслителей. М.: Петроглиф; Патриаршее подворье храма-домового мц. Татианы при МГУ, 2012. С. 203–326.
16. Гиренок Ф.И. Удовольствие мыслить иначе. М.: Академический проект, 2008. 235 с.
17. Кавелин К.Д. Философия и наука в Европе и у нас // Кавелин К.Д. Наш умственный строй: статьи по философии русской истории и культуры. М.: Правда, 1989. С. 278–292.
18. Лекторский В.А. О революционных поисках в философско-гуманитарной мысли России в 20-е гг. XX века: доклад на Общеинститутском семинаре (Москва: Институт философии РАН, 10 октября 2017 г.) [Электронный ресурс] URL: https://iphras.ru/10_10_2017_lektorskiy.htm (дата обращения: 27.10.2017).
19. Лекторский В.А. Философия. Познание. Культура. М.: Канон+, 2012. 384 с.
20. Марсель Г. О смелости в метафизике / Пер. с фр., вступ. ст., примеч. В.П. Визгина. СПб.: Наука, 2012. 409 с.
21. Проблемы и дискуссии в философии России второй половины XX века: современный взгляд / Под ред. В.А. Лекторского. М.: РОССПЭН, 2014. 470 с.

22. Соловьёв Э.Ю. Судьбическая историософия М. Хайдеггера // Соловьёв Э.Ю. Прошлое толкует нас. М.: Политиздат, 1991. [Электронный ресурс] URL: http://scepsis.net/library/id_2661.html (дата обращения: 29.11.2017).

23. Спирова Э.М. Зарастание трансцендентной тропы // Психология и психотехника. 2012. № 11(50). С. 12–20.

24. Тиллих П. Избранное. Теология культуры / Отв. ред. и авт. послесл. С.В. Лёзов. М.: Юристъ, 1995. 479 с.

25. Философия и социология науки и техники: Ежегодник. 1984–1985. М.: Наука, 1986. 256 с.

26. Emerson C. The First Hundred Years of Mikhail Bakhtin. Princeton: Princeton University Press, 1997. 293 pp.

27. Gurevich P.S. M. Buber and M. Bakhtin // The Seventh international Bakhtin conference June 26–30, 1995. Book I. Moscow: Russia, 1995. P. 25–30.

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

THE RESURRECTOR OF PAST ACCOMPLISHMENTS

Vladislav Alexandrovich Lectorsky noted his 85-year anniversary by the report at the methodological seminar of Institute [18]. He dedicated his analysis to the domestic philosophy of the 20-ies of the last century. The brilliant constellation of thinkers, tragic fates and unsolved mysteries. Things which caused the disengagement and passion are largely forgotten. Different time comes. Different views of the world, of person reign now. Sometimes pride impels to look arrogantly at not so distant past. But, according to the authoritative opinion of Vladislav Alexandrovich, we have much more reasons for wonder and admiration of called decades. What a striking and comprehensive rise of humanitarian thought! What a variety of insights in the time of imposed ideological unanimity! What impeccable assortment of traditions, not losing their appeal and value!

“In our philosophy at that time, – wrote a few years ago V.A. Lectorsky, – outstanding thinkers with their original conceptions worked, and the different philosophical schools were active. The controversy between them was acute. This did not prevent all those who belonged to the new philosophical movement to be aware of their general ideological opposition to the official philosophy, inculcated from the top, and did not destroy their personal mutual relations” [21, p. 7].

But who, if not Vladislav Alexandrovich, to be the judge? Many of the things mentioned in his report are part of his life. He is not only the witness, he is the living participant in this historical process. From 1987 to 2009 he was chief editor of the magazine “Voprosy filisofii”, chairman of the international editorial board of the journal. It was a time of powerful revival of philosophical work and the recovery of tradition. Works of N. Berdyaev, S. Bulgakov, S. Frank, D. Pisarev and many other famous thinkers were published.

Not only memories, but also expert assessments of Vladislav Alexandrovich are valuable. He indicates a great interest in the problem of person which was designated in the 20–30-ies of the last century. Some authors believe that in this field of philosophical knowledge Russia still lagged behind the West. They often declare with secret joy that philosophical reflection existed only in fiction. Bright philosopher F.I. Girenok writes: “Philosophers in Russia are bearers of European culture. We all are sitting and waiting for what they compose, write for the written to be read, translate and comment. We, Russians are outsiders of the European holiday of thought. Poor, what are we going to do if the machine breaks down, if Europe ever stops to think? Because then in our minds inevitably would arise the revolutionary question: what is to be done?” [16, p. 48].

Needless to say, in a sense, we are “outsiders” for Europe. Haven’t they experienced such a catastrophic event as the expulsion from the country of the best representatives of humanitarian thought? “Philosopher’s steamboat” is a sinister metaphor. Is there in European history the expulsion of a sage as Pitirim Alexandrovich Sorokin, who then becomes the number-one sociologist in the world science? The gap with philosophical fashion is not the consequence of an exhausted mind. Russian philosopher Konstantin Kavelin at the end of the XIX century wrote truthfully: “Now we think that serious interest in philosophy should eventually emerge and become vital. Scientific sybaritism and amateurism would give way to an in-depth examination, when we finally understand that one or the other direction of our practical life and activities depends on one or the other solution” [17, p. 291–292].

Honoring the hero of the day, we want following reflections V.A. Lectorsky refer to two thinkers of Russia, whose pan-European significance is without question, Nikolai Alexandrovich Berdyaev, and Mikhail Mikhailovich Bakhtin.

Keywords: philosophy, tradition, sociology, science, humanitarian thought, idea, creativity, existential, immanent, transcendent

References

1. Bakhtin, M. *Estetika slovesnogo tvorchestva* [The Aesthetics of Verbal Act]. Moscow, Iskusstvo Publ., 1979. 423 pp. (In Russian)
2. Bakhtin, M. *Izbrannoe* [Selected Works], Vol. 1. St. Petersburg: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2017. 544 pp. (In Russian)
3. Bakhtin, M. *Izbrannoe* [Selected Works], Vol. 2. St. Petersburg: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2017. 515 pp. (In Russian)
4. Baudrillard, J. *V teni molchalivogo bol'shinstva, ili Konets sotsial'nogo* [In the Shadow of the Silent Majorities, or the End of the Social]. Ekaterinburg: Urals University Publ., 2000 [<http://www.e-reading.club/book.php?book=73140>, accessed on 17.11.2017]. (In Russian)
5. Berdiaev N. “Metafizicheskaia problema svobody” [The Metaphysical Problem of Freedom], *Put'* [The Way], 1928, No. 9, pp. 41–53. (In Russian)

6. Berdiaev, N. *Dukh i real'nost'* [Spirit and Reality]. Moskow: AST Publ., 2006, 384 pp. (In Russian)
7. Berdiaev, N. *Filosofia svobody. Istoki i smysl russkogo kommunizma* [Philosophy of Freedom: The Origin of Russian Communism]. Moskow: ZAO «Svarog i K» Publ., 1997. 413 pp. (In Russian)
8. Berdiaev, N. *O naznachenii cheloveka: sbornik* [The Destiny of Man: selected works]. Moskow: Respublika Publ., 1993. 382 pp. (In Russian)
9. Berdiaev, N. *Samopoznanie* [Self-Knowledge]. Moskow: SP “DEM”: Mezhdunar. otnosheniia Publ., 1990. 334 pp. (In Russian)
10. Berdiaev, N. *Samopoznanie. Opyt filosofskoi avtobiografii* [Self-Knowledge: An Essay in Autobiography]. Paris: YMCA-press Publ., 1949. 377 pp. (In Russian)
11. Boneckaya, K. *Bahtin glazami metafizika* [Bahtin With the Eyes of the Metaphysician]. St. Petersburg: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2016. 560 pp. (In Russian)
12. Buber, M. *Dva obraza very* [Two Types of Faith], eds. by P. Gurevich, S. Levit, S. Lezov. Moskow: AST Publ., 1999. 592 pp. (In Russian)
13. Emerson, C. *The First Hundred Years of Mikhail Bakhtin*. Princeton: Princeton University Press, 1997. 293 pp.
14. *Filosofiya i sotsiologiya nauki i tekhniki: Ezhegodnik. 1984–1985* [Philosophy and Sociology of Science and Technology. An Annual. 1984–1985]. Moskow: Nauka Publ., 1986. 256 pp. (In Russian)
15. Gal'tseva, R. “Nikolai Berdiaev” [Nikolay Berdiaev], in: R. Gal'tseva, I. Rodnianskaya, *K portretam russkikh myslitelei* [To Portraits of Russian Thinkers]. Moskow: Petroglif Publ., 2012, pp. 203–326. (In Russian)
16. Girenok, F. *Udovol'stvie myslit' inache* [The Pleasure of Thinking Differently]. Moskow, Akademicheskii proekt Publ., 2008. 235 pp. (In Russian)
17. Gurevich, P. “M. Buber and M. Bakhtin”, *The Seventh international Bakhtin conference* (June 26–30, 1995). Book I. Moskow: Russia, 1995, pp. 25–30.
18. Kavelin, K. “Filosofiya i nauka v Evrope i u nas” [Philosophy and Science in Europe and Russia], in: K. Kavelin, *Nash umstvennyi stroi: stat'i po filosofii russkoi istorii i kul'tury* [Our Mental Constitution: Essays on the Philosophy of Russian History and Culture]. Moskow: Pravda Publ., 1989, pp. 278–292. (In Russian)
19. Lectorsky, V. (ed.) *Problemy i diskussii v filosofii Rossii vtoroi poloviny XX veka: sovremennyy vzglyad* [Problems and Discussion in Russian Philosophy of the Second Half of the 20th Century: a Modern View]. Moskow: ROSSPEN Publ., 2014. 470 pp. (In Russian)
20. Lectorsky, V. “O revolyutsionnykh poiskakh v filosofsko-gumanitarnoi mysli Rossii v 20-e gg. XX veka” [On Revolutionary Search in Philosophical-Humanitarian Thought of Russia in the 20s of the 20th Century], *Obshcheinstitutskii seminar* [https://iphras.ru/10_10_2017_lektorskiy.htm, accessed on 27.10.2017]. (In Russian)
21. Lectorsky, V. *Filosofiya. Poznanie. Kul'tura* [Philosophy, Knowledge, Culture]. Moskow: Kanon+ Publ., 2012. 384 pp. (In Russian)
22. Marcel, G. *O smelosti v metafizike* [On Courage in Metaphysics], trans. by V. Vizguin. St. Petersburg: Nauka Publ., 2012, 409 pp. (In Russian)
23. Soloviev, E. “Sud'bicheskaya istoriosofiya M. Khaideggera” [The Fate Historiosophy of M. Heidegger], in: E. Soloviev, *Proshloe tolkuet nas* [The Past Interprets Us]. Moskow: Politizdat Publ., 1991. [http://sceptis.net/library/id_2661.html, accessed on 29.11.2017]. (In Russian)

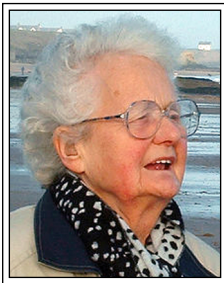
24. Spirova, E. “Zarastanie transtsendentnoi tropy” [Overgrowth of the Transcendental Path], *Psikhologiya i psikhotekhnika*, 2012, No. 11(50), pp. 12–20. (In Russian)

25. Tillich, P. *Izbrannoe. Teologiya kul'tury* [Selected Works. Theology of Culture], ed. by S. Lezov. Moscow: Yurist” Publ., 1995. 479 pp. (In Russian)

26. Vizguin, V. “Primechaniia k perepiske G. Marselia s N. Berdiaevym” [Notes on G. Marcel’s Correspondence with N. Berdyaev], in: G. Marcel, *O smelosti v metafizike* [On Courage in Metaphysics: selected works], trans. by V. Vizguin. St. Petersburg: Nauka Publ., 2013, pp. 316–326. (In Russian)

27. Vizguin, V. *Filosofia Gabriela Marselia: temy i variatsii* [The Philosophy of Gabriel Marcel: themes and variations]. St. Petersburg: Mir” Publ., 2008. 709 pp. (In Russian)

ГРАНИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ



Мэри МИДЖЛИ

английский философ и антрополог, почётный доктор
Университета Ньюкасла (Великобритания).
Newcastle University, NE1 7RU, United Kingdom;
e-mail: newcastle.ac.uk



Елена РУДНЕВА (перевод)

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

ИГРА В ИГРУ¹

В статье рассматриваются философско-антропологические аспекты понятия «игра», которое получило широкое распространение в философии, теории игр, антропологии, этике. Прослеживается использование этого понятия философами древнего мира (стоиками, Платоном) и авторами современных теорий (Хейзингой, Бёрном). Понятие игры рассматривается в метафорическом смысле и в сопоставлении с её конкретными видами. Игра в широком смысле пронизывает все области человеческой жизни, межличностные отношения, профессиональную деятельность, творчество. В этой связи встаёт вопрос о проведении границ между игрой и жизнью.

Ключевые слова: философия, антропология, игра, серьёзность, метафора, сходство, обещание, правило, религия

¹ Перевод статьи: Mary Midgley. The Game Game // Philosophy. 1974. Vol. 49. No. 189. P. 231–253. См. также [21].

Некоторые говорят о футболе так, как будто речь идёт о жизни и смерти, но это гораздо серьезнее.

Билл Шенкли, менеджер футбольного клуба Ливерпуль

Недавно один мой далёкий от философии знакомый, просмотрев экземпляр журнала «Mind», спросил меня простодушно: «Почему философы так много говорят об игре? Они сами любят играть в игры или здесь что-то другое?».

Итак, почему? В широком смысле, потому что они часто обсуждают ситуации, в которых есть правила, но нет твёрдой уверенности, почему этим правилам следует подчиняться. Если к ним относиться как к правилам игры, то проблема на какое-то время отодвигается. А если окажется, что основания для того, чтобы играть в игры, весьма просты, то проблему даже можно полностью решить. Подобная надежда ясно прослеживается в таких дискуссиях, как, например, Хэара об «игре в обещания» [15], в которой высказывается предположение, что наш долг выполнять обещания – это просто часть игры во что-то или института обещания, и если бы мы решили *не* играть в эту игру, наш долг перестал бы существовать. Это предположение послужило отправной точкой данной статьи. Отсюда возникает вопрос: каков характер потребности исполнять свои роли в игре? Зачем мы в неё вступаем? Можем ли мы обмануть? Как нас накажут? И что будет, если завтра мы решим не играть в обещания, или в брак, или в право собственности?² Что нам даёт, когда мы называем их играми? И что, собственно, *есть* игра?

Здесь возникают проблемы определения и обобщения. Можно ли вообще задавать такие общие вопросы? Они встают с особой силой, поскольку философские дискуссии об играх идут двумя параллельными путями. С одной стороны, очевидно, мы очень мало можем сказать об играх; с другой, мы уверенно о них говорим. С одной стороны, Витгенштейн использует игры как лучший пример чего-то, что мы не можем определить – множество настолько разнообразных вещей, что у них нет общего элемента, связанных только извилистой цепочкой семейных сходств, не имеющих единого основания [3, § 67]. Как говорит Бамброу, интерпретируя Витгенштейна [13, р. 186], всё, что игры имеют общего, – это то, что они игры. В то же время ряд учёных (включая Витгенштейна) полагают, что мы всё же имеем чёткое представление об этом едином основании, используя метафорические выражения вроде «языковой

² См. заключительные страницы работы Сёрла [22] об уподоблении брака и собственности обещанию.

игры». Но метафора вряд ли возможна там, где нет четкой позитивной идеи о корневом понятии. Можно провести параллель с ранним христианством, когда об Иисусе говорилось, что это Свет миру, тогда эта метафора имела успех, потому что людям была понятна связь между светящимися предметами и просветлёнными людьми, хотя, если задуматься о различиях между видами света и огня, можно обнаружить, что в деталях они также сильно отличаются, как игры. Возвращаясь к вопросу о семейных сходствах, можно использовать термин Борджиа как метафору, потому что мы считаем, что у семейства Борджиа есть что-то общее помимо связывающих их семейных сходств. Если я говорю: «Ради бога, не ходи с ним ужинать: он настоящий Борджиа», моя метафора будет понятна, но если я скажу «Джонс» или назову другую фамилию, о которых нам известна только цепочка фамильных сходств, тогда она не будет понятна. Таким образом, философы должны знать, что собой представляет единое основание, присущее вещам, которые называются «игры», если хотят обосновать своё постоянное употребление этой метафоры. Когда Витгенштейн рассматривал проблему обнаружения «одной общей черты» между всеми разнообразными играми, он отметил сложную сеть поверхностных соответствий и сказал: «Я не могу охарактеризовать эти подобия лучше, чем назвав их “семейными сходствами”, ибо так же накладываются и переплетаются сходства, существующие у членов одной семьи: рост, черты лица, цвет глаз, походка, темперамент и т. д. и т. п. – И я скажу, что “игры” образуют семью» [3, § 67].

Но образовывать семью – это не значит обладать семейным сходством. Члены семьи Эллиотов вовсе не обязаны иметь одно и то же выражение лица; они могут быть совершенно нетипичны. Семья – это функциональная группа с концентрической структурой, центром и хорошо усвоенными правилами, обуславливающими все притязания её дальних членов. Это различие становится ещё заметнее, когда Витгенштейн проводит сравнение с нитью: «И мы расширяем наше понятие числа подобно тому, как при прядении нити сплетаем волокно с волокном. И прочность нити создаётся не тем, что какое-нибудь одно волокно проходит через неё по всей её длине, а тем, что в ней переплетается друг с другом много волокон».

Однако нити должны где-то заканчиваться; как мы можем знать, где их оборвать? Довод весьма веский. Как замечает Ковеши: «Я не вижу какого-либо основания для утверждения, что мы называем и футбол, и шахматы “играми”, потому что в футбол играют мячом, так и теннис, хотя в теннис играют двое, как и в шахматы. Этого не только недостаточно для объяснения связи между футболом и шахматами, которая относит их обоих к играм, но таким образом можно соединить всё со всем. Мы бы отклонялись от прямого пути при каждом обнаружении подобия и получили бы в конце концов не верёвку, а сеть. Пушечные ядра, имеющие форму мяча, применялись для бомбардировки городов, и в дуэли

тоже участвуют двое. Для осмысления понятия игры или понятия убийства нам нужно то, что я называю формальным элементом. Это то, что даёт нам возможность следовать правилу» [18, р. 22].

Если бы мы не следовали правилу, мы бы никогда не знали границ дозволенного. Но в такого рода концепции определение границы имеет решающее значение. Когда мы задаём вопрос: это – угнетение? эксплуатация? убийство? – то подобный тип вопроса ставит «общие элементы» и «единые основания» в центр внимания. Они нам необходимы. «Это игра?» – спрашивает обеспокоенная мать, слыша крики своего ребёнка, увлечённый антрополог, наблюдающий за танцующими вокруг костра фигурами в перьях, озадаченный читатель «Игр, в которые играют люди». Все они могут использовать это понятие, поскольку оно содержит некий объединяющий принцип, поскольку его гибкость не бесконечна. Они все занимают определённую позицию, но это не точка зрения, а целый маленький островок смысла – твёрдая почва с определёнными очертаниями. Напротив, всякий, кто спрашивает сегодня: «Это произведение искусства?» – может просто оказаться барахтающимся по колено в воде, поскольку этот островок перекопан во всех направлениях до самого моря и представляет собой совокупность осторожных попыток расширить его в пропагандистских целях [см., напр.: 5, с. 12]. «Не думай, а смотри!» – говорит Витгенштейн. Но нам сначала нужно подумать, иначе мы не будем знать, на что смотреть.

Я не буду рассматривать весь огромный предмет общей атаки Витгенштейна на всеобщность, ни приводить доводы в пользу разговоров о «стремлении к всеобщности» как о чем-то нехорошем, тогда как никто не говорит о стремлении к фрагментации. Здесь, как всегда, позиция Витгенштейна оказывается гораздо более тонкой и интересной, чем её представляют. Рассмотрим один из её уголков, ограничиваясь только концепцией игры. Предлагаю рассмотреть, в каком смысле мы знаем, что есть общего между играми, в каком смысле между ними *имеется* базовое сходство. Надеюсь, что будет полезно поразмыслить над другими примерами обнаружения чего-то общего и что сама концепция может быть более важной, чем кажется, и может пролить свет на проблему серьёзного.

Что имеется в виду, когда обещание называют «игрой»? Рассмотрим пример Хэара об игре в обещания, поскольку он типичный. Хэар отвечает на предположение Сёрла, что долг сдерживать обещания, возможно, просто следует из того факта, что эти обещания были даны. По его мнению, «это зависит от того, согласились ли вы играть в игру в обещания или нет». Он предлагает относиться к обещанию как к одному из многих ничего не значащих институтов или игр, которые люди могут принять или не принять по своему желанию. Только наша ограниченность, утверждает Хэар, заставляет нас полагать, что обещание или ка-

кой-либо другой специфический институт имеет специфическую сущность; люди с другими взглядами могут выбрать другие, так же как они могут предпочесть не безик, а покер.

Очевидно, что параллель с игрой здесь Хэару очень полезна, поскольку позволяет относиться к обещанию как к чему-то необязательному. Разумеется, думаем мы, игра – это самодостаточная система, некий анклав, который можно изолировать, при этом окружающий ландшафт не нарушится, это такой вид деятельности, которая может не иметь продолжения в окружающей жизни. Неважно, играем ли мы в бейсбол или крикет, покер или скрабл: не имеет значения, изобретаем ли мы новую игру или не играем ни в какую вообще. В этом, рассуждаем мы, есть отчасти смысл игры. Игры фактически неважны, не имеют значения.

Это, бесспорно, странный взгляд на обещание. Во-первых, если отсутствуют обещания, могут ли быть игры? (Например, может оказаться, что согласие играть в крикет подразумевает обещание никуда не уезжать, т. к. игра может продолжаться несколько дней, и т. д.) Таким образом, если мы отвергаем «игру в обещания», то все другие игры и институты могут также стать невозможны. (Другие приведённые примеры – вступление в брак и владение собственностью – там тоже присутствуют обещания, а также речь, которая, как представляется, присутствует во всём.) Мы оказываемся не в лучшем положении, чем те, кто сделал вывод о необходимости выполнять обещания из общественного договора – никаких обещаний, никакого договора и, таким образом, никаких обещаний, никакой игры.

К тому же Хэар ничего не говорит о том, какой был бы мир без обещаний. Учёные весьма склонны делать заявления вроде «Я могу представить племя, которое...», не давая себе труда действительно это сделать. Некоторые замечания Хэара дают понять, что это произошло и в данном случае: «Предположим, что никто не думал, что обещания следует выполнять. Тогда было бы невозможно давать обещания; слово “обещание” стало бы просто звуком для всех, кроме... антропологов» [15].

Если никто больше не хочет держать обещания, что будет с антропологами? На каком корабле они отправятся в путешествие и на какие средства? Какие культуры осталось им изучить? Чтобы мы ясно увидели эту возможность, нам понадобится подробное описание того, как можно счастливо прожить жизнь таким образом, и ещё понадобятся аргументы, что такая жизнь возможна за пределами описанного частного случая.

Антропология не поможет нам справиться с нашими трудностями таким образом. На самом деле она показывает нам, что обещание везде является центральной осью человеческой культуры и что, когда наступит великий день и его можно будет отставить в сторону, антропологи и все мы обнаружим, что наша жизнь бедна, одинока, неразумна и коротка.

Ницше, не большой энтузиаст морального догматизма, предложил более интересную интерпретацию обещания в самом начале своего рассуждения «“Вина”, “Нечистая совесть” и всё, что сродни им»: «Выдрес-

сировать животное, которое *вправе давать обещания*, – не это ли как раз та парадоксальная задача, которую природа поставила себе в отношении человека? не это ли собственно проблема человека?.. <...> Именно это и есть длинная история происхождения ответственности. <...> Чудовищная работа над тем, что было названо мною “нравственностью нравов” (ср. “Утренняя заря”, с. 7, 13, 16), – действительная работа человека над самим собою в течение самого долгого отрезка существования рода человеческого, вся его *доисторическая* работа обретает здесь свой смысл, своё великое оправдание, сколько бы чёрствости, тирании, тупости и идиотизма ни заключалось в ней при этом: с помощью нравственности нравов и социальной смирительной рубашки человек был действительно *сделан* прогнозируемым. Если, напротив, мы перенесёмся в самый конец этого чудовищного процесса, ... предстанет нам... человек собственной независимой долгой воли, *смеющийся обещать*» [7, с. 273–275].

Принимая всю важность обязательства для экзистенциалистского мышления, мы видим, что не всякий, кто легко относится к нравственности нравов, считает, что обещание – это её часть.

Возможно, тогда обещание не очень похоже на игру. Оно может быть больше похоже на институт игранья в игры вообще, если есть таковой. Фактически это вовсе не институт; это условие, необходимое для существования институтов. И эта точка зрения была бы вполне очевидной, если бы не убедительная параллель с игрой.

Оставим пока вопрос об основополагающем принципе обещания и обратимся к понятию игры как закрытой системы. Как можно предположить, это означает, что они не имеют продолжения в окружающей жизни. Представляется, что именно так этот термин используется в математике; теория игр имеет дело с неким множеством закрытых систем. В таком употреблении не возникает вопросов о причинах или мотивах для игранья; нет намёка на увеселение или празднество в обыденном смысле. Но когда этот термин привносится в моральную философию и применяется в отношении реальной деятельности людей, доводы и мотивы начинают иметь значение. Любая реальная деятельность имеет мотивы, и она не будет закрытой системой, опциональной и заменяемой, если только эти мотивы не особого рода. Они должны быть не слишком сильными, или будет иметь значение, играем мы или нет; они не должны быть слишком специфическими, или будет иметь значение, в *какую* игру мы играем.

Можно предположить, что некоторые довольно сложные мотивы и доводы в пользу игранья являются частью обыденного смысла игры; а философское употребление для обозначения просто закрытой системы весьма дезориентирует. Эту тему поднимали Мансер [19] и Хачатурян [17], и с их трактовкой можно согласиться. Но оба они подчёркивают один момент в отношении игр (Хачатурян – удовольствие, Ман-

сер – отделённость от обыденной жизни), но даже этих двух черт, вместе взятых, недостаточно, чтобы отделить игры от окружающей действительности. (Например, оба эти момента также применимы к искусству, смотрению телевизора, дегустации вина или радости скупого от его золота, но ничто из этого не есть игра.)

Рассмотрим, насколько далеко зашло отделение игр от обыденной жизни.

Во-первых, реальные игры, которые обычно классифицируются как таковые, не замкнуты на себя, но вполне очевидным образом перетекают в остальную жизнь. Во-вторых, следует упомянуть некоторые расширенные, но всё же совершенно корректные применения «игры» и родственных понятий, например *играние*. Эти применения могут иметь метафорический характер, но они совершенно естественны и хорошо нам знакомы и многое говорят нам о том, почему люди играют. (Если попытаться определить место концепции Хэара об игре в обещания, то оно именно среди этих расширенных употреблений, т. е. они релевантны.) Пока мы не понимаем причин для играния, мы вряд ли сможем понять обязывающую силу правил.

Можно обратиться к реальным существующим играм, называемым так без всякой метафоры. Насколько справедливо, что они представляют собой закрытые системы, не имеющие продолжения в остальной жизни?

На первый взгляд, это очевидно; фактически это *важная* характерная черта игры. Вы покупаете буклеты с правилами какой-то определённой игры, но не находите в них правил, когда заканчивать или начинать играть. Происходящее в игре можно сравнить с тем, что происходит в (как мы говорим) «реальной» жизни, и если игровое соперничество переходит во враждебность, его можно сдержать, подав определённый сигнал. «Расслабься, успокойся, это всего лишь игра». Это справедливо, когда мотивы играния слабы и по большей части негативны, часто это действительно так: мы хотим незамысловатых вознаграждений в виде игры, чтобы отвлечься от напряжений серьёзной жизни. Но часто могут присутствовать и позитивные мотивы. Если вы скажете профессиональному шахматисту: «Успокойся, шахматы – это только игра», – вас не поймут. Шахматы – это дело его жизни; другого нет; его единственный внешний интерес – увидеть, как сдают нервы соперника. Подобным же образом, когда играют футбольные команды – это важное событие в жизни многих зрителей, хотя при этом кто-то может пострадать. Можем ли мы сказать, что подобное заинтересованное отношение к игре несущественно; что это происходит только для того, чтобы люди просто смотрели? Скажем, русская рулетка – это игра, и её существенная часть – смерть; то же относится ко многим видам азартных игр, а также к обману и мошенничеству.

В случае футбола или шахмат интерпретировать традиционную заинтересованность как несущественную – значит, что её можно направить на что-то другое; что окружающая жизнь требует *какой-то* игры, но совер-

шенно безразлично какой. Тогда попробуем заменить шахматы на халму, а футбол – на теннис. Будут ли с этим сложности? Будут. Эти виды ритуала – неподходящие формы для конфликтов, которые они предположительно должны ритуализировать. Халма не может заменить шахматы, потому что слишком проста; если же это сделать в принудительном порядке, в результате мы получим невероятное усложнение правил халмы. Теннис не заменит футбол в силу некоторых весьма интересных причин. Это не командная игра; он не предполагает физического контакта, и игрокам не приходится валяться в грязи. Более того, в теннис играют ракетками, а ими, если использовать в духе американского футбола, можно покалечить и даже убить. Любые попытки его заменить в результате приведут к тому, что или теннис изменится до неузнаваемости, или (скорее всего) зрители перестанут ходить на теннис и придумают вместо него какое-то гораздо более примитивное ритуализованное соревнование.

Данные игры имеют продолжение в окружающей жизни, и их отбор не произволен и не случаен. Буклет с правилами дезориентирует; или, скорее, он дезориентирует тех немногих несчастливцев, кто ожидает, что вся правда о чём-то может быть написана в книге. В книгах очевидные вещи принимаются без доказательств. Например, в этом буклете ничего не говорится о зрителях или поводах для игры, а также о виде и степени дружелюбия, ожидаемого от игроков: в них не упоминается выбор команд и противников, но каждая игра предъявляет к этому весьма сложные требования. Не говорится также, как прекратить игру, но это не значит, что нет правильных или неправильных способов это сделать.

Именно эти неписанные части игры искажаются, когда в школах принудительно заставляют играть в игры. Принуждение может убить игру напрочь, и это показывает, что они действительно имеют значение.

Фактически игры берут начало в окружающей жизни, поскольку представляют собой, в числе других вещей, ритуализованный конфликт, и тип ритуала ни в коем случае не случаен, но должен соответствовать виду конфликта, который уже развивается. Подобные ритуальные практики – вовсе не «дополнительная опция», не пена на человеческой жизни, встречающиеся в продвинутых культурах, члены которых имеют много свободного времени. Они чрезвычайно распространены, если не универсальны, во всей человеческой расе, а также обнаруживаются у целого ряда животных. Для низших животных характерны более стандартизированные действия; высшие млекопитающие и особенно приматы имеют более богатый репертуар. Но весьма сложные ритуалы сопровождают борьбу, как и другие социальные события, во всём царстве животных, полностью дискредитируя традиционное понятие бесформенной и бесконтрольной жестокости в Природе.

«...У ланей... высокоритуализованному бою на рогах – когда кроны дугообразными движениями ударяются одна о другую, а затем совершенно определённым образом раскачиваются взад и вперёд – предше-

ствует угроза развёрнутым боком, во время которой каждый из самцов проходит мимо соперника молодцеватым чётким шагом, покачивая при этом рогами вверх и вниз... один из бойцов переходит ко второй фазе борьбы раньше другого и при этом нацеливает своё оружие в незащищённый бок соперника, что при могучем размахе тяжёлых и острых рогов выглядит чрезвычайно опасно. Но... олень тормозит это движение, поднимает голову – и видит, что ничего не подозревающий противник продолжает гарцевать и уже отошёл от него на несколько метров. Тогда он рысью подбегает к тому вплотную и, успокоившись, снова начинает гарцевать боком к нему, покачивая рогами, до тех пор, пока оба не перейдут к борьбе более согласованным взмахом рогов» [6, с. 114–144].

Реальные игры в этом случае не являются закрытыми системами в том смысле, что они произвольны, опциональны и не имеют продолжения в окружающей жизни. Это системы, но не закрытые.

А что насчёт игры в метафорическом смысле?

Моралисты использовали метафору игры довольно широко, что не удивительно, поскольку она широко используется в обыденной жизни («Игра окончена», «Это сложная игра» и т. п.). Рассмотрим некоторые подобные употребления, наряду с употреблением родственных идей: «спорт» и «забава», и посмотрим, что происходит, когда говорим, что нечто является или не является игрой.

Одно хорошо знакомое и привычное употребление – это когда мрачный фаталист утверждает, что вся жизнь – игра или что-то вроде этого, в том смысле, что всё напрасно, бессмысленно или абсурдно. Так, у Харди: «... «глава бессмертных»... закончил игру свою с Тэсс» [4, с. 31]. Или Глостер в «Короле Лире»:

Мы для богов – что для мальчишек мухи:
Нас мучить – им забава [11].

Или у Омара Хайяма:

Мы все – простые шашки. На клетках дней, ночей
Играет нами Небо по прихоти своей.
Мы движемся, покамест забавны для него.
Потом вернут нас в ларчик несозданных вещей [8].

Теперь это действительно близко к понятию закрытой и произвольной системы.

Но тогда мы не можем опираться на это употребление, если выйти за пределы нашего первого поспешного комментария, поскольку выходит, что игры не произвольны. Кто-то в них играет; у него есть цель для участия в игре, понимают её или нет. Лучше бы Харди не переводил наше внимание с Тэсс на Главу бессмертных, этот субъект у него гораздо менее убедителен. (Возможно, по этой причине по-настоящему дотошный мрачный фаталист не использует данную фигуру речи слишком часто.)

В то же время у Омара Хайяма проявляется такой интерес к цели игрока, что начинается спор с судьбой:

“Что каяться? – решило Предвечное вчера. –
Чтобы сегодня этак ты поступал с утра?”
Решать, чем будешь завтра, бесплодная игра.
Все “завтра” жизни нашей наметило “вчера”... [8].

Вероятно, в подобном употреблении данного понятия на первое место выходит произвольность и изолированность нашей жизни, но если мы придаём ей какое-либо значение, из неё получится что-то совершенно другое, и тогда возникнет контекст, указывающий на цель за пределами наших обыденных задач, и, возможно, гораздо более важную, чем они.

Есть и другие способы использовать понятие игры с акцентом на серьёзности, и даже без ссылки на божественного Игрока или Зрителя. Такая фигура общепринята в моральном учении стоиков. Эпиктет использует её, когда сталкивается с трудностью при объяснении своей концепции серьёзного. Он предлагает нам отстраниться от обыденной жизни настолько, чтобы презирать её вознаграждения, но не хочет, чтобы мы со вздохом облегчения залезли в хорошо известную бочку киников или уселись на скамейку в эпикурейском саду. Он хочет, чтобы мы были усердны, но не тревожны, преданны, но свободны. Это кажется невозможным, но при использовании метафоры игриания в игру ему это удаётся [12].

И мы обнаруживаем, что, по утверждению Платона, «человеческие дела не заслуживают особых забот», но поскольку мы дали себе труд рассмотреть их, остаётся единственно важный вопрос – на какого рода игры нам надлежит тратить время? [9, 803b-d].

Можно спросить: причём здесь Платон? Он настолько растянул это понятие, что оно утратило своё значение? Если даже служение Богу – игра, что же тогда серьёзное? Остаётся ли что-то в мире помимо игры?

Очевидно, что его главная задача – провести различие между целью и средствами. Игра, в отличие от труда, должна содержать внутри себя положение вне игры, и мы ищем именно это положение вне игры в жизни. Та великая сущность, которую мы исключаем, когда называем её игрой, – это практическое условие в узком смысле; смыслом жизни не может быть просто достижение ещё большего жизненного опыта.

Игра самодостаточна в том смысле, что она ценна сама по себе, но она также может добавить ценности чему-то большему. Подобным образом, произведения искусства, статуя и запрестольный образ имеют сущность или ценность сами по себе и должны представлять собой сбалансированные цельные вещи, но при этом они могут быть частью чего-то более значительного, церкви, или храма, или даже религиозной жизни. Когда все элементы складываются вместе, возникает более значительная ценность, но отношения частей этого целого – это не отноше-

ние цели и средств (или отношение необработанного камня и завершённой статуи). Те, что хотел бы видеть запрестольные образы аккуратно изолированными в музеях, что-то упускают, как и те, что полагают, что игры – это закрытые системы. Этим вещам требуется свой контекст. Платон использовал аналогию с игрой, поскольку это был понятный и убедительный способ показать, что наши высшие виды деятельности должны представлять собой скорее цели, чем средства, и что их ценность может быть просто в том, что упорядоченное и гармоничное осуществление возможностей дополнительно даёт вселенной. Используя понятие игры, он высказывает весьма глубокую этическую мысль, а именно: что ценность жизни заключается в деятельности сейчас, а не потом и в известном смысле присутствует здесь, а не на небесах. Он отказался от утопических элементов, которые встречаются в «Федре». С помощью понятия игры он смог сформулировать по крайней мере одну часть сложного учения, называемого автономией морали. В каком-то смысле игра не имеет значения, а в другом она имеет очень большое значение, и поскольку люди уже понимают его идею игры, Платон может использовать метафору, чтобы донести свою идею морали. У Платона эта автономия не настолько скомпрометирована Богом, как может показаться. Его Бог – не некий произвольный Глава бессмертных и не гоняющий мух мальчишка. Это Бог, который имеет убедительные основания для всего, что он делает, и он до некоторой степени раскрывает их людям, чтобы они разделили его склонность к игре. По словам Платона, виды деятельности, которые ему доставляют удовольствие – это виды обожания: жертвоприношения, песни и пляски, нечто вроде радостных празднований, которыми сами греки наслаждались настолько, что всегда давали своим богам насладиться тоже. Сюда можно включить все изящные искусства, поскольку Платон их одобрял. Сюда также можно включить философские дискуссии. Платон часто описывает их как игру, тем самым сбивая с толку серьёзных людей, которые полагают, что он, вероятно, имеет в виду пустую трату времени. В действительности он говорит, что это совершенно серьёзное дело одновременно представляет собой возвышенную форму увеселения, суть которого зависит от того, ведётся ли оно согласно своим собственным строгим законам, а не ради чьей-то сторонней выгоды и, таким образом, не должно изменяться вообще, несмотря ни на какие практические соображения.

Таким образом, мы видим, что игры для Эпиктета и игра для Платона не являются в конечном счёте замкнутыми кругами, произвольными практиками, оторванными от конкретных мотивов; совокупный мотив для игrania – это наиболее интересный вопрос. Теперь обратимся к двум современным авторам, которых ещё более интересуют эти мотивы и которые в значительной степени проясняют их, – Йохану Хейзинге («Человек играющий») и Эрику Бёрну («Игры, в которые играют лю-

ди»). Книга Хейзинги рассматривает игру вообще и отдельные игры в том числе, и его основная идея заключается в том, что игра – это существенный элемент всех важнейших видов человеческой деятельности и может в каком-то смысле считаться основой их всех. Стилизованные практики наподобие игры обнаруживаются в религиозных ритуалах, в судебных процессах и придворных церемониалах, в формальных ссорах политиков, в семейной жизни и любовной игре и прежде всего – в искусстве. Во всех этих видах деятельности существуют правила, которые имеют весьма большое значение и в то же время не имеют никакого значения, и этот же парадокс проявляется в правилах игры.

«Поразмыслим немного над следующей восходящей последовательностью. Ребёнок играет... в священной серьёзности. Но он играет, и он знает, что он играет. Спортсмен играет с безмерной серьёзностью и с отчаянной отвагой, но он знает, что он играет. Актёр целиком уходит в игру. Тем не менее он сознаёт, что играет. Скрипач переживает священный восторг, он переносится в мир вне и выше обычного мира, но то, что он делает, остаётся игрою. Можно ли провести эту линию вплоть до культовых действий и утверждать, что священнослужитель, совершая ритуал жертвоприношения, продолжает оставаться в рамках игры?» [10, с. 37]. В целом Хейзинга полагает, что «просто» здесь неуместно. Связь между игрой и серьёзностью, отмечает он, вовсе не проста: «...сознание “просто игры” вовсе не исключает того, что “просто игра” может происходить с величайшей серьёзностью, с увлечением, переходящим в подлинное упоение, так что характеристика “просто” временами полностью исчезает. *Всякая игра способна во все времена полностью захватывать тех, кто в ней принимает участие. Противопоставление игра – серьёзность* всегда подвержено колебаниям. *Недооценка игры граничит с переоценкой серьёзности* (курсив мой. – М.М.)» [10, с. 28].

Этот парадокс кажется вполне оправданным, хотя, разумеется, он требует более полного обсуждения, чем я могу здесь предложить. Хочется напомнить сопряжённую трудность чёткой классификации «комического» и «серьёзного» в некоторых великих произведениях искусства, например оперы Моцарта, «Буря» Шекспира, «Путешествия Гулливера», «В поисках утраченного времени».

Как игра вообще, так и игры в частности могут быть весьма серьёзными занятиями; в чём же тогда различие? Главным образом в том, что игры предполагают конфликт, противоборство – или с противниками, или, как в пасьянсе, с тщательно продуманными ходами.

Одна из наиболее интересных характеристик Хейзинги, и самая сложная для оценки, это напряжение, которое окружает борьбу и разграничивает более напряжённые формы игры, включая собственно игры, от простого времяпрепровождения или ничегонеделания. Здесь можно процитировать одно из дружеских замечаний А.Э. Хаусмана о коллеге: «Предполагаемая поправка, которую вносит Х, это не игра, не

упражнение, требующее мастерства и внимания, как детская игра в ша-рики, или в верёвочку, или кегли, а времяпрепровождение, вроде того, когда кто-то стоит, оперевшись о стенку, и поплёвывает» [16, р. 89–90].

Мастерство и внимание – вот по мысли Хёйзинги тот элемент, проистекающий из самой природы игры, и он просто обязан придать ей серьёзность, так что контраст между игрой и серьёзностью, несомненно, неполный и поверхностный. Всякая игра, заслуживающая чьего-то внимания, предполагает трудности, переходящие в борьбу. Люди ритуализируют то, к чему относятся серьёзно. Религия окружена ритуалом не потому, что закослена и отдалилась от реальной жизни, но потому что она настолько важна, что требует совершенства формы. А правосудие требует ритуала, хотя ритуал может исказить правосудие. Игра для Хёйзинги всё же представляет собой множество замкнутых систем, только они замыкают в себе все наиболее важные виды человеческой деятельности, потому что эти виды деятельности сами нуждаются в игре.

Что же остаётся *за пределами* игры?

Для Хёйзинги, как и для Платона, наиболее очевидная противоположность игре находится ниже неё и претенциозно называется практическими делами жизни, начиная с таких вещей, как еда, питьё, кров, защита и другие средства выживания. Здесь материя действительно берёт верх над формой – не полностью, поскольку, как указывает Хёйзинга, форма в целом всё же нужна. В этом смысле практическое – гораздо более узкое поле, чем серьёзное, и оно склонно сжиматься всякий раз, когда вы на него смотрите. Например, деятельность фондовой биржи – это часть практических дел или что-то вроде спорта? А что насчёт управления бизнесом? Хёйзинга приводит цитату из речи одного голландского промышленника: «Со времени моего вступления в ААО между техническим и коммерческим руководством шло соревнование в борьбе за первенство. Один старался производить столько, чтобы, как он полагал, коммерческое руководство не поспевало со сбытом, другой же пытался продать столько, чтобы производство не могло угнаться за сбытом, и это соревнование не утихло. То один был впереди, то другой одерживал победу; ни мой брат, ни я никогда, собственно говоря, не рассматривали наше дело как некую поставленную перед нами задачу, но скорее как спорт, навыки которого мы старались привить нашим сотрудникам и младшему поколению» [10, с. 190].

А что насчёт закона и юриспруденции, научных дискуссий, что насчёт космических полётов, поведения на автомагистралях, некоторых аспектов деятельности профсоюзов и руководства комитетами? Что насчёт религиозных шествий? *А что насчёт войны?* «Война может быть, как у ацтеков, способом добыть пленных для религиозных жертвоприношений. Поскольку испанцы сражались насмерть, то согласно нормам ацтеков они нарушили правила игры. Ацтеки в смятении отступили, и Кортес победоносно вошёл в столицу» [14, р. 22].

Всё это выглядело бы совсем иначе, если бы не склонность к определённым видам *ритуализованного конфликта*.

Из этого не следует, что данная склонность – извращение и не следует придавать ей значение. Ошибочно думать, что регулируемое должно непременно быть тривиально, что потребности должны быть слабыми, иначе они окажутся сильнее правил. Блейк совершает эту ошибку, когда говорит: «...тем, кто обуздывает свои желания, удаётся это делать лишь потому, что их желания не настолько сильны, что быть необузданными. В качестве силы, сдерживающей их желания, выступает Разум, который и управляет такими людьми» [2]. Сдерживающие правила не чужды потребностям или эмоциям, они просто форма, которую принимает желаемый вид деятельности. Желание шахматиста – это не желание абстрактной интеллектуальной деятельности вообще, которое сдерживается и встречает препятствия в виде определённого набора правил. Это желание определённого вида интеллектуальной деятельности, которая канализируется правилами шахматной игры. (Подобным образом, человеческая любовь – это не общая потребность, которая обуздывается и затрудняется с помощью предлагаемых ей определённых форм. Это потребность в особом виде отношений – скажем, постоянном – с определённым человеком, и по этой причине здесь подойдут только некоторые виды поведения.) У футболиста нет желания просто бегать, пиная всё вокруг. Он хочет делать это в особом упорядоченном соревновании с товарищами по команде: ему нужно знать, что он получит в ответ и кто выиграл. Подобным же образом, как указывает Хёйзинга, ритуалы вроде придворных церемониалов – это не произвольные ограничения, затрудняющие межличностное общение. По своему происхождению, там, где королевские дворы что-то значат, они представляют собой формы, посредством которых подданные могут выразить свою преданность, а короли – свою королевскую величественность. Формы могут отмирать, но формальность – не отсутствие жизни. Блейк упустил этот момент, поскольку он, как и Руссо, думал о *всех* формах как о чём-то навязанном человеческой природе извне, в то время как в действительности форма несомненно затребована изнутри. Примитивные народы и животные также формализованы, так же церемониальны, как цивилизованные народы, и даже больше. Для всех наших видов деятельности мы можем выбирать формы; мы не можем не выбрать вообще никакую форму. Чтобы перестать играть в здравомыслящего гражданина и тем не менее эффективно действовать, нам придётся начать играть в революционеров с демонстрациями, тайными обществами, паролями, переодеваниями, воззваниями и ритуальными оскорблениями властей. Какими бы ни были наши важные проекты, они будут окружены ритуалом, который и определит их форму.

Таким образом, Хёйзинга показывает, что формальность игры не делает её тривиальной или произвольной, множеством незначущих закрытых систем. Он показал, что подобная же формальность присут-

ствует в видах деятельности, которые считаются весьма важными. Как и игра, эти виды деятельности проявляют парадоксальные признаки оторванности от реальной жизни и тем не менее сохраняют в себе нечто существенное. Хёйзинга знает, что он расширяет концепцию игры далеко за её нормальные границы, но он делает это вполне доступно пониманию и, как представляется, успешно, что вряд было бы возможно в случае произвольности игры: если бы её *мотив* не был своеобразным и характерным. Продолжим тему метафоры. Если бы квадратные вещи не имели ничего общего кроме квадратной формы, никакое расширенное или метафорическое употребление этого термина не было бы возможно – именно потому, что квадратные вещи, к счастью, имеют общую черту в виде некоей элегантной и заслуживающей доверия внешности, мы можем сказать, что Всемогущий – это старый квадрат, но, вероятно, создаст квадратную вещь или даст нам квадратную пищу. А вещи, которые не являются *игрой* в буквальном смысле, можно с успехом назвать игрой, если только мы знаем, в чём смысл игры: если это понятие *действительно* имеет в своей основе единое основание. Замечания Хёйзинги подчёркивают *ценность* игры в жизни человека, глубокую и сложную потребность в ней. Поскольку это комплексная потребность, то вещи, которые её удовлетворяют, не будут иметь какую-то общую очевидную и простую характеристику, вроде окрашивания в зелёный цвет, но поскольку это сильная и универсальная потребность, они будут иметь общие структурные характеристики, которые легко и широко признаются. Этологи обратили внимание, что у животных игра определяется с замечательной лёгкостью не только другими животными этого же вида, но даже принадлежащими другому виду. (Подобное успешное сигнализирование можно изучать, например, в общении людей с собаками или в забавной ситуации, когда посетители зоопарка, наблюдающие за животными, сами являются объектами наблюдения служителей зоопарка и этологов.) Если потребность общая, мы знаем, какие признаки искать. Можно провести параллель с мебелью. Мы можем принять нечто за стул при условии, что оно надлежащим образом сделано для сиденья на нём, независимо от того, имеет ли оно форму пластикового баллона, большого куска пеноматериала или подвешенной к потолку корзины. Если вы осознаёте потребность, то понимаете, имеет ли она надлежащие характеристики, и пригодность для удовлетворения этой потребности и *есть* то, что у стульев имеется общего. Здесь следует вспомнить совет Витгенштейна – он был в некотором смысле прав, когда сказал: «Не думай, а смотри!» [3, § 66]. Но *прежде* чем мы смогли успешно рассмотреть этих кандидатов в стулья, нам пришлось проделать определённую мыслительную работу. В целом при условии, что вы понимаете потребность, вы знаете, какие характеристики искать. Знать, что есть стул, – это значит понимать данную потребность.

Потребность в стуле проста; потребность в игре тонка и сложна. Мы не очень хорошо её понимаем, поэтому идея Витгенштейна привлекает нас. Хёйзинга возвышает игру, подчёркивая связи между этой потребностью и тем, что обычно считается наиболее важными видами человеческой деятельности. С другой стороны, Эрик Бёрн показывает её мощь и некую довольно зловещую черту, а именно навязчивость, когда склонность к игре берёт верх над нами, завлекает в свои сети и отрицательно сказывается на других наших потребностях. Но обе точки зрения, разумеется, предполагают, что потребность нетривиальна, и обе в равной степени отвергают предположение, что игры как таковые не имеют значения.

Для Бёрна игры – это уловки в межличностных отношениях, действия, которым мы остаёмся верны и повторяем ради них самих и в которые пытаемся вовлечь окружающих нас людей. Например, возможно, нам нравится играть в «калеку», т. е. эксплуатировать физические недостатки ради всевозможных оправданий. Лозунг этой игры – «Что вы от меня хотите?» (Что вы хотите от калеки? Что вы хотите от человека с расстройством личности? Что вы хотите от человека, живущего в коррумпированном обществе?). Это обеспечивает нам сочувствие и даже восхищение и в то же время позволяет не слишком утруждаться. Или можно поиграть в игру «Почему ты не? – Да, но», в которой мы спрашиваем у людей советы по трудным вопросам, а когда они их дают, рассказываем, насколько они бесполезны, тем самым всегда ощущаем своё превосходство. Или возьмём, вероятно, самую распространённую игру в «Если бы не ты», в которой мы заставляем окружающих людей чувствовать свою ответственность за наши неудачи и забываем меру своей ответственности за выбор, формирование и поддержание отношений с этими людьми. Эта игра разыгрывается, главным образом, в браке, но оказывается удобной также в отношениях с работодателями, коллегами, родителями, детьми и политическими оппонентами. Это игра, в которую играет сартровский человек, считающий себя писателем, хотя уже десять лет ничего не писал, потому что семья слишком много требует и работы слишком много. (Если бы не они...) Другие интересные игры Бёрна «А ну-ка, подеритесь», «Я только пытаюсь помочь» и «Скандал». До сих пор это применение «игры» вполне естественно и традиционно.

У Бёрна тревожит именно расширенное толкование; человеческие игры, говорит он, весьма широко определяют, как человек использует свои возможности (этот подход близок стоикам), и таким образом играют ключевую роль в формировании его жизни. Но главный вопрос, разумеется, не в том, насколько такое положение дел преобладает в жизни людей, но почему мы называем его игрой. Некоторым этот термин нравится, другие считают его неудачным, но никто не говорит, что он не имеет смысла. Тогда какую задачу он выполняет? Прежде всего, он не подразумевает *тривиальность*: «Утверждая, что общественная жизнь

по большей части состоит из игр, мы совсем не хотим этим сказать, будто они очень забавны и их участники не относятся к ним серьёзно. С одной стороны, например, футбол или другие спортивные игры могут быть совсем незабавными, а их участники – весьма серьёзными людьми. Кроме того, такие игры бывают порой очень опасными, а иногда даже чреватые фатальным исходом. С другой стороны, некоторые исследователи, например Хейзинга, включали в число игр вполне серьёзные ситуации, такие как каннибальские пиршества. Поэтому употребление термина “игра” по отношению даже к таким трагическим формам поведения, как самоубийства, алкоголизм, наркомания, преступность, шизофрения, не является безответственностью и легкомыслием. *Существенной чертой игр людей мы считаем не проявление неискреннего характера эмоций, а их управляемость* (курсив мой. – М.М.)... *Времяпрепровождения и игры – это, на наш взгляд, только суррогат истинной близости»* [1, с. 5].

Итак, «существенной чертой игр людей мы считаем не проявление неискреннего характера эмоций, а их управляемость...». Это очень близко к позиции Хейзинги. Мы склонны думать, что управляемая эмоция должна быть слабой, поскольку она слабее правил. Но если правила *есть* форма, которую эта эмоция принимает, то это не обязательно так. Если кто-то постоянно ссорится со всеми, кто пытается ему помочь ему, то его чувства весьма сильны, просто это такие чувства, которые требуют ссоры. Правила здесь действительно существенны; они определяют, что чем должно считаться, например всё, что скажет партнёр, независимо от смысла, будет считаться оскорблением или причинением вреда. Другие правила устанавливают, что определённые действия будут вне игры, потому что могут привести к выходу из игры, и такие действия не учитываются или с негодованием отвергаются. В данном случае правила не налагают ограничения на враждебные чувства; это средства придания им надлежащей игровой формы. Именно потому, что потребность в ссоре становится серьёзной и ведущей, она принимает такую стилизованную форму. Окончательный результат только выглядит искусственным или тривиальным с позиции тех, кто способен думать о лучших вещах, нежели участие в стычках. (Для истинно тривиальных трансакций Бёрн предпочитает термин «времяпрепровождение», включающий в себя желание слегка покрасоваться и поворчать о третьих лицах – в отличие от серьёзных упреков в адрес другого человека в игре «Если бы не ты».) Игры, полагает он, действительно занимают значительное место в нашей жизни. В них вызывает возражение не то, что они не могут быть серьёзными, но что они вытесняют другие и более важные серьёзные занятия. Мы действуем как необычайно серьёзные маленькие винтики, хотя могли бы быть свободными людьми. Для Бёрна антитеза играм – это автономия, отмеченная тем, что он называет осознанием, спонтанностью и подлинной близостью, которые полагаются *выше* игр. Но эти вещи, как бы замечательно они ни были, не могут заполнить всю жизнь человека.

«Повседневная жизнь предоставляет очень мало возможностей для человеческой близости. Кроме того, многие формы близости (особенно интенсивной) для большинства людей психологически неприемлемы. Поэтому в серьёзной социальной жизни весьма значительную часть составляют игры. Вопрос только в том: играет ли человек именно в те игры, которые для него максимально благоприятны?» [1, с. 27].

Э. Бёрн гораздо более реалистичен, чем Ж.-П. Сартр. Он не отвергает всё, что не полностью спонтанно, как «дурная вера». Он видит, что игры действительно дают людям некий личный контакт, хотя и ограниченный, нечто вроде близости, хотя и неполной. Как он говорит, они «структурируют время», давая нам рамки предсказуемости, без которых вряд ли можно утверждать, что это всё происходит спонтанно. Однако основную проблему представляет «элемент для использования в своих интересах». Игра, даже когда обе стороны принимают в ней активное участие, – это на самом деле не совместная деятельность. Это гоббсовский договор; каждый преследует свою выгоду, использует другого. Термин «игра» очень хорошо передаёт эту мысль, поскольку элемент враждебности, соревновательности весьма ощутим в разговорных употреблениях вроде «игра окончена», «быть в игре», «это твоя игра». Игры, утверждает Бёрн, в своей основе нечестны. В игре кто-то должен проиграть, а поскольку никто этого не хочет, то начинаются всякого рода ухищрения. Играющий в игру любитель поспорить не допускает, что он ссорится беспричинно, он утверждает, что вы его обидели; иначе он не мог бы проявить свою любимую форму недовольства и получить за неё компенсацию, вокруг чего его жизнь в той или иной степени сосредоточена. «Игра» – это подходящее слово для указания на способность вызывать своеобразное привыкание к некоторым эмоциональным привычкам, которые могут стать необходимыми, хотя не имеют видимых внешних причин, зато много отрицательных сторон. Бёрн приводит в пример игру в Алкоголика: дело не в том, что алкоголизм вообще – это игра, но формирующая привычку игра может вырасти вокруг сцен раскаяния, встречных обвинений и сочувствия между алкоголиком и его различными спасителями, преследователями и барменами (что в конечном счёте превосходит по привлекательности собственно потребление спиртного). Это, утверждает он, объясняет успех групп анонимных алкоголиков, где субъект может продолжать свою игру, но получает в этой игре другую роль. Сообщалось даже о случаях (говорит Бёрн), когда в одной из групп АА не осталось алкоголиков, с которыми нужно было проводить работу, после чего некоторые её члены снова начали пить, поскольку в отсутствие нуждающихся в помощи людей не было другого способа продолжать игру. Их проблема, как он замечает, в том, что «...вряд ли можно найти что-нибудь более интересное для Алкоголика, чем возможность продолжать игру. Замена ролей вынужденным образом может оказаться другой игрой, а не свободными от игр взаимоотношениями» [1, с. 33].

Таким образом, игры не так произвольны, маргинальны, несерьёзны и несущественны, как мог бы надеяться порядочный человек. Очевидно, что идея Бёрна смыкается с мыслью Хёйзинги. Игра присутствует в наших наиболее важных делах; игра хочет, чтобы её принимали всерьёз. Она нам нужна. Можем ли мы сказать почему? Хёйзинга правомерно соединяет этот вопрос с не менее трудным вопросом о задаче или ценности искусства. Какой бы ни была эта задача или цели, искусство имеет с игрой общее парадоксальное свойство: будучи некоторым образом в стороне от практических целей жизни, которые нас побуждают к действию, они время от времени заявляют о своём мистическом праве возвышаться над ними. Если кто-то говорит, что искусство не может повлиять на жизнь, то ему следует напоминать о тех, кто не захотел быть средним здравомыслящим человеком и решил посвятить себя искусству. Кроме того, виды деятельности, относящиеся к искусству, – пение, танцы, рисование и т. п. – не принадлежат избранному меньшинству, все они проявляются в детских играх, и склонность к ним можно наблюдать также у молодых обезьян. Здесь можно обратиться к специфически биологической характеристике человека, называемой неотения, т. е. распространение инфантильных черт во взрослую жизнь. С помощью этого механизма вид часто задействует возможность, уже присутствующую в его генетической структуре. Сходство людей с детёнышами обезьян и даже с зародышами обезьян по ряду параметров физического развития гораздо сильнее, чем со взрослыми обезьянами, но особенно это относится к большому и быстро растущему мозгу. Мозг обезьяны развивается в течение 6–12 месяцев после рождения; мозг человека продолжает развиваться примерно до 23 лет. Схожая картина наблюдается и в развитии поведенческих моделей. Игание вообще – это поведение, свойственное ограниченным видам животных, относительно разумным, активным, обладающим большим мозгом, не зависящим от среды, и когда оно случается, оно случается преимущественно у молодых особей. Свободное, исследовательское применение интеллекта изначально находится в контексте игры. Почти все эксперименты с обучением приматов и их интеллектом производятся на молодых обезьянах; как только обезьяна взрослеет, она перерастает подобные вещи, теряет интерес и отказывается сотрудничать – она может даже проявлять недоброжелательность. Но у человека использование интеллекта продолжается и во взрослой жизни. Сопровождается ли оно игровыми моделями? Является ли склонность к решению проблем, к ритуалу, к формализации разногласий и желание встать на чью-то сторону остатком матрицы, в рамках которой возникло исследовательское мышление? а эстетический подход – ещё одним остатком? (Обезьяны проявляют зачатки танцевальных практик, сохраняющиеся даже во взрослой жизни, а в детстве обладают выраженной склонностью к рисованию.) Это действительно сложная проблема. Возможно, зрелая

модель поведения, подходящая для существа, которое обладает зрелым человеческим мозгом, ещё не изобретена. Это объяснило бы не одну нашу трудность.

Возвращаясь к идее Хэара об игре в обещания и рассматривая расширенные употребления понятия «игра», можно обнаружить смыслы, которые появляются, когда мы используем её метафорически. Метафора, как представляется, это эпипроектор, проецирующий увеличенные образы значения слова; если слово повернуть – получают другие картинки, но там, где мы не ухватываем единое основание, мы вообще не получаем никакую метафору, а там, где смысл не таков, как мы рассчитывали, метафора будет непонятна. Если предположить, что все процитированные мыслители неудачно используют метафоры, что они просто ненадлежащим образом употребляют слово «игра», эти доводы, разумеется, будут отклонены. Складывается впечатление, что идеи Платона и Хёйзинги действительно довольно парадоксальны; они предлагают неожиданное использование слова «игра», но оно обосновывается ясностью и плодотворностью их мысли; они позволяют нам после некоторого размышления увидеть, что *игра* действительно удачное слово для вещей, в отношении которых они его используют, и по-новому взглянуть на понятие серьёзности. С другой стороны, использование слова *игра* Бёрном и стойками вовсе не кажется неожиданным, это только расширение и углубление абсолютно стандартных употреблений в соответствии с уже установившимися правилами. Представление стойков об игре соответствовало общепринятой морали вплоть до наших дней, и пока за неё не взялись общеобразовательные школы, в ней не было ничего смешного. А упоминаемые Бёрном постоянные ссоры или сцены раскаяния могут происходить с каждым имеющим жизненный опыт человеком; игра здесь вряд ли метафора, это одно из весьма распространённых употреблений («сейчас он играет в честность»). Подобные употребления вряд ли более метафоричны, чем «увидеть» проблему или «ухватить» мысль. Пожалуй, буквальных смыслов фраз больше не осталось. И поскольку все эти употребления в конечном счёте свидетельствуют о *важности* игр, несущественность не может быть их основной характеристикой. Разумеется, в каком-то смысле игры можно считать несущественными, если они отделены от других видов деятельности, и ничто не сможет удержать Хэара от успешного использования этого понятия с данных позиций – именно благодаря красоте и широким возможностям этого из него *можно* извлечь много метафор. Получилось ли у него?

При рассмотрении *этого* смысла становится очевидно, что он не отвечает мысли Хэара. Например, игры изолированы *друг от друга* гораздо очевиднее, чем от остальной жизни, – нельзя одновременно играть в крикет и футбол. Но метафорические игры тесно переплетаются. Игра в брак невозможна без других игр вроде обещания и может в дальней-

шем породить неограниченное число производных игр, и они все будут иметь к ней некоторое отношение. Женатый, религиозный, либерально настроенный, выполняющий обещания физик играет свои пять игр не просто одновременно, но и в рамках весьма тщательно упорядоченной структуры, потому что – этот момент, как представляется, был недооценён – у него только одна жизнь, и надо сделать её осмысленной. Поэтому он всё время старается связать их воедино и определить приоритеты. У него часто не получается, и это его дезориентирует, поэтому предложение разделить их кажется убедительным. *Но если он полностью прекратит старания, то встанет на путь дезинтеграции личности.* Это не может считаться опциональной производной игрой, поскольку она негативна и не имеет правил; более того, она означает утрату способности ко всякой дальнейшей человеческой инициативе вообще. Можно спросить: *у этого человека теперь одна игра или пять?* И могут ли эти игры не включать других? Учитель, честный человек, ученик, гражданин, владелец собственности, коллега, друг, избиратель, покупатель, еврей – можно перечислять дальше. А включённость глубока. Брак этого человека будет *другим браком*, нежели у человека без религиозных взглядов, а его религия отличается от религии человека, не обладающего научными знаниями. Это *не* просто внешняя связь, какая может быть, например, у профессионального шахматиста, который играет в футбол ради поддержания физической формы. Это больше похоже на связь между браком и отцовством или между моими политическими взглядами и моим пониманием истории. Они *должны* быть конгруэнтными, чтобы обладать действенной силой, а если меняются – то должны меняться вместе. Разумеется, нам часто не удаётся соотнести, связать воедино все части нашей жизни; мы начинаем лицемерить, обманывать и оказываемся в тупике. Но подобные состояния – не норма. Мы расплачиваемся за них дезориентацией в жизни, неспособностью к эффективным действиям и распадом личности. На самом деле у нас нет желания дезинтегрировать до состояния ветвистой колонии коралловых полипов. Но именно в этом необходимом, но хлопотном деле соотнесения жизненных аспектов возникает большинство наших нравственных проблем, и философ, решивший, что об этом нечего говорить, в полной мере показал свою несостоятельность. Так метафора *игры* растворяется в неопределённости.

Мы опять с этим сталкиваемся, когда пытаемся представить трансакцию «прекращение игры». Если мы не в состоянии указать на некий мир, в котором отсутствуют, скажем, обещания, то назвать такое положение дел «всего лишь институтом» – это как назвать мир, в котором мы живём, «всего лишь сном». Хэар считает, что обещание было *изобретено* [15, р. 120] людьми, чей язык уже стал настолько абстрактным, что в нём появилось слово «обязательство» в его современном общем значении (значении, которое появилось в европейской мысли в

последние двести лет), и обещание – это соединение мысленного обаятельности и речевого ритуала. Но как они смогли к этому прийти, не давая никаких обещаний?

Предполагается ли, что в их языке раньше не было никаких перформативных слов? Если были, то эти слова не возражали, когда люди их использовали, а затем продолжали действовать, как если бы никогда их не произносили? Возникающие в результате сложности и дезориентация сродни тем, когда люди постоянно лгут; возражение на *это* – также опциональный институт? Эта потребность так же стара, как и потребность в самой речи; это первое условие совместного действия. У животных, например у волков, имеются другие способы ведения диалога вроде: «Я обойду сзади и загоню антилопу в долину. – Хорошо, я буду ждать её вон под тем деревом». Люди, развивая речь, не могли не использовать её для этой очень важной цели. Разве мораль может не заниматься этим вопросом в ходе своего развития?

Можно предложить и позитивное доказательство: Рут Бенедикт [14, р. 95, 123, 115], делая упор на весьма широких вариациях человеческих привычек, замечает, что имеется «очень мало универсальных или почти универсальных черт в человеческом обществе. Некоторые из них хорошо известны. Например, каждый соглашается на... экзогамные ограничения на браки». Но брак в конечном счёте означает обещание. Самый поразительный известный мне пример общества, в котором практически не существует обещаний, это племя, живущее на островах Добу, в описании Рут Бенедикт; по её утверждению, там «господствуют враждебность и вероломство, которые являются признанными ценностями общества». «За показным дружелюбием, за знаками сотрудничества, в каждой области жизни, уверен добуанец, присутствует одно лишь коварство». Но, разумеется (как следует из написанного курсивом), такое весёлое положение дел должно паразитировать на обещаниях. Чтобы вероломство процветало, и показное дружелюбие, и знаки сотрудничества должны пользоваться значительным доверием. «Одно лишь коварство» – скорее всего, сильное преувеличение, как «мир, состоящий только из исключений». И добуанец, и удачливый мошенник на доверии обречены на проигрыш, если не будут об этом помнить. Как печально заметил один из таких мошенников: «Я не могу [обманывать] слишком долго, иначе мне больше никто никогда не будет доверять. Я честный человек, по большому счёту». Действительно, и он, и упомянутый Хэаром «макиавеллиевский политик» [15, р. 125] – это мелкие дельцы, пытающиеся действовать в рамках установившейся модели, это не ницшеанский сверхчеловек, изобретший нечто совершенно иное. Они отличаются от обычных дающих обещание людей только относительной важностью, которую они придают обязательной силе обещания по сравнению с другими обязательствами, вроде «способствовать прославлению страны» или «стать великим человеком». В довершение всего добуанец дей-

ствуется, разумеется, на очень примитивном уровне, в рамках культуры стыда, которой нет дела до абстрактного понятия об «обязательстве», а возможно и макиавеллиевскому политику тоже. Но какой бы смысл они ни придавали обязательству, обещание должно содержать его в себе.

Таким образом, трудно представить, каким может быть общество без обещаний, и бремя доказательства пусть лежит на тех, кто утверждает, что такое возможно. В противном случае будет заблуждением называть обещание (или любую другую очень общую форму морали) игрой или институтом, приспособлявая к отдельным локальным формам вроде масонства или левостороннего движения. Здесь может дезориентировать то, что термины «игра» и «институт» могут использоваться в системах разных размеров (часто в концентрических, таких как речь, обещание, суд присяжных), и Хэар предположил, что если самые мелкие примеры каждого термина можно без труда подвергнуть изменению, то все другие можно изменить таким же образом. Т. е. если вы поднимаете камень, это доказывает, что вы могли поднять скалу, а если снимаете пальто и жакет, это доказывает, что вы также можете снять и кожу. Речь на самом деле – вовсе не институт, как и игра, как и прямохождение, как плач или смех, как любовь к своим детям, как брак или собственность, как обещание, хотя формы, принимаемые всеми этими вещами в разных обществах, разумеется, будут институтами. Слово «институт» лучше оставить для вещей, которые однажды были институированы и могли бы в случае необходимости быть раз-институированы без разрушительных последствий для человеческой расы.

Оставим злоупотребление философами специфическим понятием *игра* и вернёмся к более широкой проблеме дефиниции, в частности потребности отыскивать «единые основания».

Почему это имеет значение? Потому что, как можно предположить, большое число понятий, задействованных в наше время в моральной дискуссии, – это общие понятия, и они сталкиваются с теми же проблемами, что и «игра». Поскольку они задействуются весьма активно, мы *должны* попытаться определить их и поискать единые основания (здесь они не равны «семейным сходствам»), хотя вряд ли возможно предложить единственный и простой, как лакмусовая бумажка, тест для них, поскольку их главный вопрос – структура, и это вовсе не та структура, которая имеется у слов, обозначающих цвета. Это такие понятия, как: эксплуатация, угнетение, здравомыслие, болезнь, загрязнение, удовлетворённость, справедливость, свобода, форма искусства, эскапизм, забвение, сексуальное, серьёзное, нормальное. Предположим, что мы применили формулу Бамброу к одному из них – предположим, мы сказали, что единственная общая черта всех случаев эксплуатации – то, что это случаи эксплуатации, – поможет ли это нам больше, когда в следующий раз придётся решать, является ли какой-либо случай эксплуатацией или нет, чем сейчас, когда мы постоянно ищем единое основание? При таком

положении дел нам понадобится задействовать ряд разных критериев, но при условии, что они как-то связаны друг с другом и представляют аспекты некоей базовой структуры. В противном случае концепция распадётся на части, как уже распалась концепция искусства. Мы предполагаем, что подобные концепции можно объединить, и обоснованно, поскольку все они имеют дело с человеческими потребностями, несомненно обладающими структурой. Человек – это животное, склонное к эксплуатации, но он также животное, которое играет в игры. Философия морали начинается с анализа этих понятий. Если бы всё, что нам нужно делать в моральной философии – это ждать, чтобы люди высказывали моральные суждения вроде «“X” – хороший человек», жизнь, возможно, была бы проще, но намного менее интересна. И мы тогда принадлежали бы к другому виду, не *homo sapiens*.

Список литературы

1. Бёрн Э. Игры, в которые играют люди. Психология человеческих взаимоотношений / Общ. ред. М.С. Мацковского. СПб.; М.: Университетская книга; АСТ, 1998. 247 с.
2. Блейк У. Бракосочетание Рая и Ада. [Электронный ресурс] URL: <http://www.rulit.me/books/brakosochetanie-aya-i-ada-read> (дата обращения: 08.04.2017).
3. Витгенштейн Л. Философские исследования / Пер. с нем. М.С. Козловой // Витгенштейн Л. Философские работы: в 2 ч. Ч. 1. М.: Гнозис, 1994. С. 80–130. (пар. 1–120)
4. Гарди Т. Тэсс из рода д’Эрбервиллей. Джуд незаметный. М.: Художественная литература, 1970. [Электронный ресурс] URL: <http://www.itexts.net...gard...tess-iz-roda...dzhud...gard.html> (дата обращения: 01.04.2017).
5. Коллингвуд Р.Дж. Принципы искусства / Пер. с англ. А.Г. Раскина; под ред. Е.И. Стафьевой. М.: Языки русской культуры, 1999. 328 с.
6. Лоренц К. Агрессия (так называемое «зло») / Пер. с нем. Г.Ф. Швейника. М.: Прогресс; Универс, 1994. 272 с.
7. Ницше Ф. К генеалогии морали. Рассмотрение второе // Ницше Ф. Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 5. М.: Культурная революция, 2012. С. 273–313.
8. Омар Хайям. Робайят / Пер. Л. Некоры. № 20 и 29. [Электронный ресурс] URL: <http://www.meskhi.net/omar/> (дата обращения: 12.05.2017).
9. Платон. Законы. Книга VII. М.: Мысль, 1999. 830 с.
10. Хэйзинга Й. Homo Ludens: статьи по истории культуры. / Пер., сост. и вступ. ст. Д.В. Сильвестрова. М.: Прогресс–Традиция, 1997. 416 с.
11. Шекспир У. Король Лир. Действие IV, сцена первая / Пер. М.А. Кузмина. [Электронный ресурс] URL: <http://www.kuzmin.lit-info.ru/kuzmin/shekspir/korol-lir...> (дата обращения: 22.04.2017).
12. Эпиктет. Беседы / Пер. и прим. Г.А. Тароняна, предисл. Г.А. Кошеленко, Л.П. Маринович. 2-е изд., испр. М.: Ладомир, 1997. 312 с.
13. Vambrough R. Universals and Family Resemblances // Wittgenstein L. The Philosophical Investigations / Ed. by George Pitcher. London: MacMillan, 1968. P. 186.

14. *Benedict R.* Patterns of Culture. Boston: Houghton Mifflin, 1959. 260 pp.
15. *Hare R.* The promising game // *Revue Internationale de Philosophie*. 1964. No. 70. (Перепечатано в: *Theories of Ethics* / ed. P. Foot, O.U.P., 1967.)
16. *Housman, Laurence.* A.E.H.: Some Poems, Some Letters and a Personal Memoir by his Brother. London: Jonathan Cape, 1937. P. 89–90.
17. *Khachadourian H.* Common Names and Family Resemblances // *Philosophy and Phenomenological Research*. 1957–58. Vol. XVIII. P. 341–358.
18. *Kovesi J.* Moral Notions. London: Routledge and Kegan Paul, 1971. 166 pp.
19. *Manser A.* Games and Family Resemblances // *Philosophy*. 1967. Vol. 42 (161). P. 210–225.
20. *Midgley M.* The Game Game // *Philosophy*. 1974. Vol. 49. No. 189. P. 231–253.
21. *Midgley M.* The Game Game // *Heart and Mind. The varieties of moral experience* (revised ed.) London; New York: Routledge, 2003. P. 154–185.
22. *Searle J.R.* How to Derive Ought from Is // *The Philosophical Review*. 1964. Vol. 73. No 1. P. 43–58.

FACETS OF HUMAN EXISTENCE

Mary MIDGLEY

British philosopher and anthropologist, honorary doctor of Newcastle University (United Kingdom),
Newcastle University, NE1 7RU, United Kingdom;
e-mail: press.office@ncl.ac.uk

THE GAME GAME

The article discusses the philosophical-anthropological aspects of the concepts of play and game that have become widely used in philosophy, game theory, moral theory. This concept was employed by ancient philosophers (stoics, Plato) and authors of modern theories (Huizinga, Bern). The notion of play is viewed as a metaphor and compared to specific games. Metaphorically, play pervades all areas of human life, personal relationships, professional activities, artistic creation. In this connection, the problem of delimiting play and life arises.

Keywords: philosophy, anthropology, play, game, seriousness, metaphor, resemblance, promising, rule, religion

References

1. Bambrough, R. "Universals and Family Resemblances", in: L. Wittgenstein, *The Philosophical Investigations*, ed. by George Pitcher. London: MacMillan, 1968, p. 186.
2. Benedict, R. *Patterns of Culture*. Boston: Houghton Mifflin, 1959. 260 pp.
3. Berne, E. *Igry, v kotorye igrayut lyudi. Psikhologiya chelovecheskikh vzaimootnoshenii* [Games People Play. The Psychology of Human Relationships], ed. by M. Matkovskiy. St. Petersburg; Moscow: Universitetskaya kniga Publ.; AST Publ., 1998. 247 pp. (In Russian)
4. Blake, W. *Brakosochetanie Raya i Ada* [The Marriage of Heaven and Hell]. [<http://www.rulit.me/books/brakosochetanie-rama-i-ada-read>, accessed on 08.04.2017] (In Russian)
5. Collingwood, R.G. *Printsipy iskusstva* [Principles of Art], trans. by A. Raskin. Moscow: Yazyki russkoy kultury Publ., 1999. 328 pp. (In Russian)
6. Epictetus. *Besedy* [Discourses], trans. by G. Taronyan. Moscow: Ladomir Publ., 1997. 312 pp. (In Russian)

7. Hardi, T. *Tess iz roda d'Erbervillei. Dzhud nezametnyi* [Tess of the d'Urbervilles. Jude the Obscure]. Moscow: Khudozhestvennaya literature Publ., 1970, p. 31. [<http://www.itexts.net...gardi...tess-iz-roda...dzhud...gardi.html>, accessed on 01.04.2017] (In Russian)
8. Hare, R. "The Promising Game", *Revue Internationale de Philosophie*, 1964, No. 70.
9. Housman, L. A.E.H.: *Some Poems, Some Letters and a Personal Memoir by his Brother*. London: Jonathan Cape, 1937, pp. 89–90.
10. Huisinga, J. *Homo Ludens; Stat'yi po istorii kultury* [Essays on the History of Culture]. Moscow: Progress–Traditsiya Publ., 1997. 416 pp. (In Russian)
11. Khachadourian, H. "Common Names and Family Resemblances", *Philosophy and Phenomenological Research*, 1957–58, Vol. XVIII, pp. 341–358.
12. Kovesi, J. *Moral Notions*. London: Routledge and Kegan Paul, 1971. 166 pp.
13. Lorentz, K. *Agressiya (tak nazyvaemoe «zlo»)* [Aggression (So Called Evil)], trans. by G. Shveinik. Moscow: Progress Publ., 1994. 272 pp. (In Russian)
14. Manser, A. "Games and Family Resemblances", *Philosophy*, 1967, Vol. 42 (161), pp. 210–225.
15. Midgley, M. "The Game Game", *Heart and Mind. The Varieties of Moral Experience*, revised ed. London; New York: Routledge, 2003, pp. 154–185.
16. Midgley, M. "The Game Game", *Philosophy*, 1974, Vol. 49, No. 189, pp. 231–253.
17. Nietzsche, F. "K genealogii morali. Rassmotrenie vtoroe" [Genealogy of Morals, Essay 2] in: F. Nietzsche, *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], Vol. 5. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya Publ., 1990, pp. 273–313. (In Russian)
18. Omar, Hayyam. *Robayat*, trans. by L. Nekora. No. 20, No. 29. [<http://www.meski.net/omar/> accessed on 12.05.2017] (In Russian)
19. Platon. *Zakony* [Laws], Vol. VII. Moscow: Mysl' Publ., 1999, 830 pp. (In Russian)
20. Searle, J.R. "How to Derive Ought from Is", *The Philosophical Review*, 1964, Vol. 73, No. 1, pp. 43–58.
21. Shakespeare, W. *Korol Lir* [King Lear]. [<http://www.kuzmin.lit-info.ru/kuzmin/shekspir/korol-lir..>, accessed on 22.04.2017] (In Russian)
22. Wittgenstein, L. "Filosofskie issledovaniya" [Philosophical investigations], in: L. Wittgenstein, *Filosofskie raboty* [Philosophical works], Vol. 1. Moscow: Gnozis Publ., 1994, pp. 80–130. (In Russian)

КУЛЬТУРНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ



Валентин ЛАЗАРЕВ

доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора философии российской истории.

Институт философии Российской академии наук.

109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;

e-mail: lazaryev1@rambler.ru

ФИЛОСОФИЯ ТРАГЕДИИ Н.А. БЕРДЯЕВА

Выбор темы в статье по философии Николая Александровича Бердяева (1874–1948), тем более по его «философии трагедии», не может не затрагивать ряд смежных тем, таких как философско-религиозное возрождение в России, свобода воли, личность, самопреодоление, принуждение, необходимость; течения: славянофильство, западничество; имена: А.С. Хомяков, В.С. Соловьёв, Ф.М. Достоевский; характер народа, судьба России; категории: духовность, триединство как начало, целостность, принцип антиномического монодуализма, разорванность сознания, релятивизм, и т. д.

Многие термины, понятия содержат здесь не просто неоднозначность, противоречивость, затруднения, но проблемность (под чем обычно понимают всего лишь «темы»), и даже не просто задачи, требующие решения, а именно проблемы, решения не имеющие (по незрелости ли нынешней философии, по недоразвитости ли условий эпохи, или же принципиально неразрешимые, требующие осмысления, а для рассудочного мышления кажущиеся даже бессмысленными). И к числу таких неразрешимых проблем относятся трагизм, антиномический монодуализм, теодицея.

Человек, не преодолевший себя, не имеет своего прошлого позади себя, т. е. продолжает жить в прошлом. Только оторвавшись от своего прошлого, мы превращаем его в нечто уже пережитое, продолжающее лежать в основе настоящего, которое мы не отбрасываем прочь, а превозмогаем. В исследовании, посвящённом А.С. Хомякову, самому значительному из ранних славянофилов, в ближайшем их круге ещё «не сознавалось», как заявлено Бердяевым, «действительного трагизма», который заключался и у самого Хомякова именно в «нечувствии» к трагичности.

Так понятую сторону указанного чувствования Бердяев нашел по-философски осмысляемой и преодолеваемой в творчестве Ф. Достоевского и Вл. Соловьёва. У них же он усмотрел и восхождение к собственной задушевной своей идее «антиномического монодуализма», разрабатываемой в его время представителями философско-религиозного направления, настойчиво стремившегося возвыситься над трагизмом в мирочувствовании и преодолеть указанный жизненный недуг, тем временем настолько обострившийся в российском мирочувствовании, что Бердяев объявил его коренной чертой всякой философии и даже всей человеческой истории.

Анализ настоящего, прошлого и будущего позволил Н.А. Бердяеву сблизить категории исторического времени, связать их с вечностью и выработать взгляд на неразрывную целостность бытия. К слишком временному и тленному в прошлом нельзя вернуться, но можно и нужно возродить то, что в прошлом, ныне забытом, было вечным. Мысль о внутреннем возрождении, о превозможении и преобразении чего-либо и себя самого играет важную роль в динамичном мировоззрении Бердяева. В самом деле, проблема заключается не в том, чтобы отстраняться от страданий или покорно претерпевать невзгоды и смиряться с ужасами земного существования, а в том, чтобы превозмочь их в себе и внутренне возвыситься над ними.

Ключевые слова: славянофильство, западничество, А.С. Хомяков, В.С. Соловьёв, Ф.М. Достоевский, Россия, свобода воли, триединство, антиномический монодуализм

К творчеству Николая Александровича Бердяева (1874–1948) я обращаюсь не только потому, что многие его произведения так или иначе живо затрагивают рассматриваемую здесь предметность, но и потому, что в них он берётся уяснить – насколько возможно глубоко и основательно – что же такое судьба, в чём она заключается. Он бьётся над философским выражением чувствования её, над выработкой надлежащего отношения к ней. Его опыт философствования – это одно из остающихся до сих пор наиболее зрелых дерзаний проникнуть в означенную тему. В годы разразившейся Первой мировой войны им опубликован сборник статей, озаглавленный «Судьба России». Там им высказаны такие слова о задушевной слитности православного русского человека с путями обширного и многочастного исторического единства: «Национальность есть моя национальность и она во мне, государственность – моя государственность и она во мне, церковь – моя церковь и она во мне, культура – моя культура и она во мне, вся история есть моя история, она во мне. Историческая судьба народов и всего человечества есть моя судьба, я в ней и она во мне. Я живу в прошлом и будущем истории моего народа, истории человечества и истории мира» [8, с. 206].

Существующие, может быть, только в воспоминаниях или в мечте времена *счастливой* жизни народа не пробуждают в Бердяеве размышлений о судьбе. О *судьбе* не размышляют, куда она счастливая, даже не сознают её как счастливую, вообще не сознают её как судьбу, да её по сути дела пока что и нет. Вопросы о ней всплывают, когда заканчивается безмятежное «жили-были», когда в него вкрадывается «нежданное-негаданное» – не монотонное продление «бытия», а событие, *со-бытие*, когда назревает антагонизм, раскалывающий жизнь на прошлое, которое потом уже может представляться как горя не знавшее, и настоящее, переживаемое как несчастное, в противоположность (идеализируемому, как нередко случается) прошлому.

В центре философско-религиозного осмысления Бердяевым истории – *трагедия* судьбы, прежде всего судьбы Родины, озабоченность ею и переживание её как своей личной, а своей – как слитой с общей народной судьбой. Отлученный (с 1922 г. до самой кончины) от родины, он писал: «Сердце моё сочится кровью, когда я думаю о России, а думаю очень часто. Много думаю о трагедии русской культуры, о русских разрывах, которых в такой форме не знали народы Запада. Есть что-то мучительное в русской судьбе» [6, с. 300]. Годы пребывания Бердяева в изгнании, на чужбине были годами его мучения о России. «Моё отношение к советской России есть настоящая трагедия, и его плохо понимают... Моё критическое отношение ко многому, происходящему в советской России (я хорошо знаю все безобразия в ней), особенно трудно потому, что я чувствую потребность защищать мою родину перед миром, враждебным ей. Остаётся мучиться, не находя гармонического разрешения» [6, с. 306]¹.

При всем теперешнем отличии от того времени, когда Бердяев писал эти строки, мучительное в русской судьбе существенно воспроизводится в нашем отечестве у нас на глазах (многие справедливо добавят: «и в нас самих»). Повторяется трагическая судьба – в более ёмком и ещё более в глубоком значении понятия «трагичность», развивавшегося русским философом, – совсем не в смысле избитого ёрнического словца о повторении трагической истории, повторении «в виде фарса»: хлёсткий этот афоризм завораживает слух и мешает приложить буквально вы-

¹ Основательное распутывание и осмысление ситуации полупринудительных и полудобровольных разлук с родиной дано в статье Ф.А. Степуна «Родина, отечество и чужбина» (1955). Осознание такой духовной ситуации не успокаивает, не ослабляет чувство трагичности эмигрантской судьбы, – скорее обостряет. Прежде чем (теоретически) разрешать проблемную ситуацию эмигранта, Степун находит нужным сначала уточнить её: целостный образ России (не только для внешних эмигрантов) разрушается, дробится. Отношение к Родине и отношение к Отечеству становится не только очень несходным, но даже напряжённо противоречивым.

страданное и проникновенно истолкованное Бердяевым его во многом верное понятие трагичности к недавним и нынешним событиям истории нашей Родины².

Тему *трагичности судьбы* Бердяев приурочивает к такому ходу мировой истории, который придаёт ей (истории) страшный и кровавый характер. Возникает вопрос: разве всем мукам мировой и индивидуальной человеческой жизни не мог бы быть положен конец высшей необходимостью, Божьим принуждением? Но всякое Божественное или человеческое принуждение, включая навязывание добра, противоречило бы и свободе человеческой воли, и самой воле Божьей. Бог хочет, чтобы человеческая судьба свершалась не в принуждении, а в свободе. Принуждение означало бы отрицание свободы человека и утверждение антихристового духа. Так осмысляет «Легенду о великом инквизиторе» Бердяев: в ней Христос не насилует своим образом. Если бы Сын Божий стал царём и организовал бы земное царство, то свобода была бы отнята у человека. Свобода же человеческая включает в себе такое тёмное иррациональное начало, которое не даёт никакой *гарантии*, что отклик человека на Божественный зов будет адекватным, что божественно заданная тема будет свободно принята и положительно разрешена. Ибо свобода может теряться в «фатальной» необходимости и становиться «роковой». Такого рода совпадение свободы и необходимости («синтез» их через утрату свободы) не приводит к конструктивному разрешению мировой драмы.

Но поскольку путь необходимости и принуждения – путь более лёгкий, менее трагический и менее героический, человечество, как в религиозной жизни, так и в жизни нерелигиозной, само постоянно сбивается на подмену путей свободы путями принуждения. Человек часто сам отрекается от бремени свободы, поддается искушению подчиниться необходимости, чтобы облегчить страдания и снискать жалкое, унижительное счастье, покорствуя принуждению, чтобы «ослабить трагедию жизни».

² Один только пример отношения философа, изгнанного из советской России, к коммунистической идеологии и практике. Он рассуждает дифференцированно: «В коммунизме есть своя правда и ложь. Правда – социальная, раскрытие возможности братства людей и народов, преодоление классов; ложь же – в духовных основах, которые приводят к процессу дегуманизации, к отрицанию ценности всякого человека, к сужению человеческого сознания... Коммунизм есть русское явление, несмотря на марксистскую идеологию. Коммунизм есть русская судьба, момент внутренней судьбы русского народа. И изжит он должен быть внутренними силами русского народа. Коммунизм должен быть преодолен, а не уничтожен. В высшую стадию, которая наступит после коммунизма, должна войти и правда коммунизма, но освобождённая от лжи... Советская конституция 1936 г. создала самое лучшее в мире законодательство о собственности. Личная собственность признается, но в форме, не допускающей эксплуатации. Назрел новый душевный тип с хорошими и плохими чертами. Но свободы человека всё ещё нет» [5, с. 264–265].

Свобода, по Н. Бердяеву, всегда трагична, она порождает страдание жизни. Можно было бы избежать зла и страдания, но ценой отречения от свободы. *А вне свободы судьба «сама по себе»*, сколь бы ни была горестной и удручающей, ещё не трагичная, а потому, строго говоря, даже не судьба, а суровая необходимость, роковая неизбежность, фатум.

Не всё, что происходит, случается, бывает, философ относит к судьбе. Не всякое приключение, стечение обстоятельств заслуживает такого названия. Не всяческие житейские невзгоды составляют трагическую судьбу. Хотя Бердяев простирает своё понимание трагической судьбы на всё человеческое существование, он оставляет без анализа обыденные представления о ней, как то: удел, участь, доля, жребий. Это не ограничение объёма понятия о трагических ситуациях, не сужение их круга, а стремление выявить смысл трагической судьбы через наиболее острые её проявления.

Хорошо известны афоризмы, что мы хозяева своей судьбы, что человек сам творец своей судьбы, и вместе с тем бытуют соображения, что идти наперекор судьбе – всё равно, что плевать против ветра. Здесь сразу же возникают вопросы, среди которых наиболее острый – о месте свободы и необходимости в осуществлении судьбы. Сценическая трагедия со времён древнегреческих творцов её строилась на борьбе свободы с необходимостью. Судьба понималась как фатальная неизбежность, как рок. Духовное разрешение трагической ситуации, завершение трагедии происходило в греческом *хоре* и, наконец, в зрителе, переживающем трагическое действие; трагедия заканчивалась за пределами сцены очищением душ, *катарсисом*, дающим возможность субъективно выдерживать и переносить трагический конфликт свободы и необходимости. Бесспорно, обе участвуют в свершении судьбы. *Судьба* складывается при одновременном наличии свободной воли и детерминации. Как возможно *согласное* сочетание их – вопрос сложный, но на религиозном уровне всё же разрешимый: сверхрациональным способом, в вере. Бердяев, и не он один, полагает возможность проникновения через веру в трансцендентную Божественную Тайну, где «неизъяснимый и невыразимый божественный свет» и снятие всех противоречий.

Одна только *необходимость* и закономерность в историческом процессе, несмотря на наличие в нём диалектических противоречий развития, не могла бы выразиться в драме, ведущей к определённой цели, не могла бы привести к переживанию приближения конца истории, к осмысленной трагичности. Бердяев настаивает, что без «перспективы конца» процесс не может быть воспринят как собственно историческое движение. Трагедия без разрешающего конца не есть трагедия. Завершение её есть преодоление временного, преходящего и выход в иное измерение, восхождение к тому, что в историческом прошлом, настоящем и будущем есть не преходящее, а вечное.

Хорошо известен тезис, что грядущее – чаемое или устрашающее – коренится уже в настоящем и в нём должно быть распознано. «Настоящее чревато будущим», хотя для разума это будущее чаще всего темно и неясно. Относительно этого будущего роятся сомнения, действительно ли между прошлым или настоящим и будущим причинная связь, и кажется, что прошлое отнюдь не определяет будущее и не служит ему опорой. Неужели минувшие поколения с их страданиями и муками к тому только и предназначены, чтобы служить подмостками и средствами к счастью потомков? И что могут дать размышления над опытом прошлого для созидания будущего? «Всё нет в прошедшем указанья, чего искать, куда идти, и он в сомненьи и молчаньи остановился на пути». Для Бердяева очевидно, что будущее и не может быть простым логическим выводом из предшествующего состояния. А целеполагаемое будущее может и не осуществиться или осуществиться превратным образом. Будущее рационально непознаваемо. О нём возможно лишь пророчество, а тайна пророчества в том и заключается, что она «не знает детерминированности» и не даёт постижению в категориях необходимости.

Обращаясь в своих размышлениях о судьбе к анализу категорий настоящего, прошлого или будущего, Бердяев всякий раз прорабатывает каждую из этих категорий через связи и расхождения между ними, чтобы прийти к надлежащему единству, к неразрывной целостности исторического бытия, и, далее, ставит рассмотренную категорию времени в отношении к вечности.

Прошлое, оно было когда-то *сегодняшним*, не старым, а новым. Если заходит разговор или ставится вопрос о возврате к прошлому, то следует иметь в виду, что к слишком временному и тленному в прошлом нельзя вернуться, но можно и нужно вернуться к вечному в этом прошлом. О связи настоящего с прошлым Бердяев проводит вполне определённо и твёрдо свою основную точку зрения в полемике с революционным демократизмом: «Вашим революционно-демократическим умом вы хотите заглушить голоса умерших поколений, хотите убить чувство прошлого... то поколение, которое порвёт всякую связь с национальным прошлым, никогда не выразит дух нации и воли нации» [9, с. 101–102]. И то поколение, которое устремляется к будущему, отрешаясь от настоящего, пренебрегая настоящим, вопреки настоящему, против настоящего, может быть сильно в отрицании и разрушении, но не в положительном созидании. Созидательная, творческая работа должна совершаться, по Бердяеву, не во имя того будущего, которое мы отделяем от настоящего, а во имя того *вечного настоящего*, в котором будущее и прошлое – едины. *Вечное* есть не только в *прошлом*, но и в *настоящем* и в *будущем*. Подлинный консерватизм и есть сохранение *вечного*. Консерватизм выражает здоровую реакцию против насилия над живой природой, над органическим развитием общества. Бердяев отводит от консерватизма упреки в защите застоя, в ретроградности, в реакционности в смысле

поворота развития вспять. В истинном консерватизме есть «энергия не сохраняющая только, но и преобразующая». «Консервативное начало само по себе не противоположно развитию, оно только требует, чтобы развитие было органическим, чтобы будущее не истребляло прошедшего, а продолжало его развивать» [9, с. 122]³.

Не со всяким прошлым и не со всем, что было в прошлом, необходим разрыв, но всё же следует различать прошедшее и последующее. *Прошлое* не всегда понимают надлежащим образом, мало того, не все имеют прошлое. Человек, не преодолевший себя, не имеет никакого прошлого позади себя или, вернее, никогда не выходил за его пределы и продолжает жить в нём. Только оторвавшись от своего прошлого, мы делаем его таковым, т. е. полагаем ему предел, превращаем в нечто уже пережитое, но такое, которое лежит в основе настоящего как превзойдённое.

Н. Бердяев представляет себе философию истории таким же прощеским проникновением в прошлое, как и проникновение в будущее, причём в таком сочетании их, что метафизическая история прошлого раскрывается как будущее, а будущее раскрывается как прошлое (что верно раскрывается в афоризме о новом как хорошо забытом старом). Поэтому не годится «дробить время» на настоящее, прошлое и будущее. Надо преодолеть несчастную разорванность времён и войти в истинное время – в вечность. «Все наши верования и упования должны быть связаны с разрешимостью человеческих судеб в вечности, и мы должны строить свою перспективу жизни не на перспективе оторванного будущего, а на перспективе целостной вечности» [7, с. 191–192]. Перед ликом «целостной вечности» время раздробленное, а потому греховное и порочное, исчезает. Но эту-то «греховность и порочность» дробного времени хочет «освятить и увековечить» широко распространённая идеология «бесконечного прогресса в истории», и она подвергается Бердяевым уничтожающей критике.

Идея бесконечного исторического прогресса стоит в ближайшем – и притом обратном – отношении к консерватизму и к историософской теме о времени и вечности. Чтобы история имела смысл, т. е. чтобы она была действительно историей, она должна раскрываться в перспективе разрешающего конца, катастрофы, после которой кончается история и начинается уже что-то иное. Без «перспективы конца», настаивает Бер-

³ Такое представление об органическом развитии в обществе не только не отвергается Бердяевым, но приобретает у него (как и в наследуемой им славянофильской традиции, и у Вл. Соловьёва) более возвышенный смысл. Речь идёт о *духовном организме*, не сводимом к организму растительному или животному. (См., например: [1, с. 122].) Но круговращения в природной стороне жизни обществ Бердяев признаёт естественной предпосылкой и переходной фазой к собственно исторической жизни, и поэтому допускает правомерность ограниченного приложения теории циклов к общественным организмам. Он говорит только об отсутствии трагического смысла в таких учениях и сторонах человеческой действительности.

дней, процесс не может быть воспринят как собственно историческое движение. История по сути своей драматична, она есть человеческая трагедия. Название великого творения Данте русский философ (после графа Красинского, выступившего со своей «Небожественной комедией») переименовывает и использует, подобно Бальзаку, но совсем на иной лад: он поведёт речь не о *человеческой комедии*, а о *Божественной трагедии*, продолжением и развёртыванием которой представляется ему трагедия человеческой истории.

Вся метафизика истории, которую Бердяев пытался раскрыть в своей книге о смысле истории, ведёт, по его убеждению, не к мифу о нескончаемом прогрессе, не к продлению исторического времени в «дурную бесконечность», а к осознанию неизбежности конца истории. История не может иметь *смысла*, если она никогда не окончится, если не будет конца; смысл истории и есть движение к концу, к завершению, к исходу. «Судьба человека, которая лежит в основе истории, предполагает сверхисторическую цель, сверхисторический процесс, сверхисторическое разрешение судьбы истории в ином, вечном времени» [7, с. 201].

Процесс истории не есть необходимое, закономерное, прогрессирующее продвижение, которое должно завершиться совершенством *этого* мира и блаженным состоянием в нём. В череде актов исторической трагедии назревает «окончательная катастрофа, катастрофа все-разрешающая». Процесс истории двойствен и в завершающем пункте «амбивалентен»: в нём подготавливается момент окончательного разделения добра и зла, освобождения и очищения человечества для последнего решающего выбора между добром и злом. Человек должен прийти к окончательному избранию себе бытия в Боге или небытия вне Бога. Религиозный мыслитель видит в истории трагедию, которая имела начало и будет иметь конец. Теория бесконечного прогресса не выражает трагедии в подлинном смысле слова.

Идея непрекращающегося прогресса есть идея бесцельного прогресса, а то, что не имеет цели, не имеет *смысла*. «Бесконечный прогресс – это самая пустая и мрачная мысль». Конкретизируя и заостряя это ершистое высказывание Шеллинга, Бердяев в работе «Смысл истории» утверждает, что идея бесконечного прогресса «внутренне неприемлема, религиозно и морально недопустима», потому что она делает невозможным разрешение трагических противоречий и конфликтов для всего человеческого рода, для всех когда-либо живших людей с их страдальческой судьбой; *для всех* – на меньшее Бердяев не согласен. «История лишь в том случае имеет смысл, если будет *конец* истории, если будет в конце воскресение, если встанут мертвецы с кладбища мировой истории и постигнут всем существом своим, почему они истлели, почему страдали в жизни и чего заслужили для вечности» [10, с. 127].

В одном довольно распространённом варианте учения о прогрессе историческому движению придаётся завораживающее многих воображаемое завершение во времени через достижение как-никак оконча-

тельной цели – блаженного состояния грядущего человечества. Никто из нас не будет иметь в нём удела, мы только подготавливаем – должны с энтузиазмом подготавливать – это светлое безоблачное будущее. Вслед за Достоевским Бердяев гневно обрушивается против такого прогресса, который превращает каждого человека, поколение, эпоху в средство для окончательной цели, в орудие для счастливого завершения исторического процесса. «Нет ничего более жалкого, чем утешение, связанное с прогрессом человечества и блаженством грядущих поколений. Утешения мировой гармонии, которые предлагают личности, всегда вызывали во мне возмущение. В этом я ближе всего к Достоевскому и готов стать не только на сторону Ивана Карамазова, но и подпольного человека» [6, с. 262]. В действительности каждое поколение самоценно, как и отдельная личность, имеет цель в самом себе, а не в том, чтобы быть орудием и средством для последующих поколений. Ничто «общее» (разумеется, отвлечённое, абстрактно-общее) не может утешить индивидуальное существо в его несчастной судьбе. Самый прогресс приемлем в том случае, если он совершается «не только для грядущих поколений, но и для меня».

«Для» выражает здесь у Бердяева отнюдь не выгоду, пользу, комфорт. Задачу истории он видит в победе над злом, *а не в удобстве и благополучии*. «Слишком ясно, что Россия не призвана к благополучию, к телесному и духовному благоустройству, к закреплению старой плоти мира. В ней нет дара создания средней культуры (в других местах у Бердяева термины: «срединная культура», «относительная культура», «западная», «буржуазная». – В.Л.), и этим она действительно глубоко отличается от стран Запада... Здесь тайна русского духа». «Душа России – не буржуазная душа, душа, не склоняющаяся перед золотым тельцом, и уже за одно это можно любить её бесконечно» [8, с. 25, 28, 75–76]. Критик «религии прогресса» сурово осуждает её за беспощадность к настоящему и прошлому. Ибо по сути своей это есть поклонение грядущему, возводимому на страданиях и костях предшествующих поколений. Эта религия «соединяет безграничный оптимизм в отношении к будущему с безграничным пессимизмом в отношении к прошлому». Неведомое поколение счастливых должно оказаться вампиром по отношению ко всем предшествующим поколениям. «Тот пир, который эти грядущие счастливыцы устроят на могилах предков, забыв об их трагической судьбе, вряд ли может вызвать с нашей стороны энтузиазм к религии прогресса – энтузиазм этот был бы низменным» [7, с. 185–186]⁴.

«Теория прогресса в обыденном сознании бестрагична – это прекраснородушная теория, которая хотя и утверждает страдальческий и кровавый путь истории, но верит, что всё идёт к лучшему в этом луч-

⁴ «Скоро для всех, – говорится у Н. Бердяева в «Новом средневековье», – будет поставлен вопрос о том, “прогрессивен” ли “прогресс” и не был ли он часто довольно мрачной “реакцией”, реакцией против смысла мира, против подлинных основ жизни» [4, с. 226].

шем из миров. Раздвоения этого мира на добрую и злую стихию, роста не только добра, но и зла обычное прогрессистское сознание не замечает» [10, с. 175–176]. Прогрессисты не замечают в истории внутренней драмы, которая всё более и более обостряется.

Что история, вопреки теории прогресса, не развивается по прямой восходящей линии к добру и совершенству, это явствует из всё большего, упускаемого из виду прогрессистами, исторического развёртывания как начал добра, так и начал зла, в чём и заключается, по Бердяеву, величайший внутренний смысл исторической судьбы человечества. Единственное положительное значение в этом процессе имеет прогресс человеческого сознания, обострение осознания трагического противоречия человеческого бытия, а отнюдь не нарастание положительного за счет отрицательного, как это утверждает теория прогресса. Не следует уповать на неуклонный прогресс, обнадёживаться, что он через постепенное продвижение, своим естественным ходом, т. е. с необходимостью, приведёт человеческую жизнь к совершенству.

Но нет необходимости предаваться и другой необходимости, мнимой: полагать в разладах непреложную норму исторического бытия и смиряться с наличием без конца повторяющихся конфликтов, включая моральные. В теории непрестанного прогресса нет конца, в ней есть дурная бесконечность – без завершения, без переживания трагической судьбы. Не выражает трагичности судьбы и теория циклов. На этой мысли дружно сошлись с Н. Бердяевым Ф. Степун, С. Франк и Я. Букшпан в сборнике, посвящённом книге О. Шпенглера «Закат Европы». В теории циклов ощущение и понятие исторической судьбы обесмысливается биологически-законническим подходом к историческим периодам, уподобляемым растительному организму, с неизбежностью переживающему свою весну, лето, осень и зиму. Судьба цветка, как справедливо и в согласии с Бердяевым подчёркивал Б.П. Вышеславцев в рецензии на упомянутый сборник, – это не *человеческая* и не историческая судьба, и вообще не судьба, ибо при таком понимании судьба теряет своё трагическое значение: в ней не остаётся места свободным и ответственным решениям. Остаётся только без конца повторяющееся кружение. Значит – закономерность. Это бестрагичная теория. И таким образом теории об исторических циклах и о бесконечном прогрессе причудливым образом сходятся в том, что выражает идущая от древних стоиков к Ницше доктрина «вечного (собственно: непрестанно повторяющегося, *бесконечного*) возвращения».

Издавна затрагивавшиеся и ныне актуальные в нашей теме вопросы могут касаться: *объективных закономерностей* естественнo-исторического процесса; *желаемого* и (не тождественного ему) *нравственно должного*, что связано со свободным выбором пути и волевым решением; *предопределения*; *предназначения* России, Божьего замысла о ней; Божьей *Благодати*. Бердяев не отрицает ни закономерности, ни причинности в складывании исторической судьбы. Но участвующая в со-

зидании судьбы свобода ничем у него не *определяется*, она полагается им *вне* каузальных отношений. Значит, отвергается фатальная неизбежность в складывании судьбы такою, какою она совершается или совершится. Не скажу: «какою ей суждено быть» или «таково божественное предопределение». В западном христианстве учение о *Предопределении*, в которое превратилась у Августина тема о *свободе и благодати*, неразрывно связано с судебным пониманием христианства. Идея *Предопределения*, особенно в лютеровском и кальвинистском её истолковании, Бердяеву крайне антипатична.

Очень характерно, что вопрос о Предопределении почти не интересовал русскую христианскую мысль. Ведь Предопределение предполагает суд, предвечно совершённый Богом. В этом учении даётся несправедливое решение уголовного процесса – решение до возникновения самого процесса и даже до совершения преступления. А значит, предопределяется не только гибель за преступление, но и самое преступление. Если Бог наделил человека свободой, зная заранее, что эта свобода может привести его к гибели, то свобода воли, порождающая грех, оказывается ловушкой для суда и наказания. Результаты актов свободной воли, которая происходит не от самого человека, а в конце концов от Бога, предвидены Богом в вечности и, значит, им предопределены. Оценка Бердяева: предопределение есть чудовищно несправедливый, произвольный, деспотический суд. Адский приговор выносится всемогущим и всеблагим Богом: Он сам создал всё, в том числе и человеческую свободу, всё предвидел и, значит, предопределил, включая обречённость на муки адские. Пожалуй, возмутительнее всего, что идея ада связывалась с идеей справедливости, которая выводилась из инстинкта мести. Бл. Августин даже думал, что все люди без исключения по справедливости заслуживают вечных адских мук, но некоторых людей Высший Судья исключает из этой справедливой судьбы и сообщает им спасительную благодать, предопределяет их к спасению. Трудно было выдумать что-нибудь более безобразное, – заключает Бердяев.

Не уготапливает ли он тем самым совершенный отказ от ожидания Страшного суда? Нет. Он разъясняет свой этический подход: «На большей глубине это означает ожидание для торжества Божьей правды и окончательной победы над всяческой неправдой. Каждый человек знает в себе суд совести. Но слово “суд” не носит тут характера уголовного права» [3, с. 127]. Бердяев ставит в заслугу русской религиозно-философской мысли, что она всегда резко восставала против судебного понимания христианства. Богу важен не суд, не наказание, Ему нужно преобразование человека, нужен творческий ответ на Божий зов. «Бог не будет судить мир и человечество, но ослепительный божественный свет пронизает мир и человека. Это будет не только свет, но и опаляющий и очищающий огонь. В очищающем огне должно сгореть зло, а не живые существа. И это приведёт к преобразению, к новому небу и новой земле» [3, с. 128].

Человеку, очутившемуся на перекрестке расходящихся жизненных путей, предстоит, подобно витязю на распутье, самому решать, по какому пути направляться, на свой страх и риск самому выбирать свою судьбу, своё будущее. Но кроме *долженствования выбирать и решать* встаёт ещё вопрос о *надлежащем* выборе. Будет ли выбрано именно достойное? Свобода выбора как таковая не заключает в себе однозначного ответа на этот вопрос. Решение, каково бы оно ни было, предполагает и дерзание, означающее: покончить с неуверенностью и колебаниями перед неопределённостью и отважиться на рискованный выбор. Рациональное знание здесь никак не в помощь. Нужна вера. Сбудется или нет то, на что уповаем? Отвечает на это не разум, ищущий опору в необходимости, а вера, «прорывающая кору необходимости». Бердяев подхватывает игровой образ из «Мыслей» Б. Паскаля: в вере всё ставится на карту, всё можно приобрести или всё потерять. В такой свободе избрания нет принудительности, нет насилующих гарантий. Знание тем отличается от веры, что оно безопасно, надёжно, принудительно, «оно не оставляет свободы выбора и не нуждается в ней». «В вере есть свобода и потому есть подвиг, в знании нет свободы и потому нет подвига» [10, с. 196–197].

Но этот смелый и свободный выбор, эта отвага предполагает ответственность. Человеку приходится каким-то образом «постигать», *что именно* из предлагаемого выбора есть правое и должное. *Должное* не всегда известно, его надо ощутить, почувствовать в себе, прислушаться к нему, как прислушивался Сократ к «тихому внутреннему голосу» в себе; надо, наконец, *рискнуть угадывать своё должное и правое*. Постигание своего долга, распознавание своего особого личного назначения, своего призвания требует способности познания сверхрационального (значит, не гарантированного никакими прочными рациональными основаниями). Сколько людей не находили своего призвания, а нашедшие или угадавшие не смогли (встретив объективные или субъективные препятствия) приступить к его осуществлению⁵.

Вопрос, таким образом, состоит в том, отыщет ли человек своё особое призвание, своё *предназначение в мире*? А найдя, последует ли ему? Или (поставим вопрос иначе): примет ли свободная его воля достойное решение? Совершится ли тот именно выбор, который окажется в

⁵ Знаменательны и поучительны угрюмые раздумья лермонтовского Печорина в ночь перед дуэлью с Грушницким: «Пробегаю в памяти всё моё прошедшее и спрашиваю себя невольно: зачем я жил? для какой цели я родился? А верно она существовала и верно было мне назначенье высокое, потому что я чувствую в душе моей силы необъятные; но я не угадал этого назначенья, я увлекся приманками страстей пустых и неблагодарных; из горнила их я вышел твёрд и холоден, как железо, но утратил навеки пыл благородных стремлений, лучший цвет жизни. И с той поры сколько раз уже я играл роль топора в руках судьбы! Как орудье казни, я упал на голову обречённых жертв, часто без злобы, всегда без сожаленья».

согласии не только с его собственной, но и с высшей волей, – в таком же завидном согласии, в каком произошёл он у архангельского мужика, который «*по своей и Божьей воле* стал разумен и велик»?

Проблематичность в вопросе о свободе и призвании, свободе и судьбе, глубока и многослойна. Во всяком случае конец истории и путь к концу – не исключительно божественный, а *богочеловеческий*. Воскресение людей к новой жизни есть дело свободы человеческой воли и Божественной Благодати. Но направим ли сами мы нашу человеческую волю к единению с Божьей? В благостности Божественной воли нет сомнений. Божий замысел о народе неизменен, но нашей свободной воле решать – быть ли нам верными этому замыслу, прилагать ли усилия к его осуществлению. Провиденциальный план истории не может быть насилием над свободой, а лишь её исполнением, не устаёт подчёркивать Бердяев. Конец истории в такой же мере провиденциален, в какой и свободен.

Как же можно сочетать то и другое? По Н. Бердяеву, это проще простого, если брать свободу как свободу от детерминаций. Ибо где всё сплошь детерминировано, где всё выводится из причин, там излишни и свобода, и Провидение. Чем меньше детерминированности, т. е. чем больше индетерминированности, тем больше желательности и возможности соединения свободы с Провидением и тем больше потребности в таком единстве как узнаваемой форме богочеловеческого единства.

Надо признать очень верным замечание Бердяева о наличии «какой-то *индетерминированности*» в жизни русского человека, которая малопонятна «более рационально детерминированной» жизни западного человека. Вместе с тем наш философ остерегает против понимания *веры в великое будущее* России как веры беспочвенной, ни на чём не основанной. Культуры народов, как утверждает Ф.А. Степун, могут быть или определённо религиозными, или религиозно непредрешиченческими, или, наконец, явно богоборческими. Так вот «позиция мирозерцательного непредрешиченства никогда не была русской позицией» (Ф.А. Степун). Даже у интеллигенции. *Индетерминированность* имеет место в сфере свободы, она не вмещается в систему естественных детерминаций и рационально необходимых логических связей, её надо понимать в смысле интеллектуальной непредсказуемости свободного выбора.

Как же в таком случае понимать *Промысел Божий*? Традиционное учение о Промысле никак не согласуется с существованием зла и его необычайными победами в мировой жизни, с непомерными страданиями человека. В рационалистической идее *Бога как мироправителя* Бердяев усматривает оправдание зла и поэтому решительно отказывается от этой идеи. «В этом мире необходимости, разобщённости и порабощённости, в этом падшем мире, не освободившемся от власти рока, царствует не Бог, а князь мира сего. Бог царствует в царстве свободы, а не в царстве необходимости, в духе, а не в детерминированной природе. Идею Про-

мысла невозможно понимать натуралистически и физически, её можно понять лишь духовно и нравственно, она переживается лишь в личной судьбе» [8, с. 78]. Сходным образом и Провидение нельзя понимать как более широкий интеллектуальный охват причинных связей. Идею Провидения можно понять лишь духовно и нравственно, она переживается лишь в личной судьбе, через свободную, а не порабощённую волю.

Осуществление свободной воли предполагает не созерцательную, а активную жизненную позицию, требует человеческих усилий, действий, поступков. Философ взывает к активизации деятельных сил и сторон в русском народе. «От этого зависит будущее России, исполнение её призвания в мире. Нельзя видеть своеобразие России в слабости и отсталости... Исторический час жизни России требует, чтобы русский человек раскрыл свою человеческую духовную активность» [5, с. 46]. Именно с представлением о нераскрытости (до поры) и неразвёрнутости громадных потенциалов России многие связывали свои ожидания великого её будущего. Важно уже и то, что «русские философы XIX в., размышляя о судьбе и призвании России, постоянно указывали, что эта потенциальность, невыраженность, неактуализированность сил русского народа и есть залог его великого будущего» [6, с. 272]. Но если подразумеваются при этом только «ожидания» без осуществления и без уже осуществлённого прежде (на что указывают слова «невыраженность», «неактуализированность»), то здесь лишь полуправда о России.

Увлекающийся парадоксальными сочетаниями мыслей, Бердяев не подумал, как сочетать и увязать великую миссию, великое предназначение русского народа со столь неподходящими для этого, не совсем справедливо приписываемыми национальному характеру чертами: «лень, бесхарактерность и т. д.»⁶. На сущностном и метафизическом уровне

⁶ Полагая, что для свершения своей судьбы, своего национального предназначения, русские всего более нуждаются в «закале характера», Бердяев даёт повод к смешению русского долготерпения, покладистости и выдержки, с робостью и покорностью. «Русская доброта часто бывает русской бесхарактерностью, слабоволием, пассивностью» [8, с. 189]. Если таким образом противоположность высокомерию и надменности переименовать на бесхарактерность, то ведь можно похоронить как никчемное новозаветное предостережение: «Бог гордым противится, а смиренным даёт благодать» (Иак. 4, 6; I Кор. 5, 5). Учтём и поучение ап. Павла примеру Того, Кто «смирил Себя, быв послушным до смерти, и смерти крестной» (Флп. 2, 8). Что же до робости и покорности, то и недруги России в сражениях испытывали на себе «робость», «лень» и «вялость» русских, и уж не из благосклонности называли русских «самым непокорным народом в мире» – это ли бесхарактерность народа? В назиданиях философа слышится упрёк: русские ленивы и вялы, у них не развиты духовная активность и сознание ответственности. Излишним было бы опровергать домысел о неразвитости сознания ответственности, ибо ответственность неотделима от сознания её. Нет должного сознания ответственности – значит безответственность. Но Бердяев так не высказывается, потому что надуманность, противоречие очевидности сразу же бросились бы в глаза. А что как не *ответственность* означает сознательно провозглашаемый принцип русской общины «один за всех,

будет совсем не «отвлечённым» утверждение, что лень гостит не только у русских, что каждый народ ленится на свой лад, и в выражении «русская лень» разумеется национальное преломление «лени» как черты, не чуждой многим другим народам. Автор «Русской идеи» нет-нет да срывается, как в данном случае, с метафизического уровня видения (на котором, как увидим, им будет сделан *выбор* при характеристике русского народа) к эмпирическому, точнее – к поверхностному взгляду, схватывающему и принимающему за сущность «часто встречающееся», то, что не вяжется, однако, с подлинной сущностью и нередко оказывается искажением её. Но он преодолевает превратность, закрашивая в его линию размышлений. Стоит отметить такое содержание, которое он сумел выявить своими размышлениями и которое другие упускали из виду или даже предпочитали не замечать.

В опровержение собственного, пожалуй, скороспелого и опрометчивого заявления о «бесхарактерности и т. д.» Н. Бердяев указывает на наличие крепкого волевого начала в русской нации, только воля эта – не прихоть и реализует не мимолетное: «мне так заблагорассудилось», а многое, запечатлённое поколениями в исторических свершениях, в памятниках культуры и т. д. Сам он столкнулся с разработкой *волевой идеи* в первом же подвергнутом им детальному исследованию учении зачинателя славянофильства, А.С. Хомякова, дав затем разъяснение своего взгляда: волевое начало в русских не отсутствует и не слабо. «Мы должны заставить поверить в нас, в силу нашей национальной воли, в чистоту нашего национального сознания, заставить увидеть нашу “идею”, которую мы несём миру...» [8, с. 142]. **Воля народа, которую недруги силятся заглушить и подавить, а друзья умудряются (как П.Я. Чаадаев) не заметить осуществления её в историческом процессе или понять слишком узко, воля эта выявляется и осуществляется далеко не одним только вотированием. Да и не всегда волеизъявление шумной, голосующей толпы есть *глас народа*. Даже «воля всех», как известно из «Социального договора» (“*Contrat social*”) Ж.-Ж. Руссо, ещё не обязательно есть «общая воля» (*volonte generale*), воля народа в целом. Вполне справедливым представляется отвержение русским философом узкого «электорального» видения национальной воли: она невыразима арифметически, в количествах, не есть воля большинства. И весьма плодотворно у него положительное выражение её: «В воле нации говорят не только живые, но и умершие, говорит великое прошлое и загадочное ещё будущее. В нацию входят не только человеческие поколения, но также камни церквей, дворцов и усадеб, могильные плиты, старые рукописи и книги. И чтобы уловить волю нации, нужно услышать эти камни, прочесть истлевшие страницы» [9, с. 101].**

все за одного»? Разве не об этом толкует и сам автор «Русской идеи»? – «Это русская идея, что невозможно индивидуальное спасение, что спасение коммюнитарно, что все ответственны за всех» [5, с. 220].

Углубляясь таким образом в содержание истинной воли народа, Н. Бердяев призывает услышать и учесть бессознательное, природное в воле определённой нации, непосредственно редко фиксируемое, но неизменно присутствующее в ней и существенно влияющее на выбор ею и претворение своей исторической судьбы. В национальности природная действительность переходит в действительность историческую. В национальностях по преимуществу сосредоточена «острота исторической судьбы». История, по Бердяеву, «внедрена» в природу. «И голос крови, инстинкт расы не может быть истреблён в исторической судьбе национальностей. В крови заложены уже идеи рас и наций, энергия осуществления их призвания. Нации – исторические образования, но заложены они уже в глубине природы, в глубине бытия. В самых недрах жизни космической есть потенции национальных судеб, есть энергия, влекущая к осуществлению этих судеб» [9, с. 95]⁷.

Бердяев проводит тонкое различие качеств душевных и духовных в русском характере. Душевные – естественные, он тем не менее порой бесшабашно смешивает с ветхими, с «тёмными стихиями», которые следует спалить «в огне мирового пожара», чтобы освободиться от «рабства», освободиться и от «контрастов», отчасти верно подмечаемых в русской душе, но совсем нередко и примысливаемых, на что Бердяев большой мастер. Всё же в народной «стихии», в прирождённых свойствах русского народа и в тех особенностях, что у него «в крови», – во всём этом немало такого вполне *естественного*, что вовсе не подлежит испепелению «ради вечности». Кое-что в русском душевном складе, и довольно значительное, следовало бы, на мой взгляд, не устранять, а возвысить до духовности и сохранить именно для вечности. Естественно-природная душа нации имеет основные особенности: неизменные, как и анатомические признаки видов, и – легко изменяемые или второстепенные (П.И. Ковалевский). Как неизменные, так и изменяемые признаки национальной души могут подлежать и поддаваться преобразению и одухотворению. Современники Бердяева и сам он различали «греховную» плоть и «святую», и ему следовало бы осмотрительнее и не столь категорично формулировать, что «плоть (всякая ли? – В.Л.) и кровь не наследуют вечности.

Сам же Бердяев – уже в не в «Судьбе России» (1918 г.), а в «Русской идее» (1946 г.) – проводит важную дифференциацию: русским очень близка не «мистика расы и крови», а «чувство земли» (чувство иное, чем у Запада, как и сама «земля»). Так же и *братство* – не только во Христе (киновия, монашеское, православное, но и, например, как знаем из пламенной речи Тараса Бульбы, мало того? Знаем и не из литературы: «братская могила» ценится у нас выше, чем кровное родство. Потому,

⁷ «Основные определённые проявления души нации настолько прочны и неизменны, что, как выражается Лебон, неизменная душа нации сама ткёт свою собственную судьбу» [16, с. 65].

может быть, Бердяеву и приходится высказать мысль (не бесспорную), что семейные узы в России «слабее», чем на Западе. Но смысл он вкладывает в это куда более глубокий и значительный, когда рассматривает не состояние, а устремлённость. Русский народ, «по своей вечной идее», не любит устройства этого земного града и «устремлён к Граду Грядущему, к Новому Иерусалиму». Бердяев ожидает вступление в эпоху *откровения Св. Духа*. Русскому народу предстоит «духовное перерождение», т. е. преображение. Кто осознал необходимость преображения жизни, тот уже есть «человек новой эпохи».

Устремлённость к преображению души, инициируемая и подкрепляемая Православием, стала даже существенным свойством русской природы. Получив прививку православия, русская национальная природа приняла его в свою основу. Для религиозного философа Бердяева несомненно, что к единству судьбы народа отнюдь не краем-боком причастна и его религия, тесно связанная с народным бытом, с национальным характером, с национальной идеей. «Моменты национальные и религиозные переплетаются и в некоторых точках таинственно скрепляются, – пишет Н. Бердяев. – Так, в основе русской национальности лежало православие, им духовно крепок был наш народ... Русскую идею невозможно отделить от религиозной идеи» [9, с. 105]. И судьбу России Бердяев осмысляет в контексте Православия. Странничество и страстное искание Града Божьего и правды Божьей – это черта национальная. «Русский правдолюбец хочет не меньшего, чем полного преображения жизни, спасения мира» [10, с. 523].

В определении характера русского народа и его призвания Бердяев считает необходимым делать выбор, который он называет «выбором эсхатологическим по конечной цели»: «...для характеристики русского народа я делаю выбор, выбираю немного, исключительное, в то время как многое, обыкновенное, было иное. Но умопостигаемый образ народа можно начертать лишь путем выбора, интуитивно проникая в наиболее выразительное и значительное» [5, с. 214].

В связи с попыткой характеризовать русскую национальность как более других впадающую в *крайности*, что должно более проникновенно выразить её духовно-душевную сущность, Н. Бердяев верно указывает на проявление в русской душе склонности к *пределу*, – совсем не для того, чтобы подчеркнуть метания между крайностями или впадение в противоположные крайности, а чтобы отличить от пребывания где-то «в середине». Это и русская *удаль* (едва ли переводимая адекватно на другие языки, например на английский словом *bravery*), и *превосхождение* (не только «теоретическое») житейских обычных срединных уровней, и страсть к *высшим проявлениям*, к превосходнейшим образцам нравственных поступков (сражаться за Отечество – «биться до конца», «до последней капли крови» и т. п.). Не будем смешивать это с «неуравновешенностью».

Важно отметить в этой связи особое подчёркивание Бердяевым русского максимализма⁸, пристрастия русского народа ко всякого рода крайностям, и в делах, и в суждениях, и в чувствах, и в поступках, и в познании, и в предпочтениях. А.К. Толстой прекрасно выразил эту национальную черту:

Коль любить, так без рассудку,
Коль грозить, так не на шутку,
Коль ругнуть, так сгоряча,
Коль рубнуть, так уж сплеча!
Коли спорить, так уж смело,
Коль карать, так уж за дело,
Коль простить, так всей душой,
Коли пир, так пир горой!

Это, так сказать, бытовой уровень предельных проявлений народной души. Охватив взором шире и, что важнее, глубже, и на уровне высшем, Достоевский в «Дневнике писателя» (1880 г.), под рубрикой «Об одном самом основном деле», затронул и подверг оценке важнейшую черту сознания русского народа, коренную особенность его православного верования. «Грех есть смрад, и смрад пройдёт, когда воссияет солнце вполне. Грех есть дело преходящее, а Христос вечное. Народ грешит и пакостит ежедневно, но в лучшие минуты, во Христовы минуты, он никогда в правде не ошибется. То именно и важно, во что народ верит как в свою правду, в чём её полагает, как её представляет себе, что ставит своим лучшим желанием, что возлюбил, чего просит у бога, о чём молитвенно плачет. А идеал народа – Христос. А с Христом... в высшие роковые минуты свои народ наш всегда решает и решал всякое общее, всенародное дело своё всегда по-христиански»⁹.

Таким образом, дело не в «контрастах», не в «антиномичности» русской души, о чём часто упоминает Бердяев (говоря о России как стране «великих контрастов», «невиданных контрастов и противоположностей», «нигде нет таких противоположностей высоты и низости, ослепительного света и первобытной тьмы» и т. п.). Важно, к какой из

⁸ Конечно, противники русской идеи со злорадством подставят сюда политический ярлык: «экстремизм».

⁹ Дмитрий Хомяков, сын А.С. Хомякова, так выразил эту же мысль. Народ православный именуется так лишь в том смысле, что он близко стоит к Православию по своему пониманию жизненных идеалов и имеет решимость совершенствоваться в духе Православия. «Русский народ, как и все народы, имеет свои идиотизмы, свою односторонность и узость: иначе он не был бы народом. Но во сколько он себя отождествляет с Православием, во столько он <...> не желает возводить свои односторонности, идиотизмы, в знамя своей народности <...> на деле он всё-таки часто принимает мякину за зерно. Но верно также, что он эту мякину при малейшем сомнении выбрасывает вон и не старается, как это часто практикуется другими народами, считать прекрасным всё “своё”» [21, с. 63].

сторон антиномии (и против какой из них) душа обращена и которая из этих сторон является в конечном счёте определяющей, преодолевающей контрасты.

Часто упоминаемую им «антиномичность в русской душе» Н. Бердяев относил к её «состоянию», к «фактичности». Иначе, считает он, обстоит дело с «телеологичностью», вскрывающей новый, более глубокий духовный пласт русской души. Одно дело – претерпевание разлада, пребывание в противоречиях, совсем другое – устремлённость к реинтеграции, целенаправленное движение, деятельность. Одно дело – *статические* характеристики, в которых антиномичность представляется неизбывной, другое – *динамические*, ориентированные на преодоление и преодоление антиномизма.

В «Русской идее» у Бердяева широко практикуется телеологическая, целевая ориентация при определениях сущности, устремлённость судить не по тому, что обычно встречается на поверхности, а по высшим проявлениям и тем самым проникать в сокровеннейшую волю народа, предугадывать судьбоносные решения самого народа. Для него русская идея – «существенно эсхатологическая», «обращённая к концу». (В этом и заключается русский максимализм.) «Апокалипсис всегда играл большую роль в нашем народном слое, и в высшем культурном слое, у русских писателей и мыслителей» [5, с. 214; 157, 267, 269].

В нашем мышлении эсхатологическая проблема занимает несоизмеримо большее место, чем в мышлении западном. Бердяев связывает это с самой структурой русского сознания, мало способного и мало склонного удержаться на формах «серединной культуры» буржуазного Запада. Русский народ по метафизической своей природе и по своему призванию в мире есть «народ конца, а не середины» исторического процесса – в противоположность «ни во что не верящему» буржуазному обществу, которое опасается, как бы его основы, паче чаяния, не были расшатаны эсхатологическим сознанием, чреватый «опасной новизной».

Настаивая на признании зависимости конца этого мира, конца истории от творческого акта человека, Н. Бердяев предлагает *активно творческое*, а не пассивное понимание эсхатологии. Каким будет конец этого мира, конец истории, – это зависит от творческого акта человека. Бердяев верит в возможность новой эпохи в христианстве, *эпохи Духа*, которая будет творческой эпохой. Свою религиозную философию он называет эсхатологической.

Пока мы остаёмся наблюдателями воздействий и распространения чужой или нашей свободы произвола, отрицательной свободы, свободы зла, апокалипсические пророчества выглядят и воспринимаются нами, созерцателями, как угрожающие, фатальные, – кажется невозможно избежать разрушения мира, страшного суда и вечного осуждения. Н.Ф. Фёдоров, разработавший «философию общего дела», был едва ли не первым, кто признал, что конец мира зависит от направления и ха-

рактера активности людей, что апокалипсические пророчества поэтому не безусловны, не суть роковые предначертания. «Общее дело» в атмосфере Апокалипсиса есть совместное и творчески-деятельное уготовление второго пришествия Христа, а не пассивное, в ужасе и подавленности, ожидание наступления лишь страшного суда и мук ада, как раз и уготавливаемых этой косностью душевной.

В «Опыте эсхатологической метафизики» (впервые опубликовано на франц. яз. в 1946 г. в Париже, на рус. яз. – там же, в 1947 г.) Бердяев концентрированно выражает оба разнонаправленных подхода. Пассивному пониманию Апокалипсиса как подверженности человека суду и претерпеванию конца он противопоставляет активное понимание Апокалипсиса: можно не только претерпевать исход истории – в оцепенении, в состоянии рабской подавленности, испытывая страх и трепет и смиряясь перед обстоятельствами. Можно также деятельно, в Бого-человеческом сотворчестве, готовить завершение более достойное. Конец двоятся, и он одинаково может представляться пессимистически и оптимистически, разрушительным и созидательным. Конец есть не только разрушение мира, но также и просветление и преображение мира. «... Для характеристики русского народа я делаю выбор, выбираю немногое, исключительное, в то время как многое, обыкновенное, было иное. Но умопостигаемый образ народа можно начертать лишь путём выбора, интуитивно проникая в наиболее выразительное и значительное» [2, с. 562–563].

Список литературы

1. Бердяев Н.А. Бунт и покорность в психологии масс // Интеллигенция. Власть. Народ: Антология. М.: Наука, 1993. С. 117–124.
2. Бердяев Н.А. Дух и реальность. М.: Фолио, 2006. 679 с.
3. Бердяев Н.А. Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения. СПб.: Изд-во РХГИ, 1996. 384 с.
4. Бердяев Н.А. Новое средневековье // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2002. С. 219–312.
5. Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М.: Наука, 1990. С. 43–271.
6. Бердяев Н.А. Самопознание: Опыт философской автобиографии. М.: Мысль, 1991. 448 с.
7. Бердяев Н.А. Смысл истории // Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2002. С. 6–217.
8. Бердяев Н.А. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. (Репр. воспроизведение изд.: М.: Изд. Г.А. Лемана и С.И. Сахарова, 1918.) М.: Изд-во МГУ, 1990. 240 с.
9. Бердяев Н.А. Философия неравенства. М.: ИМА-пресс, 1990. 288 с.
10. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. 608 с.

11. *Гранин Р.С.* Опыт эсхатологической метафизики Н.А. Бердяева // *Философская мысль*. 2012. № 5. С. 101–123. DOI: 10.7256/2409-8728.2012.5.205. [Электронный ресурс] URL: http://e-notabene.ru/fr/article_205.html (дата обращения: 29.09.2017).

12. *Гришатова Ю.Л.* Тема антроподицеи в философии П.А. Флоренского и Н.А. Бердяева // *Философия и культура*. 2017. № 8. С. 78–89. DOI: 10.7256/2454-0757.2017.8.23522. [Электронный ресурс] URL: http://e-notabene.ru/pfk/article_23522.html (дата обращения: 10.11.2017).

13. *Гуревич П.С.* Влияние Н.А. Бердяева на европейскую философию // *Философия и культура*. 2014. № 6. С. 787–792. DOI: 10.7256/1999-2793.2014.6.12132.

14. *Гуревич П.С.* Н.А. Бердяев в контексте европейской философии // *Вестник славянских культур*. 2015. № 3 (37). С. 13–31.

15. *Гуревич П.С.* Опыт философского предостережения (К 90-летию появления книги Н.А. Бердяева «Философия неравенства») // *Педагогика и просвещение*. 2013. № 1. С. 37–47. DOI: 10.7256/2306-434X.2013.01.4.

16. *Ковалевский П.И.* Психология русской нации. Воспитание молодежи. Александр III – царь-националист. М.: Изд. дом «Граница», 2005. 236 с.

17. *Кудаев А.Е.* Философия культуры Николая Бердяева в контексте его проблематики трагического // *Философия и культура*. 2015. № 1. С. 103–115. DOI: 10.7256/1999-2793.2015.1.13749.

18. *Мотрошилова Н.В.* Мыслители России и философия Запада (В. Соловьёв, Н. Бердяев, С. Франк). М.: Республика; Культурная революция, 2006. 478 с.

19. *Пархоменко Р.Н.* Свобода как философия богочеловечества (Н. Бердяев) // *Психология и психотехника*. 2013. № 7. С. 636–643. DOI: 10.7256/2070-8955.2013.7.8106.

20. *Степун Ф.А.* Жизнь и творчество. Избранные сочинения / Вступ. статья и коммент. В.К. Кантора. М.: Астрель, 2009. 807 с.

21. *Хомяков Д.А.* Православие, Самодержавие, Народность. М.: Институт русской цивилизации, 2011. 576 с.

CULTURAL ANTHROPOLOGY

Valentin LAZARYEV

DSc in Philosophy, Senior research fellow in the Department of Philosophy of Russian history.

RAS Institute of Philosophy, Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation;

e-mail: lazaryev1@rambler.ru

PHILOSOPHY OF TRAGEDY

BY N.A. BERDYAEV

The choice of the subject in the article on the philosophy of Nikolai Alexandrovich Berdyaev (1874–1948), especially on his “philosophy of tragedy”, must inevitably address a number of related topics, such as philosophical and religious revival in Russia, freedom of will, personality, self-transcendence, coercion and necessity; philosophical currents: Slavophilism, Westernism; certain names: A.S. Khomyakov, V.S. Solovyev, F.M. Dostoevsky; national character, fate of Russia; certain categories: spirituality, tri-unity as the beginning, integrity, principle of antinomic monodualism, fragmentation of consciousness, relativism, and so on.

Many terms and concepts here contain not just ambiguity, contradictions, difficulties, but problems (which are usually understood only as “themes”), and even not just tasks that need to be solved, but real problems that do not have solutions (due to the immaturity of the current philosophy, underdevelopment of the conditions of our era), and are fundamentally insoluble, requiring reflection and seeming even pointless for rational thinking. Such insoluble problems include tragedy, antinomic monodualism, and theodicy.

A person who had not overcome himself did not leave his past behind, that is, continues to live in the past. Only when we detach ourselves from our past, we turn it into something already experienced, which continues to lie at the base of the present, which we do not throw away, but overcome. In the study devoted to A.S. Khomyakov, the most significant of the early Slavophiles, Berdyaev stated that in the immediate circle of them they “did not yet recognize” the “real tragedy” and Khomyakov himself had “insensitivity” to it.

Therefore, the understandable side of this feeling Berdyaev found philosophically understood and overcome in the works of Dostoevsky and V. Solovyov. He also saw an ascent to their own intimate idea of

“antinomical monodualism”, developed in his time by representatives of the philosophical and religious direction, who persistently strove to rise above the tragedy in world-feeling and to overcome the aforementioned life affliction in the meantime so escalated in the Russian world-feeling that Berdyaev declared it to be a fundamental feature of all philosophy and even of all human history.

The analysis of the present, past and future allowed Berdyaev to bring together the categories of historical time, to connect them with eternity and to develop a view on the inseparable integrity of being. You cannot return to the too temporary and perishable in the past, but it is possible and necessary to revive what in the past, now forgotten, was eternal. The thought of inner rebirth, of the overcoming and transformation of something and of oneself plays an important role in the dynamic worldview of Berdyaev. In fact, the problem is not to stand back from suffering or dutifully endure misfortunes and reconcile with the terrors of earthly existence, but to overcome them in oneself and to rise above them inwardly.

Keywords: Slavophilism, Westernism, A.S. Khomyakov, V.S. Solovyev, F.M. Dostoevsky, Russia, free will, tri-unity, antinomic monodualism

References

1. Berdyaev, N.A. “Bunt i pokornost’ v psikhologii mass” [Riot and submission in the psychology of the masses], *Intelligentsiya. Vlast’. Narod: Antologiya* [The Intelligentsia. Power. People: An Antology]. Moscow: Nauka Publ., 1993, pp. 117–124. (In Russian)
2. Berdyaev, N.A. “Novoe srednevekove” [New Middle Age], in: N.A. Berdyaev, *Smysl istorii. Novoe srednevekove* [The meaning of history. New Middle Age]. Moscow: Kanon+ Publ., 2002, pp. 219–312. (In Russian)
3. Berdyaev, N.A. “Russkaya ideya” [The Russian idea], in: N.A. Berdyaev, *O Rossii i russkoi filosofskoi kul’ture. Filosofiy russkogo posleoktyabr’skogo zarubezh’ya* [About Russia and Russian philosophical culture. Philosophers of Russian post-October foreign countries]. Moscow: Nauka Publ., 1990, pp. 43–271. (In Russian)
4. Berdyaev, N.A. “Smysl istorii” [The meaning of history], in: N.A. Berdyaev, *Smysl istorii. Novoe srednevekove* [The meaning of history. New Middle Age]. Moscow: Kanon+ Publ., 2002, pp. 6–217. (In Russian)
5. Berdyaev, N.A. *Dukh i real’nost’* [Spirit and Reality]. Moscow: Folio Publ., 2006. 679 pp. (In Russian)
6. Berdyaev, N.A. *Filosofiya neravenstva* [Philosophy of inequality]. Moscow: IMA-press Publ., 1990. 288 pp. (In Russian)
7. Berdyaev, N.A. *Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva* [Philosophy of freedom. Sense of creativity]. Moscow: Pravda Publ., 1989. 608 pp. (In Russian)
8. Berdyaev, N.A. *Istina i otkrovenie. Prolegomeny k kritike Otkroveniya* [Truth and revelation. Prolegomena to the criticism of Revelation]. St. Petersburg: Russian Christian Humanitarian Institute Publ., 1996. 384 pp. (In Russian)

9. Berdyaev, N.A. *Samopoznanie: Opyt filosofskoi avtobiografii* [Self-knowledge: The experience of a philosophical autobiography]. Moscow: Mysl' Publ., 1991. 448 pp. (In Russian)
10. Berdyaev, N.A. *Sud'ba Rossii. Opyty po psikhologii voyny i natsional'nosti* [The fate of Russia. Experiences in the psychology of war and nationality]. Moscow: MGU Publ., 1990. 240 pp. (In Russian)
11. Granin, R.S. "Opyt eskhatologicheskoi metafiziki N.A. Berdyaeva" [Experience of eschatological metaphysics of N.A. Berdyaev], *Filosofskaya mysl'*, 2012, No. 5, pp. 101–123 [http://e-notabene.ru/fr/article_205.html, accessed on 29.09.2017]. (In Russian)
12. Grishatova, Yu.L. "Tema antropoditsei v filosofii P.A. Florenskogo i N.A. Berdyaeva" [The theme of anthropodicy in the philosophy of P.A. Florensky and N.A. Berdyaev], *Filosofiya i kul'tura*, 2017, No. 8, pp. 78–89 [http://e-notabene.ru/pfk/article_23522.html, accessed on 10.11.2017]. (In Russian)
13. Gurevich, P.S. "N.A. Berdyaev v kontekste evropeiskoi filosofii" [N.A. Berdyaev in the context of European philosophy], *Vestnik slavyanskikh kul'tur*, 2015, No. 3 (37), pp. 13–31. (In Russian)
14. Gurevich, P.S. "Opyt filosofskogo predosterezheniya (K 90-letiyu poyavleniya knigi N.A. Berdyaeva «Filosofiya neravenstva»)" [The experience of philosophical caution (To the 90th anniversary of the appearance of N.A. Berdyaev's book «The Philosophy of Inequality»)], *Pedagogika i prosveshchenie*, 2013, No. 1, pp. 37–47. (In Russian)
15. Gurevich, P.S. "Vliyanie N.A. Berdyaeva na evropeiskuyu filosofiyu" [Influence of N.A. Berdyaev on European philosophy], *Filosofiya i kul'tura*, 2014, No. 6, pp. 787–792. (In Russian)
16. Khomyakov, D.A. *Pravoslavie, Samoderzhavie, Narodnost'* [Orthodoxy, Autocracy, Nationalism.]. Moscow: Institute of Russian Civilisation Publ., 2011. 576 pp. (In Russian)
17. Kovalevskii, P.I. *Psikhologiya russkoi natsii. Vospitanie molodezhi. Aleksandr III – tsar'-natsionalist* [Psychology of the Russian nation. Education of youth. Alexander III – the king-nationalist]. Moscow: Granitsa Publ., 2005. 236 pp. (In Russian)
18. Kudaev, A.E. "Filosofiya kul'tury Nikolaya Berdyaeva v kontekste ego problematiki tragicheskogo" [The philosophy of culture of Nikolai Berdyaev in the context of his problems of tragic], *Filosofiya i kul'tura*, 2015, No. 1, pp. 103–115. (In Russian)
19. Motroshilova, N.V. *Mysliteli Rossii i filosofiya Zapada (V. Solov'ev, N. Berdyaev, S. Frank)* [Thinkers of Russia and the philosophy of the West (V. Soloviev, N. Berdyaev, S. Frank)]. Moscow: Respublika Publ., 2006. 478 pp. (In Russian)
20. Parkhomenko, R.N. "Svoboda kak filosofiya bogochelovechestva (N. Berdyaev)" [Freedom as a philosophy of God-manhood (N. Berdyaev)], *Psikhologiya i psikhotehnika*, 2013, No. 7, pp. 636–643. (In Russian)
21. Stepun, F.A. *Zhizn' i tvorchestvo. Izbrannye sochineniya* [Life and art. Selected works]. Moscow: Astrel' Publ., 2009. 807 pp. (In Russian)

СОЦИАЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ



Алиса ТОЛСТОКОРОВА

кандидат филологических наук, доцент, научный эксперт.
Международный независимый аналитический центр.
03067, Украина, Киев, до востребования;
e-mail: alicetol@yahoo.com

БЛАГО ИЛИ БРЕМЯ? ПАРАДОКСЫ И ЛОВУШКИ ЖЕНСКОЙ ПРОСТРАНСТВЕННОЙ ЭМАНСИПАЦИИ

В статье прослеживается парадоксальный исторический процесс трансформации социокультурных благ, предоставленных процессом женской пространственной эмансипации во второй половине XIX – начале XX вв., в бремя обязанностей, зависимостей и ограничений современных постсоветских женщин, в частности украинских женщин-мигранток. На основании выделенных ранее двух основных исторических этапов данного процесса в работе анализируются сопровождающие его социально-исторические парадоксы и ловушки.

Ключевые слова: общество, гендер, женская пространственная эмансипация, миграция, самоидентификация, гендерная ловушка эмансипации, мобильность, приватное пространство, социальный статус, ценности

Сегодня женщина сталкивается с необходимостью эмансипироваться от эмансипации, если она хочет быть действительно свободной. Возможно, это звучит парадоксально, но тем не менее является правдой [29].

Введение

В премодерную эпоху физическое и социальное пространство женщины и мужчины строго сегрегировано на основании принципа гендерной бинарности. Женские гендерные роли оказываются за пределами сферы гражданственности, имеют низкую социальную ценность и не позволяют полноправного участия в процессе принятия решений и общественной деятельности. Доступ к публичной сфере для женщины, особенно привилегированного класса, жёстко ограничен, а сам факт нахождения за порогом дома означает физическую доступность. Её мобильность в публичном пространстве строго контролируется и регламентируется. Исключение допускается лишь для деклассированных «падших женщин», именованных публичными именно в силу своей относительной пространственной свободы.

Следствием гендерной пространственной сегрегации является многомерная зависимость женщины от мужчины (матримониальная, социальная, материальная, экономическая, психологическая), отсутствие у неё персональной автономии, общественного представительства и социального авторитета. Ограниченность личного экзистенциального пространства женщины сказывается на качестве её человеческого капитала и предопределяет качество новых поколений детей. Примером тому мусульманские страны, которые, попав в «гендерную ловушку» женской несвободы, вынуждены преодолевать цивилизационное отставание от Запада.

Модернизационные процессы XIX – начала XX вв., сопровождавшиеся индустриализацией и ускорением социального времени, разделением дома и работы и реформатированием приватного и публичного пространств, дали мощный импульс разрушению принципа гендерной бинарности, лежащего в основе разделения сфер частного и общественного. Новые исторические условия предоставили женщинам доступ к технологическим и транспортным инновациям, участию в рынке труда, общественной деятельности, культуре и спорте, самостоятельной географической мобильности. Этим были созданы условия для «пространственной эмансипации женщин» (далее ПЭЖ), под которой я понимаю расширение социально-пространственного контекста их жиз-

недеятельности в процессе исторического перемещения из приватной сферы в публичную как императива индустриализации и достижения пространственной свободы и права на автономную географическую мобильность [15].

Для ПЭЖ украинских женщин существенное значение имела академическая миграция в западноевропейские университеты во второй половине XIX – начале XX вв., способствовавшая модернизации их пространственных практик [19; 59]. В русле этих тенденций трансформировался телесно-физический имидж женщины, менялась философия её пространственного поведения, произошли кардинальные изменения самоидентификации и самооценки. На арену общественной жизни вышло поколение женщин «нового типа», отвергавших незыблемый постулат патриархального общества «место женщины – дома» и отвоёвывавших собственное место в публичном пространстве. Эту волну массовой независимой международной миграции украинских женщин я рассматриваю как *первый этап ПЭЖ* [20, с. 42].

Однако обретение права на свободу передвижения имело и обратную сторону, связанную с целым рядом парадоксальных последствий, поставивших женщин перед новыми проблемами и ограничениями. О них предупреждали ещё пионерки женского движения, такие как Ариадна Тыркова, указывавшая на опасность «искушения свободой» и необходимость учитывать, что «борьба современной, уже привыкшей к светлой струе знания женщины, её борьба за право на всю полноту человеческого существования есть не только борьба с несовершенством мужского строя жизни, но и с тем дьявольским наваждением внешней свободы, не опирающейся ни на какие внутренние ценности, которое внесено в женскую среду новыми формами жизни» ([22], цит. по: [1]). Стремление к независимости неизменно связано с появлением новых социальных вызовов, порой непрогнозируемых, ибо свобода – это и благо и бремя одновременно.

Парадоксальным образом, реалии капиталистической формации трансформировали обретение женщинами свободы в публичной сфере и ПЭЖ из безусловных достижений в новые формы зависимостей: эксплуатацию и сверхэксплуатацию на производстве; неравенство в оплате труда; «двойной», а для сельских женщин – даже «тройной» – рабочий день с соответствующими негативными последствиями для здоровья; пренебрежительное отношение к традиционной «женской работе»; сложности карьерного продвижения и сочетания работы с материнскими и семейными обязанностями; феминизацию бедности и женскую бездомность и т. д. Такие проявления «новой свободы» оказывают деструктивный эффект на безопасность и благополучие женщин.

Обретение украинками долгожданной возможности свободной международной мобильности, которой они были лишены при советском строе, также имело неоднозначные последствия, породив такие уродли-

вые явления, как торговля женщинами, принуждение их к трудовому и сексуальному рабству и т. д. Так, по данным Международной Организации Труда, для женщин, отправляющихся на заработки в одиночестве, без семьи, миграция несёт дополнительные угрозы, поскольку повышает их уязвимость к дискриминации, эксплуатации и злоупотреблениям [33].

Таким образом, ПЭЖ явилась, с одной стороны, механизмом расширения жизненного пространства женщины до максимального, охватывающего сегодня всю планету, а с другой стороны, достигнув своего апогея в форме феминизирующейся транснациональной миграции, она парадоксальным образом обернулась *гендерной ловушкой эмансипации*, т. к. превратилась в средство эксплуатации и многомерной дискриминации и трансформировалась из блага в бремя, из эмансипации в «псевдоэмансипацию» [27].

Волну массовой независимой внешней миграции украинских женщин, начавшуюся после распада СССР, я рассматриваю как *второй этап ПЭЖ* в новых социально-политических условиях и в более широком масштабе [20, с. 126]. Охватывая исторически новейшее поколение постсоветских женщин-мигранток (см. подробнее [16]), оно принципиально отличается от первого этапа не только историческим контекстом, генерационными особенностями, побудительными мотивами и условиями повседневной жизни, но и социальными последствиями для самих женщин, института семьи и всего общества.

Будучи новым историческим феноменом, этот процесс ещё не только не осмыслен и не проанализирован, но фактически мало осознан обществом. Недостаточно концептуализированным остаётся процесс преемственности между двумя этапами ПЭЖ. Поэтому его проблематизация является сегодня *актуальной научной задачей*. Это объясняет *научную новизну и теоретическую значимость* изучения гендерных импликаций реализации женщинами их права на географическую мобильность и пространственную свободу в разных исторических условиях.

Данная работа преследует *цель* проблематизировать и теоретически осмыслить парадоксальный исторический процесс трансформации социокультурных благ, предоставленных процессом ПЭЖ во второй половине XIX – начале XX вв., в бремя обязанностей, зависимостей и ограничений современных постсоветских женщин, в частности украинских женщин-мигранток.

Исследование выполнено в рамках многоэтапного трансдисциплинарного проекта, посвящённого гендерным аспектам международной миграции и пространственной мобильности украинских женщин, рассматриваемой как в исторической ретроспективе, так и с точки зрения её современных реалий.

Парадоксы женской пространственной эмансипации и международной мобильности

ПЭЖ второй половины XIX – начала XX века была очевидным достижением и эмансипационным проектом, позволившим поколению «новых матерей» интегрироваться в общественную сферу и воспользоваться уникальными новыми возможностями для самореализации в сфере интеллектуальной, творческой и политической деятельности. Это поколение матерей дало новое поколение детей – покорителей космоса и атомного ядра.

Однако всего лишь век спустя завоёванное с огромным трудом право на экономическую независимость обернулось для многих постсоветских женщин бременем полной финансовой ответственности за обеспечение семьи, а право на географическую мобильность мутировало в горькую необходимость поиска средств существования на чужбине. Для этого многие женщины были вынуждены *оставить обезцененные позиции в публичном пространстве* интеллектуальных профессий на родине и *вернуться в приватное пространство*, но уже на чужбине, в домах своих зарубежных работодателей в статусе бесправных служанок. Таким образом, многие постсоветские женщины превратились в вынужденных узниц приватного пространства, откуда с таким трудом вырвались более столетия назад их бабушки. Это обернулось для них множеством новых парадоксальных последствий.

Кроме того, за истекшее столетие принципиально изменилось состояние самого публичного пространства, за доступ к которому боролись несколько поколений женщин. В современном информационном обществе, техногенные угрозы которого не только многочисленны и разнообразны, но и непредсказуемы, публичное пространство инфицировано духовно и физически, и пребывание в нём начинает представлять экзистенциальную угрозу. Женщины это понимают. Так, одна информантка данного проекта сказала по этому поводу: «Мама мне так говорила: *“Запомни! Безопасность тебе гарантирована только дома. Как только ты переступаешь порог родного дома, начинается вражеская территория. Там на каждом шагу тебя подстерегает опасность. Там ты всегда должна быть начеку”*».

В то же время «атомизация поведения людей в публичной сфере, примитивизация организации общественной жизни, её деградация» [26, с. 130], т. е. превращение публичного пространства в зону повышенного риска, приводит к тому, что, по словам Ирен Тьерри [56, р. 150], современный гиперлиберальный индивид начинает предпочитать состояние семьянина, исключающего общественное пространство из сферы доверия и ограничивающего её локус рамками семьи и приватности. Таким образом, ПЭЖ связана с рядом парадоксов, под которыми я понимаю

явления дуалистического характера, содержащие в себе внутренние логические противоречия, которые *не имеют объяснения в рамках общепринятого мировоззрения*. Основные из них перечислены ниже.

Парадокс 1. Тройной проигрыш как путь к «тройной выгоде»

В программных документах транснациональных организаций, таких, например, как Всемирный банк [64], эффект международной трудовой миграция представлен как «тройной выигрыш», т. е. беспроигрышный вариант для отсылающих и принимающих стран и для самих мигрантов. Если принять справедливость этого тезиса за исходную посылку рассуждений, то она неизбежно ведёт к парадоксальным выводам.

В частности, если женская миграция является беспроигрышным вариантом, то этот процесс следует всемерно поддерживать с целью максимизации и использования связанных с ним социально-экономических преимуществ. Для этого необходимо поддерживать и усиливать причины, вызывающие миграцию. В указанном докладе Всемирного Банка признаётся, что основными из них являются бедность и безработица, отсутствие финансовой и материальной безопасности в странах исхода миграции. Соответственно, согласно логике тезиса о «тройной выгоде» для благоприятствования «беспроигрышной» женской международной миграции необходимо способствовать феминизации бедности на периферии мировой капсистемы, выталкивающей женщин бедных стран на поиски лучшей жизни в страны «золотого миллиарда», и этим обеспечить выход на рынок труда женщинам самих этих стран. По сути это сегодня и происходит, и в этом заключается парадоксальная логика указанного тезиса. Получается, что для стимулирования миграционной активности населения, якобы ведущей ко всеобщему благополучию, следует усиливать бедность и безработицу как выталкивающие факторы миграции, поскольку при их отсутствии миграционная активность резко снижается. Этот вывод противоречит как здравому смыслу, так и принципам морали.

Парадоксальность этого тезиса очевидна в свете статистики о смертности среди населения, мигрирующего в поисках «лучшей жизни». Так, за период 1988–2015 гг., лишь среди тех, кто пытались достичь Европы через Средиземное море, погибли 18403 человека, не считая тех, чьи тела не были обнаружены, а имена не попали в статистические отчеты Европейской юрисдикции [28]. Только за первые три месяца 2015 г. количество погибших в этом регионе мигрантов составило 1750 человек, что в 30 раз больше, чем за этот же период предыдущего года [35].

Парадокс 2. Дом как место трудоустройства для женщин: «из огня – да в полымя»

Парадоксально, что, отправляясь на заработки за рубеж и перемещаясь из частного пространства на родине – привычного, хорошо освоенного габитуса собственного дома и семьи, где женщины являются хозяйками, в незнакомое, полное рисков и опасностей публичное пространство чужбины, украинки-мигрантки чаще всего устраиваются на работу домработницами, снова оказываясь заложницами частного пространства – но уже чужой семьи и чужой культуры, на правах бесправной прислуги. Парадокс заключается в том, что в этих условиях «дом» становится для них работой, которая даже не воспринимается как «труд» и «работа» как таковые [47, р. 16], работа же становится домом, приобретающим символическое значение публичного пространства, связанного со множеством социокультурных вызовов, с которыми мигранткам-домработницам не приходится сталкиваться в частном пространстве родного дома. Таким образом, их миграционная траектория следует пословице «из огня – да в полымя».

Парадокс 3. Социальная исключённость в сердце зарубежной семьи: ангел-хранитель или козёл отпущения?

Как было указано выше, в отличие от украинских мужчин, которые за рубежом работают преимущественно на строительстве и проживают в социально исключённых мигрантских анклавах, женщины, как правило, трудоустраиваются в качестве домработниц. Парадоксально то, что, работая в самом сердце иностранной семьи в качестве хранительниц её «очага», заботливых воспитательниц детей и сиделок за стариками, т. е. имея доступ к «святой святых» любого общества – его интимной сфере и являясь «примирительницами противоречия между домом и работой для их работодателей» [30], украинские «берегини» не чувствуют себя интегрированными в принимающее общество [12]. В этом контексте неудивительно, что, например, украинские домработницы в Италии всё свободное время проводят преимущественно со своими землячками, составляя своего рода закрытый «кластер» социальных сетей [11].

Домработницы живут под бдительным наблюдением своих работодателей и особенно подвержены угрозам миграционных рисков, возрастающих в условиях, когда вызовы миграции дополняются необходимостью соединять нечёткие роли гостыи, фиктивного члена семьи, работницы и служанки [52]. Работая в домах своих хозяев в качестве «невидимых» служанок, они оказываются в незавидном положении «вечных аутсайдеров» [55], исключённых из сферы социальных взаимоотноше-

ний. Но именно это состояние социальной исключённости гостевых работников как проявление крайней формы социальной стратификации [57] в сочетании с «ярлыком мигранта» провоцирует аттитудный негативизм и усугубляет напряжённость во взаимоотношениях между местными жителями и гастарбайтерами (см. [21]). Одна домработница, информантка данного проекта, определила свой статус так: *«Они хотят ангела-хранителя для ребёнка и одновременно козла отпущения, чтобы вымещать свои эмоции».*

Парадокс 4. Повышение социального статуса в результате дауншифтинга: вверх по лестнице, ведущей вниз

В контексте миграции географическое расположение трансформируется в социальное положение [39, р. 610]. Об этом свидетельствует феномен «обратной классовой мобильности» [43, р. 150], наблюдающийся среди постсоветских мигранток, занятых в домашнем платном сервисе за рубежом. Он заключается в одновременном повышении их финансового статуса благодаря географической мобильности и понижении социального статуса в результате работы в низкостатусных видах занятости. Эта тенденция свойственна независимой женской миграции в целом [34]. Таким образом получается, что с трудом завоёванное прародительницами постсоветских мигранток право на высшее образование, заработанные женщинами квалификации и дипломы, профессиональный опыт нивелируется за границей до «ценности туалетной бумаги» [3, с. 17]. Однако, как ни парадоксально, но именно этот зарубежный «дауншифтинг» обеспечивает доходы для поддержания уровня и качества жизни среднего класса на родине, что позволяет женщинам по приезде повысить свой социальный статус.

Парадокс 5. Противоречивый эффект «глобализации материнства»

Трагизм положения мигранток заключается в том, что, исполняя в приватном пространстве принимающего общества свою исконную «нормализационную функцию» [49, р. 3] и предоставляя «эмоциональный труд любви» чужим детям и семьям, женщины практически лишены возможности исполнять её в собственных семьях в силу больших географических расстояний. Несмотря на все усилия проявлять заботу о своих близких в сложных условиях трансграничных семейных отношений посредством дорогостоящих информационно-компьютерных технологий, результатом отсутствия мигранток в родном доме нередко

становятся разрушенные родственные и супружеские узы, социальное сиротство детей, одинокая старость пожилых родителей, неустроенность и неверность мужей, эмоциональное неблагополучие транснациональных семей и сложности в исполнении ими своих основных социальных функций (см. [17]).

Парадоксально то, что и мигрантки, и их работодательницы в поисках более высоких заработков для обеспечения своих детей получают меньше возможностей для предоставления им материнского внимания и ухода [38] и вынуждены «покупать» любовь и заботу для своего потомства, тратя на это значительную часть дохода. При этом для украинских мигранток попытки обеспечить детям лучшее будущее нередко приводят к их утрате как в прямом, так и в переносном смысле.

Парадокс 6. Оспаривание одного мифа укрепляет другой

Ракель Парренас [44] обращает внимание на такой парадокс: оспаривая миф о мужчине как кормильце и добытчике, мигрантки укрепляют миф о женщине как домохозяйке. Сочетая ответственность за финансовое и материальное обеспечение семьи с обязанностями по воспитанию детей, осуществляемыми через государственные границы, женщины прибегают к тактике «интенсивного материнства» [31], уделяя своим детям максимум любви, заботы и внимания с помощью современных ИКТ¹, чтобы компенсировать физическое отсутствие в семье. Как указывают социологи, это способствует закреплению эксплуататорской природы разделения труда в их домохозяйствах [32] и препятствует перераспределению гендерных ролевых моделей, вызванному бóльшим финансовым вкладом женщин в семейный бюджет благодаря миграции. Это также создаёт дополнительные вызовы в поддержании интимных трансграничных отношений мигранток с семьями и детьми. Таким образом, «трансграничная забота» парадоксальным образом способствует усилению традиционных гендерных норм [45], порождая другой парадокс – негативное сальдо женской миграции.

Парадокс 7. Негативное гендерное сальдо миграции

Проведённое мной ранее исследование свидетельствует о прогрессивных изменениях гендерного менталитета и «дивидендах гендерного равенства», зарабатываемых женщинами в принимающих странах [18]. Погружение в социальное пространство обществ с более демократичной гендерной культурой, обретение экономической независимости и

¹ Информационно-коммуникативные технологии.

осознание властной позиции в семье приводит к прогрессивным изменениям в восприятии мигрантками своей социальной роли и статуса, повышает индивидуальные гендерные стандарты. Такие трансформации личности отмечаются даже у женщин, работающих в «традиционалистских» принимающих обществах, например в России, поскольку мигрантки обычно имеют более высокие доходы, чем их оставшиеся дома мужья. Это ускоряет прогрессивные изменения в гендерных отношениях, стимулирует распространение современных установок и ценностей, способствует отходу от патриархальных укладов, демонстрируя влияние трудовой миграции на модификацию гендерных режимов на постсоветском пространстве [23].

Парадоксально, что по возвращении мигранток домой эти прогрессивные гендерные трансформации не только не приводят к формированию эгалитарных семейных отношений, но нередко преломляются в «негативное гендерное сальдо» [58], т. к. зарубежный опыт женщин и изменения их гендерных ролей вступают в конфликт с традиционной средой, чуждой их новым гендерным стандартам и воспринимающей новые роли женщин как «культурную агрессию». Это нередко ведёт к отсутствию взаимопонимания с окружающими и социальному исключению.

Таким образом, хотя миграционный опыт может оказывать благотворный эффект на женщин и открывать новые возможности для освобождения от патриархальных гендерных норм, в то же время он может вести к новым видам зависимостей и даже усиливать существующие гендерные барьеры и иерархии [41]. Это противоречит мнению, что трудовая миграция предоставляет женщинам возможности для эмансипации, якобы позволяя «избежать влияния традиционной, патриархальной власти и обрести больше возможностей, самостоятельно распоряжаться собственной жизнью» [60, р. III]. Для украинских мигранток трудовая миграция скорее имеет эффект «утраты позиций» [46] и «гендерной ловушки».

Следует отметить отличие эффекта миграции на женщин, которые сами едут за заработки, и на оставшихся дома жён мужчин-мигрантов. В последнем случае, который особенно характерен для мусульманских государств Азии и Африки, статус женщины в семье по возвращении мужа домой может возрасти, если она смогла продемонстрировать самостоятельность и умение вести хозяйство самостоятельно, без участия супруга [10], может остаться неизменным, но может и понизиться, т. к. её статус «оставленной жены» может усилить давление традиционных гендерных норм [36].

В украинской транснациональной семье завершение женщиной миграционного цикла, даже в условиях его успешности, отнюдь не означает повышения её семейного статуса или усиления властной позиции. Напротив, нередко женщины утрачивают свой домиграцион-

ный статус, поскольку независимый образ жизни мигранток за рубежом в общественном сознании может ассоциироваться с нарушениями семейной морали и рассматриваться как вызов патриархальному гендерному порядку.

Парадокс 8. Двойное бремя вместо гендерной эгалитарности

Парадоксом является то, что деньги, заработанные за рубежом, по логике должны предоставлять мигранткам большую степень экономической свободы и независимости, но в реальности не обеспечивают большую степень финансовой гендерной эгалитарности в их семьях. Работа за рубежом увеличивает двойную нагрузку «материнства на расстоянии», но редко приводит к финансовой независимости, поскольку, принимая на себя роли кормилиц семьи, женщины налагают на себя большую, если не всю, степень ответственности за детей и тех, кто их опекает во время отсутствия матерей. Мужья мигранток зачастую пользуются этим, перекадывая на жён все обязанности по содержанию семьи. Некоторые перестают работать и живут на деньги, присылаемые супругами из-за рубежа, либо продолжают работать, но перестают вкладывать свою долю в семейный бюджет, тратя заработанное исключительно на себя [61].

Нередко мигрантки попадают в финансовую зависимость от своих мужей, которые шантажируют жён, требуя от них выкуп за разрешение увезти ребёнка за рубеж, за согласие на отказ от родительских прав или на развод, хотя сами давно имеют другие семьи, иногда содержащиеся на средства мигранток (см. [52]). Так мужчины зарабатывают на женской миграции свои *мужские гендерные дивиденды*.

Парадокс 9. Прессинг пространственной свободы как путь к парандже

Посредством интеграции женщин в публичное пространство и рынок труда ПЭЖ преопределила гендерную демократизацию их телесно-физического имиджа и модернизацию женской моды. Образно говоря, она поставила вопрос о «новом платье королевы» – более простом, удобном и функциональном, согласно новым ролям женщины-труженицы в обществе [20].

Однако, как свидетельствует практика, трансформации облика работающей женщины парадоксальным образом привели к некоторым весьма неожиданным побочным эффектам, которые не способствовали ни «женскому эмпауэрменту», ни укреплению статуса женщины в об-

шестве, ни повышению значимости «женского» в культуре. Они обернулись либо *регендеризацией* женского образа в виде его маскулинизации, либо его «дегендеризацией» [50] посредством унисексизации моды, либо же, напротив, сексуализацией и гиперфеминизацией, подстёгиваемыми массовой модой, давлением медийных стандартов и распространением психологии потребительства. В конечном счёте это чревато утратой женским полом эстетического своеобразия гендерного имиджа и его десакрализацией, вульгаризацией и обесцениванием.

В свою очередь, эти деструктивные для женской личности процессы также имеют парадоксальные последствия. Например, в молодежной среде обеспеченных западных стран с высоким уровнем гендерной эгалитарности наблюдается стихийное сопротивление указанным трендам посредством отказа от западных ценностей в пользу восточного религиозного догматизма. Например, среди молодых европейек и американок, включая высокообразованных, сегодня можно встретить женщин в парандже, что вызвано популярностью обращения в ислам среди женской молодёжи [40; 48; 53; 62].

Одним из аргументов этих женщин в пользу такого выбора является усталость от давления стандартов массовой культуры западного общества и вызванного ей «потогонного потребления». Это согласуется с мнением Елены Пономарёвой, которая отмечает, что сегодня в исламе многие люди пытаются найти ответы на вопросы, которые они не находят в современной западной демократии [13]. Хотя в данной тенденции нередко усматривают угрозу демократии, она лишь служит зеркалом, отражающим противоречия, расхождения и недосказанности, на которых зиждется современное секулярное западное общество [42].

Парадоксом является то, что с точки зрения этих «новых мусульманок» именно патриархальный и рестриктивный по отношению к женщине уклад ислама гарантирует им женские права и свободы и предоставляет условия для эмансипации, отсутствующие в современном западном обществе, обеспечивая этим своеобразные «зоны свободы» для реализации женской личности [53], к которым женщины относят отсутствие прессинга к уподоблению мужчине посредством полной занятости и эксплуатации на рынке труда; возможность благодаря строгому мусульманскому дресс-коду сохранить свою женскую идентичность, не будучи рабыней коммерциализации телесности и моды; уважение к социальной репродукции и материнству как «женской работе»; благоприятные условия для реализации жизненных установок на семью и детей; коммунитарный характер социальных взаимоотношений и высокую межличностную коннективность в культуре мусульманской семьи и т. д. Они считают, что этим им обеспечивается «независимость под прикрытием» [6].

Ещё более парадоксально то, что, прекрасно осознавая высокую степень несвобод и ограничений, накладываемых на женщину исламской традицией, новообращённые западные мусульманки пытаются пе-

реосмысливать их именно с точки зрения гендерных преимуществ для женщин, которыми они сопровождаются. Интересно, что эта тенденция наблюдается и среди православных женщин среднего класса в современной России, у которых в качестве аргументов в пользу принятия ислама, даже в статусе вторых жён, также присутствуют (хотя не доминируют) указанные выше факторы [5; 51].

Выводы

Сегодня, когда человечество переживает небывалый по своим масштабам многомерный цивилизационный кризис, колоссальный информационный взрыв, смену технологического базиса и переход общества в некое качественно новое состояние, отмечается и экспоненциальное возрастание количества людей, задумывающихся об абстрактных проблемах, не связанных с их текущим выживанием [2], размышляющих над хайдеггеровским вопросом о смысле и метасмыслах бытия. Это вызывает «ценностный взрыв в смыслообразовании» [8], благодаря которому становится очевидным, что «все модели улучшения будущего, испробованные человечеством к началу XXI в., оказались дефектными» [4, с. 94]. Ни одна из 8 глобальных целей развития тысячелетия, намеченных на 2015 г., не была достигнута. Ни преобладающие научные школы, ни политики, ни лидеры бизнеса не сумели поставить обоснованный диагноз кризисного состояния современного общества и выработать эффективную долгосрочную стратегию его преодоления, выхода на траекторию глобального устойчивого развития. Не смогли выработать такую стратегию ни «Группа 8», ни «Группа 20», ни Конференция ООН по устойчивому развитию РИО+20 [9, с. 11].

Естественно, что всё больше людей задаются вопросом: почему? Почему, когда человечество оказывается в исторической точке бифуркации, предоставляющей возможность изменения будущего к лучшему, оно упорно выбирает худший вариант? В чём причина парадоксов современной эпохи, засвидетельствовавшей, что социально-экономическое процветание общества потребления сопровождается не достижением всеобщего счастья, а духовной деградацией «человека одномерного» [7], десакрализацией и секуляризацией сознания и образа жизни, беспрецедентной люмпенизацией и ростом преступности во всём мире? Почему результатом научно-технологического прогресса становится не совершенствование человеческой природы, а дегуманизация культуры, деградация природы и гекатомбы жертв военных конфликтов, наиболее разрушительных за всю известную историю человечества, и в конечном итоге – антропологический кризис? Почему то, что изначально несёт благо для многих поколений, за исторически мизерный срок превращается в бремя или даже в порок? Почему такие недавние изобретения

человечества, как телевидение и интернет, молниеносно трансмутировали из уникальных инструментов познания и самосовершенствования в средства развращения и растления? Почему ПЭЖ менее чем за столетие трансформировалась из средства освобождения женщин – в бремя двойной нагрузки семейных и производственных обязанностей и необходимость зарабатывать на жизнь подёнщиной на чужбине?

Будучи по своим убеждениям «марксо-скептиком», я тем не менее нахожу ответ на вопрос «почему?» в самой природе капитализма, рассматривающего человека не как самоценную личность и наместника Бога на Земле, выполняющего сакральные и метафизические функции, а лишь как средство обогащения и достижения корыстных интересов эксплуататорским классом – узкой группой лиц, так называемых «хозяев мировой игры» в лице глобальных монополий, деградация которых по мнению многих экспертов является основной причиной нынешнего многомерного цивилизационного кризиса [2]. Это неудивительно, учитывая мнение, что «неких «прогрессивных сил», «сил добра», в капиталистической системе не может быть по определению [24].

Что же касается парадоксов ПЭЖ, то представляется, что они обусловлены прежде всего обесцениванием глобальным капитализмом социальной репродукции как традиционно женского труда, направленного на воспроизводство человеческого капитала. В марксистской теории центральное место занимает понятие продуктивный труд, т. е. труд, производящий стоимости, которыми можно обмениваться на рынке. Репродуктивный труд, выполняемый преимущественно женщинами и направленный на воспроизводство рабочей силы, своим результатом прибавочной стоимости не имеет, а следовательно, с марксистской точки зрения трудом не является.

Другой причиной является то, что в ПЭЖ и перемещении женщин из приватной сферы в публичную были заинтересованы не только они сами как гендерная составляющая общества. Прежде всего это было выгодно классу капиталистов в силу бóльшей дешевизны и более высокой эксплуатируемости женского труда. В результате произошло кратковременное совпадение экзистенциальных потребностей и интересов разных акторов исторического процесса: с одной стороны – женщин среднего класса как социокультурной группы, с другой стороны – финансово-промышленного капитала и с третьей – индустриального общества как социально-исторической формации.

Женщины испытывали потребность в расширении своего жизненного пространства путем перемещения в публичную сферу, поскольку это предоставляло более широкие возможности для реализации потенциала женской личности, в первую очередь для получения доступа к высшему образованию, интеллектуальным профессиям и обретению финансово-экономической независимости. Капитал был заинтересован в удешевлении производства путём привлечения низкооплачиваемой, социально

незащищённой и высокоэксплуатируемой женской рабочей силы. Индустриальному обществу требовалось повышение человеческого капитала своих граждан посредством формирования поколения образованных матерей, а также для формирования рынка машинного труда за счёт мобильных и образованных женских рабочих кадров, более дисциплинированных, чем мужские. Представляется, что это историческое совпадение и обеспечило возможность для эпохального реформирования дихотомии «приватное vs публичное пространство» посредством феномена ПЭЖ, отвечавшего потребностям всех трёх заинтересованных сторон.

Однако это совпадение было лишь кратковременным, т. к. интересы женщин имманентно противоречили потребностям капитала и индустриализма. Для первых пространственное раскрепощение было условием эмансипации личности, что не соответствовало интересам двух других протагонистов, заинтересованных в максимальном социальном контроле общественного и производственного процесса. В эпоху государственного социализма это противоречие существовало, но не имело антагонистического характера, т. к. после утраты власти капиталом и формальной ликвидации эксплуатации и частной собственности интересы индустриального общества и коллективные интересы женщин во многом, хотя не полностью, совпали: оба актора были заинтересованы в повышении качества человеческого капитала женщин посредством доступа к университетскому образованию и участия в общественном производстве.

Но вскоре после падения Берлинской стены капитал вернул утраченные позиции и привёл в движение огромные массы женщин. Процесс их пространственной экстерииоризации, прерванный государственным социализмом, возобновился. Начался *второй этап* ПЭЖ в форме самостоятельной международной трудовой миграции, имевшей принципиально отличные от первого этапа цели и другие, зачастую трагические, причины и последствия для самих женщин, их семей и всего общества.

Несмотря на эти принципиальные различия, общим для обоих этапов было то, что пространственно-географическая свобода женщин всякий раз попадала в «гендерную ловушку», т. к. становилась объектом эксплуатации. Это сопровождалось обесцениванием репродуктивного труда как традиционно женской сферы деятельности, поскольку общепризнано, что повышенная географическая мобильность подрывает устои семейной жизни. Например, результаты проекта Евросоюза, изучавшего влияние возрастающей трудовой мобильности на семейную жизнь европейцев, показали, что мобильность может снижать уровень фертильности и препятствует успешному развитию семьи и исполнению родительских функций, особенно женщинами [37].

Кроме того, исследования показывают, что повышение участия женщин в рынке труда, требующее их пространственной свободы и мобильности, ведёт к «кризису домашнего производства», который прояв-

ляется не только в снижении уровня брачности и рождаемости, но и в кризисе заботы в домашней сфере [54, p. 1152]. Это негативно сказывается на отношении к географически мобильной работающей женщине в обществе, так как вина за «дефицит заботы» в семье возлагается на неё. При этом сами женщины испытывают «чувство родительской вины» [63] перед детьми за то, что не могут дать им максимум заботы и любви по причине частых отлучек из дома.

Между тем сегодня созрели условия для преодоления этих «гендерных ловушек». И первое, что нужно сделать, чтобы выбраться из них, как и из любой ловушки, это обнаружить выход [14]. Представляется, что он обеспечивается спецификой постиндустриального общества как общества услуг, т. е. преимущественно женского труда², предоставляющего шанс для женщин, в частности, в плане поднятия престижа социальной репродукции как «триционной женской работы», от которого зависит физическое, духовное и социальное здоровье новых поколений.

Также условия для выхода из «гендерных ловушек» создаются благодаря преимуществам информационного общества, таким как современные высокие информационно-коммуникационные технологии, цифровой труд и телеработа. Они предоставляют работницам возможности для перемещения в сферу частного пространства при полной интегрированности в публичное в глобальном масштабе и сохранении финансовой независимости, а следовательно, – для более успешного сочетания семейных обязанностей и профессиональной самореализации, производственной автономии и пластичного, но гармоничного стиля частной жизни.

Географическая мобильность женщин приобретает ценность блага и перестаёт быть бременем только тогда, когда она не является объектом эксплуатации и используется для целей развития женской личности, расширения кругозора и горизонтов познания как её самой, так и её детей. Для этого общество должно совершить «Великий Отказ», как советовал Герберт Маркузе [7], изменив направление своих потребностей от их эксплуататорской природы в сторону гармонизации общественных отношений. Также ему необходимо осознать, что современная фаза его развития является *эпохой женщины*. Исходя из этого, следует выстраивать стратегии общественного развития на основе таких качеств, которые традиционно считаются «женскими», «феминными», – **коллегиальность и кооперативность, забота о ближнем и «эмоциональный труд любви».**

² Специалисты отмечают, что соотношение мужчин и женщин в основном и обслуживающем секторах экономики традиционно является практически «зеркальным»: в основном производстве, как правило, занято 70–80 % мужчин, а в обслуживающем труде – наоборот, заняты преимущественно женщины [25].

Список литературы

1. Ажгихина Н. Уроки Ариадны Тырковой // Altapress. 18.02.2012. [Электронный ресурс] URL: <http://altapress.ru/story/806022> (дата обращения: 18.02.2017).
2. Деягин М. Чего мы не знаем? // Свободная мысль. 2015. № 1. С. 37–50.
3. Зурабишвили Т. Психологическая цена миграции женщин из грузинского посёлка Даба Тианети // Диаспоры. 2012. № 2. С. 6–24.
4. Крымский С. К философии семьи // Семья в постатеистических обществах / Сост. К. Сигов. К.: Дух і літера, 2002. С. 94–97.
5. Левендаль Л., Растворцев Д. Вас много, я один // Esquire. [Электронный ресурс] URL: <http://esquire.ru/polygamy-112?rambler=1> (дата обращения: 21.07.2015).
6. Майборода Н. Независимость под прикрытием // Вокруг света (украинское издание). 2017. № 3 (2918). С. 29–37.
7. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества. М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. 526 с.
8. Назаретян А.П. Нелинейное будущее. Мегаистория, синергетика, культурная антропология и психология в глобальном прогнозировании. М.: Аргмак-медиа, 2013. С. 367–369.
9. Научные основы стратегии преодоления цивилизационного кризиса и выхода на траекторию глобального устойчивого развития: Доклад международного коллектива ученых к Саммиту «Группы 20» / Ред. Ю.В. Яковец. М.: МИСК, 2013. 208 с.
10. Олимова С. Таджикистан: роль и статус женщин в домохозяйствах мигрантов // Диаспоры. 2012. № 2. С. 86–123.
11. Перотто М. Мигранты из постсоветских стран в Италии (результаты эмпирического социологического исследования) // Диаспоры. 2010. № 1. С. 83–100.
12. Пономарева О. Новітні форми української жертвовності // Українське слово. [Электронный ресурс] URL: <http://ukrslovo.org.ua/ukrayina/suspilstvo/novitni-formy-ukrayinskoyi-zhertovnosti.html> (дата обращения: 23.12.2011).
13. Презентация книг Андрея Фурсова, Елены Пономаревой и Дмитрия Перетолчина // Библио-Глобус. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=8ShNHV5HnRw> (дата обращения: 13.06.2015).
14. Райх В. Ловушка, в которой оказался человек / Пер. с англ. В. Кулагинной-Ярцевой // Философская антропология. 2016. Т. 2. № 2. С. 114–132.
15. Толстокорова А. Пространственная эмансипация украинских женщин как способ освоения публичного пространства // Культура и искусство. 2012. № 5 (11). С. 46–58.
16. Толстокорова А. Унесённые ветром. Постсоветское поколение украинских женщин-мигранток // Лабиринт. 2013. № 2. С. 28–44. [Электронный ресурс] URL: journal-labirint.com/wp-content/uploads/2013/05/tolstokorova.pdf (дата обращения: 28.10.2017).
17. Толстокорова А. Украинская транснациональная семья как модернизированная модель семейных отношений: панацея, яд или плацебо? // Социологический журнал. 2013. № 2. С. 43–64.

18. Толстокорова А. «Лучи света в темном царстве»: социальные дивиденды мигрантов в гендерной перспективе // Этнографическое обозрение. 2013. № 5. С. 140–153.
19. Толстокорова А. На грани миров: вклад украинских образованных женщин в обмен знаний между Западной и Восточной Европой // Метаморфозы истории. 2014. № 5. С. 97–110.
20. Толстокорова А. От частного к публичному: женская пространственная эмансипация в культуре и литературе эпохи модерна (конец XIX – начало XX веков). Saarbrücken: Lambert Academic Publisher RU, 2016. 128 с.
21. Толстокорова А. Украинские «золотые рыбки»: стратегии сопротивления неравенству и доминированию во взаимоотношениях мигранток-домработниц и их работодателей // ИНТЕР: интеракция, интервью, интерпретация. 2016. № 11. С. 44–60.
22. Тыркова-Вильямс А. На путях к свободе. 2-е изд. / Послесл. Б. Филиппова. London: Overseas Publications Interchange, 1990. P. 388–415. (Цит. по: Ажгихина Н. Уроки Ариадны Тырковой // Altapress, 18.02.2012. [Электронный ресурс] URL: <http://altapress.ru/story/80602> (дата обращения: 14.10.2017).
23. Тюрюканова Е.В., Карачурина Л.Б., Флоринская Ю.Ф. Женщины-мигранты из стран СНГ в России / Под ред. Е.В. Тюрюкановой. М.: Макс Пресс, 2011. 119 с.
24. Фурсов А. Почему победил Трамп и что это значит для России // Телеканал «Царьград». 09.11.2016. [Электронный ресурс] URL: <http://tsargrad.tv/article/2016/11/09/andrej-fursov-pobeda-trampa-porazhenie-globalnyh-banksterov-s-bolshoj-finansovoj-dorogi> (дата обращения: 17.04.2017).
25. Хоткина З. Женщины и кризис – невидимая проблема // Рабкор. [Электронный ресурс] URL: <http://www.rabkor.ru/debate/4735.html> (дата обращения: 18.01.2010).
26. Шульга Н., Шульга М. Дрейф на обочину: Двадцать лет общественных изменений в Украине. Киев: ООО «Друкарня Бізнесполіграф», 2011. 448 с.
27. Abadan-Unat N. Implications of Migration on Emancipation and Pseudo-Emancipation of Turkish Women // International Migration Review. 1997. Vol. 11, issue 1. P. 31–57.
28. Fargues Ph., Di Bartolomeo A. Drowned Europe // Migration Policy Centre, 2015. [Electronic resource] URL: http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/35557/MPC_2015_05_PB.pdf?sequence=1 (дата обращения: 18.12.2016).
29. Goldman E. The Tragedy of Woman's Emancipation // Goldman E. *Anarchism and Other Essays*. N.Y.; London: Mother Earth Publishing Association, 1911. P. 219–231.
30. Gregoriou Z. Gendering Migration and Integration Policy Frames: Female Migrant Domestic Workers as “precarious workers” and as “reconciliators” // Integration of Female Migrant Domestic Workers: Strategies for Employment and Civic Participation. Nicosia: University of Nicosia Press, MIGS, 2008. P. 11–30.
31. Hays Sh. The Cultural Contradictions of Motherhood. New Haven, CT: Yale University Press, 1996. 288 pp.
32. Hondagneu-Sotelo P., Messner M. Gender Displays and Men's Power: the “New Man” and the Mexican Immigrant Man // Theorizing Masculinities / Eds. Th. Oak, H. Brod, M. Kaufman. California: Sage Publications, 2000. P. 200–218.

33. ILO. *An information guide on preventing discrimination, exploitation and abuse of women migrant workers*. Geneva: International Labour Office, 2003.
34. IOM. *Crushed hopes: Underemployment and deskilling among skilled migrant women*. Geneva: International Organization for Migration, 2012.
35. Larson N. Mediterranean migrant deaths soar 'exponentially': IOM // UNHCR. The UN Refugee Agency, 21.04.2015. [Electronic resource] URL: <http://www.unhcr.org/cgi-bin/texis/vtx/refdaily?pass=52fc6fbd5&id=553731b85> (дата обращения: 30.03.2016).
36. Lenoël A. The "three ages" of left-behind Moroccan wives: Status, decision-making power, and access to resources // *Population, Space and Place*. 2017. Vol. 23, issue 5. [Electronic resource] URL: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/psp.2077/full> (дата обращения: 24.03.2017).
37. Lük D. Research note: job mobilities and family lives in Europe // *Cosmobilities Newsletter*. 2009. Vol. 4, issue 1. P. 2.
38. Maher J.M. Reproduction and care // *The Globalization of Motherhood: Deconstructions and reconstructions of biology and care* / Eds. W. Chavkin, J.M. Maher. Abington, N.Y.: Routledge, 2010. P. 16–30.
39. Mahler S. Transnational Relationships: The Struggle to Communicate Across Borders // *Identities*. 2001. Vol. 7, issue 4. P. 583–619.
40. McGinty A.M. *Becoming Muslim: Western Women's Conversions to Islam*. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2006.
41. Morokvasic M. Migration, Gender, Empowerment // *Gender Orders Unbound. Globalisation, Restructuring and Reciprocity* / Eds I. Lenz, Ch. Ullrich, B. Fersch. Opladen, Farmington Hills: Barbara Budrich Publishers, 2007. P. 69–97.
42. Mossiere G. The intimate and the stranger: Approaching the "Muslim question" through the eyes of female converts to Islam // *Critical Research on Religion*. 2016. Vol. 4, issue 1. P. 90–108.
43. Parreñas R.S. *Servants of Globalization: Women, Migration, and Domestic Work*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2001.
44. Parreñas R.S. *Children of Global Migration: Transnational Families and Gendered Woes*. Stanford: Stanford University Press, 2005. 224 pp.
45. Parreñas R.S. Long Distance Intimacy: Class, Gender and Intergenerational Relations Between Mothers and Children in Filipino Transnational Families // *Global Networks*. 2005. Vol. 5, issue 4. P. 317–336.
46. Petrozziello A.J. Feminized migration flows // *Gender & Development*. 2011. Vol. 19. № 1. P. 53–67.
47. Piperno F., Montefusco C., Celmi C. *Migration and Development between Italy and Ukraine: The road to decentralized co-operation*. Rome: Intentional Organization for Migration, 2011.
48. Puzenat A. *Conversions à l'islam. Unions et séparations*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2015. 262 pp.
49. Quagliariello Ch. **Searching for Legality: Asymmetrical bodily opportunities** // TL-network Working Paper Series. № 4. Lisbon, 2013.
50. Saxonberg S. *Gendering Family Policies in Post-Communist Europe. A Historical-Institutional Analysis*. Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan, 2014.
51. Semióshina V. Why some Russian women embraced Islam // *Russia Beyond the Headlines*. [Electronic resource] URL: http://rbth.com/politics_and_society/society/2016/01/26/why-some-russian-women-embraced-islam_562247 (дата обращения: 26.01.2016).

52. *Sollund R.A.* Chapter 5. The Essence of Food and Gender and the Embodiment of Migration // *Advances in Ecopolitics. Transnational Migration, Gender and Rights*. Vol. 10 / Ed. R.A. Sollund. Emerald Group Publishing Limited, 2012. P. 77–98.
53. *Sultán Sjöqvist M.* Women's Conversions to Islam: Equality and Obedience // *NIKK magasin*. 2007. № 2. P. 24–26.
54. *Tai P.F.* Gender matters in social polarisation: comparing Singapore, Hong Kong and Taipei // *Urban Studies*. 2013. Vol. 50, issue 6. P. 1148–1164.
55. *Tastsoglou E., Hadjiconstanti J.* Never Outside the Labour Market, but Always Outsiders: Female Migrant Workers in Greece // *The Greek Review of Social Research*. 2003. № 110. P. 189–220.
56. *Théry I.* Transformation de la famille et «solidarités familiales»: Question sur un concept // *Repenser la solidarité* / Dir. S. Paugam. Paris: PUF, 2007. P. 149–186.
57. *Tolstokorova A.* Labour Migration as a Mechanism of Social Exclusion: Case Study of Ukrainian Youth, In: Some still more equal than others? Or equal opportunities for all? / Ed. S.M. Değirmencioglu. Strasbourg: Council of Europe Publishing, 2011. P. 101–112.
58. *Tolstokorova A.* Of Women's Bondage: Socio-Economic Effects of Labour Migration on the Situation of Ukrainian Women and Family // *Acta Universitatis Sapientiae. Social Analysis*. 2012. Vol. 2. № 1. P. 9–29.
59. *Tolstokorova A.* Women as Agents of Knowledge Transfer: The Role of Academic Migration to West-European Universities in the Formation of Ukrainian Female Intellectual Elites (late 19th – early 20th centuries) // *Universities and Elite Formation in Central, Eastern and South Eastern Europe* / Eds. F. Bieber, H. Heppner. Zurich, Munster, Vienna: LIT-Verlag, 2015. P. 61–76.
60. *UN.* 2004 World Survey on the Role of Women in Development. Women and International Migration. New York: United Nations Organization, 2006.
61. *UN-INSTRAW.* Gender, Remittances and Development: The case of women migrants from Vicente Noble, Dominican Republic. Santo Domingo, 2006.
62. *Van Nieuwkerk K.* (Ed.) Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West. Austin: University of Texas Press, 2006. P. 293–296.
63. *Wall G., Arnold S.* How Involved Is Involved Fathering? An Exploration of the Contemporary Culture of Fatherhood // *Gender in Society*. 2007. № 21. P. 508–527.
64. *World Bank.* Migration and Remittances: Eastern Europe and the former Soviet Union / Eds. A. Mansoor, B. Quillin. The World Bank, Europe and Central Asia region, 2006. 213 pp.

SOCIAL ANTHROPOLOGY

Alissa TOLSTOKOROVA

DSc in Philology, Associate Professor, Research expert.
International Independent Analytical Centre.
03067, Kyiv, Ukraine;
e-mail: alicetol@yahoo.com

BLESSING OR BURDEN? PARADOXES AND TRAPS OF FEMALE SPATIAL EMANCIPATION

The object of the study is the historical process of spatial emancipation of women, Ukrainian women in particular. This process is understood as the widening of the socio-spatial context of women's existence throughout their relocation from the private to public spheres as an imperative of industrialization and is seen as aimed at the achievement by women of spatial freedom and the right to autonomous geographic mobility in the second half of the 19-th – early 20-th centuries.

On the grounds of the data of two stages of spatial emancipation of women, singled out in the author's earlier works, the paper analyses socio-historical paradoxes and gendered traps resultant from this process. They consist in the transformation of socio-cultural benefits provided by female spatial emancipation at the first stage of this process, into the burden of excessive obligations, dependencies and limitations of post-soviet Ukrainian migrant women. Thus, the research showed that at the first stage of spatial emancipation, i.e. in the second half of the 19-th – early 20-th centuries, a great significance for Ukrainian womanhood had academic migration to West-European Universities, which triggered the modernization of women's spatial practices. In turn, this process facilitated the transformations of bodily and physical image of females as well as gendered evolution of their self-identity. As a result, a figure of a «new woman» has emerged, the one who rejected «home as a woman's place». Yet, the realities of the capitalist stage of human development have transformed the acquisition by women of the freedom of movement in the public sphere from a decided benefit into new forms of dependencies: exploitation and over-exploitation at the working

place, inequality in the remuneration for work, women's «double burden» and even «triple burden» for rural women, with respective negative effects on their health, devaluation of «women's work», constraints in making career and in juggling work and family life, feminization of poverty and homelessness, etc. That is, spatial emancipation of women became, for one, the tool for the maximum widening of their existential space, which today became global in scope, but for the other, it turned into a gendered trap for women insofar as it transformed into a tool of their exploitation and multidimensional discrimination, thus reinventing itself from a blessing into a burden, from emancipation into «pseudo emancipation».

The paper identifies the following paradoxes of the historical process of spatial emancipation of Ukrainian women: 1) triple loss as a way to «triple win»; 2) «home» as work and work as «home»; 3) social exclusion in the heart of a foreign family; 4) growth of social status as a result of downshifting; 5) paradoxes of «globalization of motherhood»; 6) strengthening of one myth as a result of contesting the other; 7) negative gender saldo of migration for women; 8) double burden instead of gender equality; 9) pressures of spatial freedom as a way to hijab.

As a conclusion, the author contends that the causality behind the gendered paradoxes and traps of female spatial emancipation lies in the nature of capitalism which regards a human being not as an individual and a personality in his/her own right, who performs sacral and metaphysical functions, but as no more than a tool of enrichment and of achieving selfish interests by the exploitative class of capitalists.

Keywords: society, gender, women's spatial emancipation, migration, self-identity, gender trap, emancipation, mobility, private space, social status, values

References

1. Abadan-Unat, N. "Implications of Migration on Emancipation and Pseudo-Emancipation of Turkish Women", *International Migration Review*, 1997, Vol. 11, No. 3, pp. 31–57.
2. Azhgikhina, N. "Uroki Ariadny Tyrkovoï" [Lessons of Ariadna Tyrkova], *Altapress* [<http://altapress.ru/story/806022>, accessed on 18.02.2017]. (In Russian)
3. Delyagin, M. "Chego my ne znaem?" [What do we not know], *Svobodnaya mysl'*, 2015, No. 1, pp. 37–50. (In Russian)
4. Fargues, Ph., Di Bartolomeo A. "Drowned Europe", *Migration Policy Centre*, 2015 [http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/35557/MPC_2015_05_PB.pdf?sequence=1, accessed on 18.12.2016].
5. Fursov, A. "Pochemu pobedil Tramp i chto eto znachit dlya Rossii" [Why did Trump win and what it means for Russia], *Telekanal «Tsar'grad»*, 09.11.2016 [<http://tsargrad.tv/article/2016/11/09/andrej-fursov-pobeda-trampa-porazhenie-globalnyh-bankstero-v-s-bolshoj-finansovoj-dorogi>, accessed on 17.04.2017]. (In Russian)

6. Goldman, E. "The Tragedy of Woman's Emancipation", in: E. Goldman, *Anarchism and Other Essays*. London: Mother Earth Publishing Association, 1911, pp. 219–231.
7. Gregoriou, Z. "Gendering Migration and Integration Policy Frames: Female Migrant Domestic Workers as «precarious workers» and as «reconciliators»", *Integration of Female Migrant Domestic Workers: Strategies for Employment and Civic Participation*. Nicosia: University of Nicosia Press, MIGS, 2008, pp. 11–30.
8. Hays, Sh. *The Cultural Contradictions of Motherhood*. New Haven, CT: Yale University Press, 1996. 288 pp.
9. Hondagneu-Sotelo, P., Messner, M. "Gender Displays and Men's Power: the «New Man» and the Mexican Immigrant Man", *Theorizing Masculinities*, ed. by Th. Oak, H. Brod, M. Kaufman. California: Sage Publications, 2000, pp. 200–218.
10. ILO. *An information guide on preventing discrimination, exploitation and abuse of women migrant workers*. Geneva: International Labour Office, 2003.
11. IOM. *Crushed hopes: Underemployment and deskilling among skilled migrant women*. Geneva: International Organization for Migration, 2012.
12. Khotkina, Z. "Zhenshchiny i krizis – nevidimaya problema" [Women and the crisis are an invisible problem], *Rabkor* [<http://www.rabkor.ru/debate/4735.html>, accessed on 18.01.2010]. (In Russian)
13. Krymskii, S. "K filosofii sem'i" [To the philosophy of the family], *Sem'ya v postateisticheskikh obshchestvakh* [Family in post-italic societies], ed. by K. Sigov. Kiev: Dukh i litera, 2002, pp. 94–97. (In Russian)
14. Larson, N. Mediterranean migrant deaths soar 'exponentially': IOM, *UN-HCR. The UN Refugee Agency*, 21.04.2015 [<http://www.unhcr.org/cgi-bin/texis/vtx/refdaily?pass=52fc6fbd5&id=553731b85>, accessed on 30.03.2016].
15. Lenoël, A. "The «three ages» of left-behind Moroccan wives: Status, decision-making power, and access to resources", *Population, Space and Place*, 2017, Vol. 23, No. 5. [<http://onlinelibrary.wiley.com/wol1/doi/10.1002/psp.20777/full>, accessed on 24.03.2017].
16. Levendal', L., Rastvortsev, D. "Vas mnogo, ya odin" [You are many, I am alone], *Esquire*, [<http://esquire.ru/polygamy-112?rambler=1>, accessed on 21.07.2015]. (In Russian)
17. Lük, D. "Research note: job mobilities and family lives in Europe", *Cosmobilities Newsletter*, 2009, Vol. 4, No. 1, pp. 2–13.
18. Maher, J.M. "Reproduction and care", *The Globalization of Motherhood: Deconstructions and reconstructions of biology and care*, ed. by W. Chavkin, J.M. Maher. Abington, New York: Routledge, 2010, pp. 16–30.
19. Mahler, S. "Transnational Relationships: The Struggle to Communicate Across Borders", *Identities*, 2001, Vol. 7, No. 4, pp. 583–619.
20. Maiboroda, N. "Nezavisimost' pod prikrytiem" [Independence under cover], *Vokrug sveta*, 2017, No. 3 (2918), pp. 29–37. (In Russian)
21. Markuze, G. *Eros i tsivilizatsiya. Odnomernyi chelovek: Issledovanie ideologii razvitogo industrial'nogo obshchestva* [Eros and civilization. One-Dimensional Man: A Study of the Ideology of a Developed Industrial Society]. Moscow: ACT Publ., 2002. 526 pp. (In Russian)
22. McGinty, A.M. *Becoming Muslim: Western Women's Conversions to Islam*. New York: Palgrave Macmillan, 2006.
23. Morokvasic, M. "Migration, Gender, Empowerment", *Gender Orders Unbound. Globalisation, Restructuring and Reciprocity*, ed. by I. Lenz, Ch. Ullrich, B. Fersch. Opladen, Farmington Hills: Barbara Budrich Publishers, 2007, pp. 69–97.

24. Mossiere, G. "The intimate and the stranger: Approaching the «Muslim question» through the eyes of female converts to Islam", *Critical Research on Religion*, 2016, Vol. 4, No. 1, pp. 90–108.

25. *Nauchnye osnovy strategii preodoleniya tsivilizatsionnogo krizisa i vykhoda na traektoriyu global'nogo ustoichivogo razvitiya: Doklad mezhdunarodnogo kolektiva uchenykh k Sammitu «Gruppy 20»* [Scientific foundations of the strategy for overcoming the civilizational crisis and entering the trajectory of global sustainable development: The report of the international team of scientists for the G20 Summit], ed. by Yu. Yakovets. Moscow: MISK Publ., 2013. 208 pp. (In Russian)

26. Nazaretyan, A.P. *Nelineinoe budushchee. Megaistoriya, sinergetika, kul'turnaya antropologiya i psikhologiya v global'nom prognozirovanii* [Nonlinear future. Mega-history, synergetics, cultural anthropology and psychology in global forecasting]. Moscow: Argamak-media Publ., 2013, pp. 367–369. (In Russian)

27. Olimova, S. "Tadzhikistan: rol' i status zhenshchin v domokhozyaistvakh migrantov" [Tajikistan: the role and status of women in migrant households], *Diaspory*, 2012, No. 2, pp. 86–123. (In Russian)

28. Parreñas, R.S. "Long Distance Intimacy: Class, Gender and Intergenerational Relations Between Mothers and Children in Filipino Transnational Families", *Global Networks*, 2005, Vol. 5, No. 4, pp. 317–336.

29. Parreñas, R.S. *Children of Global Migration: Transnational Families and Gendered Woes*. Stanford: Stanford University Press, 2005. 224 pp.

30. Parreñas, R.S. *Servants of Globalization: Women, Migration, and Domestic Work*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2001.

31. Perotto, M. "Migranty iz postsovetskikh stran v Italii (rezul'taty empiricheskogo sotsiolingvisticheskogo issledovaniya)" [Migrants from post-Soviet countries in Italy (results of empirical sociolinguistic research)], *Diaspory*, 2010, No. 1, pp. 83–100. (In Russian)

32. Petrozziello, A.J. "Feminized migration flows", *Gender & Development*, 2011, Vol. 19, No. 1, pp. 53–67.

33. Piperno, F., Montefusco, C., Celmi, C. *Migration and Development between Italy and Ukraine: The road to decentralized co-operation*. Rome: Intentional Organization for Migration, 2011.

34. Ponomareva, O. "Novitni formy ukrains'koï zhertovnosti" [New forms of Ukrainian sacrifice], *Ukrains'ke slovo*, [<http://ukrslovo.org.ua/ukrayina/suspilstvo/novitni-formy-ukrayinskoyi-zhertovnosti.html>, accessed on 23.12.2011]. (In Ukrainian)

35. "Prezentatsiya knig Andrey a Fursova, Eleny Ponomarevoi i Dmitriya Peretolchina" [Presentation of books by Andrei Fursov, Elena Ponomareva and Dmitry Peretolchin], *Biblio Globus* [<https://www.youtube.com/watch?v=8ShNHV5HnRw>, accessed on 13.06.2015]. (In Russian)

36. Puzenat, A. *Conversions à l'islam. Unions et séparations*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2015. 262 pp.

37. Quagliariello, Ch. "Searching for Legality: Asymmetrical bodily opportunities", *TL-network Working Paper Series*, No. 4. Lisbon, 2013.

38. Raikh, B. "Lovushka, v kotoroi okazalsya chelovek" [A trap in which a man appeared], trans. by V. Kulagina-Yartseva, *Filosofskaya antropologiya*, 2016, Vol. 2, No. 2, pp. 114–132. (In Russian)

39. Saxonberg, S. *Gendering Family Policies in Post-Communist Europe. A Historical-Institutional Analysis*. Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan, 2014.

40. Semióshina, V. “Why some Russian women embraced Islam”, *Russia Beyond the Headlines*, [http://rbth.com/politics_and_society/society/2016/01/26/why-some-russian-women-embraced-islam_562247, accessed on 26.01.2016].

41. Shul’ga, N., Shul’ga, M. *Dreifna obochinu: Dvadsat’ let obshchestvennykh izmenenii v Ukraine* [Drift to the edge: Twenty years of social changes in the Ukraine]. Kiev: Drukarnya Biznespoligraf Publ., 2011. 448 pp. (In Russian)

42. Sollund, R.A. Chapter 5. “The Essence of Food and Gender and the Embodiment of Migration”, *Advances in Ecopolitics. Transnational Migration, Gender and Rights*, Vol. 10, ed. by R.A. Sollund. Emerald Group Publishing Limited, 2012, pp. 77–98.

43. Sultán Sjöqvist, M. “Women’s Conversions to Islam: Equality and Obedience”, *NIKK magasin*, 2007, No. 2, pp. 24–26.

44. Tai, P.F. “Gender matters in social polarisation: comparing Singapore, Hong Kong and Taipei”, *Urban Studies*, 2013, Vol. 50, No. 6, pp. 1148–1164.

45. Tastsoglou, E., Hadjiconstanti, J. “Never Outside the Labour Market, but Always Outsiders: Female Migrant Workers in Greece”, *The Greek Review of Social Research*, 2003, No. 110, pp. 189–220.

46. Théry, I. “Transformation de la famille et «solidarités familiales»: Question sur un concept”, *Repenser la solidarité*, by Dir. S. Paugam. Paris: PUF, 2007, pp. 149–186.

47. Tolstokorova, A. “Luchi sveta v temnom tsarstve»: sotsial’nye dividendy migrantov v gendernoi perspective” [Rays of Light in a Dark Realm”: Social Dividends of Migrants in a Gender Perspective], *Etnograficheskoe obozrenie*, 2013, No. 5, pp. 140–153. (In Russian)

48. Tolstokorova, A. “Na grani mirov: vklad ukrainskikh obrazovannykh zhenshchin v obmen znanii mezhdú Zapadnoi i Vostochnoi Evropoi” [At the edge of the world: the contribution of Ukrainian educated women to the exchange of knowledge between Western and Eastern Europe], *Metamorfozy istorii*, 2014, No. 5, pp. 97–110. (In Russian)

49. Tolstokorova, A. “Of Women’s Bondage: Socio-Economic Effects of Labour Migration on the Situation of Ukrainian Women and Family”, *Acta Universitatis Sapientiae. Social Analysis*, 2012, Vol. 2, No. 1, pp. 9–29.

50. Tolstokorova, A. “Prostranstvennaya emansipatsiya ukrainskikh zhenshchin kak sposob osvoeniya publichnogo prostranstva” [Spatial emancipation of Ukrainian women as a way of developing a public space], *Kul’tura i iskusstvo*, 2012, No. 5 (11), pp. 46–58. (In Russian)

51. Tolstokorova, A. “Ukrainskaya transnatsional’naya sem’ya kak modernizirovannaya model’ semeinykh otnoshenii: panatseya, yad ili platsebo?” [Ukrainian transnational family as a modernized model of family relations: panacea, poison or placebo?], *Sotsiologicheskii zhurnal*, 2013, No. 2, pp. 43–64. (In Russian)

52. Tolstokorova, A. “Ukrainskie «zolytye rybki»: strategii soprotivleniya neravenstvu i dominirovaniyu vo vzaimootnosheniyakh migrantok-domrabortnits i ikh rabotodatelei” [Ukrainian “golden fishes”: strategies of resistance to inequality and domination in the relations between migrant workers and their employers], *INTER: interaktsiya, interv’yu, interpretatsiya*, 2016, No. 11, pp. 44–60. (In Russian)

53. Tolstokorova, A. “Women as Agents of Knowledge Transfer: The Role of Academic Migration to West-European Universities in the Formation of Ukrainian Female Intellectual Elites (late 19th – early 20th centuries)”, *Universities and Elite Formation in Central, Eastern and South Eastern Europe*, ed. by F. Bieber, H. Heppner. Zurich, Munster, Vienna: LIT-Verlag, 2015, pp. 61–76.

54. Tolstokorova, A. *Labour Migration as a Mechanism of Social Exclusion: Case Study of Ukrainian Youth*, In: *Some still more equal than others? Or equal opportunities for all?*, ed. by S.M. Değirmencioglu. Strasbourg: Council of Europe Publishing, 2011, pp. 101–112.

55. Tolstokorova, A. *Ot privatnogo k publichnomu: zhenskaya prostranstvennaya emansipatsiya v kul'ture i literature epokhi moderna (konets XIX – nachalo XX vekov)* [From private to public: female spatial emancipation in the culture and literature of the modern era (the end of the XIX – the beginning of the XX centuries)]. Saarbrücken: Lambert Academic Publisher RU Publ., 2016. 128 pp. (In Russian)

56. Tolstokorova, A. “Unesennye ветром. Postsovetskoe pokolenie ukrainskikh zhenshchin-migrantok” [Blown away by the wind. Post-Soviet generation of Ukrainian women migrants], *Labirint*, 2013, No. 2, pp. 28–44. (In Russian)

57. Tyrkova-Vil'yams, A. *Na putyakh k svobode* [On the way to freedom]. London: Overseas Publications Interchange Publ., 1990, pp. 388–415. (In Russian)

58. Tyuryukanova, E.V., Karachurina, L.B., Florinskaya, Yu.F. *Zhenshchiny-migranty iz stran SNG v Rossii* [Women migrants from the CIS countries in Russia], ed. by E.V. Tyuryukanova. Moscow: Maks Press Publ., 2011. 119 pp. (In Russian)

59. UN. *2004 World Survey on the Role of Women in Development. Women and International Migration*. New York: United Nations Organization, 2006.

60. UN-INSTRAW. *Gender, Remittances and Development: The case of women migrants from Vicente Noble, Dominican Republic*. Santo Domingo, 2006.

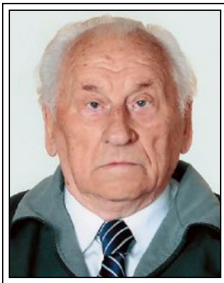
61. Van Nieuwkerk K. *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*. Austin: University of Texas Press, 2006, pp. 293–296.

62. Wall, G., Arnold, S. “How Involved Is Involved Fathering?: An Exploration of the Contemporary Culture of Fatherhood”, *Gender in Society*, 2007, No. 21, pp. 508–527.

63. *World Bank. Migration and Remittances: Eastern Europe and the former Soviet Union*, ed. by A. Mansoor, B. Quillin. The World Bank, Europe and Central Asia region, 2006. 213 pp.

64. Zurabishvili, T. “Psikhologicheskaya tsena migratsii zhenshchin iz gruzinskogo poselka Daba Tianeti” [Psychological price of migration of women from the Georgian settlement of Daba Tianeti], *Diaspory*, 2012, No. 2, pp. 6–24. (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

РУССКАЯ СЛОВЕСНОСТЬ – 1917: ПОИСК «ЕДИНОГО ЗНАМЕНАТЕЛЯ»

Концепция, «подсказанная» автору Велимиром Хлебниковым, рассматривает Великую российскую революцию как «равенство миров» и «единство людей и вещей». Эти сравнения гения охарактеризованы В. Хлебниковым как «единый знаменатель». Революционная событийность поднялась на свои вершины: избрание Патриарха РПЦ и депутатов-законодателей. Всенародная коммуникативная революция, которая десятилетиями подготовлялась борьбой за освобождение России от «немого» состояния, включает в себя четыре фазы революции, которые составляют единое целое – общенациональную революцию. Её актуальность – предмет предлагаемого исследования.

Выбирая методологическую позицию, автор взял ориентиры в поэтике Серебряного века. Применено тетрадное филологическое проектирование через призму истории, философии, религии и политики.

Искание «единого знаменателя» революционной событийности привело к феномену человечности и принципу гуманизма. Революцию 1917-го можно определить прилагательными – цивилизационная и гуманистическая. «На расстоянии» века «большое видится» в консолидации страны ради окончания войны. Державный переворот в начале 1918 г. завершается.

Ключевые слова: «немотная Россия», «дважды» революционный Ноябрь, Собор, Патриарх, субъектность Учредительного собрания, цивилизационная революция, медианность, гуманизм

«Прощай, немотная Россия...» Здравствуй, информационная...

Вмоих предыдущих публикациях реализована возможность правильно процитировать лермонтовские строки. В них не говорилось о «немотной России». «Страна рабов, страна господ» вынуждена была быть «немотной» вплоть до Февральской революции, которая удалила «мундиры голубые» и сделала свободным «им преданный народ». Освобождённые от самодержавия с его «Ходыжкой» и «Кровавым воскресеньем», россияне пожелали стать «единством людей», что реально доказали всенародные и свободные выборы в Ноябре. Условия для этого вырабатывал Февраль, «Когда погребают эпоху». В следующей строке у Анны Ахматовой сказано: «Надгробный псалом не звучит». Она видела в настоящем и грядущем «созревшее минувшее». В мае 1917 г. Марина Цветаева сумела понять суть: «Свершается страшная спевка, – / Обедня ещё впереди! – / Свобода! – Гуляющая девка / На шалой солдатской груди!».

Нельзя не удивляться также прозрению Константина Бальмонта, который считал, что люди, живущие на рубеже двух периодов – одного законченного и другого ещё не зародившегося – мыслят и чувствуют по-другому: развенчивают всё старое, потому что оно изжило себя и потеряло смысл. 1 января 1917 г. Марина Цветаева призналась: «Я мечтаю о тебе, смерть...».

Столетие революции показывает, что самодержавный режим тогда уже разрушался, чего нельзя сказать о принципе монархизма. Персонализм верховной власти в России 2017-го очевидно усиливается. Возвращаясь к творчеству К. Бальмонта, можно найти в нём самое главное: «Слава жизни. Есть прорывы злого, / Долгие страницы слепоты. / Но нельзя отречься от родного, / Светишь мне, Россия, только ты». Подобные патриотические взгляды разделяли А. Блок, А. Белый и С. Есенин. Им чужды были «крайность против крайности» и «гениальность против убожества» (слова Николая Врангеля).

Безбрежная свобода слова, митингов и собраний позволяла развиваться стране по пути гласности, демократизации и гуманизации. Россия прощается со своей исторической «немотой». Однако россияне не услышали призыв Андрея Белого: «Нужно готовиться к неожиданностям». Неожиданным явился большевистский Октябрь, названный его организаторами «великим» и «социалистическим». Столетие спустя мы убеждаемся в правоте фразы Л.Л. Кобылинского (псевдоним Эллис): «Но жизни шум, как режущий свисток... смывает всё, уносит, как поток».

Всё святое и великое непременно возникает и растёт из исторического взаимодействия добра и зла. Нужные слова для понимания происходящего находит С. Есенин, обладающий трезвостью религиозного созерцания, которое сочетается с реализмом. Поэтому гениальному поэту

удалось начать новую эпоху. А поэтам-атеистам этого дуализма не хватало. Образ страны виделся ими как в густом тумане. «Нищей России» Блок желал: «Пускай заманит и обманет, – / Не пропадёшь, не сгинешь ты, / И лишь забота затуманит / Твои прекрасные черты».

Классики стремились творить информационную жизнь, быть её деятелями. Они инстинктивно желали в воображении жить в бурной смене явлений, действий, слов. Делать неведомую действительность – не поле перейти. Революционность была исключительно сложной, многосторонней и запутанной. «Единый знаменатель» в ней был неизвестен. Он требовал перехода через границу империи к народному «монархизму».

Нужна ли была Октябрьская революция?

Меня интересует вопрос: ради чего надо было быть Октябрю? Историк констатирует уже случившееся и придерживается догмы, что история не имеет сослагательного наклонения. И действительно, складываются исторические ситуации, когда обострение классово-политического конфликта не оставляет места для промежуточных решений. Ленин осознаёт дилемму, которая в июле означала: «либо поворот к контрреволюции, либо якобинство», то есть революционная диктатура. Она означала бы конец «мирного развития революции». Во взглядах заодно с Лениным решительно выступал Троцкий; они выработали предложение о необходимости вооружённого восстания. Выдвигая вновь лозунг «Вся власть Советам!», ленинцы взяли власть силой вооружённого мятежа.

Рассматривая российские события с позиции историка, Исаак Дайгер справедливо заметил: большинство лидеров большевизма чересчур оптимистично расценивали перспективы международной ситуации, а меньшинство чересчур пессимистично смотрело на перспективы внутриполитического развития. Оппонируя ему, Ленин писал: «Мы стоим в преддверии всемирной пролетарской революции». В России, по мысли Сталина, её победа «опирается на Европу».

Крайним радикалам понадобилось всего лишь два знаменитых дня, чтобы свергнуть правительство Керенского. Впоследствии эти дни многократно будут воспроизведены в воспоминаниях главных действующих персон, в рассказах, романах, пьесах и кинофильмах. Ленинское воззвание сообщало о «низложении Временного правительства».

В конце Октября Марина Цветаева услышала «Рёв солдат. – Рёв волн...», увидела, как в кровавом потоке «пляшет луна» и опустел «Царский памятник вчерашний». Плохо стало «сильным и богатым, / Тяжко барскому плечу».

В Семнадцатом году в муках рождается российская нация в преддверии страшной угрозы распада страны. По всей России проводятся выборы в Учредительное собрание. Эти выборы, по справедливому заме-

чанию Питирима Сорокина, были «ответом страны на большевистскую революцию...». Сторонники Ленина делали всё, что в их силах, чтобы помешать выборам [7, с. 100]. Октябрь стал историческим фактом.

О всероссийском вердикте весь мир узнал в декабре: большевики потерпели явное поражение. Однако они считали, что вооружённый захват ими власти должен был быть признанным законным Учредительным собранием. Но оно этого не могло сделать, поскольку выражало национальный интерес всей России, а не классовую цель пролетариата. Ради неё 6(19) января 1918 г. большевики совершили разгон высшего законодательного органа республики.

Большевистскому Октябрю предстояло состояться, чтобы начать осуществлять цели вождя не только российского радикального переворота, но и лидера «грядущей» всемирной революции. Не стало власти «помазанника Божьего», и, заполняя образовавшийся вакуум, В.И. Ленин стал говорить и действовать по библейскому образцу, провозглашая: «Да будет так». Филолог, изучающий революционные высказывания Ленина, может почувствовать, каким образом человек связывается с тайными силами мира. Ленинский мистицизм был не только опытным и реальным, но также прорицательным, деятельным и оперативным. Он нашёл себе опору в фактах жизни и деятельности обожаемого Карла Маркса. Вот кто был в глазах атеиста Ленина всемогущим богом, творцом самого верного учения. Оно позволяло практиковать кредо о «Великой Октябрьской социалистической революции». Признаюсь, что от его властного внушения освободиться почти невозможно. Почему же?

Работая над кандидатской диссертацией, посвящённой диалектической логике Ленина, я воспринял излучение его глубочайшего ума. Тонкие лучи исходили не только от великой революции, но и от содержания всех томов (55) ленинского наследия. Оно претендует на интерес от филологии, которая ставит в центр всего саму личность творца. Всем известен, конечно, Творец с большой буквы. У меня нет основания отрицать причастие всех российских революций полноте всего сакрального Творения.

Исследовать Творца стремился Ф.М. Достоевский. Его интересовал образ земного главного творца-преобразователя, действующего в духе православия. С идеями Христа живёт и народ. Понимать Россию, по Достоевскому, значит признавать её как «организм, живой и могучий, организм народа, слиянного со своим царём воедино» [2, с. 464].

Силу «идеи царя» чувствовал не только Достоевский, но и претендент на главенство в России В.И. Ленин. Он служил страдающему народу, который ждал для себя царя-отца. Используя сейчас лексику «Дневника писателя», приведу из него глубокую мысль: «Для народа царь есть воплощение его самого, всей его идеи, надежд и верований его...». «Живую связь народа с царём» начал практиковать Ленин. Злободнев-

ные мысли Достоевского по поводу идеи монархии можно повторять и нужно вновь воспроизводить. Без персоноцентризма верховной власти Россия не может возвышать своё достоинство.

От филологов можно ожидать предложения политикам о замене прилагательного к Октябрю. Не он, а Январь 1918 года, после кончины Учредительного собрания, вправе был претендовать на прилагательное «коммунистический» («социалистический») к слову «переворот». Поскольку в октябре 1917 года произошла не социалистическая, а пацифистская революция под лозунгом «Мир». Образ идеи мира, созданный Александром III Миротворцем, дорисовал вождь Октября В.И. Ленин. Он оказался в ситуации, когда социальные силы зрели под ударом исторического молота, жёстко долбящего Россию. Кто мог знать, когда прекратятся эти гигантские испытания?

Решительно отвергая Бога, амбициознейший вождь В.И. Ленин, по словам Фёдора Степуна, «принялся за созидание коммунистического общества» с масштабностью, сравнимой «разве только с сотворением мира, как оно рассказано в книге Бытия» [8, с. 456]. Ленин был конкретным реалистом, и атеисты, разумеется, не задумываются о глубоком религиозном смысле русских революций.

Живое чутьё столетнего юбилея революции, воззрения классиков литературы подсказывает нам то, что в основании всего видимого есть элементы невидимые, сакральные. Их могли узреть Сергей Есенин и Андрей Белый, а в январе 18-го и Александр Блок. Не учитывать элемент невидимый, мистический «в практических расчётах – значит рисковать ошибочностью всех расчётов» (слова И.А. Бунина).

Ошибочный разгон «Учредилки» и Гражданская война подвергли испытанию монументальность большевистской идеи в духе Библии. В год медианного поиска слова Ленина и адекватные им лозунги и плакаты выглядели лаконично и ярко; они действовали весьма эффективно. Продолжения войны люди не хотели. Но мира Ленин не дал. Страшной явью стала Гражданская война. Известно, как история двадцатых годов «проверила» призывы «Земля – крестьянам!» и «Фабрики – рабочим!». На деле землю и фабрики отобрали и национализировали. Пушкин ещё раз напомнил: «Слова, слова, слова...». Но иные права и свободы граждан востребованы постсоветской цивилизацией. Позади остаются «лихие» 90-е годы. XXI век приглашает нас серьёзно и непредубеждённо задуматься над уроками исторической развилки – 1917. В её начале было произнесено последнее слово императора о Родине в его исповеди.

Филология может позволить себе разумное молчание о шагах царского правительства к «чёрному дню» и «катастрофе», к этим пророческим словам юного М.Ю. Лермонтова («Предвидение», 1830 г.). О «Цусиме», «Ходынке», «Кровавом воскресенье» написано огромное количество страниц. Из них уместно упомянуть следующие высказывания. Омри Ронен в книге «Берберова (1901–2001)» писал: «Была эпоха возобновлённых

исторических дискуссий, а Нина Берберова не могла жить без политики, и разговор, не в первый раз, зашёл у нас с ней о расстрелянном императоре. “Ходынка, Цусима, девятое января, 14-й год, и всё-таки никто не заслужил той смерти, которой умер он, с сыном на руках!” – сказал я. “Он заслужил! Он заслужил свою смерть! Десять таких смертей!”».

Демьян Бедный не без иронии воскликнул: «Греми, моя лира! / Я гимны слагаю / Апостолу мира, / Царю Николаю!».

Четверостишие советского поэта Николая Тряпкина было посвящено расстрелянному императору: «А после – хлопцы-косари / С таким усердьем размахнулись, / Что все кровавые цари / В своих гробах перевернулись».

О трагизме царизма Владимир Маяковский сказал: «Здесь кедр топором перетроган, / Зарубки у самой коры. / У самого корня дорога, / И в ней император зарыт».

Будучи западником, Николай II во главу угла всё-таки поставил словосочетание «благо родины». Оно, будто темпоральный стержень, пронизало русские слова 17-го. Ибо они культивировались всеми этносами России – Родины. Опуская детали революционной стихии, не могу не признаться в своей ненависти к ксенофобии и в почитании истории русской революции, которую нам «Бог послал» (два слова у Пушкина). Ибо Россия и всенародная революция были такой же реальностью, как война и двоевластие. Надо ли считать революцию преступлением отцов и дедов перед детьми и внуками? Мой отец – большевик, являлся также революционером, но я не желаю быть судьёй над ленинцами. Их можно характеризовать как исполнителей справедливой расплаты за смертный грех зачинателей войны. Трезвый взгляд на великую годину 1917 требует следовать совету Спинозы: не плакать, не смеяться, не проклинать, а понимать. Желая понять прошлое, я не восторгаюсь революцией, так как придерживаюсь взглядов писателя А.И. Эртеля. Он в своих «Письмах» разделял жизненные явления на два рода: первые не зависят от нашей воли, а зависят исключительно от воли того великого неизвестного, которое люди называют Богом. Поэтому полагаю, что к такому явлению, как революция, надо относиться «с безусловной покорностью». Ибо она учитывает требование Логоса. Угадав его, Борис Пастернак, который был вместе с революцией, сказал: «Время существует для человека, а не человек для времени».

Вершинная церковная словесность патриарха Тихона

Более трёхсот лет назад Пётр I вынужден был приостановить преемственность в Русской Церкви. В 1700 г. умер патриарх Андриан, который не сочувственно относился к петровским реформам. Опасаясь проти-

водействия переменам со стороны нового патриарха, царь не назначил ему сразу преемника. В 1721 г. царь осуществляет задуманную им церковную реформу и совершенно уничтожает патриаршество. Взамен ему был учреждён Священный синод, которому надлежало управлять церковными делами. Начался пятый период истории русской церкви, когда по стране широко распространяется православие. Законом 1879 г. была отменена замкнутость духовенства. В конце XIX в. оно было освобождено от личных податей, телесных наказаний и воинской повинности. Церковные корпорации получили права юридических лиц, которые стали вести акты гражданского состояния. Казна давала им денежные пособия. Под влиянием РПЦ формируется духовный строй общества, ослабляя силу атомизирующих тенденций в нём. Зла в человеке предостаточно, и его «центр» греховности всегда в действии.

Это довольно красноречиво проявилось в годину между временами: до 17-го года и после него. Государство осталось без высшей власти. Без восстановления персоноцентризма в РПЦ можно было лишить русский народ исторической перспективы и духовно-культурной самобытности.

Мудрая русская словесность стала звучать в многомесячных прениях во время Всероссийского Собора. В Храме Христа Спасителя трёхмесячная русская речь ввела судьбоносное слово «Выбор». Патриархом Всея Руси после 200-летнего перерыва стал святитель Тихон. Это древнегреческое имя переводится как «судьба», «случай», «фортуна». С ноября 1917 г., когда в России было восстановлено патриаршество, судьба Василия Белавина оказалась непомерно тяжёлой долей: возглавить разрушаемую атеистическими радикалами Русскую Церковь. Они объявили войну христианству. Окончание 17-го стало началом массовых гонений, ссылок и расстрелов верующих. Большевики считали, что всё зависит от их воли и что никакого невидимого элемента не существует.

Восстановленное патриаршество является подлинной революцией, поскольку произошла коренная перемена во власти, в духовно-церковной жизни. Церковная революция как ответ на петровскую реформу, отменившую патриаршество, должна была стать и действительно стала противовесом «воинствующему материализму». Протест ленинцев против идеализма, их борьба с религией с точки зрения Откровения были бесцельными и неверными. Они могли только ослабить бунтующих большевиков. Находясь полвека в их рядах, я, доктор философии, не оценил должным образом источник величайших опаснейших заблуждений. И лишь однажды, выступая перед профессурой в МГУ, осмелился предложить в рамках «Литературной газеты» создание оппозиционного официозу органа. Его задача – познавать целый ряд неизвестных. Почти все слушатели – учёные – оказались солидарно мыслящими личностями. Однако даже отсюда до самого верха власти дошёл донос.

Бросая взгляд назад, искренне восхищаюсь предстоятелем РПЦ. Первосвяtitель Тихон постоянно находился под давлением со стороны властной верхушки, которая неуклонно пыталась заставить его идти на поводу радикального режима. Власть изолировала Патриарха и ускорила его кончину.

Я с большим интересом прочитываю выходящие тома со словесностью Всероссийского Поместного Собора (1917–1918). Эта дискуссионная словесность – поистине вершинная в революционном преображении России. Она отважилась создать русское Писание по примеру еврейской Библии, даёт свет сознающему себя разуму.

Разумным делом стал «Всероссийский поместный собор». Его созыв был необходим, так как большевики заглушали «ростки желанной свободы» и сеяли «хищения, грабежи, разбои, насилие».

Торжественное открытие Собора состоялось 15 августа в Москве. Осенью Собор обсудил вопрос о высшем церковном управлении, не выдвигая на первый план религиозные проблемы в общественной жизни. Хотя, согласно данным обследования библиотек, крестьяне менее всего брали книги религиозного содержания (их доля не достигала 6% из всех прочитанных книг). В глухих уездах сельчане брали из библиотек больше всего книг Толстого, Гоголя, Пушкина.

Революция 5 ноября 1917 года восстановила власть избираемого патриарха РПЦ. Патриарх Тихон явил собою великий духовный и человеческий подвиг, который позволяет именовать его святителем и Божиим избранником. В самой церковной среде «левые» считали, что восстановление патриаршества будет означать небывалую диктатуру в Церкви и разрушение соборности. «Правые» указывали на историческое явление, когда патриаршество однажды вызвало раскол в Церкви. Филологов может заинтересовать та лавина словес – Contra патриаршества. Разобраться в этой словесной лавине Pro et Contra – особая задача, которую усложняет разбор прений на заседаниях Собора. Каждый день их мог стать последним.

Исследователь подвижничества Тихона М.И. Вострышев утверждает: «Избранник понял, что ему и всей Церкви предстоит вступить на путь мученичества» [1, с. 34]. Этот вывод подтверждает сравнение, высказанное самим владыкой. Он подобен свитку, на котором написаны три слова: плач, стон, горе. При посещении соборной палаты 22 ноября патриарх сказал, что мы должны искать не своей выгоды, не почёта, не честолюбия, а иметь в виду пользу и благо Церкви. Это благо создается общей работой всех и общим сотрудничеством [9, с. 65].

Патриарх Тихон чувствовал, что революция приблизилась к своему концу. Он возвестил всех двумя Посланиями. В них содержатся гениальные прозрения:

– о 17-й године гнева Божия в жизни Родины, терзаемой изнурительной войной и гибельной смутой – духовной, государственной и общественной;

– об ослаблении веры и неистовствующем безбожном духе революции;
– о начале строительства русского государства без Бога, которое осуждается Церковью [9, с. 66–72].

Любопытно, что характерные черты «чистого клерикализма» охарактеризовал воинствующий атеист В.И. Ленин. Он отмечал: «Церковь выше государства, как вечное и божественное выше временного, земного».

В стихотворении «Корнилов» Марина Цветаева призывала: «Бейте, попы, в набат. – Нечего есть. – Честь. Не терять ни дня!».

Коренную мысль о свободе Церкви Христовой отстаивал её глава – борец за свободу духовного творчества. Образно говоря, Патриарх Тихон кончил свою жизнь на костре безбожия. Думаю, что как христианин он не проклял, а простил убийц священников. Большевики ложно понимали народно-национальные интересы, тогда как Патриарх жил верой в двуединство истины Христа и свободы человека.

Со святой верой в Учредительное собрание, которое установит правду и справедливость, россияне в ноябре шли на выборы своей многолетней мечты. Конечно же, общей оценки значения исторических выборов у россиян быть не может, но у нас может и должна быть общая память об этом величайшем событии в отечественной истории. Поэтом сказано: «Ты, память, муз вскормившая, свята, / Тебя зову, но не вспоминанья». В словесности двух российских форумов имеется глубокое содержание, в котором многое не уничтожено революцией. Ибо во главу угла она ставит творчество.

Лица... «Большое видится на расстоянье»

В 1917-м происходит рождение нового мировоззрения грядущего общества. Поэт Сергей Есенин обещает россиянам «...град Инонию, / Где живёт Божество живых». И революционная Россия являлась страной, где в крови, муках и страданиях появляются ростки неведомого ещё социального строя. «О Родина, / Моё русское поле, / И вы, сыновья её... / Хвалите Бога!». Абсолютное большинство людей не слышали сакральной благой вести. Но русский поэт, который породнился с женским еврейством, услышал и увидел очистительную грозу и бурю: «Свет за горами...». Сергей Есенин от всей души приветствует Великую Российскую революцию, которая родилась «В мужичьих яслях», а не в «дворцовом перевороте», не на малороссийском «майдане», который заказал и оплатил миллиардер Михаил Терещенко.

Есениана позволяет точнее объяснить мировую войну и революцию, отношение к ним крестьян. Она увековечивает память об умерших, которые «чуют живых», о бойцах, навеки связанных общей трагедией. Напряжённым раздумьем о смысле молчания мёртвых Есенин постиг, «Что мир мне не монашья схима», а революционная стихия. «Прозревшие

вежды», закрываемые не одной лишь смертью, видели двойственность Ноября – церковный Собор и избираемую высшую власть. В письме к А.Б. Кусикову (от 07.02.23 г.) С.А. Есенин обозначил свою принадлежность к Ноябрю. Ранее он назвал разогнанное Учредительное собрание «Жалкой учредилкой». Высказать своё одобрение избранному Патриарху Тихону осмотрительный Есенин, разумеется, не мог. «Тётка» (ОГПУ) карала церковников беспощадно. Мне предстоит напомнить об удивительном церковном настрое Сергея Есенина.

Я вновь и вновь вчитываюсь в есенинский «Певущий зов» и своим умом не постигаю, как мог осуществиться приём гением космической информации. Она подсказала ему требование о том, что преобразования в стране должны совершаться не ненавистью, а любовью, не безбожием, а верою, не крайностями, а мерою. Между тем уже в 1918 г. страну «Междоусобный рвёт раздор». Религиозные и национальные начала определяли взгляд Есенина на Россию как серединную (медианную) страну. Вслед за Д.И. Менделеевым поэт становился изоморфом «срединного царства». Ему было подсказано Откровением требование служить срединной революции. В одном есенинском посвящении Н. Клюеву он назван «середним братом», и во всех русских сказках, особо в «Коньке-горбунке», Есениным виделось «значение среднего» [3, с. 99–100]. Следует «заимствовать» у Есенина естественные, матричные основания гражданственности и патриотичности. В 1916 г. в поэме «Голубень» поэт рисует картины «голубого поля», «сини во взорах», «дремлющей Руси». Поэт тянется к теплу, вдыхает мягкость хлеба, несёт «Иные в сердце радости и боли». Наступивший новый 1917-й в есенинском взоре предстаёт как «Ночь и поле, и крик петухов... / С золотой тучки глядит Саваоф». В следующей природной картине «...край дождей и непогоды...». Поэт слышит «Колокольчик среброзвонный», и на его «золотых ресницах» «Свет от розовой иконы». Ему «не нужен вздох могилы», поскольку «Слову с тайной не обняться». А вот сохранилась лишь одна есенинская строка: «Белые скользкие тропы...».

Когда началась Февральская революция, солдат Сергей Есенин находился в Петрограде; ему позволительно было выставить себя даже революционером. Он написал стихотворение «Разбуди меня завтра рано...», которое явилось его первым откликом на Февраль. Есенин встретил «дорогого гостя» в образе Христа. Родную мать он попросил засветить «в нашей горнице свет».

В революционной лирике Есенина удивительным образом соединяется естественное основание патриотичности как природного чувства с его нравственным значением. Главное в нём – служение Родине и Отечеству, обязанности перед ними. Будучи социально обязанным, человек поднимается к Абсолюту.

Поэтому С. Есенин и любил А. Блока, видя в нём «Глубокое чувство родины». В есенинском понимании оно «самое главное, без этого нет поэзии» [5, с. 410]. Поэт не знал, разумеется, что так думал и гражданин Н.А. Романов.

В есенинской душе главный долг благодарности к роду и родителям расширился в своём объёме, но он не изменил своего существа, а стал главной обязанностью перед Родиной.

Революционный март 17-го. На Марсовом поле в Петрограде состоялись похороны жертв революции. Опубликована есенинская поэма «Товарищ»: «И пал, сражённый пулей, / Младенец Иисус... / Тело Его предали погребенью: / Он лежит / На Марсовом / Поле».

Есенин начинает сотрудничать в эсеровских газетах: «Дело народа», «Знамя труда», «Знамя борьбы», «Голос трудового крестьянства», «Земля и воля», «Наш путь», «Знамя». В названиях прессы – ключевые понятия эсерства. После сближения с последним последовал поворот: после октября поэт, по словам В.Ф. Ходасевича, «повернулся лицом к большевистским Советам». Есенину было безразлично, откуда пойдёт революция, сверху или снизу. После раскола партии эсеров Есенин оказался в рядах «левых», у которых было «больше горячего материала». В революции Есенин видел пролог «гораздо более значительных событий», которые расчистят путь мужику. Он взывал его «К тёплому свету, на отчий порог...».

Проблема народной свободы более всего волновала молодого поэта. «Чуть ли не шестнадцати лет» он задумал замечательную «вещь» – поэму «Марфа Посадница». Это раннее сочинение Сергей Есенин прочитал в апреле 1917 г. Вступительное слово председательствующего называлось: «Свобода и запрет». Чувство восторга не покидает Сергея Есенина. Поэт работает, пишет, выступает на митингах. В апреле он пишет поэму «Певущий зов» и публикует её в газете «Дело народа».

Находясь «грозовым летом» в селе, С. Есенин видел: «Деревня бродит, как молодая брага». Самого поэта в годы войны и революции «судьба... толкала из стороны в сторону». Он исколесил Россию «вдоль и поперёк». В августе, когда в Москве работал всероссийский Собор, прозвучал призыв Есенина: «О Русь, взмахни крылами...».

В.С. Чернявский вспоминал: в личности Сергея Есенина произошла «большая перемена. Он казался мужественнее, выпрямленнее, взволнованно-серьёзнее» [5, с. 216–217]. Было заметно, что «сквозняк революции» освободил «в нём новые энергии».

Во 2-й половине 17-го появился роман Андрея Белого «Котик Летаев». На него Есенин откликнулся статьёй «Отчее слово». Это двусловие можно отнести к поэзии Есенина в революционный период, в частности к его поэмам «Октоих» и «Отчарь», к стихотворению «О родина!». Россия востребовала русскую классику, насыщенную пафосом устремлённости к народу, любви к нему, готовности слиться с началами народности и православия. И классика становится революцией.

Октябрь 25–27. Октябрьский переворот. Власть Советов. На их сторону переходил Есенин, но Октябрь, по его словам, «принимал по-своему, с крестьянским уклоном» [4, с. 20]. Поэзия А. Блока, А. Белого, М. Цветаевой плыла на волне революции.

Почему же «двоилось» понятие «революции»? Этот вопрос разъяснил публицист и историк Н.В. Устрялов (1890–1937). К трёхлетию со дня смерти С.А. Есенина он опубликовал в харбинской газете «Новости жизни» (06.05.1929) статью «Есенин». Идеолог «национал-большевизма» поставил вопрос «Принял ли Есенин революцию?» и стал отвечать: «Тут, прежде всего, нужно уяснить понятие “революции”. Оно двои́тся. Революция, во-первых, – стихия, великая и сложная национал-историческая данность. И, во-вторых, революция – догма, умысел, заданность. Иначе говоря, революция тоже имеет и “большой разум”, и “малый разум”...». Можно согласиться с логикой Николая Устрялова: Есенин «был органически человеком революции... сам он неразрывен с Россией наших буйных и вещей лет». Поэтому во имя будущего революция навсегда усыновила Сергея Есенина. Он видел в революции оптимизм Голгофы: она провидит образ Спасителя сквозь муки и страдания. С.А. Есенин приближался к пониманию России как срединной державы. Идея среднего обусловила стремление страны выйти из всемирного побоища. Это даёт основание характеризовать русскую революцию как добро. Добро есть Бог. Эта мысль – ключевая в произведениях Есенина, созданных в течение десяти революционных месяцев. Если бы, предположим, демократическая революция была злом, то она не позволила бы себе роскоши быть побеждённой. Зло не бывает побеждённым, его существо – вечный человеческий эгоизм и жадность. Следует помнить и то, что зло не отделено ясно и отчётливо от добра, которое питает добродетель патриотизма. Издревле она имела, по мысли В.С. Соловьёва, религиозное значение, была «вотчиною Бога». Творение мира надо исследовать и исследовать не только душевно, но ясно осознавать свой долг перед Родиной и свои обязанности перед Отечеством. Вместе с Есениным я отвергаю «проклятую войну». Он писал: «Я бросил мою винтовку, / Купил себе “липу”, и вот / С такою-то подготовкой / Я встретил семнадцатый год...». По примеру своего отца Иосифа Ивановича, я вступил в ряды большевиков. Но, в отличие от него, испытываю невозможное: теперь поддерживаю Патриарха Тихона.

Есенин хорошо понимал, к какой революции он принадлежал: ни к Февралю, ни к Октябрю. Его душа и дух принадлежали Ноябрью, когда, как было сказано, свершались две фазы революции, два избрания особ: Патриарха и Законодателя. Принадлежать душевно – означало действие ума, чувств и воли. Духовная принадлежность выражалась в проявлениях совести, общения и интуиции. На блоковско-есенинский лад настроиться непросто, и всё-таки надо это сделать, ведь он – «музыка революции» и ставка на будущее.

Я понимаю Великую Российскую революцию по Бердяеву, Есенину и Струве. Она означала конец старой жизни при обанкротившейся династии Романовых. Эту катастрофу прозревал М.Ю. Лермонтов. Но 17-й год не был, разумеется, началом новой жизни, являя собою только грань

времен. Революция расплачивалась за смертный грех самодержавной власти. К возмездию привёл долгий путь – от казнённых декабристов до жертв Первой русской революции и мировой войны. «В революции искупаются грехи прошлого» (Н.А. Бердяев). Российская революция свидетельствует о том, что правители и властители не исполнили своего назначения. Даже император Александр III не счёл возможным последовать совету мудрейшего Вл. Соловьёва – простить убийц его отца. У одного из казнённых был брат Владимир Ульянов. С псевдонимом Ленин он стал жестоко мстить. Вождь пролетарской революции проложил дорогу к самодержавию большевизма. Тёмные инстинкты черни совершили ужасный суд над Церковью. Взглянуть на Россию сакральным образом было дано Андрею Белому, и он воскликнул: «Это – Воскресло!». Рефлексируя свои переживания, поэт-мыслитель опубликовал поэму «Христос воскрес», в которой содержится удивительная мысль: «Совершается Мировая Мистерия». Нам предстоит задуматься о «внутреннем ядре» всей революционной поэзии.

Крайности революции были для России молотом и наковальней. Её сын – Сергей Есенин – метался между Россией царской, уходящей, и «Русью советской», идущей от Империи к Советской Республике. Медианная революция Семнадцатого завершилась 6 января 18-го; она передала революционную эстафету многонациональной моноидеологической диктатуре. Всероссийская триада (государственность, гражданственность, духовность) восстановила традиционный персоноцентризм (князь, царь, император, генсек, президент). Заполняя опаснейший вакуум этих слов, прозорливый В.И. Ленин исполнил главную роль в революции 17-го, для чего стал действовать по образу и подобию Бога: «Да будет сотворено третье всемирное Бытие».

Интегральная филология пополняет свой лексикон словесами всех четырех фаз единой революции. Следующие за ними годы – это уже совсем другая история, включившая в себя идеолого-диктаторские словеса. Если в 1917 г. ведущая нить филологии в грани времен хорошо просматривалась, то в 1918–1991 гг. эта нить оказалась в тени официальной идеологии, господствовавшей в советском обществе. Российский патриотизм меняет прилагательное на «советский», монарх именуется Генсеком, русская нация закрывается интернационализмом, а христианская вера преобразуется в веру прихода коммунизма. Ясно одно: поэты являются не только творцами слова, но и прорицателями вызовов времени.

Медианный характер революции

Благодаря П.Б. Струве преодолевался водораздел между прошлым Россией и её будущим. В 1917 г. Пётр Бернгардович занимал пост директора экономического департамента при Временном правительстве. Его знали

как выдающегося политического литератора, который переключил своё внимание с марксизма на теорию демократических реформ, высоко оценил философские искания писателя А.И. Эртеля. Переживая определённую эволюцию своих взглядов, Пётр Струве двигался «слева» «направо» не в плоскости, а по вертикали. Выдающийся мыслитель отыскал путь к «золотой середине» России благодаря «подсказке» Александра Эртеля.

Формула «серединной России» была недостижимой для умов, погружённых в парадигму классовости и партийности. Не случайно в 17-м Струве не был ни «левым», ни «правым», а приверженцем формулы Д.И. Менделеева о «серединном царстве». Своей интеллектуальной позицией Струве был враждебен коллегам. Уважая последних, мыслитель российской медианности занял позицию беспартийности, рассматривая большевизм как мировую болезнь, мировое зло. Струве предсказал крах большевизма. По его мнению, России нужны прочно огражденная «свобода лица» и «сильная власть», а всё остальное, полагал он, приложится. Столетие спустя мы убеждаемся в правоте П.Б. Струве. Перед моими глазами отрывки из его сочинений на «злобу дня» современности. Речь идёт о достоверности познания им русской революции, о серединной её парадигме.

Три встречи с М.А. Суловым, олицетворением идеи Великого Октября, побудили меня серьёзно задуматься о витальности господствующей идеологии, которая победила в гражданской войне. Однако из её страшных картин мне стали видеться на расстоянии три главных месяца Великой революции, словно родные братья по имени Февраль, Октябрь и Ноябрь. Их надо знать не потому, что прошли, а потому, что ушедшее прошлое «не умело убрать своих последствий» (мысль В.О. Ключевского). Февраль продолжился в 90-е гг. XX в., прокладывая дорогу Ноябрью – словесности РПЦ и Федерального собрания РФ. Прав Осип Мандельштам: «И пращурь нам больше не страшны: / Они у нас в крови растворены». Гениальному творцу представлялся «синтетический поэт современности». Она называлась революцией, её синтетическим трагическим поэтом был сам О.Э. Мандельштам. Причиной революции он считал необходимость «рассыпать пшеницу по эфиру». Зачем же? И в 1921 г. обнарудовал ответ: «Классическая поэзия – поэзия революции» [6, с. 172].

Признавая величие классики, нельзя отрицать соответственно и величие российской общенациональной революции – 1917. Оно было предопределено религиозной природой русского народа, о которой исчерпывающе выскажется Н.А. Бердяев в работе «Новое средневековье». Русский народ таинственным образом создаёт серединную гуманистическую державу. Явно это проявилось в 1917 г., что позволяет нам говорить о медианном характере Великой революции. Её целью не могло быть правовое государство в европейском смысле этого слова. Существенным качеством русской революции британский классик Олдос

Хаксли считал её религиозность. Он хорошо разбирался в культуре России, с её знанием, прочитал «Двенадцать» Блока и в 1923 г. написал статью «Тематика поэзии» [10]. Он рассмотрел у Блока религиозность революции. Вслед за ним Хаксли посчитал, что русская революция имеет мессианский характер. Думаю, что это мессианство связано с влечением большевистского Октября к коммунистической утопии – к советскому варианту коллективизма. Она воплощалась в СССР в человеческую способность к общению. Ибо единым «общим знаменателем» русской словесности является абсолютное начало – человечность. Она и есть искомая медианная идея России, во имя которой С.А. Есениным была отдана жизнь. Этот «нерв великого народа» отреагировал на библейскую мудрость: «День дню передаёт речь, и ночь ночи открывает знание» (Псалом 18:3). И однажды ночью меня осенила мысль о том, что государственное потрясение 1917-го произошло из-за отсутствия обратной связи между императорской властью и народом. К концу 1916 г. до минимума снизилось взаимопонимание и доверие между двумя сторонами державности. В.И. Даль выразил их всего-навсего двумя словами. Их наглядная суть – правительство и народ. А за ними – невидимый Логос с сакральными требованиями.

Список литературы

1. *Вострышев М.И.* Патриарх Тихон. Божий избранник. М.: Алгоритм, 2013. 272 с.
2. *Достоевский Ф.М.* Собр. соч.: в 9 т. Т. 9. Кн. 2. Дневник писателя. М.: Астрель: АСТ, 2007. 528 с.
3. *Есенин С.А.* Полн. собр. соч.: в 7 т. (9 кн.). Т. 6. М.: Наука; Голос, 1999. 815 с.
4. *Есенин С.А.* Полн. собр. соч.: в 7 т. (9 кн.). Т. 7. Кн. 1. М.: Наука; Голос, 1999. 559 с.
5. *С.А. Есенин в воспоминаниях современников: в 2 т. Т. 1.* М.: Художественная литература, 1986. 511 с.
6. *Мандельштам О.Э.* Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Художественная литература, 1990. 464 с.
7. *Сорокин П.А.* Дальняя дорога: Автобиография. М.: Московский рабочий; ТЕРРА, 1992. 303 с.
8. *Степун Ф.* Бывшее и несбывшееся. СПб.: Алетейя, Изд. группа «Прогресс-Литера», 1994. 651 с.
9. *Патриарх Тихон.* Россия в проказе. М.: Лодья, 1998. 128 с.
10. *Huxley A.* Subject Matter of Poetry // *Huxley A.* Complete Essays. Vol. 1. London: Chatto and Windus, 1960. P. 92–95.

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 LITERATURE – 1917: IN SEARCH OF COMMON DENOMINATOR

The conception, suggested to the author by Velimir Khlebnikov, consider the Great Revolution as “equality of worlds” and “unity of people and things”. These comparisons of genius are described by V. Khlebnikov as the “common denominator”. The revolutionary events rose to their tops: the election of the Patriarch of the Russian Orthodox Church and of members of the legislature. National communicative revolution, which for decades was prepared by the struggle for the liberation of Russia from the “mute” state, includes the four phases of the revolution, which make up a whole – a national revolution. Its actuality is the subject of the proposed study.

Choosing a methodological position, the author took the guidelines in the poetics of the Silver age, applying the tetrad philological projecting through the prism of history, philosophy, religion and politics

The search for “common denominator” of revolutionary events led to the phenomenon of humanity and the principle of humanism. The revolution of 1917 can be defined with adjectives – civilizational and humanistic. At a distance of century, “big picture” is seen as consolidation of the country for the ending of the war. Sovereign coup at the beginning of 1918 terminates.

Keywords: mute Russia, «twice»-revolutionary November, the Council of the Orthodox Church, the Patriarch, the subjectivity of the Constituent Assembly, civilizational revolution, medianity, humanism

References

1. Dostoevsky, F. *Sobranie sochinenii* [Collected Works], Vol. 9/2. Moscow: Astrel' Publ., 2007. 523 pp. (In Russian)
2. Esenin, S. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], Vol. 6. Moscow: Nauka Publ., 1999. 815 pp. (In Russian)
3. Esenin, S. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], Vol. 7/1. Moscow: Nauka Publ., 1999. 559 pp. (In Russian)
4. Huxley, A. "Subject-Matter of Poetry", in.: A. Huxley, *Complete Essays*, Vol. 1. London: Chatto and Windus, 1960, pp. 92–95.
5. Mandel'shtam, O. *Sochineniya* [Collected Works], Vol. 2. Moscow: Khudozhestvennaya literatura Publ., 1990. 464 pp. (In Russian)
6. Patriarkh Tikhon. *Rossiia v prokaze* [Russia in Mischief]. Moscow: Lod'ya Publ., 1998. 128 pp. (In Russian)
7. S.A. *Esenin v vospominaniyakh sovremennikov* [S.A. Esenin in Memoirs of Contemporaries], Vol. 1. Moscow: Khudozhestvennaya literatura Publ., 1986. 511 pp. (In Russian)
8. Sorokin, P. *Dal'nyaya doroga: Avtobiografiya* [A Long Way: An Autobiography]. Moscow: Moskovskii rabochii Publ., 1992. 303 pp. (In Russian)
9. Stepun, F. *Byvshee i nesbyvsheesya* [The former and unfulfilled]. St. Petersburg: Aleteiya Publ., Progress–Litera Publ., 1994. 651 pp. (In Russian)
10. Vostryshch, M. *Patriarkh Tikhon. Bozhii izbrannik* [Patriarch Tikhon. Chosen by God]. Moscow: Algoritm Publ., 2013. 272 pp. (In Russian)

РЕЛИГИОЗНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

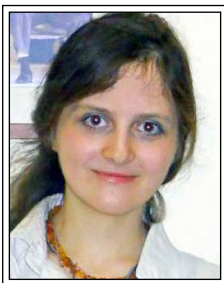


Анатолий ЧЕРНЯЕВ

кандидат философских наук, заместитель директора по научной работе. Институт философии Российской академии наук.

109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;

e-mail: chernyaev@iph.ras.ru



Александра БЕРДНИКОВА

кандидат философских наук, научный сотрудник.

Институт философии Российской академии наук.

109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;

e-mail: alexser015@yandex.ru

ИСТОРИЧЕСКИЙ ИДЕАЛ КАК СЦЕНАРИЙ ДЛЯ БУДУЩЕГО: ГЕНЕЗИС И ЭВОЛЮЦИЯ ТЕОКРАТИЧЕСКОГО ПРОЕКТА В.С. СОЛОВЬЁВА¹

Предпринимается историко-философская реконструкция концепции свободной всемирной теократии В.С. Соловьёва: раскрыты идейные корни данного проекта в творчестве философа, освещены основные этапы его теоретической разработки, показан культурно-исторический контекст и начальная рецепция в русском обществе теократической идеи, которая стала ключевой в построениях В.С. Соловьёва 1880-х гг. Продемонстрировано, что идея свободной теократии и являющегося условием её реализации соединения восточной и за-

¹ Работа выполнена при поддержке РФФИ в рамках исследовательского проекта «Традиция и модернизм в русской религиозной философии конца XIX–XX вв. (В.С. Соловьёв, Н.А. Бердяев, Г.В. Флоровский)».

падной частей христианской церкви явилась закономерным итогом исканий философа в период, начало которого связано с публикацией серии статей церковной тематики в газете «Русь» (1881–1882), а финалом стало издание книги «Россия и вселенская церковь» (Париж, 1889). Рассмотрена история создания и публикации центрального произведения данного периода – незавершённого исследования «История и будущность теократии». Предпринята попытка реконструкции авторского замысла, необходимость чего продиктована тем, что, как показал текстологический анализ, ни одна из трёх опубликованных редакций этого произведения (отдельные главы в журнале «Православное обозрение», Загребское издание и посмертное издание в составе Собрания сочинений под редакцией Э.Л. Радлова и С.М. Соловьёва) не может считаться подлинно авторской. Разработка В.С. Соловьёвым теократической темы рассмотрена в контексте идейной эволюции мыслителя, итогом которой стало разочарование в утопическом идеале теократии, что нашло отражение в работах «Об упадке средневекового миросозерцания» (1891) и «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» (1900). Поставлен вопрос о значимости теократического проекта В.С. Соловьёва, в рамках которого путём обращения к средневековой религиозно-политической концепции философ стремился найти пути к решению актуальных проблем современности.

Ключевые слова: теократия, В.С. Соловьёв, всеединство, экуменизм, церковь, православие, католичество, славянофилы, история, утопия

Концепция теократии (наравне с теософией и теургией) была важным компонентом системы всеединства В.С. Соловьёва (1853–1900). Утопическая идея возрождения Вселенской христианской церкви, объединения православных и католических народов (в идеале – всех народов Земли) под духовной властью Папы Римского и светской властью русского императора стала превалирующей в творчестве мыслителя в 1880-е годы. Магистральным трудом в этой сфере можно считать работу «История и будущность теократии», над созданием которой Соловьёв работал в 1884–1886 гг. Но, несмотря на, казалось бы, широкую известность и популярность данной темы в контексте творчества Соловьёва, многое, касающееся этого труда, до сих пор остаётся не до конца прояснённым.

Трудности, связанные с этой работой и сопутствующими ей произведениями, начались ещё при жизни мыслителя; многими консервативно настроенными современниками она была подвергнута жёсткой критике, под влиянием Святейшего Синода и его обер-прокурора К.П. Победоносцева она была запрещена к печати; и даже после публикации в 1887 г. в Загребе сам Соловьёв не был до конца удовлетворён и «пришёл в ужас от количества опечаток» [4, с. 170]. Всё это привело к тому, что из задуманной автором трилогии (второй и третий том должны были называться «Философия церковной истории» и «Задачи теократии») полноценным образом увидел

свет лишь первый (часть материала, собранного Соловьёвым для второго тома, затем нашла применение в сочинении «Россия и вселенская церковь» («La Russie et l'Église Universelle», вышла в Париже на французском языке в 1889 г.; на русском языке появилась в переводе Г.А. Рачинского в 1911 г.)). В 1914 г. текст «Истории и будущности теократии» был переиздан в IV томе 10-томного собрания сочинений философа, изданного под редакцией С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. К сожалению, данный текст тоже нельзя считать «идеальным»: между ним и Загребским вариантом существует множество разночтений, в том числе затрагивающих и некоторые содержательные моменты («предано» – «преподано»; «теории» – «истории»; «почитания» – «понимания» и т. д.). «Четвёртым» вариантом текста можно было бы считать рукопись «Истории и будущности теократии», которая была передана племянником В.С. Соловьёва, священником католической церкви Сергеем Михайловичем Соловьёвым в 1924 г. в Ватикан (где хранится и поныне). Следует также отметить, что в современном «соловьёвоведении» теме, касающейся разработки Соловьёвым концепции теократии, тоже посвящено не так много исследовательских работ².

«Соединение церквей невозможно да и не нужно», – вот преобладающий смысл тех возражений, который мне пришлось читать или слышать с тех пор, как я занялся этим церковным вопросом» [5, с. 727], – с этих слов начинается В.С. Соловьёв свою статью под названием «Догматическое развитие церкви в связи с вопросом о соединении церквей» (Православное обозрение, 1885, № 12), большая часть которой затем вошла в Предисловие и первую книгу «Истории и будущности теократии». Для Соловьёва экуменическая идея объединения Восточной и Западной христианских церквей и всемирной теократии как «осуществления Царства Божьего на Земле» стала закономерным развитием системы всеединства. Как отмечают многие исследователи, «поворотным моментом», когда сфера интересов мыслителя «сместилась» от «свободной теософии» в сторону «всемирной теократии», для Соловьёва становится его выступление в 1881 г. с публичной лекцией о смертной казни, в которой он призывал помиловать убийц императора Александра II³.

² См., к примеру: Кантор В.К. Владимир Соловьёв: имперские проблемы всемирной теократии // Вопросы философии. 2004. № 4. С. 126–144; Романовская В.Б., Крымов А.В. Всеединство, право и идеал свободной теократии В.С. Соловьёва // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2011. № 4 (10): в 3 ч. Ч. III. С. 143–146; Вашурин А.Н., Галушко В.Г., Кудряшов С.В. Идея теократии как основание проблемы христианского единства В.С. Соловьёва // Современные исследования социальных проблем. 2016. № 4–1 (28). С. 39–56 и др.

³ «1881 год – поворотный пункт в жизни Соловьёва. Он бросает философию и отдаётся общественной деятельности, публицистике и полемике; наступает период борьбы, пропаганды и проповеди» [4, с. 131].

В 1881–1882 гг. у Соловьёва происходит творческий кризис, в течение которого он оставляет работу в Санкт-Петербургском университете и Министерстве народного просвещения и обращается к публицистике, начиная печатать в газете И.С. Аксакова «Русь» ряд статей с достаточно жёсткой критикой положения дел в современной ему церкви⁴. Причём в этих статьях Соловьёв одинаково критически настроен как к католицизму (видя в нём «антихристово предание» [12, с. 194–195]), так и к православию (особенно это касалось русской церкви после никоновской реформы и раскола, которые, по мнению Соловьёва, способствовали «перенесению» «латинства» в самом худшем его смысле на русскую почву). Таким образом, и католицизм, и православие (в равной степени в его русском и византийском вариантах) признавались Соловьёвым в то время «ложной теократией»; идеал же «истинной теократии» им представлялся в виде церкви «кафолической», или «вселенской» [12, с. 195–196]. В 1883 г. этот идеал обрел для мыслителя уже более конкретные очертания, когда, выступая с третьей речью в память Достоевского, Соловьёв впервые обращается непосредственно к теме объединения церквей: «Разделение между Востоком и Западом в смысле розни и антагонизма, взаимной вражды и ненависти – такого разделения не должно быть в христианстве, и если оно явилось, то это есть великий грех и великое бедствие» [11, с. 316]. Такая «смена ориентиров», конечно, не могла остаться незамеченной, вызвав много негативных откликов, в основном среди консервативно настроенной общественности, самым ярким из которых стало недовольство обер-прокурора Синода К.П. Победоносцева [см.: 12, с. 217]. В тот же период в «Руси» по частям была напечатана наиболее полемическая работа Соловьёва по данному вопросу «Великий спор и христианская политика»⁵. По мере выхода отдельных частей «Великого спора» Соловьёв также вступает в полемику с А.М. Иванцовым-Платоновым, А.А. Ки-

⁴ К ним относятся: О духовной власти в России (по поводу последнего пастырского воззвания св. Синода) // Русь. 1881. № 56, 5 декабря; О церкви и расколе // Русь. 1882. № 38, 18 сентября; № 39, 25 сентября; № 40, 2 октября; Несколько слов о наших светских ересях и о сущности церкви // Русь, 1883. № 7; и т. д.

⁵ См.: Вступление. Россия и Польша // Русь. 1883. № 1, 3 января. С. 20–30; Восток и Запад в древнем мире // Русь, 1883. № 2, 17 января. С. 17–23; Христианство и реакция восточного начала в ересях. Смысл мусульманства // Русь. 1883. № 3, 1 февраля. С. 17–29; Разделение церквей (сокращена из более обширной статьи, которая не была напечатана) // Русь. 1883. № 14, 15 июля. С. 27–37; Византизм и русское старование. Народность в церкви // Русь. 1883. № 15, 1 августа. С. 14–23; Папство и папизм. Смысл протестантизма // Русь. 1883. № 18, 15 сентября. С. 11–18; Общее основание для соединения церквей // Русь. 1883. № 23, 1 декабря. С. 25–32.

реевым, И.С. Аксаковым⁶ и др. С критикой на мыслителя, вслед за К.П. Победоносцевым, обрушивается ранее расположенный к нему редактор газеты «Московские ведомости» и журнала «Русский вестник» М.Н. Катков⁷. Во время публикации «Великого спора» Соловьёв уже окончательно уходит от славянофильских идей и идеалов, которые ещё отчётливо просматривались в его статьях 1881–1882 гг. При этом Соловьёв не меняет своих воззрений кардинально, оставаясь на прежних позициях «цельного» знания и мировоззрения, истоки которого возвращают нас к концепции «живознания» славянофилов, но переходит на более глобальный уровень восприятия этой идеи, к представлению о всеедином, всемирном, наднациональном, надконфессиональном и надкультурном идеале. «Славянофилы, – писал Соловьёв затем в «Истории и будущности теократии», – с которыми у меня общая идеальная почва и которых я считаю невольными пророками церковного соединения, – славянофилы всегда утверждали, что Россия обладает своею великою всемирно-историческою идеею: эта идея, по их убеждению, имеет священный характер, и её осуществление должно яснее и полнее выразить в жизни мира ту вечную истину, которая изначала хранится в церкви Христовой» [6, 8; 7, с. 266–267]. Как отмечал в своих воспоминаниях друг и соратник Соловьёва Е.Н. Трубецкой: «Сближение с католицизмом и разрыв с Аксаковым выражают собой вовсе не отпадение Соловьёва от славянофильства, а внутренний раскол в самом славянофильстве, явившийся в результате его собственного развития» [13, с. 435].

Таким образом, к середине 1880-х гг. против экуменических и утопических идей Соловьёва, по сути, было настроено большинство как консервативных, так и либеральных русских мыслителей. Единственным, кто поддержал проект «вселенской теократии», стал К.Н. Леонтьев, с которым Соловьёв «разошёлся» во мнениях уже позже, в 1890-х гг.⁸. Полемика Соловьёва со своими идейными оппонентами достигла пика как раз к 1885–1886 гг., когда он взялся печатать некоторые части

⁶ Подробнее об этом см.: *Мотин С.В.* «...Вероятно, у меня найдётся для вас что-нибудь менее спорное, чем великий спор» (к истории взаимоотношений И.С. Аксакова и В.С. Соловьёва) // *Соловьёвские исследования*. 2014. Вып. 2 (42). С. 6–33.

⁷ Свой «ответ» на эту критику Соловьёв представил в статье «Государственная философия в программе Министерства народного просвещения» (Русь. 1885. 14 сент. (№ 3-11). С. 5–8. Подпись: П. Б. Д.) [см.: 1, с. 670].

⁸ Причиной разочарования Леонтьева в Соловьёве послужил доклад последнего «Об упадке средневекового мирозерцания», прочитанный 19 октября 1891 г. на заседании Московского психологического общества. «Но последнего испытания любовь Леонтьева все же не выдержала. Когда он понял, что Соловьёв сближает христианство с гуманитарным прогрессом и демократией (в статье “Об упадке средневекового мирозерцания”), он возненавидел его так же страстно, как страстно раньше любил. Эта вражда мучила его перед смертью, отравляла последние минуты. Леонтьев

и отрывки из своего будущего произведения «История и будущность теократии» в журнале «Православное обозрение». Разбору этой полемики, по сути, посвящено практически всё Предисловие и первая глава (которая в отдельном издании так и называется – «Разбор главных предрассудков против теократического дела в России») данной работы. К числу основных оппонентов Соловьёва, которым он непосредственно отвечает здесь, относились: идеолог славянофильства генерал А.А. Киреев (1833–1910), с которым Соловьёв был близко знаком с 1875 г., помогавший в организации многих лекций и публичных выступлений мыслителя⁹; профессор церковной истории Московского университета протоиерей А.М. Иванцов-Платонов (1836–1894)¹⁰; инспектор Харьковской Духовной семинарии и редактор богословско-философского (фактически первого в этой области) журнала «Вера и разум» К.Е. Истомин (часто писавший под псевдонимом Т. Стоянов)¹¹; сотрудник этого же

называет Соловьёва “сатаной” и “негодяем”, рвёт его фотографию, требует его высылки за границу, предлагает духовенству произносить проповеди против него» [4, с. 150–151]

- ⁹ См.: *Киреев А.* Несколько замечаний на статьи В.С. Соловьёва «Великий спор» // Русь. 1883. № 21, 1 ноября. С. 26–38; Патриотическое письмо в редакцию от г-на К.А. (А.А. Киреева?) // Русь. 1883. № 22, 15 ноября; *Киреев А.А.* Письмо в редакцию (полемика с В. Соловьёвым о Н. Данилевском) // Известия СПб Славянского Благотворительного Общества. 1885. № 5–6. С. 265–267; см. подробнее об этом: *Медоваров М.В.* К истории взаимоотношений А.А. Киреева и В.С. Соловьёва // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2010. № 1. С. 234–239.
- ¹⁰ См.: *Соловьёв В.С.* Несколько объяснительных слов по поводу «Великого спора», в ответ на примечания о. прот. А.М. Иванцова-Платонова // Русь. 1883. № 19, 1 октября. С. 38–42; *Иванцов-Платонов А., прот.* Ответ на «Несколько объяснительных слов» В.С. Соловьёва // Русь. 1883. № 19, 1 октября. С. 42–45; *Иванцов-Платонов А., прот.* Примечания к VI статье В.С. Соловьёва // Русь. 1883. № 18, 15 сентября. С. 29–34; и т. д.
- ¹¹ См.: *Соловьёв В.С.* Заметка на ответ г. Стоянова // Вера и разум. 1885. Август. Кн.1. Отд. церковн. С. 166–170; Цикл статей Стоянова (К.И. Истомина) о Соловьёве «Наши новые философы и богословы» (см.: Вера и разум. 1885, Янв., № 1. С. 46–64; Янв., № 2. С. 98–118; февр., № 1. С. 171–191; апр., № 1. С. 432–459; июнь, № 1. С. 688–725; 1886, апр., № 8. С. 524–546; май, № 10. С. 670–701; июнь, № 12. С. 782–826; ноябрь, № 21. С. 523–550; 1888, янв., № 2. С. 97–126; март, № 6. С. 417–452); *Стоянов Т. [Истомин К.Е.]* Несколько мыслей по поводу замечаний г. Соловьёва на статьи «Наши новые философы и богословы» // Вера и разум. 1885. Май. Кн. I. Отдел церковный. С. 592–607; *Стоянов Т. [Истомин К.Е.]* Несколько слов о «заметке» Соловьёва на наш ответ ему // Вера и разум. 1885. Август. Кн. I. Отдел церковный. С. 171–206; Август. Кн. II. Отдел церковный. С. 224–253; *Стоянов Т. [Истомин К.Е.]* Суждения г. Соловьёва в хорватской римско-католической газете «Katolicky List» о православной восточной Церкви // Вера и разум. 1886. Декабрь. Кн. II. Отдел церковный. С. 700–750; *Стоянов*

журнала и профессор Московской Духовной академии А.П. Шостьин¹²; а также Н.Я. Данилевский и редактор «Руси» И.С. Аксаков (умерший в 1886 г.), спор с которыми (а также с Н.Н. Страховым, П.Е. Астафьевым и др.) стал также идейной основой для знаменитого сборника работ Соловьёва «Национальный вопрос в России» (первое издание – 1884 г.).

К этому же периоду творчества В.С. Соловьёва относится также его труд «Духовные основы жизни» (в первой редакции – «Религиозные основы жизни» – 1884 г., второе издание – 1897 г.), в котором он выступал за «весьма спокойное и благочестивое православие вне всяких агитационных приемов в области теократической философии» [3, с. 281]; кроме того, ряд статей в газетах и журналах «Новое время», «Вестник Европы», «Православное обозрение», «Русь», «Церковный вестник»¹³ и т. д. Кроме всего прочего, в 1886 г. В.С. Соловьёв совместно со своим братом Михаилом осуществил перевод раннехристианского апокрифического текста, датируемого примерно 80 г. н. э. «Учение Двенадцати апостолов» («Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων»). В это же время Соловьёв параллельно (но не выходя из рамок своего проекта вселенской церкви) активно занимался разработкой национального вопроса, концентрируясь, в частности, на роли еврейского и польского народов в мировой истории («Новозаветный Израиль» (1885), «Талмуд и новейшая полемическая литература о нём в Австрии и Германии» (1886), «Евреи, их вероучение и нравоучение» (1891), «Когда жили еврейские пророки?» (1896)). Увлечению «еврейским вопросом» немало поспособствовали занятия Соловьёва еврейским языком под руководством его близкого знакомого, «талмудского юноши» Ф.Б. Геца (1853–1931) [см.: 12, с. 246]. Именно благодаря этим занятиям в «Истории и будущности теократии», начиная с третьей книги и до конца Соловьёв самостоятельно переводит цитаты из Библии (как Ветхого, так и Нового Завета), что в числе прочего явилось аргументом для запрета духовной цензурой публикации, а затем

Т. [Истомин К.Е.] Вопросы г. Соловьёва о взаимных отношениях Церкви восточной и западной и ответы на них о. Владимира Гетте // Вера и разум. 1887. № 11. Отдел церковн. С. 803–828; *Стоянов Т. [Истомин К.Е.]* Из полемики о. Владимира Гетте с католическим журналом «Revue de l'Eglise grecque unie» по поводу вопросов г. Соловьёва о соединении восточной и западной Церкви // Вера и разум. 1887. Август. Кн. I. Отдел церковн. С. 152–168; и т. д.

¹² См.: *Ш[остьин] А.* К вопросу о догматическом развитии Церкви. (Ответ на «ответ» г. Вл. Соловьёва) // Вера и разум. 1886. Октябрь. Кн. II. Отдел церковный. С. 429–467; *Шостьин А.* Авторитеты и факты в вопросе о развитии церковных догматов // Вера и разум. 1887. Ноябрь. Кн. II. Отдел церковный. С. 557–578; и т. д.

¹³ В их число входили: («Соглашение с Римом и московские газеты», 1883; «О церковном вопросе по поводу старокатоликов», 1883; «Из Загреба: Письмо первое», 1886; и т. д.

распространения этой работы (поскольку, как отмечал С.М. Соловьёв: «Во второй книге Соловьёв приводит библейские тексты в славянском переводе, начиная с третьей книги он сам переводит с еврейского, вместо Иегова пишет – Ягвэ, вместо Симеон – Шимшон, вместо Сихем – Шихем и т. д.» [12, с. 240]).

Итак, Соловьёв по частям начинает печатать первоначальный текст «Истории и будущности теократии» в журнале «Православное обозрение» в 1885 г. Как целостный труд он дописывает эту работу уже в 1886 г., включая в первый из запланированных трёх томов пять «книг». Интересно, что статьи, выходявшие раньше в «Православном обозрении», в итоговом варианте стали главами более «поздних» по смыслу книг (Евангельское основание боговластия // Православное обозрение. 1885. № 1, соответствует главам XIX–XXIV книги пятой «Явление Мессии и основание Новозаветной теократии. Царство Божие и Церковь»; Царство Божие и Церковь в откровении Нового Завета // Православное обозрение. 1885. № 9, соответствует IX–XVIII главам той же книги; Догматическое развитие церкви в связи с вопросом о соединении церквей // Православное обозрение. 1885. № 12, соответствует Предисловию и главам I–XXIV книги первой «Разбор главных предрассудков против теократического дела в России»; Теократия праотцев // Православное обозрение. 1886. № 5–6, соответствует главам VIII–XXI книги второй «Первоначальные судьбы человечества и теократия праотцев»).

В Предисловии к данной работе Соловьёв выразил свою главную задачу следующими словами: «Оправдать веру наших отцов, возведя её на новую ступень разумного сознания, показать, как эта древняя вера, освобождённая от оков местного обособления и народного самолюбия, совпадает с вечною и вселенскою истиною, – вот общая задача моего труда» [6, III; 7, с. 243]. Уже одна эта формулировка вызвала немало недовольства среди консервативной общественности и духовной цензуры. К примеру, А.А. Киреев увидел в ней «обвинение» православной веры, о чём свидетельствуют нам слова из статьи В.С. Соловьёва, обращённой к нему в форме письма: «Вы находите обидным, что я говорю (в предисловии к “Теократии”) о задаче оправдать веру наших отцов, и восклицаете: “Значит, она виновата, ибо правых не оправдывают!” Хотя я всегда полагал, что оправдывать вообще должно именно только правых, а виноватых следует не оправдывать, а осуждать или же прощать, – но ведь в данном случае ни о правых, ни о виноватых нет и речи» [9, с. 212].

В первой книге и Предисловии, как уже было упомянуто ранее, Соловьёв «отвечает» своим «анонимным» и «неанонимным» критикам; причём в «Православном обозрении» практически вся полемика им ведётся адресно, всегда называется тот или иной мыслитель, против позиции которого приводятся аргументы; в то время как в основном тексте «Истории и будущности теократии» эта полемика «сглаживается» более

общими обращениями и фразами¹⁴. Одним из аргументов против позиции Соловьёва, в котором его критики были практически единодушны, было утверждение об «охранительной» роли православной церкви в России, не признающей новейшую догматику вселенских соборов, кроме первых семи из них, происходивших до окончательного разделения западной (римско-католической) и восточной (православной) церквей и их взаимной анафемы. Потерять «охранительную» функцию, по мысли этих критиков (в особенности Т. Стоянова), – значит утратить основную роль православия среди мировых религий, «слиться» с ними, «потерять своё лицо» в контексте международных и религиозно-конфессиональных отношений. Соловьёв же, напротив, считал, что ни одна религия не может существовать в состоянии стагнации, неизменно сохраняя догматические устои, принятые около тысячи лет назад: «Возможно ли однако, безусловно противопоставлять друг другу такие широкие понятия, как развитие и охранение? Есть охранение и охранение. Иначе охраняется сундук с деньгами, иначе охраняется душа от искушений, иначе охраняется истина в борьбе с заблуждениями. *Охраняя* свою душу от зла, мы *развиваем* её нравственные силы; чтобы *охранить* истину от ложного понимания, мы должны *развить* её настоящий смысл» [6, с. 25; 7, с. 283]. По мысли Соловьёва, всегда неизменным является только божественное Откровение; а вся догматика, в свою очередь, призвана лишь по-разному раскрыть и выразить его. И в этом смысле положения, принятые на первых семи «общих» для римско-католической и православной церкви вселенских соборах, несут в себе такие же нововведения по сравнению со старыми, принятыми ранее догматами, как и более поздние постановления римо-католиков (включая догмат о непогрешимости Папы Римского, непорочном зачатии Девы Марии, Filioque и т. д.). Интересно, что после публикации этой части текста в «Православном обозрении» следует комментарий редакции журнала, в котором позиция Соловьёва также осуждается: «Глубоко благодаря почтенного автора за ясное и обстоятельное раскрытие вопроса о догматическом развитии церкви, мы, однако, не можем согласиться с его мнением относительно допущенного Западной церковью в никеоцареградском символе веры прибавления к 8 члену слова: и от Сына (Filioque). Каковы бы ни были воззрения того или другого богослова Восточной или Западной церкви на догмат исхождения Св. Духа (по существу), самое прибавление к общеобязательному для членов Вселенской церкви

¹⁴ Ср.: «Быть может, писателям “Веры и Разума” известен какой-нибудь исторический памятник, принадлежащий к временам апостольским или хотя бы ко второму веку» [6, с. 55; 7, с. 312].

«Быть может, г. Стоянову известен какой-нибудь исторический памятник, свидетельствующий, что догмат иконопочитания входил в состав обязательного вероучения во времена апостольские: пусть он его укажет» [5, с. 773].

символу означенного слова, включающего притом в себя мысль новую, не утверждённую никаким общепризнанным в церкви авторитетом, неопределённую в своём значении, не может не быть признано, по крайней мере в настоящее время, делом незаконным и противным определениям вселенских соборов – 3 Ефесского и особенно 4 Халкидонского. Излагая выше ход дела на Халкидонском соборе и приводя значительное постановление его относительно вероучения, автор не обратил достаточно внимания на то, что св. отцы сего собора, запретив под угрозой анафемы слагать и преподавать другим иную веру (πίστιν), что должно относить ко всему вероучению, изложенному как в символах никейском и константинопольском, так и в других прочитанных на соборе документах православного исповедания, напр., в послании папы Льва, не ограничилась тою формулою постановления, какая была употреблена отцами Ефесского собора, но прибавили к ней и запрещение предлагать и составлять иной символ, кроме т. е. Константинопольского; и этого запрещения строго держались св. отцы этого и последующих вселенских соборов, так что при раскрытии учения о двух естествах и единой ипостаси Христа не сделали никакого прибавления к символу, напр. ко 2-му члену: “и во единого Господа Иисуса Христа” слова: Богочеловека; или к 3-му члену: “и воплотившегося от Духа Свята и Марии девы” – слова: Богородицы» [5, с. 798].

Вторая книга, «Теократия праотцев», вместе с третьей и четвёртой представляет собой «свободную экзегезу Ветхого Завета» [4, с. 172]. В ней Соловьёв обращается к поискам истинных «корней» любой христианской теократической системы, попутно разбирая также еврейский и мусульманский вопросы. В качестве безусловного «отца» теократии он здесь рассматривает фигуру Авраама, которому было обещано Господом: «и благословятся о тебе все племена земная» [6, с. 106–107; 7, с. 360]. Это обетование находит своё продолжение в потомстве Авраама, причём как в его прямом наследнике Исааке (а через него – в Иакове-Израиле), так и в побочном сыне от рабыни Агари Измаиле, которого он вместе с матерью был вынужден выгнать в пустыню. В основном тексте «Истории и будущности теократии» часть, касающаяся мусульманского вопроса, у Соловьёва претерпела значительные изменения по сравнению с её первоначальной редакцией в «Православном обозрении»: «Но если мы и признаём как факт, что родоначальник арабов, Измаил, действительно имел общее с евреями происхождение от Авраама, то этим всё ещё не разрешается вопрос о чрезвычайном обетовании и благословении, которое этот Измаил получил от Господа» [6, с. 128; 7, с. 380] (в основном тексте); «Если мы оставим ту критику, что меряет Библию на аршин собственной своей тенденциозности и признаем как факт, что родоначальник арабов, Измаил, действительно имел общее с евреями происхождение от Авраама, то этим всё ещё не разрешается вопрос о том обетовании и благословении, которое один Измаил получил от Гос-

пода» [10, с. 276] (в «Православном обозрении»); «...из среды этих самых аравитян с необычайною силою и для всего света неожиданно вышло великое царство и великая религия со всемирно-историческим значением, как нельзя лучше исполнившая библейское предсказание» [6, с. 129; 7, с. 381] (в основном тексте); «...из среды этих самых аравитян неожиданно вышло могущественное Агарянское царство, исполнилось библейское предсказание об Измаиле и его потомстве» [10, с. 277] (в «Православном обозрении»).

Авраам, Исаак и Иаков – три фигуры из книги Бытия, в которых, согласно мысли Соловьёва, был заложен потенциал для появления в дальнейшем Иисуса Христа как совершенного Богочеловека, которому «Дадется... всяка власть на небеси и на земли» [6, с. 379; 7, с. 616]. Таким образом, было заложено основание и для вселенской теократии как все-совершенного «боговластия»: «Человеческое начало, в Аврааме принесшее себя в жертву Богу, ныне в Иакове укрепилось с Богом и стало Израилем. Отныне основание теократии вполне крепко, и она может идти в люди; и с человеки силен будеши. Здесь раскрывается нам глубочайший смысл патриархальной истории. Авраам есть *жертвующий* собою, Исаак есть *жертва* уже принесенная, Иаков есть то, для чего она принесена, собственная жизнь человеческого начала, соединённого с Богом, но не поглощённого Божеством. Здесь конец *личной*, праотеческой теократии и переход её в более широкий круг теократии *народной*, которая в свою очередь перейдёт во *всемирную* теократию Христову» [6, с. 157; 7, с. 409].

Третья («Национальная теократия и закон Моисеев») и четвёртая («Завершение национальной теократии развитием трёх властей: первосвященской, царской и пророческой – и переход к вселенской теократии») книги не печатались в «Православном обозрении» и были написаны Соловьёвым позже уже для целостного издания первого тома «Истории и будущности теократии». В них он продолжает развивать линию «свободной экзегезы» библейских текстов, обращаясь соответственно к «Исходу», книгам Судей, Царств и Пророков. В качестве примеров теократии ему тут служат фигуры Моисея, Иисуса Навина, Саула и Самуила. Здесь же он анализирует появление идеала «всеобщего священства» у народа израильского как «идеала теократии и цели истории» [6, с. 230; 7, с. 477], истинным проявлением которого на Земле становится «богоучреждённая иерархия» церкви. Зарождающаяся церковь, согласно рассуждениям Соловьёва, основана прежде всего на взаимной любви Бога как творца и человека как творения Божьего: «В богочеловеческом союзе любовь основана на взаимности: Израиль должен любить Ягвэ потому, что Ягвэ прежде возлюбил и избрал Израиля» [6, с. 235; 7, с. 482]. Её главной функцией и задачей является сохранение «истинного» богочеловеческого идеала от ложных, еретических искушений (в качестве примера последних приводится история с поклонением народа израильского во главе с Аароном идолу Золотого тельца).

Содержание пятой книги («Явление Мессии и основание Новозаветной теократии. Царство Божие и Церковь») было почти полностью идентично опубликованным ранее в «Православном обозрении» статьям; их текст Соловьёв, в отличие от других частей своей работы, оставляет практически без изменений, дописывая первые девять глав, связывающих по смыслу пятую книгу с предыдущими. В этой книге Соловьёв связывает идею Ветхозаветной еврейской национальной теократии с её окончательным воплощением в Новозаветном боговластии [см.: 6, с. 396; 7, с. 633]. Три основных элемента теократии – власть священников (обладающих «ключами прошедшего» хранителей Закона Божьего), царей (обладателей «ключей настоящего») и пророков (которым принадлежат «ключи от будущего») – при этом остаются неизменными, но получают новое развитие, более подробный анализ которого Соловьёв планировал осуществить во втором томе своего сочинения.

Как уже упоминалось ранее, Соловьёв надеялся опубликовать полный текст первого тома «Истории и будущности теократии» в России, но не смог этого сделать из-за запрета духовной цензуры. В итоге полный текст этой работы вышел в 1887 г. в Загребе, при содействии Дьяковаро-Боснийского епископа Иосифа Юрия Штроссмайера, разделявшего взгляды Соловьёва по вопросу объединения православной и католической церквей. Штроссмайер был почётным членом Московского университета и узнал о Соловьёве через своего близкого друга каноника Франциска Рачкого, приехавшего в Россию в 1884 г. Штроссмайеру очень понравился труд Соловьёва «Великий спор и христианская политика», и он пригласил его к себе в гости в Хорватию. В 1886 г. Соловьёв принимает это приглашение. В Хорватии по просьбе Штроссмайера он составил «записку» («промеморию») о соединении церквей, которая впоследствии была показана папе Льву XIII. В ней он настаивал на «свободном союзе» Восточной и Западной церквей с сохранением автономии каждой из них, показав себя тем самым противником униатства¹⁵. В 1888 г. Соловьёв также должен был лично встретиться с папой, но по неизвестным причинам официальной встречи не состоялось (неизвестно также, имела ли место неофициальная встреча, которая в любом случае осталась бы в тайне) [см.: 8, с. 192]. «План» Соловьёва по объединению церквей папа Лев XIII не воспринял всерьёз. Соловьёв, в свою очередь, представляя себя в качестве Пророка в своей собственной теократической системе, планировал также обратиться с тем же вопросом к русскому императору Александру III, но и этому намерению не суждено было осуществиться. В итоге Соловьёв, по его собственному свидетельству, вернулся в Россию «более православным, нежели как из неё уехал» [12, с. 257], сделавшись «славянофи-

¹⁵ Полный текст этой записки на французском языке см.: Соловьёв В.С. Письма Владимира Сергеевича Соловьёва: в 4 т. Т. 1 / Под ред. Э.Л. Радлова. СПб., 1908. С. 183–189.

лом не в мыслях только, но и в сердце» [12, с. 258], несмотря на то, что всё русское общество смотрело на него после этой поездки как на «уже заведомого паписта» [2].

Увидев, что на практике его «проект» теократии фактически провалился, Соловьёв начинает потихоньку в нём разочаровываться. Второй том из запланированного «трёхтомного теократического Левиафана» так и остаётся недописанным. Окончательной «точкой» в этой истории становится доклад «Об упадке средневекового мирозерцания», прочитанный Соловьёвым в 1891 г. в Московском психологическом обществе. Принято считать, что уже в конце жизни в «Трёх разговорах» это разочарование в идеале всемирной свободной теократии для Соловьёва достигает своего пика. Теократия для Соловьёва становится возможной только после Страшного Суда, после осуществления истинной конечной цели мировой истории: стать «над миром» и преодолеть самое себя.

Подводя итоги, можно признать, что теократическая утопия Соловьёва была одним из самых ярких проектов подобного рода в русской религиозно-философской мысли (в числе создателей похожих проектов можно упомянуть, к примеру, П.Я. Чаадаева, Ф.И. Тютчева, Н.Ф. Фёдорова, Н.А. Бердяева, Д.С. Мережковского, который переосмыслил теократию Соловьёва в анархистском ключе, и др.). Работа «История и будущность теократии» без преувеличения была одной из ключевых работ в творчестве Соловьёва в 1880-е гг., и в то же время её можно назвать одним из самых недооценённых и «забытых» на данный момент произведений мыслителя.

Список литературы

1. *Котрелев Н.В., Рашковский Е.Б.* Примечания // *Соловьёв В.С.* Соч.: в 2 т. Т. 2 / Под ред. Н.В. Котрелева и Е.Б. Рашковского. М.: Правда, 1989. С. 664–712.
2. *Котрелев Н.В.* Эсхатология у Владимира Соловьёва. (К истории «Трёх разговоров») [Электронный ресурс] URL: http://www.intelros.ru/subject/eshatalog/185-nikolajj_kotreljov_jeskhatalogija_u_vladimira_soloveva.html (дата обращения: 02.11.2017).
3. *Лосев А.Ф.* Владимир Соловьёв и его время. М.: Прогресс, 1990. 719 с.
4. *Мочульский К.В.* Владимир Соловьёв: жизнь и учение. Париж: YMCA press, 1936. 264 с.
5. *Соловьёв В.С.* Догматическое развитие церкви в связи с вопросом о соединении церквей // *Православное обозрение.* 1885. № 12. С. 727–798.
6. *Соловьёв В.С.* История и будущность теократии (Исслед. всемирно-ист. пути к истинной жизни). Т. 1. Предисл. Вступ. Философия библейской истории. Загреб: Акционерная тип., 1887. XXII + 396 с.
7. *Соловьёв В.С.* История и будущность теократии // *Соловьёв В.С.* Собр. соч.: в 12 т. Т. 4 / Под ред. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. Брюссель, 1966. С. 243–658.
8. *Соловьёв В.С.* Письма Владимира Сергеевича Соловьёва: в 4 т. Т. 1 / Под ред. Э.Л. Радлова. СПб., 1908. 283 с.

9. Соловьёв В.С. Письмо к г. К. по поводу запрещения духовною цензурой книги «История и будущность теократии» // *Соловьёв В.С. Соч.*: в 2 т. Т. 2 / Под ред. Н.В. Котрелева и Е.Б. Рашковского. М.: Правда, 1989. С. 212–218.

10. Соловьёв В.С. Теократия праотцев // *Православное обозрение*. 1886. № 5–6. С. 249–305.

11. Соловьёв В.С. Три речи в память Достоевского // *Соловьёв В.С. Соч.*: в 2 т. Т. 2 / Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1988. С. 290–323.

12. Соловьёв С.М. Владимир Соловьёв: Жизнь и творческая эволюция / Послел. П.П. Гайденко; подгот. текста И.Г. Вишневецкого. М.: Республика, 1997. 431 с.

13. *Трубецкой Е.Н.* Миросозерцание Вл.С. Соловьёва: в 2 т. Т. 1. М., 1913. 635 с.

RELIGIOUS ANTHROPOLOGY

Anatoly CHERNYAEV

PhD in Philosophy, Leading Research Fellow, Deputy Director for Research.
RAS Institute of Philosophy, Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation;
e-mail: chernyaev@iph.ras.ru

Alexandra BERDNIKOVA

PhD in Philosophy, Research Fellow.
RAS Institute of Philosophy, Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation;
e-mail: alexser015@yandex.ru

HISTORICAL IDEAL AS A SCRIPT OF THE FUTURE: GENESIS AND EVOLUTION OF THE PROJECT OF THEOCRACY BY VLADIMIR SOLOVYOV

The article is devoted to the historical and philosophical reconstruction of the conception of the free and universal Theocracy by Vladimir Solovyov. Ideological roots of this concept in the work of Solovyov are disclosed; main stages of its theoretical development are illuminated; the cultural and historical context and the primary reception of the Theocracy as the key idea in Solovyov's system in the period of 1880s are shown. In this period, which has started with the number of publications in "Rus" newspaper (1881–1882) and finished with the publication of his main work "Russia and the Universal Church" (Paris, 1889), the idea of the union of Orthodox and Catholic churches was the main condition of the idea of the free Theocracy. The history of writing and publication of unfinished Solovyov's work "The History and the Future of Theocracy" is examined. The attempt of the textual reconstruction of the author's thought was made. This attempt is caused by the fact that none of the three published editions of this work (separate chapters in the magazine "Orthodox Review", Zagreb's edition and posthumous edition in the Collected works under the editorship of Ernest Radlov and Sergey Solovyov) can be

considered as a true and full author's thought. The development of this theme by Solovyov is considered in the context of thinker's ideological evolution, which resulted in his disappointment in the utopian ideal of Theocracy, reflected in works "On the Decline of the Medieval World Outlook" (1891) and "War, Progress, and the End of History: Three Conversations" (1900). The question of the meaning of Soloviev's theocratic project in which the thinker tried to find a way of resolution of current problems of his time by appealing to Medieval religious and political conceptions is raised.

Keywords: theocracy, Vladimir Solovyov, pan-unity, ecumenism, church, orthodoxy, catholicism, slavophiles, history, utopia

References

1. Kotrelev, N. *Eskhatologiya u Vladimira Solov'eva. (K istorii «Treh razgovorov»)* [Eschatology from Vladimir Solovyov (To the Story of "Three Conversations")]. [http://www.intelros.ru/subject/eshatalog/185-nikolajj_kotreljov_jeskhatologija_u_vladimira_soloveva.html, accessed on 02.11.2017] (In Russian)
2. Kotrelev, N. & Rashkovskii, E. "Primechaniya" [Notes], in: V. Solov'ev, *Sochineniya* [Works], Vol. 2, ed. by N. Kotrelev & E. Rashkovskii. Moscow: Pravda Publ., 1989, pp. 664–712. (In Russian)
3. Losev, A. *Vladimir Solov'ev i ego vremena* [Vladimir Solovyov and his time]. Moscow: Progress Publ., 1990. 719 pp. (In Russian)
4. Mochul'skii, K. *Vladimir Solov'ev: zhizn' i uchenie* [Vladimir Solovyov: Life and Doctrine]. Paris: YMCA press Publ., 1936. 264 pp. (In Russian)
5. Solov'ev, S. *Vladimir Solov'ev: Zhizn' i tvorcheskaya evolyutsiya* [Vladimir Solovyov: His Life and Creative Evolution]. Moscow: Respublika Publ., 1997. 431 pp. (In Russian)
6. Solov'ev, V. "Dogmaticheskoe razvitie tserkvi v svyazi s voprosom o soedinenii tserkvei" [The Dogmatic Development of the Church in Connection with the Question of the Church Union], *Pravoslavnoe obozrenie*, 1885, No. 12, pp. 727–798. (In Russian)
7. Solov'ev, V. "Istoriya i budushchnost' teokratii" [The History and Future of Theocracy], in: V. Solov'ev, *Sobranie sochinenii* [Works], Vol. 4, ed. by S. Solov'eva & E. Radlova. Brussel, 1966, pp. 243–658. (In Russian)
8. Solov'ev, V. "Pis'mo k g. K. po povodu zapreshcheniya dukhovnoy tsenzuroi knigi «Istoriya i budushchnost' teokratii»" [Letter to Mr. K. concerning the Prohibition of the Spiritual Censorship of the Book "The History and Future of Theocracy"], in: V. Solov'ev, *Sochineniya* [Works], Vol. 2, ed. by N. Kotrelev & E. Rashkovskii. Moscow: Pravda Publ., 1989, pp. 212–218. (In Russian)
9. Solov'ev, V. "Teokratiya praottsev" [Theocracy of the Forefathers], *Pravoslavnoe obozrenie*, 1886, No. 5–6, pp. 249–305. (In Russian)
10. Solov'ev, V. "Tri rechi v pamyat' Dostoevskogo" [Three Speeches in Memory of Dostoevsky], in: V. Solov'ev, *Sochineniya* [Works], Vol. 2, ed. by A. Gulyga & A. Losev. Moscow: Mysl' Publ., 1988, pp. 290–323. (In Russian)

11. Solov'ev, V. *Istoriya i budushchnost' teokratii (Issled. vsemirno-ist. puti k istinnoi zhizni)* [The History and Future of Theocracy (A Study in the Universal Historical Path to True Life)], Vol. 1. Predisl. Vstup. Filosofiya bibleiskoi istorii [Preface. The Philosophy of Biblical History]. Zagreb: Aktsionernaya tipografiya Publ., 1887. XXII + 396 pp. (In Russian)

12. Solov'ev, V. *Pis'ma Vladimira Sergeevicha Solov'eva* [The Letters of Vladimir Sergeevich Solovyov], Vol. 1, ed. by E. Radlova. SPb., 1908. 283 pp. (In Russian)

13. Trubetskoi, E. *Mirosozertsanie Vl.S. Solov'eva* [Vladimir Solovyov's World-View], Vol. 1. Moscow, 1913. 635 pp. (In Russian)

ГЕРМЕНЕВТИКА



Сергей ЧЕРНОВ

кандидат педагогических наук, профессор, ректор.
Институт Непрерывного Профессионального
Образования.

144000, Российская Федерация, г. Электросталь Москов-
ской области, проспект Ленина, 45–12;

e-mail: sv.chernov@institutnpo.ru

УЧЕНИЕ О ГЕНИАЛЬНОСТИ АРТУРА ШОПЕНГАУЭРА

В статье впервые проводится целостный содержательно-аналитический обзор учения Артура Шопенгауэра о гениальности, где основные идеи заключаются в следующем. Во-первых, гениальность состоит в совершенно непомерном, реальном избытке интеллекта, которого не требует для себя и своих услуг слепая воля, управляющая миром, и при этом гениальный человек охватывает своим сознанием общие начала бытия и становится, таким образом, способным к познанию сущности вещей, на что не способны ни обыкновенные люди, ни выдающиеся таланты. Во-вторых, сущность гениальности состоит в созерцательном и, следовательно, более объективном и целостном познании мира, что позволяет гению видеть такие миры, которые недоступны для восприятия и понимания других людей. В-третьих, предметом познания гения являются только те проблемы, в которых отражается «суть вещей вообще, только общее в них, целое», и, напротив, все остальные люди легко проходят мимо тех проблем, которые гений просто не может пропустить. В-четвёртых, гениальные люди, в силу своей способности к созерцательному познанию мира, отличному от познания, осуществляемого в виде понятий, дающих лишь малосодержательные абстракции, оказываются способными к познанию реальности «Платоновых идей». При этом гениальные люди менее всего заботятся о собственной пользе, напротив, их усилия направлены не на получение личной выгоды, а на создание общезначимых, общечеловеческих ценностей – ценностей, формирующих в конечном итоге духовную культуру человеческого рода.

В статье также рассматриваются представления Шопенгауэра о гениальности и о безумии и показывается неправомерность отнесения Шопенгауэра к числу сторонников психопатологической теории гениальности. В настоящем исследовании показано, что Шопенгауэр выводит истоки гениальности из рефлексии о самом человеке и, таким образом, он не ограничивает анализ гениальности лишь предметными границами психологии, а впервые поднимает эту проблему уже на уровень философско-антропологического анализа и тем самым придаёт проблеме гениальности онтологический, универсальный, фундаментальный характер.

Ключевые слова: Артур Шопенгауэр, философская антропология, проблема гениальности, избыток интеллекта, созерцательное познание, иные миры, гениальность и талант, гениальность и безумие, серьёзная заурядность взрослости, свободная творчеством детскости

...Имя гения может заслужить только тот, кто берёт предметом своих изысканий целое и великое, сущность и общность вещей, а не тот, кто всю свою жизнь трудится над разъяснением какого-либо частного соотношения вещей между собою.

Артур Шопенгауэр

Проблема гениальности в трудах А. Шопенгауэра

Рефлексия Артура Шопенгауэра о гениальности – это система замечательных представлений, наблюдений и ярких идей о гениальности, сформулированных автором в различные периоды своей жизни. Причём указанные представления и идеи встречаются практически во всех трудах Шопенгауэра. А это говорит, во-первых, о том, что *идея гениальности является одним из ключевых пунктов философии Шопенгауэра*, составляющих самое тело его учения о «мире как воле и представлении», и, во-вторых, о том, что *проблема гениальности есть любимая и неизбывная тема автора*. Постепенно рефлексия Шопенгауэра о гениальности начинает разворачиваться в настоящее учение о гениальности, особую теоретическую значимость которого увеличивает несомненная гениальностью самого автора.

Кстати, сам А. Шопенгауэр, основываясь на положении Пифагора о том, что *подобное познаётся только подобным*, утверждал, «что только дух слышит дух, что произведения гения будут вполне понятны и оце-

нены только гениями» [22, с. 195]. Отметим, что Шопенгауэр не единственный, кто утверждал это. Подобную идею высказал примерно в то же самое время и американский писатель Эдгар Аллан По: «По существу, чтобы глубоко оценить творение того, что мы называем гением, нужно самому обладать гениальностью, необходимой для такого свершения» [15]. В свою очередь, Н.А. Бердяев так же подчёркивал необходимость родства «субъекта познания и объекта познания»: «Познать творческую активность лица – значит быть творчески активным лицом. Познать свободу лица – значит быть свободным лицом. <...> Познать что-нибудь в мире значит иметь это в себе» [4, с. 162]. А выдающийся японский художник Хокусай утверждал: «Хочешь нарисовать птицу – должен стать птицей».

Шопенгауэр условно делит индивидов на «людей пользы» и «людей духа». К числу первых он относит абсолютное множество обыкновенных людей, а также тех, кто обладает выдающимся талантом. Эти люди полностью подчинены слепой воле, лежащей в самом основании мира, а каждый человек, сущность которого задана изначально, является проявлением этой самой воли. Единственным выходом из-под власти воли – этой довлеющей надо всем мирозданием силой – является бескорыстное и безусловное творчество – т. е. искусство гения, осуществляющего познание посредством созерцания с целью поиска возвышенного и прекрасного. Но «прекрасное, – утверждает Шопенгауэр, – редко соединяется с полезным», и потому «сравнивать людей пользы с людьми гения – это всё равно, что сравнивать кирпичи с бриллиантами» [20, с. 325]. Именно в гениальности человек достигает «блаженства созерцания», освобождается «от мук воли», становится «чистым субъектом познания» и поднимается до «познания истинной сущности мира, т. е. идеи» [22, с. 9–10]. Таким образом, единственным человеческим типом, способным прорваться сквозь оковы этой самой слепой воли, безраздельно управляющей миром, является *тип гения*, и отсюда же происходят *сверхвозможности творческой деятельности гениального человека*.

По Шопенгауэру, гениальность есть не что иное, как *универсальная способность отдельных людей к познанию «Платоновых идей»*, созерцание которых «невозможно, пока человек занят объектами разума: он тогда имеет дело лишь с *понятиями* и в них с *законом основания познания...*» [22, с. 9]. Поэтому Шопенгауэр называет гениальными лишь такие произведения, которые «непосредственно исходят из созерцания и на созерцание рассчитаны». В свою очередь, «*чистое познание*» – познание гения есть «по отношению к субъекту – свобода от воли; по отношению к объекту – свобода от закона основания» [22, с. 9]. Следовательно, гений проявляет себя лишь в искусстве, поэзии и философии, но не в науке, основанной на законе достаточного основания. В этом последнем А. Шопенгауэр не расходится ни с И. Кантом, который утверждал, что «природа предписывает через гения правило не науке,

а искусству, и то лишь в том случае, если оно должно быть изящным искусством» [10, с. 324], ни с Шеллингом, который писал, что «лишь то, что создаёт искусство, может быть единственно творением гения, ибо в каждой решённой искусством задаче разрешается бесконечное, противоречие» [18, с. 481].

Наука нацелена лишь на изыскание «частных истин», тогда как «изыскание *общих* истин – дело единичных и редких людей» [19], т. е. людей гениальных. Действительно, выдающиеся достижения в науке правильнее будет связывать с *выдающимися особыми способностями и талантом первооткрывателя*, тогда как прекрасно-возвышенные эпохальные творения в высших сферах духовной жизни человечества, таких как религиозное творчество, нравственность, поэзия, философия, искусство, следует связывать с *пророческим в своей сущности творческим даром гения*, соединяющим универсальную гениальную природу с особыми способностями, с талантом.

Хотя при этом мы бы поостереглись отнимать «титул гения» у некоторых великих учёных, тем более что за всю доступную для обозрения историю науки таковых можно будет пересчитать по пальцам, например: *Николай Коперник, Иоганн Кеплер, Галилео Галилей, Блэз Паскаль, Исаак Ньютон...* Другое дело, учёные-ремесленники, занятые в организованно-структурированной науке, которых вряд ли можно заподозрить в гениальности и о которых Шопенгауэр достаточно резко высказывается в разделе «Об учёности и учёных», входящем в его последнюю книгу «*Новые параlipomena*». В *республике учёных*, но не в *республике гениев* «...во все времена старались в каждом отделе подчеркнуть всё посредственное, умалить истинно ценное, даже – великое, а где можно, то и совсем устранить как неудобное» [22, с. 184]. Почему так? Потому что закон достаточного основания и закон тождества, которые накладывают известные ограничения на сферу собственно научного познания, закрывают пути к *парадоксальным открытиям и оригинальному видению мира*, на которые способны лишь гениальные люди. В целом можно утверждать, что *чем более жёсткие, структурированные, формализованные формы приобретает деятельность человека, тем в меньшей степени можно ожидать пробуждения в человеке творческого гения*.

Рассмотрим теперь те ключевые идеи, которые составляют саму основу учения Артура Шопенгауэра о гениальности.

Первое. Основная мысль названного учения Шопенгауэра заключается в следующем. Гениальность всегда состоит в «совершенно непомерном, реальном избытке интеллекта, которого не требует для себя и своих услуг никакая воля» [20, с. 325]. И если обыкновенный человек «в частном всегда и познаёт только частное как таковое» [20, с. 325], а талантливый человек с той или иной степенью успешности познаёт лишь взаимные отношения вещей, то гениальный человек охватывает своим сознанием общие начала бытия и становится, таким образом, способ-

ным к познанию сущности вещей. «В частном постоянно видеть общее – в этом именно и заключается основная черта гения...» [20, с. 318]. Отсюда следует, во-первых, то, что «люди, создающие истинные творения, встречаются в тысячу раз реже, чем люди деловые» [20, с. 325], и, во-вторых, именно благодаря тому, что интеллект здесь полностью отрешается от воли и развивает свободную деятельность, и «рождаются гениальные творения» [20, с. 325].

Шопенгауэр выделяет *три рода или три категории умов*. Ум первого рода, обладая признаками *подражательности и зависимости*, ничем другим не занимается, как «только воспроизведением чужих мыслей», и, соответственно, для этого ума, который неспособен мыслить сам без какого-либо образца или аналога, характерно повторение тех же ошибок, что и у предшественников, а также не замеченных ими, но *объективно существующих проблем*. Вторая категория умов также неспособна к самостоятельному мышлению, однако из-за недостатка «способности суждения» понять этого не может и потому пытается «идти на собственных ногах и преподносит публике самолично придуманные монстры». Таких людей Шопенгауэр называет «дураками, скроенными по своему образцу». И, наконец, третья, самая редкая категория умов, собственно *умов гениальных*, которую «приходится рассматривать скорее как исключение: это – *оригинальные, самостоятельно мыслящие умы*» [22, с. 174].

Итак, сущность гениальности Шопенгауэр видит в абсолютном преобладании интеллекта над волей, а *оригинальность и самостоятельность* мышления считает главными признаками гениального ума.

Не будем здесь спорить с Шопенгауэром, ведь гении – это действительно наиболее одарённые умом люди, не будем оспаривать и исключительную важность выделенных Шопенгауэром признаков. Однако, на наш взгляд, для того, чтобы глубже понять природу гения и раскрыть сущность гениальности, необходимо также вычленить особые, качественные отличия *обыденного ума, ума таланта и ума гения*. Такая попытка была предпринята нами ранее. Были выделены и феноменологически раскрыты три типа человеческого ума: *утилитарно-практический ум*, характерный для обыкновенного человека, *позитивно-изобретательный ум*, характерный таланту, и *созидательно-творческий ум*, характерный гению; была установлена связь человеческих дарований, названных типов ума и уровней творческой деятельности человека, а также были раскрыты такие признаки гениального ума, как *парадоксальность, вневременность и универсальность* [подр. см.: 16, с. 43–53; 17, с. 169–171].

Второе. Благодаря созерцательному характеру своего познания, только гений способен к конкретному, целостному, объективному познанию мира, тогда как познание всех остальных и даже талантливых людей осуществляется лишь на более низком уровне – в виде понятий, которые не дают ничего большего, чем малосодержательные абстрак-

ции, мало соответствующие реальности «Платоновых идей», к созерцанию которых способны гениальные люди. «Именно созерцанию, – утверждает Шопенгауэр, – прежде всего открывается и является подлинная и истинная сущность вещей, хотя ещё только условно. Всякое понятие, всякая мысль – это лишь абстракция, т. е. частичные представления, оторванные от созерцания и возникшие путём исключения из мысли отдельных сторон предмета. Всякое глубокое познание и даже мудрость в собственном смысле этого слова имеют свои корни в созерцательном восприятии вещей...» [20, с. 317].

Надо сказать, что эта идея Шопенгауэра о гениальности «как способности пребывать в чистом созерцании» [19, с. 165] оказалась очень плодотворной для следующих после Шопенгауэра исследователей гениальности. Так, например, немецкий философ Отто Вейнингер видит сущность гениальности в «универсальной апперцепции» – в таком свойстве гениального человека, которое можно определить как осознанное видение, «необъятное у гения» и позволяющее ему видеть, запоминать, перерабатывать в своём сознании много больше того, чем это доступно обыкновенному человеку. «...Гениальное сознание... – пишет Вейнингер, – обладает сильнейшей яркостью и наиболее отчётливой ясностью» и, таким образом, «гениальность идентична более общей, а потому и высшей сознательности» [5, с. 117–118]. На наш взгляд, универсальная апперцепция, обеспечивающая «интенсивную сознательность» гения у Отто Вейнингера и созерцательное познание гения у Артура Шопенгауэра, имеют одну природу, поскольку интенсивность гениального сознания обеспечивает более глубокое созерцание, которое, в свою очередь, доставляет сознанию именно те элементы созерцания, которые позволяют гениальному человеку в отдельной вещи прямо видеть не только саму эту вещь, но также скрытое от всех других людей нечто более общее и таким образом *познавать вещь не только в её явлении, но и в её сущности*.

Третье. Предметом познания гения являются только те проблемы, в которых отражается «суть вещей вообще, только общее в них, целое» [20, с. 318]. Напротив, для всех остальных людей, современных гению, волнующие гения проблемы остаются либо абсолютно непонятными, либо совершенно неинтересными, либо они просто проходят мимо тех проблем, которые гений не в состоянии пропустить. И поэтому творческие задачи, решаемые гением, могут объявляться в лучшем случае малозначимыми и неактуальными, а в худшем – даже вредными и опасными.

Почему же общество, которое впоследствии так активно «эксплуатирует» достижения и идеи гения, поначалу так же активно не принимает его творчества?

Дело, по-видимому, заключается как в особых свойствах гениального ума (см. выше), так и в глубине познания, свойственного гению. Гениальный человек «в отдельной вещи не просто мыслит, но и прямо

видит, не только её, но уже и нечто более или менее общее» [20, с. 318], т. е. он ясно видит раскрывающиеся в отдельных вещах Платоновы идеи. Гений, – пишет А. Шопенгауэр, – «...видит иной мир, нежели все остальные, хотя видит его только потому, что глубже погружается в мир, лежащий и перед ними, так как в его голове последний рисуется объективнее, т. е. чище и явственнее» [19]. Именно объективное видение мира, освобождённое от самодовлеющего всевластия воли, подчиняющей себе не только обыкновенных, но и талантливых людей, позволяет гению не только видеть дальше и глубже других, но при этом именно это *чистое, объективное, глубокое видение мира* максимально удаляет, изолирует гениального человека от всех остальных, в особенности от его современников.

Итак, главная причина непризнания гения современниками кроется в ином, более ясном, чистом и глубоком видении мира, доступном гению, но до поры недоступном для всех других людей. Причём «пониманию мешает тупость, признанию – зависть» [21, с. 61]. Однако именно гений задаёт те *новые рубежи познания и видения мира*, которые много позже проникнут в сознание человека, а «уж если это случилось, люди начинают толпиться около гения и его творений, ожидая, что от него прольётся хотя бы луч света во тьму их существования, а может быть и разгадка его...» [21, с. 61], и только лишь тогда общество станет способно если не понять, то хотя бы признать гения.

Четвёртое. Выдающиеся, гениальные люди стремятся к познанию и воспроизведению высших истин: «...высокоодарённый духовно человек помимо общей всем индивидуальной жизни ведёт ещё и другую, чисто интеллектуальную, которая состоит в непрерывном накоплении и увеличении не просто знания, а связанного истинного познания и уразумения вещей...» [21, с. 60]. При этом гениальные люди менее всего заботятся о собственной пользе, напротив, их усилия направлены не на получение личной выгоды или пользы как таковой, а на создание общезначимых, общечеловеческих ценностей – ценностей, формирующих в конечном итоге духовную культуру человеческого рода.

«Чрезмерный излишек интеллекта... – утверждает Шопенгауэр, – посвящает себя служению всему человеческому роду, между тем как нормальный интеллект служит отдельной личности» [20, с. 316]. Благодаря этому «...человечество взирает на гениального человека, ожидая от него откровений о вещах и о собственной своей сущности» [21, с. 61]. И, таким образом, с момента своего признания гений выступает для других людей в роли учителя жизни, пророка, «*высшего существа*», от которого исходит «*откровение*» [21, с. 61].

Сравнительный анализ гениальности и таланта

Если изобретение таланта – это всегда открытие, имеющее несомненное практическое значение (например, открытие электричества, электромагнитных волн или рентгеновских лучей), то *провидческое открытие гения*, достигаемое в его созерцательной деятельности познания, – это всегда прорыв, имеющий, по сути, эпохальное значение. К этой категории, например, следует отнести почти вековую работу по созданию нового русского языка, начатую М.В. Ломоносовым (теория «трёх штилей» и корпус сочинений Ломоносова по красноречию, риторике, грамматике и стилистике русского языка) и завершённую А.С. Пушкиным (в виде настоящей школы поэтического и прозаического русского литературного языка), – того русского языка, на котором мы говорим и поныне и на основе которого продолжает произрастать вся наша уникально-самобытная русская культура. Уничтожьте язык, созданный благодаря гениальным трудам Ломоносова и Пушкина, и русская культура рухнет в одночасье, тогда как, благодаря талантливым изобретателям, уже существуют и продолжают множиться различные способы получения энергии, необходимой человечеству. Но возникает вопрос: нужна ли будет электрическая и другие виды энергии тому человеку, который прежде потеряет свою культуру?

О различии таланта и гениальности рассуждали до Шопенгауэра многие философы, например Кант [10], Кондильяк [11, с. 132], Гегель [7, с. 331–332] и др., но именно Шопенгауэру первым удалось вскрыть здесь *существенные и принципиальные различия*.

Опираясь на воображение и интуицию, гений связан с большей глубиной познания, нежели талант, преимущество которого «заключается в большей тонкости и остроте дискурсивного, чем интуитивного познания. Талантливый человек думает быстрее и правильнее других; гениальный же человек видит иной мир, нежели все остальные, хотя видит его только потому, что глубже погружается в мир, лежащий и перед ними, так как в его голове последний рисуется объективнее, т. е. чище и явственнее» [20, с. 315]. Итак, если сущность таланта заключается в его высокой способности к дискурсивному понятийному мышлению, в особых случаях развитой до автоматизма, то *сущность гения – в его особой способности к видению иного мира, недоступного взору ни обыкновенных, ни даже талантливых людей*.

Если обыкновенный человек в частном всегда и познаёт только частное как таковое, то талантливый человек при исследовании частных феноменов лучше других способен к выявлению «взаимных отношений вещей»; основная же черта гения заключается в умении «в частном постоянно видеть общее». «...Только суть вещей вообще, только общее в них, целое является настоящим предметом гения, исследование же частных феноменов – дело талантов в области реальных наук, предметом

которых, собственно говоря, всегда служат только взаимные отношения вещей» [20, с. 318]. Таким образом, универсализм гения, как в его познании мира, так и в овладении трансцендентными, недоступными другим, сущностными аспектами бытия, противопоставляется Шопенгауэром специфической и собственно ограниченной этой специфичностью природе таланта. И, таким образом, если талант наиболее способен к *делам*, то гений, напротив, наиболее способен к *творениям*, причём «люди, создающие истинные творения, встречаются в тысячу раз реже, чем люди деловые» [20, с. 325].

По Шопенгауэру: «Созерцательное постижение – это неизбежный процесс зачатия, в котором всякое художественное произведение, всякая бессмертная мысль обретает искру жизни. Всякое первичное мышление протекает в образах. Из понятий же исходят лишь произведения обыкновенных талантов, только разумные мысли, подражания и вообще всё то, что рассчитано на одни текущие потребности и на современников» [20, с. 317].

Почему же даже после смерти гениального человека его творения не остаются в своей конечной завершённости, а продолжают служить потомкам, выступая как ключевые моменты становления новых идей, открытий и свершений? А потому, что смысл и значение творений гения служит неиссякаемым источником духовного развития и духовного преображения человека, чего, однако, нельзя сказать относительно открытий даже самых выдающихся талантов. И это, по-видимому, проистекает прежде всего из онтологических различий между гением и талантом, которые Шопенгауэр видит в следующем: талантливый человек способен достигать таких целей, которые недостижимы для других, но которые находятся в сфере их восприимчивости. Гений же способен к достижению такой цели, «которую другие не в состоянии даже увидеть и о которой поэтому они получают вести лишь косвенно, т. е. с опозданием, – да и принимают они её лишь на веру» [20, с. 328].

И эти утверждения Шопенгауэра подтверждаются следующими примерами. Для «людей пользы» гелиоцентрическая система Коперника будет являться наивысшим открытием последних пяти сотен лет, тогда как для «людей духа» большую ценность и значение будет представлять «Реквием» Моцарта или «Евгений Онегин» Пушкина. Вспомним Артура Конана Дойля, который позиционировал своего Шерлока Холмса как, несомненно, гениального человека. Который, однако, не знал гелиоцентрической системы Коперника, но при этом регулярно извлекал какофонические звуки из своей скрипки, считая, что этим он помогает решению своих дедуктивных задач. И, с другой стороны, доктора Ватсона – во многом положительного и очень полезного обществу человека, безусловно верящего в систему Коперника, но при этом не отличавшегося даже малейшими признаками гениальности.

Существуют ещё и социологические причины указанного явления. В частности, если талант всегда ожидает вознаграждения, без которого он просто не может быть реализован, то гений, напротив, мало нуждается в таковом для продолжения своих трудов. Парадоксально, но факт, что социальная среда и окружение, как правило, продвигают талант, но практически всегда отвергают творения гения. Талантливый человек успешно и выгодно продаёт результаты своей деятельности своим современникам, напротив, плодами трудов гения, нацеленных на будущее, впоследствии многократно пользуются многие поколения потомков.

Талант требует постоянных внешних стимулов: путешествий, новых впечатлений, выставок, публикации своих трудов и пр. и пр., но главное – талант в своей реализации не может существовать без внешнего одобрения, без почитания и наград, вне поддержки его общественным мнением. Перестаньте платить талантливому человеку, и он забросит эту работу, найдя другое применение своему таланту. Для таланта, для которого успех, поклонение, власть, деньги и прочее всегда на первом месте, эти «объективированные» атрибуты рано или поздно начинают возобладать над потребностью в свободном творчестве, и вот мы видим, что нет уже таланта, а только имя и «пиар» позволяют ему оставаться на поверхности. Именно поэтому в современном мире мы сталкиваемся с тенденцией, когда «выдающиеся» деятели искусств пачками уходят в политику, во власть, в бизнес, дабы только сохранить свою исключительность в глазах непритязательной толпы – исключительность, ставшую, однако, призрачной. Гений же, напротив, никогда, ни при каких обстоятельствах, не изменит *назначению своему*, и только лишь поэтому он остаётся посланником вечности.

Талантливость как система специальных способностей – это характеристика в общем-то мерная, количественная, тиражируемая. Причём таланты могут находиться в развитии, так же как и «зарываться в землю» – не находить своего развития. В свою очередь, гениальность как характеристика качественная, неспецифическая, штучная есть дар предельно персонифицированный. Многие люди могут иметь одинаковые таланты, но гениальность неповторима. Нет двух людей одинаково гениальных, но немало таких, которые одинаково талантливы. Гениальность не может развиваться или не развиваться, она может лишь быть в непрерывном становлении, и на этом пути в человеке может проснуться гений, и тогда рождается гениальная личность, которая находит в себе силы и волю обратить этот дар в достояние других людей, даже зачастую в ущерб собственному житейскому благополучию, даже порой рискуя своей жизнью. Если талант – это дар выдающихся способностей, то гений – это прежде всего назначение и предельно персонифицированный творческий дар, предопределённый только самому его облада-

телю. Но благодаря универсальной природе гениальности, творческая деятельность гениального человека есть его личный жизненный подвиг, есть, в свою очередь, дар гения всему человечеству.

О гениальности и о безумии

Некоторые авторы [8; 23 и др.], опираясь на отдельные высказывания А. Шопенгауэра о гениальности и безумии, склонны видеть в нём сторонника психопатологической теории гениальности. Да, действительно, у Шопенгауэра есть такое, например, утверждение: «Часто отмечалось, что у гениальности и безумия есть такая грань, где они соприкасаются между собой и подчас переходят друг в друга...» [19, с. 169]. Да, действительно, Шопенгауэр ссылается на Горация, Платона, Аристотеля, Цицерона и Попа, которые отмечали сродство великого дарования с безумием, и как бы сам поддерживает эту идею. Но разве этого достаточно, чтобы причислить Шопенгауэра к сторонникам психопатологической теории гениальности?

Попробуем разобраться в этом, обратившись к текстам самого Шопенгауэра, у которого читаем: «...если безумец верно познаёт отдельные моменты настоящего, как и отдельные моменты прошлого, но неверно познаёт их связь, их отношения и поэтому не только заблуждается и бредит, то в этом и состоит точка его соприкосновения с гениальным индивидом: ведь и последний, пренебрегая совершающимися по закону основания познанием отношений, чтобы узреть и отыскать в вещах только их идеи и постигнуть их наглядно выражающуюся подлинную сущность, по отношению к которой одна вещь является представительницей всего рода и потому, как говорит Гёте, один случай сходит за тысячи, ведь и гений через это упускает из виду познание связи вещей; отдельный объект его созерцания или необычайно живо воспринимаемое им настоящее предстают перед ним в столь ярком свете, что от этого как бы остаются в тени прочие звенья цепи, к которой они принадлежат, и отсюда возникают феномены, сходные с феноменами безумия, как это было признано с давних пор» [19, с. 172].

Внимательное прочтение этого фрагмента ясно показывает, что речь здесь идёт лишь о *сходстве проявления*, но не о *сущностном сходстве*. Если понимать *смысл* как *сущность в своём бытии* [13, с. 368], то *смысл гениальности* и *смысл безумия* имеют принципиальные отличия. Сумасшествие – это всегда бред, мираж, иллюзия, искажённое восприятие действительности – это субъективизм в его самом крайнем, неприглядном и нередко опасном для самого больного и для окружающих выражении; напротив, *гениальность есть абсолютно объективное и предельно осознанное принятие действительности*, узреваемой гением в самых ярких и значимых её проявлениях: *идеях, эйдосах, образах созерцания*,

которые, однако, не воспринимаются и потому не могут быть познаны обычными людьми. Если сумасшествие связано с галлюцинациями, то гениальность – «это способность пребывать в чистом созерцании» [19, с. 165]. И не видеть различий между галлюцинациями и образами созерцания есть не просто оплошность, а заведомое искажение истины. «...Гениальность, – говорит Шопенгауэр, – есть не что иное, как полнейшая объективность, т. е. объективное направление духа в противоположность субъективному, которое обращено к собственной личности...» [19, с. 165].

Психиатрам хорошо известно, что *запредельная акцентуация на собственной личности* есть настоящий симптом практически любой психопатологии – с этого начинается не только развитие психоза, но это также служит источником неврозов и депрессивных состояний. Напротив, по Шопенгауэру, *сущность гения* состоит именно в преобладании способности к чистому созерцанию, что «требует полного забвения собственной личности и её интересов» [19, с. 165]. Таким образом, основываясь на текстах самого Шопенгауэра, его ни в коей мере нельзя причислить к сторонникам идеи отождествления гениальности и безумия.

Кстати, безумие Шопенгауэр объясняет возникновением неразрешимых противоречий между волей и представлением: «В этом противодействии воли, с каким она не позволяет интеллекту осветить то, что ей неприятно, и находится тот пункт, откуда безумие может вторгнуться в наш дух» [20, с. 335]. Важно, что представленное здесь объяснение Шопенгауэра нисколько не противоречит современным воззрениям научной психиатрии.

Приведённые выше и другие замечания Шопенгауэра о гениальности и безумии, нередко соседствующие в его трудах (так, например, во втором томе «Мир как воля и представление» глава «О безумии» следует сразу же за главой «О гении»), но неверно понятые и неправильно интерпретированные, а также тот факт, что феномен умопомешательства и психических заболеваний всегда привлекал Шопенгауэра и представлял для него непреходящий интерес [6, с. 14], позволили последователям Чазаре Ломброзо, родоначальника и популяризатора идеи о неразрывной связи гениальности и помешательства, безосновательно причислить А. Шопенгауэра к числу своих сторонников.

Сам же Ч. Ломброзо в своей известной книге «Гениальность и помешательство» (1863) объявил Артура Шопенгауэра сумасшедшим [12, с. 72–73]. Причём сделано это было без каких-либо существенных аргументов и реальных доказательств: Ломброзо не имел психиатрического анамнеза на всех тех гениальных персоналий, а их в его книге десятки, которых он заочно объявил помешанными. Впрочем, Чезаре Ломброзо мало заботился как об аргументах, так и о доказательствах в пользу своих положений, носящих нередко профанный характер, а также часто пользовался непроверенными сведениями и включал их в

свою книгу, откуда эти сведения впоследствии успешно перекочевали в многочисленные работы, поддерживающие идею о психопатологической природе гения.

К числу таких работ следует отнести сочинения Макса Нордау, где он, вслед за Ломброзо, следующим образом высказывается о душевном здоровье Шопенгауэра: «...если бы он не был автором удивительных книг, то мы имели бы перед собой только антипатичного эксцентрика, который не мог быть терпим среди порядочных людей и место которого было бы прямо в доме для умалишённых, так как он, видимо, страдал манией преследования» [14, с. 37]. Отметим здесь, что утверждения Нордау о сумасшествии талантливых и гениальных людей, приведённые в его книге «Выврождение», во многом опираются на указанную выше работу Ломброзо и в соответствии со сказанным требуют к себе критического отношения.

Итак, во-первых, Шопенгауэра никак нельзя отнести к сторонникам психопатологической теории гениальности, поскольку все его положения ясно показывают, что *гениальность является высшим, совершенным проявлением человеческого духа*. Напротив, безумие было бы очень трудно отнести к совершенным проявлениям духа. Причём на одну ступень с гениальными людьми А. Шопенгауэр ставит индийских аскетов и христианских святых, которые также *способны к чистому созерцанию идей*. Во-вторых, было бы неправомерно относить А. Шопенгауэра к умалишённым, как это делают Ломброзо и Нордау, поскольку никаких обоснованных реальных доказательств, кроме отдельных сведений о сложном эксцентричном характере Шопенгауэра и его относительно частых переездах из города в город на новое место жительства, названные авторы не имеют. Согласитесь, что на этих лишь основаниях можно было бы оправдать в «дома для умалишённых» немалую часть населения земли.

Сходство между гением и ребёнком

Среди частных замечаний Шопенгауэра о гениальности следует выделить его очень важное наблюдение «о некотором сходстве между гением и детским возрастом» на том основании, что как для ребёнка, так и для гения фокус познания значительно преобладает над «фокусом воли»: «Именно потому, что зловещая деятельность этой системы (половой. – С. Ч.) ещё дремлет, когда деятельность мозга находится в полном расцвете, детство – пора невинности и счастья, рай бытия, потерянный Эдем, на который мы с тоской оглядываемся в течение всей последующей жизни» [20, с. 330]. На чём же основывается это удивительное сходство между гением и ребёнком? Отвечая на этот вопрос, Шопенгауэр пишет: «...в избытке познавательных сил сравнительно с потребностями воли

в вытекающем отсюда преобладании чисто познающей деятельности. Поистине, каждый ребёнок – до известной степени гений, и каждый гений – до известной степени ребёнок. Родство между ними сказывается прежде всего в наивности и возвышенной простоте, которые составляют существенный признак истинного гения» [20, с. 331].

В качестве примеров *детскости гениальных людей* Шопенгауэр приводит имена Моцарта и Гёте. О последнем друзья с некоторым упрёком говорили, что он «вечно будет большим ребёнком». Шопенгауэр, лично знавший Гёте и имевший с ним переписку, считает это утверждение абсолютно справедливым, но отмечает при этом несправедливость порицания. Шопенгауэр также приводит слова Шлихтегролля из некролога, посвящённого Моцарту: «В своём искусстве он рано стал мужем, но во всех других отношениях он вечно оставался ребёнком» [20, с. 331].

А. Шопенгауэр был не единственным, кто утверждал исключительную *важность детскости в характере гения*. Вспомним, что в 1831 г. другой гениальный автор – Оноре де Бальзак, которого многие знакомые с ним современники также называли большим ребёнком [2, с. 234], в своём очерке «О художниках» представил замечательный *образ творческого гения*, который «увлекается как дитя всем, что его поражает. Он всё понимает, всё хочет испытать». В характере гения, по Бальзаку: «...проявляется то же непостоянство, какое отмечает его творческую мысль; ...душа его парит непрестанно. Он шествует, головой касаясь неба, а ногами ступая по земле. Это дитя, это исполин» [1, с. 24].

История гениальности знает немало имён гениальных людей, которые на всю жизнь сохраняли своеобразную детскую непосредственность, неутомимую жажду к познанию и настоящую молодость души, без которых гениальное творчество просто невозможно. Вот ещё один подобный пример. Выдающийся русский религиозный философ Н.А. Бердяев продолжал трудиться буквально до последних своих минут и ушёл из жизни, работая за своим письменным столом с пером в руке. В философской автобиографии Бердяева мы читаем такие слова: «Я уже стар и утомлён жизнью, хотя ещё очень молод душой и полон творческой умственной энергии» [3, с. 621–622]. А вот что Бердяев пишет в одном из своих писем, адресованных г-же Х.: «Вы правы, что я очень молод. По вечному своему возрасту (каждый имеет вечный возраст) я юноша. У меня совсем нет чувства зрелого возраста, солидности, маститости, почтенности. Мне кажется, что я всё тот же юноша, который искал смысл жизни и правды, жаждал познания истины» [9, с. 224].

Несомненно, что и Артур Шопенгауэр, и Оноре де Бальзак, и Николай Александрович Бердяев, сами, будучи людьми гениальными, хорошо понимали этот *феномен сходства гениальности и детскости*.

Вряд ли можно спорить с тезисом о том, что у большинства людей творческий потенциал закономерно понижается с возрастом и только гений способен сохранить «чистую» интеллектуальность юности и из-

вестную «духовную силу» до глубокой старости. «В сущности, гений таков потому, – объясняет А. Шопенгауэр, – что свойственное детскому возрасту преобладание... познающей деятельности у него, ненормальным образом, остаётся на всю жизнь, т. е. получает длительный характер» [20, с. 332]. И напротив, чем более человек приобретает *серьёзной* *взрослости*, тем более он теряет в своей *творческой детскости*.

Тем, кто занимается воспитанием детей, хорошо известно, что для них занятия художественным творчеством во всех его многообразных формах долгое время остаются одним из самых любимейших занятий, если, конечно, взрослые не отбивают у детей охоту к этому. Так вот, у гениев эта любовь к художественному творчеству, направляемая невообразимой силой познания и при этом питаемая обострённым чувством прекрасного, совершенного и возвышенного, сохраняется на всю жизнь, независимо от рода их деятельности и направленности их творческих устремлений. Заметьте – дети никогда не ломают игрушки, как думают об этом взрослые. Дети только лишь *разбирают* игрушки для того, чтобы посмотреть – а что же там внутри? Разве это не действительная тяга к познанию? В Евангелии от Матфея сказано: «...истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете как дети, не войдёте в Царство Небесное» (Мф. 18:3). Дайте русскому мальчику, говорит Ф.М. Достоевский, карту звёздного неба лишь на одну ночь, и наутро он вернёт её вам исправленной. Наверное, так поступит и каждый гений.

В гении, – пишет Артур Шопенгауэр, – «как в ребёнке, очень мало сухой серьёзности заурядных людей, которые никогда не способны возвыситься над интересами чисто субъективными и видят в предметах только мотивы для своей деятельности. Кто в течение своей жизни не остаётся до известной степени большим ребёнком, а всегда представляет собой тип серьёзного, трезвого, вполне положительного и благоразумного человека, тот может быть очень полезным и дельным гражданином мира сего, но никогда не будет гением» [20, с. 331–332]. Таким образом, по Шопенгауэру, гений лишь тот, кто подобно ребёнку навсегда остаётся непосредственно-наивным, неутомимо-познающим и творчески-свободным; *гений лишь тот, чьё «бытие коренится больше в познании, чем в волеии».*

* * *

В завершение настоящего содержательно-аналитического обзора позволительно будет сделать следующие *выводы*. В учении Артура Шопенгауэра о гениальности впервые в истории западноевропейской философии мы, наконец, видим в гении то, что собственно нам и хотелось бы увидеть, мы видим здесь уже человека как *«интерпретацию*

*абсолютной самости» [13, с. 247] – гениального человека, в полной мере являющего имманентную личность и одновременно трансцендентную уникально-оригинальную индивидуальность. В учении Шопенгауэра гений оживает, мы начинаем, наконец, видеть и понимать его, вживаться в его чувства и сопереживать ему. Немаловажным является и то, что многие идеи Шопенгауэра о гениальности во многом сходны с представлениями о гениальности в рефлексии других гениальных людей, о которых говорилось в настоящем исследовании. И, наконец, самое главное. Шопенгауэр *выводит истоки гениальности из рефлексии о самом человеке*, и, таким образом, он не ограничивает анализ гениальности лишь предметными границами психологии, а впервые поднимает эту проблему уже на *уровень философско-антропологического анализа* и тем самым *придаёт проблеме гениальности онтологический, универсальный, фундаментальный характер.**

Список литературы

1. Бальзак О. де. О художниках // *Бальзак Оноре*. Собр. соч.: в 24 т. Т. 24. М.: Правда, 1960. С. 17–31.
2. Баше А. Из книги «Оноре де Бальзак. Человек и писатель» // *Бальзак в воспоминаниях современников*. М.: Художественная литература, 1986. С. 234–244.
3. Бердяев Н.А. Самопознание. М.: Эксмо, 2008. 640 с.
4. Бердяев Н.А. Смысл творчества: Опыт оправдания человека. М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. 668 с.
5. Вейнингер О. Пол и характер. М.: Латард, 1997. 357 с.
6. Гардинер П. Артур Шопенгауэр. Философ германского эллинизма / Пер. с англ. О.Б. Мазуриной. М.: Центрполиграф, 2003. 414 с.
7. Гегель Г.В.Ф. Эстетика: в 2 т. Т. 1. 2-е изд., стер. СПб.: Наука, 2007. 623 с.
8. Дженауэй К. Шопенгауэр: Очень краткое введение / Пер. с англ. А.В. Савкиной. М.: АСТ: Астрель, 2009. 192 с.
9. Дмитриева Н.К., Моисеева А.П. Философ свободного духа (Николай Бердяев: жизнь и творчество). М.: Высшая школа, 1993. 271 с.
10. Кант И. Критика способности суждения // *Кант И*. Соч.: в 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 161–529.
11. Кондильяк Э.Б. де. Соч.: в 2 т. Т. 1 / Общ. ред., вступит. статья и примеч. В.М. Богуславского. М.: Мысль, 1980. 334 с.
12. Ломброзо Ч. Гениальность и помешательство / Общ. ред., предисл. проф. Л.П. Гримака. М.: Республика, 1996. 398 с.
13. Лосев А.Ф. Вещь и имя. Самое самое / Подг. текста и общ. ред. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. 576 с.
14. Нордау М. Вырождение / Пер. с нем. и предисл. Р.И. Сементковского; Современные французы / Пер. с нем. А.В. Перельгиной. М.: Республика, 1995. 400 с.
15. По Эдгар. Marginalia (Заметки на полях) // *По Эдгар Аллан*. Соч. М.: Книжная палата, 2000. С. 863–897.

16. Чернов С.В. Идеи к разработке проблемы гениальности // Научные труды Института Непрерывного Профессионального Образования. № 7. Монографические исследования. М.: Изд-во Института Непрерывного Профессионального Образования, 2016. С. 7–96.

17. Чернов С.В. Новый взгляд на природу гениальности // Психология и психотехника. 2015. № 2. С. 159–174. DOI: 10.7256/2070-8955.2015.2.14131.

18. Шеллинг Ф.В.И. Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1987. 639 с.

19. Шопенгауэр А. Собр. соч.: в 6 т. Т. 1: Мир как воля и представление / Под ред. А. Чанышева. М.: ТЕРРА – Книжный клуб; Республика, 2001. 496 с.

20. Шопенгауэр А. Собр. соч.: в 6 т. Т. 2: Мир как воля и представление / Под ред. А. Чанышева. М.: ТЕРРА – Книжный клуб; Республика, 2001. 560 с.

21. Шопенгауэр А. Собр. соч.: в 6 т. Т. 5: Parerga и Paralipomena: в 2 кн. Кн. 2 / Общ. ред. и сост. А. Чанышева. М.: ТЕРРА – Книжный клуб; Республика, 2001. 528 с.

22. Шопенгауэр А. Собр. соч.: в 6 т. Т. 6: Из рукописного наследия / Под ред. А. Чанышева. М.: ТЕРРА – Книжный клуб; Республика, 2001. 352 с.

23. Эфроимсон В.П. Генетика гениальности. Изд. 3-е. М.: Тайдекс Ко, 2004. 376 с.

HERMENEUTICS

Sergey CHERNOV

PhD in Pedagogical Sciences, Professor, Rector.
Institute of Continuing Professional Education,
144000, Russian Federation, Elektrostal, Moscow region, Lenin Avenue, 45-12;
e-mail: sv.chernov@institutnpo.ru

THE DOCTRINE OF THE GENIUS BY ARTHUR SCHOPENHAUER

The article for the first time provides an integral-analytical overview of Arthur Schopenhauer's doctrine about genius, where the basic ideas are as follows. First, the genius is a quite exorbitant and real redundancy of intellect, which does not require for itself and its services the blind will, which rules the world. At the same time a man of genius grasps the general principles of being, becoming able to know essence of things, what is beyond the capacities of any ordinary or even talented people. Second, contemplative and therefore more objective and holistic knowledge of the world is the essence of genius, which allows him to see the worlds, inaccessible to perception and understanding of other people. Thirdly, the subject of genius's knowledge are problems that reflect the "essence of things in general, only that, they have in common, the whole" and, on the contrary, all other people easily pass by those problems, which a genius just can't miss. Fourth, people of genius, because of their ability to contemplative world cognition, which differs from the knowledge implemented in the form of concepts, which provide only rapid abstractions, are able to comprehend the reality of the "Platonic ideas." Ingenious people least care about their own benefit, on the contrary, their efforts are focused not on personal gain, but on creation of universal human values, that ultimately form the spiritual culture of the humanity.

The article also discusses the Schopenhauer's ideas of genius and madness and shows the illegitimacy of qualify Schopenhauer as a supporter of the psychopathological theory of genius. The study shows that Schopenhauer deduces the origins of genius from reflection about the man, not restricting the analysis of genius to substantive boundaries of psychology, and for the first time raises this problem at the level of philosophical-anthropological analysis and, thus, attaches to the problem of genius ontological, universal, and fundamental character.

Keywords: Arthur Schopenhauer, philosophical anthropology, genius, intelligence, contemplative knowing, talent, madness, maturity, childishness, creativity

References

1. Balzac, H. de. "O khudozhnikakh" [About artists], in: H. de. Balzac, *Sobranie sochinenii* [Complete works], Vol. 24. Moscow: Pravda Publ., 1960, pp. 17–31. (In Russian)
2. Bashe, A. "Iz knigi «Onore de Bal'zak. Chelovek i pisatel'»" [From the book «Honore de Balzac. Man and writer»], *Bal'zak v vospominaniyakh sovremennikov* [Balzac in the memoirs of his contemporaries]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura Publ., 1986, pp. 234–244. (In Russian)
3. Berdyaev, N. *Samopoznanie* [Self-knowledge]. Moscow: Eksmo Publ., 2008. 640 pp. (In Russian)
4. Berdyaev, N. *Smysl tvorchestva: Opyt opravdaniya cheloveka* [The meaning of creativity: The experience of human justification]. Moscow: AST MOSKVA Publ., 2007. 668 pp. (In Russian)
5. Chernov, S. "Idei k razrabotke problemy genial'nosti" [Ideas for the development of the problem of genius], in: *Nauchnye trudy Instituta Nepreryvnogo Professional'nogo Obrazovaniya. № 7. Monograficheskie issledovaniya* [Scientific works of the Institute of Continuing Professional Education. No. 7. Monographic research]. Moscow: Institute of Continuing Professional Education Publ., 2016, pp. 7–96. (In Russian)
6. Chernov, S. "Novyi vzglyad na prirodu genial'nosti" [A new look at the nature of genius], *Psikhologiya i psikhotekhnika*, 2015, No. 2, pp. 159–174. (In Russian)
7. Condillac, E. B. de. *Sochinenia* [Selected works], Vol. 1, ed. by V. Boguslavsky. Moscow: Mysl' Publ., 1980. 334 pp. (In Russian)
8. Dmitrieva, N., Moiseeva A. *Filosof svobodnogo dukha (Nikolai Berdyaev: zhizn' i tvorchestvo)* [The philosopher of the free spirit (Nikolai Berdyaev: life and work)]. Moscow: Vysshaya shkola Publ., 1993. 271 pp. (In Russian)
9. Efrogimson, V. *Genetika genial'nosti* [Genetics of genius]. Moscow: Taideks Ko Publ., 2004. 376 pp. (In Russian)
10. Gardiner, P. *Artur Shopenhauer. Filosof germanskogo ellinizma* [Arthur Schopenhauer. The Philosopher of German Hellenism], trans. by O. Mazurina. Moscow: Tsentrpoligraf Publ., 2003. 414 pp. (In Russian)
11. Hegel, G.V.F. *Estetika* [Aesthetics], Vol. 1. St. Petersburg: Nauka Publ., 2007. 623 pp. (In Russian)
12. Janaway, C. *Shopenhauer: Ochen' kratkoe vvedenie* [Schopenhauer: A Very Short Introduction], trans. by A. Savkina. Moscow: AST Publ., 2009. 192 pp. (In Russian)
13. Kant, I. "Kritika sposobnosti suzhdeniya" [The Critique of Judgment], in: I. Kant, *Sochinenia* [Selected works], Vol. 5. Moscow: Mysl' Publ., 1966, pp. 161–529. (In Russian)
14. Lombroso, C. *Genial'nost' i pomeshatel'stvo* [Genius and insanity], ed. by L. Grimak. Moscow: Respublika Publ., 1996. 398 pp. (In Russian)
15. Losev, A. *Veshch' i imya. Samoe samó* [Thing and name. Samoe samó], ed. by A. Takho-Godi, V. Troitsky. St. Petersburg: Oleg Abyshko Publ., 2008. 576 pp. (In Russian)

16. Nordau, M. *Vyrozhdenie. Sovremennyye frantsuzy* [Degeneration. The Modern French], trans. by R. Sementkovsky, A. Perelygina. Moscow: Respublika Publ., 1995. 400 pp. (In Russian)
17. Poe, Edgar. "Marginalia (Zametki na polyakh)" ["Marginalia (Notes in the Margin)"], in: Edgar Allan Poe, *Sochinenia* [Selected Works]. Moscow: Knizhnaya palata Publ., 2000, pp. 863–897. (In Russian)
18. Schelling, F.V.I. *Sochinenia* [Selected works], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1987. 639 pp. (In Russian)
19. Schopenhauer, A. *Sobranie sochinenii* [Selected works], Vol. 1, ed. by A. Chaynshev. Moscow: TERRA – Knizhnyi klub Publ., 2001. 496 pp. (In Russian)
20. Schopenhauer, A. *Sobranie sochinenii* [Selected works], Vol. 2, ed. by A. Chaynshev. Moscow: TERRA – Knizhnyi klub Publ., 2001. 560 pp. (In Russian)
21. Schopenhauer, A. *Sobranie sochinenii* [Selected works], Vol. 5, ed. by A. Chaynshev. Moscow: TERRA – Knizhnyi klub Publ., 2001. 528 pp. (In Russian)
22. Schopenhauer, A. *Sobranie sochinenii* [Selected works], Vol. 6, ed. by A. Chaynshev. Moscow: TERRA – Knizhnyi klub Publ., 2001. 352 pp. (In Russian)
23. Weininger, O. *Pol i kharakter* [Sex and Character]. Moscow: Latard Publ., 1997. 357 pp. (In Russian)

ЖИЗНЕННЫЙ МИР ЧЕЛОВЕКА



Денис ФИЗЕТТЕ

профессор философии в Университете Квебека в Монреале.
Р. О. Вох 8888, succ. Centre-ville Montréal (Québec), H3C
3P8, Canada;
e-mail: fisette.denis@uqam.ca



Сергей КОНЯЕВ (перевод)

кандидат физико-математических наук, старший научный
сотрудник сектора философских проблем естествознания.
Институт философии Российской академии наук.
109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная,
д. 12, стр. 1;
e-mail: snk-05@mail.ru



Мира СУЛТАНОВА (перевод)

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

ЛЮБОВЬ И НЕНАВИСТЬ: БРЕНТАНО И ШТУМПФ ОБ ЭМОЦИЯХ И ПЕРЕЖИВАНИИ ЭМОЦИЙ¹

В настоящей статье рассматриваются противоречия в отношениях между профессором Францем Brentano и его учеником Карлом Штумпфом относительно понимания эмоций и ощущения эмоций. Рассматривается вопрос о том, является ли удовольствие, получаемое от произведений искусства, интенциональным, как утверждает в теории Brentano, или оно относится к классу эмоций, таких, как любовь и ненависть, как считает Штумпф. Статья имеет две части: в первой части рассматриваются разные стороны в непростых взаимоотношениях между Штумпфом и Brentano; во второй ставится вопрос о критике Штумпфом ряда тезисов дескриптивной психологии Brentano, в частности, его концепции эмоций и ощущении эмоций, а также о том, означает ли это, что Штумпф вообще отходит от философской позиции Brentano.

Ключевые слова: Штумпф, Brentano, эмоции, ощущение эмоций, Лотц, природа удовольствия, интенциональность, дескриптивная психология, анхедония, эстетические чувства

Впервые Штумпф встретился с Brentano 14 июля 1866 г. во время обсуждения его подготовки к работе в университете Вюрцбурга. Эта встреча имела важное значение для молодого музыканта, который в своих воспоминаниях о Brentano впоследствии писал, что Brentano произвел на него большое впечатление той элегантной манерой, с которой он доказывал и защищал свою теорию [19, с. 391]. Основным в концепции Brentano был тезис о том, что «истинным методом философии является именно индуктивный метод естественных наук» [20, с. 70]. Он объяснял важность применения индуктивного метода в философии и убеждал своих студентов в том, что в будущем философия будет отличаться от того, что сегодня преподается на факультетах философии в Европе. Именно глубокое впечатление, которое произвели на Штумпфа рассуждения Brentano, заставило его начать посещать лекции Brentano. Он оставляет свои занятия юриспруденцией и начинает заниматься философией. С 1867 по 1870 гг. Штумпф посещал лекции Brentano по метафизике, по позитивизму Конта, логике и истории философии. Однако, когда Brentano отошел от своих занятий, он посоветовал Штумпфу, а также Антону Марти (Anton Marty) переехать в Геттинген для участия в исследованиях с Германом Лотце.

¹ Перевод статьи: Fissette D. Love and Hate: Brentano and Stumpf on emotions and sense-feelings // *Gestalt Theory*. 2009. Vol. 31. No. 2. P. 115-127.

Между 1867 и 1868 гг. Штумпф преимущественно изучал философию, историю философии, включая Канта, кроме того, он изучал философию природы, практическую философию, а также посещал лекции физиолога Г. Мейснера и врача В. Вебера. После подготовки диссертации по Платону в 1868–1869 гг. Штумпф возвращается в Вюрцбург и работает вместе с Brentano. В 1869 г. Штумпф поступает в духовную семинарию в Вюрцбурге, однако под влиянием Brentano и Lotze вскоре оставляет её [19, с. 393–394; 22, с. 22 и далее]. В 1870 г. он возвращается в Геттинген и готовит квалификационную работу по математическим аксиомам (1870) под руководством Lotze и в октябре того же года успешно её защищает. В возрасте 22 лет он становится преподавателем университета Геттингена и коллегой Lotze. В течение трёх лет он работал в Геттингене в качестве доцента университета и предпринял своё первое масштабное исследование истории концепции субстанции, после чего быстро прекратил его, чтобы начать с 1872 г. изучение проблемы восприятия пространства [19, с. 395]. В результате этого исследования в конце 1873 г. появляется значительная работа «*Über den Ursprung der psychologischen Raumvorstellung*». Благодаря выходу этой книги Штумпф поднимается до уровня Brentano, а затем и замещает его, поскольку Brentano был приглашён в качестве профессора в Вену². Штумпф был назначен профессором в университете Вюрцбурга в 1873 г. в возрасте 25 лет. С этого времени начинается его долгая академическая карьера, длившаяся около 50 лет в престижнейших университетах: в Праге, Галле, Мюнхене и Берлине [5; 6; 7].

В 1895 г. в своей вступительной речи в Берлинском университете Штумпф подчеркнул влияние, которое оказали на него Brentano и Lotze во время его учения в Вюрцбурге и Геттингене, во времена, когда спекулятивные системы отвергались, всё больше заменяясь эмпирическими методами: «Франц Brentano вёл меня именно в этом направлении, благодаря своему глубокому знанию учения Аристотеля, решительно и настойчиво приобщая нас к великим идеям, в то время как в дальнейшем влияние Lotze, в частности, вызвало у меня интерес к психологическим методам и их более широкому применению» [31, с. 735].

Хотя его исследовательская работа в Вюрцбурге под руководством Brentano длилась недолго в сравнении с исследованиями у Lotze в Геттингене, многие психологические идеи в трудах Штумпфа принадлежали Brentano. Это не означает, что Lotze, чьё влияние в философии

² Brentano был назначен профессором Венского университета в 1874 г. и занимал должность заведующего кафедры истории и теории индуктивных наук до 1880 г. Он, тем не менее, продолжал преподавать здесь в статусе приват-доцента до назначения на ту же должность в марте 1895 г., год спустя после того, как университет закрыл его собственную психологическую лабораторию. (См. Brentano [2, с. 37] для более детального обсуждения.)

в XIX в. было велико как в Германии, так и в Англии, не вдохновлял Штумпфа, о чём свидетельствовала его статья, опубликованная в журнале «Kantstudien» по случаю юбилея Лотца [24] (см.: [12]).

«Ни один из немецких профессоров философии не может сравниться с ним (Лотцем), кроме Brentano, в вопросе о том, что метод мышления в естественных науках и тесный контакт с естественными науками очень важны для философии и являются основой успешной практики» [24, с. 2].

Урок, который усвоил Штумпф из философии Лотца, оказал меньше влияния на его планы обновления учения Канта, чем его собственный подход к философии и то значение, которое он придавал естественным наукам в его работе по физиологической психологии, сыгравшей большую роль в развитии нового направления в психологии во второй половине XIX в. Философия Лотца также рассматривается как антитеза идеалистических систем и как модель в поиске истинного «ренессанса в философии» [27, с. 165]. То, что Штумпф пользовался идеями Лотца по психологии, явно видно в его работе «Raumbuch», посвящённой Лотцу. В целом в книге анализируется спор между нативизмом и эмпиризмом, описанном Гельмгольцем [8] в его книге «Handbuch», при этом Штумпф опирался на работу Лотца «Medizinische Psychologie», главным образом, на его теорию естественных признаков, которая является его основным вкладом в решение проблемы происхождения восприятия пространства, оказавшем влияние и на Гельмгольца, и на Вундта. Штумпф воспринимал теорию Лотца лишь как теорию психологическую, что приводило к отказу от проблемы ментальной стимуляции, важной для теории Лотца [12] (см.: [28, с. 149; 32]). Тезис, который он отстаивал в книге «Raumbuch», фактически является психологическим аналогом физиологического нативизма И. Геринга, и он опирается на идею «психологической основы», которая играет ключевую роль в большинстве его работ вплоть до появления книги «Erkenntnislehre» [19, с. 425]. Однако, как объясняет Штумпф в этой книге, к этой мысли он пришёл путём анализа всей истории концепции субстанции. Концепция, которую он отстаивает в своей работе, преимущественно разработана Brentano [17, с. 183, замечание 24] однако знания в области научной психологии и интерес к проблеме восприятия пространства он обретает во время своего пребывания в Геттингене.

Хотя во многих работах Штумпф цитирует преимущественно работы Лотца, особенно в книге 1928 года об аффектах и чувствовании, рождение его интереса к философии произошло, несомненно, под влиянием Франца Brentano. В книге «Воспоминания о Франце Brentano» Штумпф прямо пишет о своём долге перед этим философом: «Всё моё понимание философии – как верные, так и ошибочные рассуждения о философии, об основных положениях логики, теории познания, психологии, этики, метафизики – всё то, чем я занимаюсь и сегодня – всё основано на его представлениях» [22, с. 43] (см.: [19, с. 27 и далее]).

О своём долге перед Brentano и о влияния на него учения Brentano Штумпф писал во всех своих публикациях и во многих рукописях. Наиболее важным для нас документом является обширная переписка между Штумпфом и Brentano, которая длилась вплоть до смерти Brentano в 1917 г. [2]. Эта переписка свидетельствует о тесных взаимоотношениях между двумя философами, как и о том, каким авторитетом у Штумпфа и его студентов пользовались философские и научные суждения Brentano. Однако переписка философов свидетельствует и о том, что по некоторым проблемам, например, по вопросу об эмоциях, как это станет ясно позже, мнения философов расходились. Штумпф также опубликовал три статьи биографического содержания о Brentano и его учении, среди которых наиболее важной была статья «Воспоминания о Франце Brentano» [22; 21; 20]. Эти статьи также характеризовали философскую программу Brentano, в них также содержались некоторые примечания о том, как его идеи воспринимались студентами. Из этих примечаний видно, что, например, Мейнонг и Гуссерль, которые явно отошли от учения Brentano, которое они получили в Вене, тем не менее, считались полноценными представителями школы Brentano из-за их глубоких корней в этой программе. Это также объясняет «семейное сходство» между студентами Brentano. Между ними устанавливались почти родственные отношения, как, например, с А. Марти Штумпф поддерживал тесные взаимоотношения как личные, так и философские до самой смерти А. Марти в 1914 г. Это событие серьёзно повлияло на его деятельность в области философии. Как пишет Штумпф во второй части своей биографии, это заставило его усиленно работать в области философии до 1924 г., что отражало «изначальный интерес к ней, вдохновленный энтузиазмом Brentano» [19, с. 413]. И, наконец, мы хотим отметить, что две из его наиболее значительных работ посвящены Brentano: это второй том книги «Tonpsychologie» и книга «Erkenntnislehre», опубликованные посмертно в честь 100-летия со дня рождения Brentano.

Brentano, как уже было сказано, родился в Вюрцбурге, где у него учился Штумпф. Он имел доступ к рукописям Brentano по психологии, логике, эстетике [16; 23, с. 25] и, конечно, к его работам, опубликованным позже. Однако их переписка также свидетельствует о том, что два философа шли разными путями и имели разные позиции по самым важным проблемам, о чём свидетельствует сравнение их учебных программ по философии. В своей биографии Штумпф так объясняет этот факт:

«Мой отход от идей Brentano был результатом моего внутреннего интеллектуального развития. Ученики Brentano имели много общего в их образовании, поскольку изначально в них были заложены одинаковые знания; однако были и другие, которые ощущали необходимость изменений, дополнительных знаний» [19, с. 415].

Хотя Штумпф не объясняет в этом отрывке, в чём заключалось расхождение между учителем и учениками, однако существуют другие источники, из которых можно понять это расхождение. Главный источ-

ник – это вступление к письму для Brentano, которое Штумпф подготовил в 1929 г. для публикации, но оно не было опубликовано [2, XXI и далее]. Однако часть этого вступления было воспроизведено в дополнение к письмам Brentano к Штумпфу, в которых есть воспоминания о крупных ссорах с Brentano, а именно – нападки на него в трех письмах Штумпфа от февраля 1903 г., но они были уничтожены из-за их содержания [2, с. XXII]. С философской точки зрения, противоречие, которое вынудило Штумпфа опубликовать свою статью, ярко характеризует разницу между позициями двух философов. В письме от 18 августа 1899 г. Brentano разъясняет суть этой статьи и резко обвиняет Штумпфа в отходе от его главной доктрины и полагает, как об этом пишет Штумпф, что он становится диссидентом в отношении Brentano [2, с. XXIII]. Штумпф считает, что содержание этого письма отражает отношение Brentano к работам своих студентов, которое Штумпф критикует в статье «Воспоминания», подчёркивая негативное отношение Brentano к своим ученикам: «Глупо ссылаться на лекции или на частные беседы, чтобы объяснить читателю существо лекций и ещё глупее критиковать точку зрения твоего учителя, даже если ты её не разделяешь, если она не была нигде опубликована. Возможно, расхождение с учением Brentano стало причиной того, что я стал интересоваться психологией звука и занялся акустическими наблюдениями. Я надеялся достичь чего-либо в этих областях, при этом, не ссылаясь на Brentano и не отвергая всего, что было написано учителем. Точно также Марти стал заниматься психологией языка, а Краус – философией права» [22, с. 43–44].

Следовательно, в 1899 г. Штумпф знал, что обращаться к проблеме эмоций в этой статье, даже не упоминая работы Brentano, ведущем специалисте в этой области, означало, что он будет подвергнут критике. Что и произошло. Начались такие долгие споры сторонников и противников, высказанных Штумпфом идей, которые длились вплоть до самой смерти Brentano в 1917 г. Опуская подробности этого спора, приведу лишь основную мысль спора, объясняющую причину отхода Штумпфа от идеологии Brentano.

Штумпф и Brentano об аффектах, эмоциях и их ощущениях

Основной причиной спора между Штумпфом и Brentano стало предложенное Штумпфом (1899 г.) различие между эмоциями (радостью, завистью, отвращением и т. д.) и тем, что он называл *Gefühlsempfindung* (боль, удовольствие и т. д.), что можно перевести как *sense-feelings* или как «ощущение чувств» [18, с. 68]. Штумпф утверждал, что существует определённая разница между *sense-feelings* – т. е., сенсорными ощущениями (как и различие между звуком и цветом) и эмоциями, которые

являются интенциональными состояниями, направленными на некоторые объекты. Вопрос в том, предоставленное удовольствие объектом, скажем, произведением искусства, является интенциональным, о чём пишется в теории Brentano, в которой удовольствие тесно связано с классом аффектов, или является примером феноменов, как утверждал Штумпф и сенсуалисты Джеймс и Мах. Именно по этому вопросу расходятся Brentano и Штумпф.

В многословном письме от 18 августа 1899 г. [2, с. 115 и далее] Brentano подтверждает получение письма Штумпфа и упрекает его за отклонение от оригинальной доктрины по нескольким пунктам, включая отсутствие критериев для классификации того, что Brentano очерчивает в этом письме в терминах интенционального существования и отказа от классификации на три категории в пользу классификации только на две категории, а именно, интеллектуальных функций (восприятие, репрезентация и суждение) и аффективных функций (эмоции, желание и воля).

Brentano также подвергает сомнению обоснованность различения, заимствованного от Лотца между пассивными аффектами, к которым относятся эмоции, и активные аффекты, главным образом, желание и воля.

Более того, Brentano винит Штумпфа за пренебрежение к его собственной доктрине, рассматривающей аффекты. Хотя Brentano понимал аффекты как сложные состояния души, одновременно он считал, что такие эмоциональные состояния как удовольствие и неудовольствие, эстетическое наслаждение и т. д., которые не относятся к классу аффектов, тем не менее представляют собой интенциональные состояния. Поэтому сюда не относятся суждения, состояния дел или любая другая концептуальная (когнитивная) активность, как в случае эмоций. И, наконец, они отличаются от ощущений и по интенсивности, и по интеграции.

В ответном письме в адрес Brentano от начала сентября того же года Штумпф стремится смягчить споры с учителем, выражая согласие со многими положениями доктрины Brentano и с большинством его упреков в адрес Штумпфа. Спустя семь лет в письме от 12 июня 1906 г. он сообщает о публикации выступления, которое он представил в Вюрцбурге на тему о *sense-feelings* (переживании чувств) и утверждает, что его аргументация основывается на позиции, которую он приписывает Brentano, это теория сенсуализма, которая принадлежит Brentano и в соответствии с этой теорией *sense-feelings* относятся к классу ощущений, переживаний. Здесь Штумпф отсылает читателя к своей статье, опубликованной в 1907 г. под названием «Об ощущении чувств», в которой он фактически выражает согласие с мнением Brentano, высказанным им во время их беседы по данной проблеме [18, с. 57]. В этой статье он идентифицирует три разные теории об эмоциональных переживаниях и доказывает, что он, как и Brentano – сторонник третьей теории, которую он разъясняет в следующем отрывке: «Так называемые сенсорные ощущения или оттенки ощущений сами являются пережи-

ванием чувств. Поэтому они не относятся ни к функциональной части сознания, (а к объективной), и также как ни к функциям, а к материальному, физическому, когда мы рассматриваем цвета, слушаем звуки, распознаем запахи как объекты сознания, и это те же чувства, которые мы ощущаем» [18, с. 93].

Однако позиция Brentano иная, и это видно из их переписки и из длинной сноски к его статье «Психологический анализ качества звуков в их начальных проявлениях» [3, с. 93 и далее]. В своём споре со Штумпфом Brentano выделяет пять проблем [3, с. 237], две из которых особенно важны для нас. Первая характеризует удовольствие и боль как аффекты, а значит – это интенциональные ментальные феномены с той же структурой, что суждения и аффекты. Вторая проблема поднимает важный аспект спора философов о природе ощущений и их связи с действиями и ментальными функциями. Brentano снова обращается к своей теории о первичных и вторичных объектах [3, с. 239], изложенной в его книге «Психология» [4, с. 176 и далее], с той лишь разницей, что теперь он отличает ощущения, являющиеся аффектами, от тех, которые ими не являются: это слуховые и зрительные ощущения. Это не значит, что зрительные и слуховые ощущения не вызывают эмоции, тогда человек не получал бы удовольствия от музыки или от живописи. Тем не менее, эти ощущения не являются аффектами третьего класса; они относятся к тому, что Brentano называл сопутствующими ощущениями.

Прошло почти десять лет, прежде чем Штумпф ответил на возражения Brentano. В 1916 г. он публикует статью под названием «Апология sense-feelings (ощущения чувств)», в которой он ответил на возражения многих психологов и философов, включая Brentano. В этой статье он объясняет, почему он не согласен с Brentano не только по вопросу sense-feelings, но и относительно других фундаментальных аспектов психологии Brentano. Он признался, что неверно понимал доктрину Brentano в статье от 1907 г., в которой он связывал теорию Brentano с третьей теорией. На самом деле эта теория Brentano о sense-feelings (ощущении чувств) относится ко второй теории, в которой эти чувства считаются разновидностью ментального состояния и подпадают под концепцию *Mitemprfindungen*. По мнению Штумпфа, это было последнее высказывание Brentano по данной проблеме [18, с. 109].

В последнем письме от 30 июля 1916 г. [2, с. 150 и следующие] Brentano приводит новые подробности в их споре, в частности, приводя ещё два примера из психологии, о которых шёл спор. Brentano сообщает о получении «Апологии» Штумпфа и снова обвиняет Штумпфа в том, что ему так и не удаётся понять ряд положений доктрины Brentano и что Штумпф не учитывает в своей работе его исследования в области ощущений. Brentano снова напоминает Штумпфу важное значение учёта различия между первичным и вторичным объектами и обращает внимание ещё на два момента в их споре. Первый, описанный после пуб-

ликация его книги «Психология», – это различие между ощущениями, которые являются аффектами, и такими, как зрение и слух, которые аффектами не являются. Второй момент связан с другим важным пунктом в их споре и заключается в следующем: законно ли считать внутреннее восприятие областью психологии, несмотря на то, что оно фактически является частью теории познания, как считает Brentano, когда он говорит, что ощущение удовольствия и неудовольствия существуют благодаря внутреннему восприятию. Brentano удивлялся, почему Штумпф оспаривает такую точку зрения.

Окончательное решение этой сложной задачи Штумпф изложил во вступлении к своей книге «Affect and Sense-Feelings», в которую вошли все три его статьи на эту тему. Наиболее интересным в этом вступлении нам представляется его классификация актов, в которой он снова противостоит теории Brentano. В двух его трактатах, вошедших в «Академию» в 1906 г., Штумпф даёт определение дескриптивной психологии, понимаемую им в узком смысле как науку о ментальных функциях, и чётко отличает её и от феноменологии, как науки о чувствах, и от теории познания, изучающую проблемы, связанные с происхождением и обоснованием знания. Эта тема отношений между sense-feelings, т. е., явлениями из области феноменологии, и аффектами, понимаемыми как функции высшего порядка в психологии, поднимает новые две проблемы: первая – это связь между данным феноменом и ментальными функциями, которую Brentano объяснял как презентацию; вторая – это иерархическое отношение между элементарными и сложными функциями. Решение Brentano этой проблемы – это хорошо известный тезис о том, что каждый акт – это либо презентация, либо основан на презентации. Однако этот принцип, как показывает Гуссерль в своей работе «Логические исследования», нельзя принимать на веру из-за двусмысленности термина «презентация», поскольку он относится и к качеству акта (способу презентационной связи сознания с его объектом) и к его содержанию (не путать с объектом акта). Штумпф и Гуссерль согласны с Brentano в вопросе о том, что существует связь основания между актами более нижнего и более верхнего уровней, однако они предлагают внести два важных изменения в основной тезис. Первое изменение связано со структурой актов и критикой имманентной теории интенциональности, которую Brentano развивал в своей работе «Психология» в 1874 г. Штумпф утверждает, что содержание – это формация (Gebilder), специфическая для каждого класса актов, как и суждение, которое формируется само собой и что их можно сравнить с *Satze an sich* у Больzano. Но мы знаем, что Brentano всегда был против такого рода объективизма, который защищает не только Штумпф и Гуссерль, но и Мейнонг и Марти [5]. Другая существенная модификация относится к репрезентационализму Brentano, который состоит в том, что все классы функций, включая класс презентаций, будут рассматриваться как основывающие-

ся на чувственном восприятии. В статье от 1907 г. Штумпф объясняет, что ревизия классификации, предложенной Brentano, прежде всего объясняется его исследованиями в области чувственного восприятия [18, с. 95], которое он считает более примитивной функцией, чем акты презентации в классификации Brentano. В более широком смысле восприятие понимается как *Bemerken von etwas* [29, с. 16]; восприятие – это феномен первого порядка, класс презентаций Brentano – это феномен второго порядка. Это отличие было связано с их спором по поводу того, что *sense-feelings* (ощущение чувств) относятся к феноменам первого порядка, а презентации – феномены второго порядка, то есть, «мнемонические образы» и такие феномены как цвет или звук являются просто презентациями (см.: [23]). Brentano считает, что существует специфическое отличие между сенсорными феноменами и презентациями, и различие, которое может быть и между интенсивностью звука и его презентацией в воображении – это не различие содержания феномена и содержания его презентации, это различие возникает в самом акте презентации.

Ревизия, предложенная Штумпфом, коснулась и ряда других важных тезисов Brentano, таких как контрольный характер восприятия, асимметрия между внутренним и внешним восприятием (как и между физическим и ментальным феноменами), сопутствующие ощущения, понимаемые как сознательные состояния, а также доктрина о первичных и вторичных объектах. Мы завершим наш анализ этого противоречия некоторыми замечаниями относительно критики Штумпфом доктрины Brentano о первичных и вторичных объектах, поскольку это наиболее важный аспект их спора относительно удовольствия и эмоций, о чём отмечает Р. Чисхолм в своём вступлении к изданной им книги Brentano «*Sinnespsychologie*». Как мы уже отмечали выше, эта теория чётко изложена в книге Brentano «*Psychology*» (1874 г.), и как мы видели, на неё есть несколько ссылок в переписке со Штумпфом и сноске Brentano в 1907 г. Любое чувственное восприятие, любой акт восприятия, по Brentano, имеет первичный объект, как звук или цвет, и вторичный объект – это сам акт видения цвета и слушания звука.

«Первое – это нечто ощущаемое и качественное, а второе – это сам акт видения, который всегда связан с этим актом и как репрезентация и как акт узнавания в форме суждения, а иногда и в виде эмоций; в последнем случае эмоции возникают через ощущение удовольствия или боли, и это объясняет, является ли это ощущение реальным аффектом или нет» [3, с. 237].

В соответствии с метафорой Штумпфа, в теории первичных и вторичных объектов чувства ставятся в скобки, поэтому они косвенны: сначала кавычки ставятся на акте видения, т. е., на акте репрезентации, включающей в себя и видение и слушание, а значит и чувствование и то, что чувствуется; вторые скобки ставятся на актах более высоко-

го уровня, таких как любовь и ненависть, которые ассоциируются с удовольствием и неудовольствием [18, с. 109]. Понимание Штумпфом теории Brentano схематически можно представить следующим образом: [Эмоции (Репрезентированные)]. Это приводит к идентификации удовольствия (первичный объект) и акта испытывания удовольствия (вторичный объект), поскольку у Brentano в третьем классе актов все они одинаковы. Главный аргумент Brentano в пользу подобной идентификации основан опять-таки на идее о том, что «удовольствие и боль, как и видение и слушание, являются результатом внутреннего восприятия» [3, с. 237], в отличие от первичных объектов, существование которых является лишь намерением. Следовательно, для Brentano чувственные акты как таковые не имеют никакого удовольствия, есть только акты видения, слушания и т. д., так что удовольствие и неудовольствие относятся к концепции чувства-функции или как называл их Утиц – *Funktionsfreude* [18, с. X]. Штумпф же считал, что понятия удовольствия и неудовольствия происходят из сферы феноменологии и что они создают необходимые условия для аффектов.

Штумпф выдвигает два аргумента против теории Brentano. Один аргумент основан на классическом примере локализации, применяемой к *sense-feelings* (ощущению чувств). Мы можем спросить у пациента показать то место, где у неё болит – рука, голова или другое место, и чаще всего она покажет больное место без труда. Но мы не можем попросить её указать, где находится злоба или печаль. Действительно, область напряжения – это феномен, определяющийся тактильно или визуально. Отсюда следует, что удовольствие и боль – это феномены, как, например, цвет, и поэтому мы не можем говорить в данном случае о специфическом различии содержания между первым и вторым, т. е., между презентацией и ощущениями, как считает Brentano. Второй аргумент Штумпфа сформулирован в другой его статье, в которой он оспаривает точку зрения Brentano, изложенную в одном из его последних писем [25]. В нём описывается патологический случай страдания одного музыканта от анхедонии – ярко выраженной неспособности получать удовольствие от музыки (или от участия в музыкальных мероприятиях, от которых он прежде получал удовольствие), потому что его слух сильно раздражался. Штумпф считает, что анхедония к музыке может быть результатом некоей апатии или потери чувства удовольствия, получаемой от музыки. Настоящий музыкант вполне может испытывать эстетические чувства, просто даже читая ноты, хотя при этом его удовольствие не будет столь интенсивным. Следовательно, *sense-feelings* (ощущение чувств) очень важно для формирования эстетических чувств, при этом существует разница, весьма важная для Штумпфа, между простой репрезентацией или запоминанием музыкального отрывка или его живого восприятия. Однако, в отличие от сенсуалистов, Штумпф считает, что только *sense-feelings* – не достаточное условие для получения

истинного эстетического наслаждения, оно требует, чтобы источник удовольствия был субъектом сознательного акта – т. е., эмоциями. Следовательно, мысль о том, что эстетическое удовольствие, как и эмоции вообще, имеет два разных источника: первое – это ощущение чувств, основанное на том, что Штумпф называет полнотой отношений форм, составляющих содержание произведений искусства; второе связано с отношением к акту и его объекту или его частям [18, с. 9; 19, с. 438].

Заключение

В книге «*Untersuchungen zur Werttheorie und Theodizee*» Г. Катков, студент Крауса в Праге, утверждает, что «критика Штумпфа в его споре с Brentano является, видимо, самой существенной реакцией на доктрину Brentano в современной психологии» [11, с. 94–95]. Однако, несмотря на эту критику ряда положений Brentano – его этики, теории ценностей – основные его идеи остались не тронутыми. Наиболее важно, по нашему мнению, собственная разработка Штумпфом феноменологии и особой взаимосвязи между функцией и сенсорными феноменами. Однако их споры по поводу эмоций и ощущениями чувств показывают, что Штумпф полностью признаёт потенциал феноменологии в целом и одновременно осуждает теорию Brentano за эмпиризм. И, тем не менее, за исключением основных догм, теория Brentano остаётся приемлемой не только для Штумпфа, но и для большинства его студентов. Также позитивно относится к теории Brentano и автор «Логических исследований» Гуссерль. Его понимание проблемы эмоций и ощущения чувств весьма схожи с точкой зрения Штумпфа [18, с. 104]. В своём пятом по счёту исследовании Гуссерль различает интенциональный опыт или акты и неинтенциональное сознание. Он считает, что удовольствие и боль относятся к феноменальному опыту, как и визуальное и тактильное восприятие. Эмоции, с его точки зрения, попадают в категорию интенциональных актов, как считают и Brentano, и Штумпф [10, с. 401 и последующие].

Это не означает, однако, что мнение Гуссерля и Штумпфа мы ставим выше мнения Brentano, хотя их мнения имеют важное значение в современных философских дискуссиях относительно эмоций (см.: [13]).

Основная критика теорий аффектов, разработанная школой Brentano, исходила от двух сторонников психологии Вундта – от американского психолога И.Б. Титченера и французского психолога Т. Рибо. Их критику Штумпф оспаривает в своей работе «Апология» [18, с. 113 и далее]. Споры об эмоциях не намного отличаются от того, что разделяло Вундта и Штумпфа в 80-е гг. относительно надёжности экспериментов Вундта в области дистанции звука (см.: [1]), поскольку в критике Штумпфа со стороны Титченера и особенно Рибо мы видим некий ответ на не менее резкое возражение, которое Штумпф высказал в ад-

рес Вундта и его учеников. Таким образом, в книге, опубликованной в 1910 г. под названием «Probleme de Psychologie Affective» Рибо кратко обсуждает теорию Штумпфа и обвиняет его в использовании в исследовании устаревшей схоластической процедуры: «Я не стану обсуждать дискуссию по поводу того, что отвергается большинством современных психологов. Это напоминает метод интеллектуалистов, так долго применявшийся при изучении чувств, который порой превращается в схоластическое упражнение, поскольку сосредоточен на бессмысленной проблеме классификации вместо того, чтобы изучать саму природу удовольствия и боли» [14, с. 131].

Титченер в книге «Систематическая психология» [37, с. 256–257] в сноске цитирует другой абзац Рибо, который обозревал книгу Титченера «Лекции по экспериментальной психологии процесса мышления». В сноске Рибо снова обвиняет автора в излишнем внимании к сомнительной теории, основанной «на вербальном анализе, на идеологии, на неких тонкостях и схоластических дискуссиях, которые, в сущности, не интересуют современных психологов» [15, с. 650]. Титченер соглашается с замечаниями Рибо и напоминает о статье Вундта «Psychologismus und Logicismus», опубликованной в том же году, когда он именно за то же критиковал Гуссерля и сторонников Brentano [38, с. 519]. И всё же, добавляет Титченер [37, с. 113], статья Вундта «полностью оправдывает упреки Рибо». Учитывая ответ Штумпфа на упреки Титченера в адрес «Апологии» [18, с. 113], Рибо пишет следующее: «Действительно, дескриптивная психология, как философская дисциплина, будет неполной без вклада в неё экспериментальной психологии; однако нам также следует признать вместе со сторонниками Brentano и многими философами, что эксперимент без описательного его анализа обречён на провал».

Список литературы

1. Boring E. The Psychology of Controversy // Psychological Review. 1929. No 36. P. 97–121.
2. Brentano F. Briefe an Carl Stumpf (1867–1917) / Ed. G. Oberkofler. Graz: Akademische Druck-und Verlagsanstalt, 1989. 279 pp.
3. Brentano F. Untersuchungen zur Sinnespsychologie. Hamburg: F. Meiner, 1907. 180 pp.
4. Brentano F. Psychologie vom empirischen Standpunkt / Ed. O. Kraus. Leipzig: F. Meiner, 1924. 350 pp.
5. Fiset D. Carl Stumpf (1848–1936) // Stanford Encyclopedia of Philosophy. [Электронный ресурс] URL: <http://plato.stanford.edu/entries/stumpf/> (дата обращения: 02.03.2009).
6. Fiset D. La philosophie de Carl Stumpf, ses origines et sa postérité // Carl Stumpf. Renaissance de la philosophie / Ed. D. Fiset. Paris: Vrin, 2007. P. 7–112.

7. *Fisette D.* (ed.) *Carl Stumpf. Renaissance de la philosophie.* Paris: Vrin, 2007. 336 pp.
8. *Helmholtz H. von.* *Handbuch der physiologischen Optik.* Vol. 3. Hamburg: L. Voss, 1910. 875 pp.
9. *Helmholtz H. von.* *Logische Untersuchungen: Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis // Husserliana XIX/1 and XIX/2 / Ed. U. Panzer.* Berlin: Springer, 1984.
10. *Husserl E.* *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil // Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis.* Halle (Saale): Max Niemeyer Verlag (ohne Verlag), 1901. P. 401–403.
11. *Katkov G.* *Untersuchungen zur Werttheorie und Theodizee.* Brünn-Wien-Leipzig: R.M. Rohrer, 1937. 164 pp.
12. *Lotze H.* *Briefe und Dokumente.* Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003. 826 pp.
13. *Reisenzein R. & Schönplflug W.* *Stumpf's cognitive-evaluation theory of emotion // American Psychologist.* 1992. No 47. P. 34–45.
14. *Ribot T.* *Problème de psychologie affective.* Paris: Alcan, 1910. 33 pp.
15. *Ribot T. E.-B. Titchener.* *Lectures on the Experimental Psychology of the Thought-Processes // Revue philosophique de la France et de l'étranger.* LXIX, 1910. P. 649–650.
16. *Schuhmann K.* *Carl Stumpf (1848–1936) // The School of Franz Brentano / Eds. L. Albertazzi et al.* Dordrecht: Kluwer, 1996. P. 109–129.
17. *Stumpf C.* *Erkenntnislehre.* Vol. 2. Leipzig: J.A. Barth, 1939–1940. 371 pp.
18. *Stumpf C.* *Gefühl und Gefühlsempfindung.* Leipzig: J.A. Barth, 1928. 140 pp.
19. *Stumpf C.* *Carl Stumpf (1924) // A History of Psychology in Autobiography 1.* Worcester: Clark University Press, 1930. P. 389–441.
20. *Stumpf C.* *Franz Brentano, Professor der Philosophie (1838–1917) // Lebensläufe aus Franken II / Ed. A. Chroust.* Würzburg: Kabitzsch & Mönnich, 1922. P. 67–85.
21. *Stumpf C.* *Franz Brentano. Philosoph // Deutsches biographisches Jahrbuch.* 1920. No 2. P. 54–61.
22. *Stumpf C.* *Erinnerungen an Franz Brentano // Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre / Ed. O. Kraus.* München: Oskar Beck, 1919. P. 87–149. (Eng. transl.: *Stumpf C. Reminiscences of Franz Brentano // The Philosophy of Franz Brentano / Ed. L. McAlister.* London: Duckworth, 1976. P. 10–46.)
23. *Stumpf C.* *Empfindung und Vorstellung // Abhandlungen der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse 1.* Berlin: Verlag der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1918. P. 3–116.
24. *Stumpf C.* *Zum Gedächtnis Lotzes // Kant-Studien.* 1917. No 22. P. 1–26.
25. *Stumpf C.* *Verlust der Gefühlsempfindungen im Tongebiete (musikalische Anhedonie) // Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane.* 1916. No 75. P. 39–53.
26. *Stumpf C.* *Apologie der Gefühlsempfindungen // Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane.* 1916. No 75. P. 330–350.
27. *Stumpf C.* *Die Wiedergeburt der Philosophie.* Berlin: Francke, 1907. 44 pp.
28. *Stumpf C.* *Über Gefühlsempfindungen // Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane.* 1907. No 44. P. 1–49.
29. *Stumpf C.* *Erscheinungen und psychische Funktionen // Abhandlungen der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften.* Berlin: Verlag der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1906. P. 3–40.

30. *Stumpf C.* Über den Begriff der Gemüthsbewegung // Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. 1899. No 21. P. 47–99.
31. *Stumpf C.* Antrittsrede // Sitzungsberichte der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Reimer, 1895. P. 735–738.
32. *Stumpf C.* Zum Begriff der Lokalzeichen // Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. 1893. No 4. P. 70–73.
33. *Stumpf C.* Tonpsychologie II. Leipzig: S. Hirzel, 1890. 450 pp.
34. *Stumpf C.* Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung. Leipzig: S. Hirzel, 1873. 338 pp.
35. *Stumpf C.* Über die Grundsätze der Mathematik (Manuskript der Habilitationsschrift von Dr. Carl Stumpf (1870)). Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008.
36. *Stumpf C.* Verhältnis des platonischen Gottes zur Idee des Guten. Halle: C.E.M. Pfeffer, 1869. 121 pp.
37. *Titchener E.B.* Systematic Psychology. Prolegomena. New York: MacMillan, 1929. 278 pp.
38. *Titchener E.B.* Lectures on the Elementary Psychology of Feeling and Attention. New York: Macmillan, 1908. 406 pp.
39. *Wundt W.* Psychologismus und Logizismus // Kleine Schriften, Band I. Leipzig: Engelmann, 1910. P. 511–634.

HUMAN LIFE-WORLD

Denis FISETTE

professor in the Department of Philosophy.
Université du Québec à Montréal,
P. O. Box 8888, succ. Centre-ville Montréal (Québec), H3C 3P8, Canada;
e-mail: fisetten.denis@uqam.ca

LOVE AND HATE: BRENTANO AND STUMPF ON EMOTIONS AND SENSE-FEELINGS

This paper studies the controversy between Franz Brentano and his student Carl Stumpf regarding emotions and sense-feelings. The issue is whether the pleasure provided by an object such as a work of art is intentional, as in Brentano's theory, in which it is closely related to the class of emotions (love and hate), or merely phenomenal, as Stumpf would have it.

The paper is divided into two parts: the first part describes several aspects of the relationship between Stumpf and Brentano. The second part evaluates whether Stumpf's deviation from several theses of Brentano's descriptive psychology, namely that on emotions and sense-feelings, challenges his commitment to Brentano's program in philosophy.

On July 14, 1866 Stumpf met Franz Brentano for the first time during the disputation of his habilitation at the University of Wurzburg.

Stumpf's debt to Brentano and his philosophy is well documented in his writings published during his lifetime and in many manuscripts.

The starting point of the controversy between Brentano and Stumpf is the distinction proposed by Stumpf between emotions (joy, envy, disgust, etc.) and what he calls *Gefühlsempfindung* (pain, pleasure, etc.), which can be translated as sense-feeling or "algedonic sensation". Stumpf argues that there is a specific difference between sense-feelings, which are sensory qualities such as sound and color, and emotions, which are intentional states directed towards objects. The issue is whether the pleasure provided by an object, say a work of art, is intentional, as it is in Brentano's doctrine in which it is closely related to the class of affects, or phenomena, as argued Stumpf and the sensualists James and Mach. It is this issue that divided Brentano and Stumpf.

Keywords: Stumpf, Brentano, emotions, sense-feelings, Lotze, intentionality, nature of pleasure, descriptive psychology, anhedonia, aesthetic feelings

References

1. Boring E. "The Psychology of Controversy", *Psychological Review*, 1929, No 36, pp. 97–121.
2. Brentano, F. *Briefe an Carl Stumpf (1867–1917)*, ed. by G. Oberkofler. Graz: Akademische Druck-und Verlagsanstalt, 1989. 279 pp.
3. Brentano, F. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, ed. by O. Kraus. Leipzig: F. Meiner, 1924. 350 pp.
4. Brentano, F. *Untersuchungen zur Sinnespsychologie*. Hamburg: F. Meiner, 1907. 180 pp.
5. Fiset, D. (ed.) *Carl Stumpf. Renaissance de la philosophie*. Paris: Vrin, 2007. 336 pp.
6. Fiset, D. "Carl Stumpf (1848–1936)", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [<http://plato.stanford.edu/entries/stumpf/>, accessed on 02.03.2009].
7. Fiset, D. "La philosophie de Carl Stumpf, ses origines et sa postérité", in: *Carl Stumpf. Renaissance de la philosophie*, ed. by D. Fiset. Paris: Vrin, 2007, pp. 7–112.
8. Helmholtz, H. von. "Logische Untersuchungen: Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis", in: *Husserliana XIX/1 and XIX/2*, ed. by U. Panzer. Berlin: Springer, 1984.
9. Helmholtz, H. von. *Handbuch der physiologischen Optik*, Vol. 3. Hamburg: L. Voss, 1910. 875 pp.
10. Husserl, E. "Logische Untersuchungen. Zweiter Teil", in: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Halle (Saale): Max Niemeyer Verlag (ohne Verlag), 1901, pp. 401–403.
11. Katkov, G. *Untersuchungen zur Werttheorie und Theodizee*. Brünn: Wien: Leipzig: R.M. Rohrer, 1937. 164 pp.
12. Lotze, H. *Briefe und Dokumente*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003. 826 pp.
13. Reisenzein, R. & Schönplflug, W. "Stumpf's cognitive-evaluation theory of emotion", *American Psychologist*, 1992, No 47, pp. 34–45.
14. Ribot, T. *Problème de psychologie affective*. Paris: Alcan, 1910. 33 pp.
15. Ribot, T. E.-B. "Titchener. Lectures on the Experimental Psychology of the Thought-Processes", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. LXIX, 1910, pp. 649–650.
16. Schuhmann, K. "Carl Stumpf (1848–1936)", in: *The School of Franz Brentano*, eds. by L. Albertazzi et al. Dordrecht: Kluwer, 1996, pp. 109–129.
17. Stumpf, C. "Antrittsrede", *Sitzungsberichte der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften*. Berlin: Reimer, 1895, pp. 735–738.
18. Stumpf, C. "Apologie der Gefühlsempfindungen", *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, 1916, No 75, pp. 330–350.
19. Stumpf, C. "Carl Stumpf (1924)", in: *A History of Psychology in Autobiography 1*. Worcester: Clark University Press, 1930, pp. 389–441.
20. Stumpf, C. "Empfindung und Vorstellung", in: *Abhandlungen der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse 1*. Berlin: Verlag der Königl. Akademie der Wissenschaften, 1918, pp. 3–116.
21. Stumpf, C. "Erscheinungen und psychische Funktionen", in: *Abhandlungen der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften*. Berlin: Verlag der Königl. Akademie der Wissenschaften, 1906, pp. 3–40.

22. Stumpf, C. "Franz Brentano, Professor der Philosophie (1838–1917)", *Lebensläufe aus Franken II*, ed. by A. Chroust. Würzburg: Kabitzsch & Mönnich, 1922, pp. 67–85.
23. Stumpf, C. "Franz Brentano. Philosoph", *Deutsches biographisches Jahrbuch*, 1920, No 2, pp. 54–61.
24. Stumpf, C. "Reminiscences of Franz Brentano", *The Philosophy of Franz Brentano*, ed. by L. McAlister. London: Duckworth, 1976, pp. 10–46.
25. Stumpf, C. "Über den Begriff der Gemüthsbewegung", *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, 1899, No 21, pp. 47–99.
26. Stumpf, C. "Über Gefühlsempfindungen", *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, 1907, No 44, pp. 1–49.
27. Stumpf, C. "Verlust der Gefühlsempfindungen im Tongebiete (musikalische Anhedonie)", *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, 1916, No 75, pp. 39–53.
28. Stumpf, C. "Zum Begriff der Lokalzeichen", *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, 1893, No 4, pp. 70–73.
29. Stumpf, C. "Zum Gedächtnis Lotzes", *Kant-Studien*, 1917, No 22, pp. 1–26.
30. Stumpf, C. *Die Wiedergeburt der Philosophie*. Berlin: Francke, 1907. 44 pp.
31. Stumpf, C. *Erkenntnislehre*, Vol. 2. Leipzig: J.A. Barth, 1939–1940. 371 pp.
32. Stumpf, C. *Gefühl und Gefühlsempfindung*. Leipzig: J.A. Barth, 1928. 140 pp.
33. Stumpf, C. *Tonpsychologie II*. Leipzig: S. Hirzel, 1890. 450 pp.
34. Stumpf, C. *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*. Leipzig: S. Hirzel, 1873. 338 pp.
35. Stumpf, C. *Über die Grundsätze der Mathematik (Manuskript der Habilitationsschrift von Dr. Carl Stumpf (1870))*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008.
36. Stumpf, C. *Verhältnis des platonischen Gottes zur Idee des Guten*. Halle: C.E.M. Pfeffer, 1869. 121 pp.
37. Titchener, E.B. *Lectures on the Elementary Psychology of Feeling and Attention*. New York: Macmillan, 1908. 406 pp.
38. Titchener, E.B. *Systematic Psychology. Prolegomena*. New York: MacMillan, 1929. 278 pp.
39. Wundt, W. "Psychologismus und Logizismus", in: *Kleine Schriften*, Band I. Leipzig: Engelmann, 1910, pp. 511–634.

ПАРАДОКСЫ СОВРЕМЕННОГО ГУМАНИЗМА



Трифон СУЕТИН

младший научный сотрудник сектора истории антропологических учений.

Институт философии Российской академии наук.

109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;

e-mail: suetin_trifon@mail.ru

К.Г. ЮНГ О КЛАССИФИКАЦИИ ФАНТАЗИЙ

Статья посвящена фантазии в антропологическом аспекте. Фантазия рассматривается как особый, удивительный дар человека. В западной философской традиции человеческая фантазия основательно исследовалась главным образом в эстетике и эпистемологии и лишь сравнительно недавно стала предметом философской антропологии. Сама способность человека отрываться от действительности, погружаться в мир грёз, создавать вымышленные миры парадоксальна в своём многообразии. В стремлении понять природу человеческих фантазий в истории философии неоднократно предпринимались попытки систематизировать фантазии. Автор, анализируя работы швейцарского мыслителя К.Г. Юнга, предлагает антропологическую классификацию фантазий, разделив их на три группы по принципу направленности – к внешней реальности, внутреннему миру человека и к архаическому содержанию коллективного бессознательного. Такая классификация даёт возможность показать, что человеческая фантазия исключительный феномен, не присущий другим живым существам. Фантазия характеризует своеобразие, эксцентричность человека, его уникальность. Такая попытка группирования фантазий приводится впервые в отечественной философии. В статье используется методология философской антропологии и психоанализа.

Ключевые слова: фантазия, Юнг, реальность, внутренний мир, антропология, человек, бытие, коллективное бессознательное, воображение, мечта

Человеческих фантазий великое множество, они безмерны и безграничны, глубоко укоренены в нашей жизни. Фантазии выражаются в важнейших областях человеческого существования. Впустив в научную мысль фантазию, человечество получило такие великие идеи, как, например, атомистика Демокрита или гелиоцентризм Н. Коперника. Таким образом, фантазия во многом обогащает познавательную деятельность. Грёзы обладают огромной компенсаторной силой. В человеческой жизни многие желания оказываются несбыточными. Однако мечты и фантазии позволяют человеку отчасти восполнить ограниченность жизни. Фантазия разбавляет обыденное существование, носит развлекательный характер, о чём свидетельствует её выражение в различных видах искусства, творчестве, культуре. Кроме того, содержание коллективного бессознательного – архетипические образы и символы, кристаллизованный опыт человечества – находят своё выражение через мифологические, сказочные фантазии.

В таком обилии выражения фантазий оказывается крайне сложной задачей исследовать их природу. Поэтому в истории философии фантазии многократно подвергались градации по определённым типам. Так, например, немецкий философ И. Кант предложил различать репродуктивную, продуктивную и трансцендентальную функции воображения, что даёт возможность рассматривать фантазии, вызванные ассоциациями, основанные на опыте прошлого; произвольные фантазии, выходящие за пределы эмпирики, создающие картины, не имеющие отражения в реальности; априорные образы идеальных, не существующих в реальности предметов и объектов [3]. Однако для Канта фантазия играет существенную роль, прежде всего в познании, является связующим звеном между чувственным восприятием и рассудочностью. Кантианский подход к систематизации фантазии в большей степени актуален в эпистемологии, нежели философской антропологии. Поэтому для исследования природы столь многообразного феномена фантазии в антропологическом контексте необходима такая классификация, которая отражает непосредственное выражение фантазий человека. Будучи психическим явлением, фантазия во многом спонтанна и произвольна, лишь отчасти контролируется сознанием, а в большей мере ведёт сознание за собой. И тогда можно условно разделить фантазии на три группы, исходя из того, на что они устремлены.

Первый вид фантазий непосредственно связан с внешним миром. Окружающая человека реальность полна разнообразных возможностей, в ней огромный простор для человеческого творчества, и может показаться, что сама действительность продуцирует многие фантазии. Однако такое представление иллюзорно. Реальности как таковой безразличны грёзы, человеческие мечты и желания. Но именно в столкновении с реальностью у человека возникают различные потребности и желания, рождая тем самым многочисленные фантазии. Действитель-

ность оказывается для человека слишком обуженной, потому как человеку удаётся воплотить в реальность далеко не все свои мечты. Основатель психоанализа З. Фрейд полагал, что именно неудовлетворённость действительностью побуждает человека фантазировать. «Никогда не фантазирует счастливый, а только неудовлетворённый. Неудовлетворённые желания – движущие силы мечтаний, а каждая фантазия по отдельности – это осуществление желание, исправление неудовлетворяющей действительности» [6, с. 129]. Да, человеческая грёза обладает огромной энергией, которая способна восполнить недостаточность жизни. Более того, фантазия может сплестись в такую сложную запутанную сеть, создать целую комбинацию компромиссов, быть эмоционально наполненной, яркой, что позволяет ей во многом заместить реальность. В некоторых случаях это удивительное свойство фантазии может позволить человеку в забвении грёз преодолеть мучительные драмы и трагедии жизни. Но в то же время фантазии становятся опасными в своей предельной оторванности от реальности, погружая человека в омут иллюзий и заблуждений, препятствуя нормальному существованию.

Однако мечтательность нельзя свести лишь к неудовлетворённости жизнью. Конечно, вряд ли найдётся человек, у которого не возникает никаких грёз и фантазий относительно окружающей действительности. Но очевидно, что причина таких фантазий не только нужда и нереализованные желания. Человеческие мечты могут не иметь прагматичных причин, а существовать ради развлечения, носить гедонистический характер. Об этом, в частности, свидетельствует искусство. Реальность может побудить фантазию живописца запечатлеть красоту окружающего мира для эстетического наслаждения. Здесь не прослеживается неудовлетворённость желания в столкновении с действительностью. Напротив, реальный мир завораживает своей красотой, пробуждая в человеке творческий дух фантазии.

Но есть и такие фантазии, которые возникают не только в результате соприкосновения с реальностью. Это фантазии иного рода, которые рождаются во внутреннем мире человека, порождаются многообразием человеческих чувств. В своём пределе такие фантазии могут быть полностью оторваны от реальности, никак не соприкасаться с действительностью. Например, философы эпохи романтизма полагали, что фантазия должна быть максимально оторвана от окружающего мира и направлена на созидание внутренних, чувственных состояний человека. «Отрекаясь от действительности, романтик вступает в неизведанные зоны собственного бытия. Преображая реальность, он постигает в себе нечто уникальное, независимое, принадлежащее ему как живому существу» [1, с. 227]. Для романтиков ценность человеческого бытия в фантазии, в удивительной способности возвышаться к чувственной природе человека, духовному постижению действительности. Реальный мир, по мнению романтиков, слишком обужен, скуден, в нём не обна-

руживается той свободой, которая столь свойственна духовным состояниям и переживаниям человека. Именно в фантазии человек способен постигнуть истинную глубину человеческого бытия.

Наконец, к третьему виду можно отнести такие фантазии, в которых выражается накопленный, кристаллизованный опыт человечества. Здесь фантазия становится проводником содержаний коллективного бессознательного, воплощённых в мифологических сюжетах, эпосах, легендах, сказках. К.Г. Юнг посвятил многие свои труды исследованию коллективного бессознательного, а следовательно, его концепция фантазии во многом опирается на идею об архетипах, первообразах, кристаллизованных в мифологических сюжетах. Ниже приведён подробный анализ работ К.Г. Юнга с точки зрения трёх видов фантазий.

I. Грёзы и реальность

Не вызывает сомнений, что многие фантазии рождаются в соприкосновении человека с действительностью. Они очаровывают яркостью и отчетливостью желаний преодолеть реальность, воплотить в жизнь мечты. Юнг пишет: «Она [фантазия. – Т.С.] является прежде всего творческой деятельностью, дающей ответы на все вопросы, на которые ответ возможен: она – мать всяких возможностей, и в ней жизненно слиты, наравне со всеми психологическими противоположностями, также и внутренний мир с миром внешним» [14, с. 119]. Это такая фантазия, которая связана с реальностью, существует с ней в бесконечном взаимодействии, порождает целую вереницу представлений, формирует эмоционально насыщенные образы, заражает человека страстью, разнообразными эмоциями, мотивирует, вдохновляет, пробуждает веру или же угнетает, пугает, огорчает... так или иначе, оказывает сильное влияние на жизнь человека. Взор человека на окружающий мир постоянно вызывает в воображении целую палитру различных фантазий, реальность же в этом ракурсе – лишь набросок, эскиз, который приобретает оттенки, яркость и становится законченным полотном благодаря нашим фантазиям.

С одной стороны, реальность, в сравнении с безмерностью фантазии, кажется слишком обуженной. В ней мы никогда не сможем удовлетворить, воплотить в жизнь все наши грёзы, фантазий всегда оказывается гораздо больше. Но вместе с тем реальность постоянно провоцирует наше воображение, порождает желания и мечты, может стать мощнейшим катализатором воображения. «Перед нами многообразные требования внешней действительности, побуждающей творческую фантазию к деятельности» [14, с. 126]. В этом смысле – окружающий мир оказывается для нас творческим пространством, в котором фантазия способна творить и раскрывать весь спектр человеческих возможностей. Действи-

тельность постоянно провоцирует человеческую фантазию, пробуждает грёзы, желания. Такие фантазии наполняют жизнь каждого человека, от самых мелких бытовых сюжетов до великих свершений.

Иллюстрации для такого рода фантазий можно приводить бесконечно – они лежат на поверхности человеческого существования, отражаются во всех человеческих стремлениях, достижениях, свершениях. Реальность может породить в человеке грёзу, соблазнительную мечту, которая заставляет двигаться к своей цели, нарисованной яркими красками воображения. «Сенсационность, притягательность авантюры, технический риск и интеллектуальное любопытство, – отмечает Юнг, – это, по видимости, хотя и достаточный мотив нашей предвосхищающей фантазии, но, как это чаще всего происходит, подобные источники фантазии, ... основываются на лежащей под ними и за ними причине, а именно на насущной необходимости и соответствующей потребности» [11, с. 20]. Фантазия обнажает перед человеком всё многообразие возможностей, которые могут вести за собой, наполнять решимостью. Но за целью неизменно стоит условие, которое также исходит из реальности – недостаток того, на что направлена фантазия. Это могут быть самые различные сферы человеческой жизни – желание состоятельности, престижа, счастливого брака, карьерного роста.

В конфликте между желаемым и действительным может пробудиться ярчайшая мечта и сильнейшая мотивация. В этом контрасте грёзы и реальности, фантазийные образы, однажды нашедшие в сердце человека отклик, в синтезе с реальной жизненной потребностью могут разбудить в человеке страсть – пленить, заморозить, очаровать, увлечь нас в жизненные авантюры преодоления действительности. Но так ли однозначны фантазии, порождённые реальностью? Ведь изначально такая фантазия всегда лишь грёза, мечта, представшая в нашем сознании. Она исходит из реальности, но реальность в таком случае выступает в качестве катализатора, который пробуждает воображение, провоцирует его на творчество. В этом смысле фантазия всегда создаёт некую идеализацию реальности, желанный, но невоплотимый в своём абсолюте образ действительности. С одной стороны, такая фантазия может служить хорошим ориентиром – желанная цель чётко обозначена мечтой, она ведёт за собой. С другой же стороны, одной лишь грёзы может оказаться вполне достаточно. Более того, нереализованные фантазии могут стать причиной разлада с реальностью, погружая человека в фантомный мир грёз, всё сильнее отрывая человека от действительности.

В таком ракурсе о фантазиях рассуждал З. Фрейд. Основатель психоанализа считал, что стабильность психики всецело зависит от укоренённости человека в реальности. Т. е. чем меньше в психике индивида оторванных от действительности грёз, тем плотнее человек связан с реальностью, адекватно соответствует нормам внешнего мира [5]. Для Фрейда фантазия – это прежде всего следствие нереализованных же-

ланий, вытесненных в бессознательное. И чем больше таких фантазий, чем они интенсивнее, тем сильнее человек отрывается от реальности, погружается в фантомный мир, поэтому его реакция на события окружающего не соотносится с действительностью. Фрейд полагал, что фантазия рождается из разлада между сексуальными инстинктами человека и моральными нормами общества. Иными словами, за фантазией всегда стоит причина, которая исходит из реальности. Желание возникает в соответствии с естественной животной природой человека, но в то же время натывается на запреты, созданные обществом. Таким образом, желание вытесняется – от реализации остается одна фантазия, грёза.

Конечно, за множеством фантазий стоят невоплощённые желания. Но если полностью принять точку зрения Фрейда, фантазия утрачивает свою парадоксальность, спонтанность, многогранность. В этом смысле с Фрейдом полемизирует Юнг. Он полагает, что невоплощённые желания, недостаточная реализованность в действительности не могут дать природе фантазий исчерпывающее объяснение. Фантазии, помимо причинного объяснения, могут иметь финальную установку. «Если бы мы захотели объяснить видение Петра ссылкой на тот факт, что он голодал и что поэтому бессознательное побуждало его есть нечистых животных или же что поедание нечистых животных вообще лишь исполнение запретного желания, то такое объяснение даёт мало удовлетворения. <...> Поэтому мы вынуждены значительно расширить наше понимание скрытого смысла фантазии, прежде всего в смысле причинности... Она не есть лишь нечто физиологическое, биологическое или личное, но и некая проблема истории того времени. ...Никакой психологический факт никогда не может быть исчерпывающе объяснён только из одной своей причинности... он, с одной стороны, есть всегда нечто ставшее, с другой стороны, он всё же есть всегда нечто становящееся, творческое» [14, с. 469]. Фантазия – это прежде всего акт творчества. Имея под собой какую-либо основу, как, например, неудовлетворённость желания, фантазия оказывается спонтанной в своей творческой устремлённости. В этом и обнаруживается неисчерпаемая глубина человеческих грёз. Они могут существовать без всякой реальной нужды, как, например, грёзы поэта, живописца, композитора, цель которых – передать эстетическое, чувственное переживание реальности.

Кроме того, фантазирование в своей сути – основной способ постижения человеком реальности в начале своей жизни. Здесь также недостаточно будет полагать причину фантазии в неудовлетворённости желаний. В своей работе «Конфликты детской души» он отмечает одну из распространённых форм фантазии. «Когда жизнь сталкивается с препятствиями и человеку не удаётся приспособиться, а поэтому переход либидо в реальность застопоривается – происходит интроверсия, т. е. вместо действующая в реальности возникает усиленная деятельность фантазии. Её тенденция – устранить препятствия, по крайней мере сна-

чала произвести это устранение в фантазии, за которым через некоторое время может также последовать и какое-то практическое разрешение» [10, с. 16]. Такого рода фантазии особенно присущи детскому возрасту. Мир ребёнка полон самых различных иллюзий, фантастических образов, он ещё не отягощён сложностями внешней действительности. Можно сказать, что жизнь человека начинается в вихре фантастических переживаний реальности. Ребёнок взирает на окружающий мир через призму грёз, иллюзий, мечтаний. Но и в зрелом возрасте человеку свойственно предаваться таким мечтам и фантазиям, которые позволяют укрыться в мире иллюзорного удовлетворения своих желаний в грёзе.

Кажется парадоксальной мысль об удовлетворении мечты в собственных фантазиях. Терзаемому невоплощёнными желаниями фантазии способны дать мощную эмоциональную разрядку, и порой нереализованные мечты приобретают ценность гораздо выше, нежели их реализация в действительности, сопряжённая с множеством сложных перипетий внешнего мира. Немецкий философ К. Ясперс выразил эту мысль так: «Мы отвлекаемся от реальности с помощью фантазий, легко и щедро вызывающих в нас всё то, что в действительности достигается с таким трудом и с такой высокой степенью неполноты. Будучи связаны с желаниями, проистекающими из заторможенности и неудовлетворённости личностного бытия, фантазии, несмотря на свою нереальность, приносят нам облегчение» [18, с. 400]. Без возможности укрыться в мире собственных мечтаний человек был бы, скорее всего, задавлен неотвратимыми трудностями окружающей действительности. Фантазия может быть спасительным оплотом, где непримиримое постоянство реальности перестаёт иметь значение, а желаемое, пусть и в нашем воображении, становится объектом эмоциональной разрядки. Но, несмотря на свои спасительные свойства, фантазия может быть и опасной.

В фантазии человек способен выстроить крайне сложную и запутанную структуру иллюзий, из которых порой оказывается непросто выбраться. Она греет, мотивирует, провоцирует на свершения, но она же есть заблуждение – идеализированное представление, избавленное от всех шероховатостей реальности. Реальность одна, а человеческих запросов, которые возникают в соприкосновении с окружающим миром, бесчисленное множество. Фантазии постоянно множатся, это процесс неустанного творчества психики. И плоды этого творчества всегда лакируются – мечта выражается в своём абсолюте, в ней всё складно, в ней низводятся до минимума все препятствия – это конечный, целостный образ-представление. Фантазия может помочь преодолеть реальность, но в то же время может и ослепить, одурманить, создать иллюзорную действительность, из которой крайне сложно выпутаться.

Фантазии, порождённые в столкновении с окружающей действительностью, достаточно прозаичны, естественны. Юнг главным образом отмечает, что фантазия – постоянный акт созидания, живая реак-

ция психики на все процессы, происходящие во внешней среде, выражаемая через бесчисленные образы. Фантазия рисует различные вариации продления реальности, это целая кладезь возможностей. Но вместе с тем фантазия может вообще не иметь никакого отношения к внешней действительности, быть самобытной в своей изначальной оторванности от реальности. «Мы вращаемся в мире фантазий, которые, не заботясь о внешнем ходе вещей, текут из внутреннего источника и порождают вечно меняющуюся последовательность пластических или фантазматических форм» [16, с. 71]. Деятельность воображения непрерывна, человеческая психика находится в постоянном акте созидания образов. Вопрос только в том, на что устремлена энергия воображения – на внешнюю реальность или на внутренний мир человека. Так в его рассуждениях можно обнаружить второй вид фантазий, истоком которых становится всё богатство созерцания собственной души.

II. Фантазия и внутренний мир человека

Несмотря на то, что при взаимодействии человека с окружающим миром воображение продуцирует многочисленные грёзы, фантазия может быть направлена на созидание внутренних состояний и переживаний человека. Игнорируя внешнюю действительность, фантазия способна находить истоки для своих плодов в содержании человеческой души. С точки зрения насущного мира в таких фантазиях нет никакой значимости. Но они могут оказаться бесценными для души. Они наполнены чувствами, духовными состояниями. Это подлинные переживания радости и страдания, трепета и возвышенности, любви и печали. У М. Лермонтова мы находим такие строки:

Ночевала тучка золотая
На груди утёса-великана;
Утром в путь она умчалась рано,
По лазури весело играя;
Но остался влажный след в морщине
Старого утёса. Одиноко
Он стоит, задумался глубоко,
И тихонько плачет он в пустыне.

Поэт не описывает привычные явления природы. Для него это чувственные образы трепетной любви, тоскливой разлуки. Эти образы оторваны от реальности, они рождены внутренним порывом, поэтически возвышены, обращены к эмоциональным состояниям автора. «Психологический вид творчества имеет дело с материалом, почерпнутым из сознательной жизни человека – с его драматическим опытом, сильными эмоциями, страданием, страстями и человеческой судьбой в целом.

Всё это ассимилирует психика поэта, поднимающаяся от обыденности до уровня поэтического опыта и самовыражающаяся с силой убеждения, которая раскрывает нам глубины бытия, живописуя повседневные события, избегаемые нами или ускользающие от нашего внимания в силу того, что они кажутся нам скучными или вызывают дискомфорт. Сырой материал для этого типа творчества взят из содержания человеческого сознания, из его вечно повторяющихся радостей и горестей, прояснённых и преображённых поэтом» [13, с. 39]. Поэтическое творчество в данном случае становится ярчайшей иллюстрацией возвышенной фантазии, рождённой внутренним миром человека. Но и в прозе жизни таких примеров множество. Наверное, каждый, проанализировав любой день своей жизни, может отметить, как часто он вовлекается в авантюры фантазии, которые не имеют никакого отношения к действительности. Это сюжеты, наполненные чувственным содержанием, в свободном выражении глубинных состояний души. Об этом написаны тома романтической и сентиментальной прозы.

Чего только стоят чувственные переживания девушки, на которую произвело сильнейшее впечатление предсказание нищего, что однажды на горизонте моря появится корабль с алыми парусами, на котором приплывёт принц и заберёт её. Это стало романтической мечтой, сладкой грёзой молодой девушки на протяжении целых десяти лет. Для героини А. Грина грёза выстраивает целый мир, символом которого является корабль с алыми парусами. Для окружения Ассоль это причуда, странность, чудаковатость. Но фантазия девушки, напротив, раскрывает этот символ с особой чуткостью душевных порывов. Красота этой повести заключена в чистой мечте, в возвышенном чувствовании девушки, которая в своей фантазии взрастила столь прекрасный, нежный образ, наполнивший её душу светлыми чувствами. Здесь нет реальности, есть только призрачный, сказочный образ, в котором взращиваются чувства, переживания, высокие состояния. Но эта грёза оказалась бесценной для тонкой, чистой, невинной души.

Юнг полагает, что именно благодаря ярким образам, созданным фантазией, выражается вся глубина внутреннего мира, её обращённость к содержанию душевных переживаний, в которых человек может обнаружить глубокий жизненный смысл. Это такой исток фантазий, который не принадлежит внешней действительности, но отражает весь драматизм человеческого существования. «Только в образе, который мы создаём, мы предстаём перед самими собою. Только в нашей творческой деятельности мы полностью выходим из тьмы и сами становимся познаваемы как целое» [12, с. 256]. Фантазия обуславливает всё человеческое в человеке, его отношение к внешнему миру и внутреннему содержанию. Это энергия, которая в творческом выражении полагает существование живой души, обволакивая своим созидательным порывом всю окружающую человека реальность. «Я» – это прежде всего

идея, образ. В свободном полёте фантазии человек способен проникнуть в самые глубины своего внутреннего мира, оторваться от бренной реальности к вечности духа, обнажая целую палитру чувственных переживаний. В грёзах раскрываются чистые, освобождённые от огранки окружающего мира эмоциональные состояния. Это беспрепятственное, прямое соприкосновение с человеческой душой.

Здесь Юнг близок к романтикам и их пониманию фантазии. В эпоху романтизма фантазия воспринималась как высшая, главенствующая особенность человеческой психики. Немецкий поэт и философ Ф. Шиллер выразил величие свободы человеческой грёзы такими словами: «На крыльях фантазии покидает человек узкие пределы настоящего времени, в которое он поставлен исключительной животностью, дабы стремиться вперёд к неограниченной будущности, однако сердце его ещё не перестало жить единичным и служить минуте, в то время как пред его головокружительным воображением встаёт бесконечное» [7, с. 159]. Фантазия даёт возможность рассматривать человека в самой своей сути – освобождённого от условностей внешнего мира, животного начала, социальной среды. Здесь пестрят чувственные страсти, переживания, глубокие душевные и духовные состояния в своём обнажённом виде. И эти свойства души, проявления духа рисуют совершенно иную картину человеческого бытия. Эта фантазийная реальность оказывается гораздо ценнее для человека, ведь в ней выражается то, что свойственно сущности человеческой души и духа.

Юнг, опираясь на идеи Шиллера, отмечает особую, игривую деятельность воображения. Игра воображения не желанная воля, а потребность, жизненная необходимость. Воображение обуславливает существование психики вообще, наполняя содержанием внутренний мир человека. Но её деятельность ничто не ограничивает, в свободной игре фантазии рождаются образы, наполняющие и полагающие внутренний мир человека, сущность его души. В этом смысле фантазия в своей сути автономна. Сознание лишь подхватывает созданные фантазией образы, доводя их до яркости, возможности выражения. Равно как чувство, фантазия не поддаётся одной лишь волевой установке.

Кажется парадоксальным, что иллюзия, грёза, отделённая от реальности в метафоричности чувств и страстей, способна всецело захватить человека, оторвать его от действительности. Но энергия фантазии, порывы её творчества свойственны не только чувствам. Она окутывает весь психический мир человека. «Фантазия одинаково присуща чувству и мысли, она одинаково причастна к интуиции и к ощущению. Нет ни одной психической функции, которая не была бы нераздельно слита в фантазии с другими функциями. Фантазия представляется нам то как нечто изначальное, то как последний и самый смелый продукт соединения всех способностей человека. Поэтому я и считаю фантазию наиболее ярким выражением специфической активности нашей психики» [14, с. 119].

Воспаряя над реальностью, мечтатель, поэт, грёзотворец видит, мыслит, ощущает, чувствует совершенно другую реальность. Это иная действительность, целостный, полноценный мир человеческого духа, интимная обитель собственного детища фантазий. Здесь отсутствует прозаичность обыденности, бренность земного существования. Здесь есть то, чего лишена окружающая реальность, – такие духовные и душевные состояния, над которыми не властно бремя действительности.

Способность отрываться от действительности, уходить в мир чувственных, эмоциональных состояний, создавать сюжеты, не имеющие ничего общего с внешним миром – величайший дар, без которого человек не мог бы с полным правом называться человеком. Но в то же время Юнгу как терапевту становится очевидно, что в такой оторванности существует угроза. Это не та опасность, которая подстерегает фантазёра, нарисовавшего себе идеальную мечту, скрывающую все невзгоды реальности.

Чувственной грёзе, созданной внутренним порывом души, невозможно дать оценку по критериям реальности, они несовместимы. Фантазия поэта – не идеализация действительности, она порождение иного порядка. Но такая грёза привлекает сплетённостью живых чувств, многогранностью чистых духовных переживаний. «Поэты и душевнобольные имеют нечто общее, что, впрочем, заключено и в душе каждого человека, а именно безостановочно работающую фантазию, постоянно стремящуюся смягчить жестокую действительность. Тот, кто внимательно и беспощадно наблюдает за собою, не может не сознавать того, что в каждом из нас существует это стремление сгладить всё тяжелое, затушевать все жизненные вопросы, чтобы беззаботно вступить на легкую и свободную дорогу. Из-за душевной болезни стремление это выступает наружу. Когда оно одерживает верх, то действительность рано или поздно затягивается как бы паутиной и превращается в далекий сон; сон же постепенно заменяет действительность, частью или совершенно поглощая больного» [15, с. 205]. Юнг прекрасно понимал, что оторванность от реальности в своём пределе может обернуться жизненной драмой, растворением в фантазии. Грёза в своём пределе может оказаться губительной. Стоит вспомнить «Страдания юного Вертера» И. Гёте. Молодого человека раздирает жизненная драма, угнетает тягость неразделённого чувства любви. Жизнь без возлюбленной теряет смысл, блекнет, меркнет, лучше смерть. Но подозревал ли Гёте, что его роман спровоцирует целую волну подражателей? Молодые страдальцы, слепо следуя в мир своих чувствований, душевных переживаний и стенаний, нашли в фантазии немецкого писателя блаженное «спасение». Смерть стала единственным разрешением их страданий.

Фантазию пробуждают как события окружающей действительности, так и внутренние порывы человеческого духа к возвышенным чувствам, эмоциональным выражениям души. Юнг отчётливо показывает обширность творческого акта фантазии, многогранность её выражения.

Фантазия не может рассматриваться односторонне, она чрезвычайно многомерная. Грёза сама по себе неуловима, она постоянно мерцает, кружится, переливается, поражает своим сиянием. Встать на одну из сторон, полагая, что фантазия в своём истинном виде рождается лишь исходя из наглядной действительности или же по-настоящему выражается в полной оторванности от реальности, – означает лишить фантазию свойственной ей свободы, презреть хаотичную природу воображения. Но помимо этих двух видов фантазий в философии Юнга можно выделить третий – архаичные образы коллективного бессознательного.

III. Архаичные фантазии

Теорию архетипов Юнга можно считать, пожалуй, самой революционной в контексте феномена фантазии в философской антропологии. Именно его перу принадлежит фундаментально разработанная идея о содержании коллективного бессознательного, которая выражается в архаических образах символической фантазии. Юнг полагал, что фантазии такого рода «представляют собой отражение постоянно повторяющегося опыта человечества» [9, с. 299]. Это кристаллизованная выжимка, концентрат человеческого бытия, выраженный в мифологических фантазиях, архаических образах, сказках, эпосе. Ведя терапевтическую практику и изучая клинический материал пациентов, К.Г. Юнг обнаружил, что некоторые больные в бреде описывают такие сюжетные образы, о которых они не могли знать в силу недостатка в образовании, но которые имеют поразительное сходство с мифологическими сюжетами.

С этой точкой зрения соглашается и Фрейд, однако для него такие первофантазии остаются в рамках казуальной связи. Он полагает их врождёнными, переходящими по наследству, т. е. для него они подвержены филогенетическому объяснению [4]. Фрейд полагал, что первообразы уходят в глубь исторической реальности, т. е. возникают в результате архаических событий. Иными словами, для родоначальника психоанализа первообразы имеют в своей основе конкретные ситуации, олицетворяющие быт древних семейных общин. В таком ракурсе первофантазии обретают всё больше физиологический характер, как генетическая память, а не как продукт особого рода фантазий.

Для К.Г. Юнга первообраз имеет чисто психическую природу. Это не продукт фантазии конкретного индивида, а сгущённый опыт всего человечества, который содержится в глубинных слоях психики, коллективном бессознательном. И этот опыт не может в своей сердцевине содержать лишь вытесненные сексуальные желания. Такая фантазия безотносительна, без принадлежности к кому-либо конкретно, олицетворена в той части психического, которая простирается за пределами личного существования. Юнг приводит множество примеров сходства

мифических сюжетов в разных культурах. Один из них олицетворяет архетип героя. «Идея Христа-Спасителя звучит в широко распространенном дохристианском мифе о герое и спасителе-освободителе, который, несмотря на то, что был пожран чудовищем, чудесным образом появляется вновь, побеждая это проглотившее его чудовище. Никто не знает, когда и где возник этот мотив» [8, с. 65]. Действительно, этот образ встречается и в мифе о Прометее, обменявшем дар спасительного огня на вечные мучения. Этот образ воплощает и сын скандинавского бога Одина Бальдр, отдавший жизнь ради спасения мира.

Эти схожие сюжеты – лишь окантовка фантазии, огранка в соответствии с культурными представлениями, адаптациями, интерпретациями. Но сама суть мифической фантазии кроется в сжатой, концентрированной идее, опыте человеческих переживаний, воззрений, представлений. Это не знания о мире, а именно представления, интуитивные догадки, которые окутывают всё человеческое существование. Они не остаются лишь в рамках культурно-исторического наследия. Фантазия пронизывает всё существование человека. Содержание коллективного бессознательного, кристаллизованный опыт человечества, архаические образы выражаются в фантазии мифов, легенд, сказок. Более того, поведение человека, направленность его жизни во многом определяется фантазиями такого рода.

Например, архетип Красавица и Чудовище знаком, вероятно, каждому человеку по сказочным и мифическим сюжетам. Однако в этой универсальной фантазии символически выражен путь становления женской психики. Ученик Юнга Дж. Хендерсон даёт такую трактовку этому архетипу: «Красавица – это, видимо, любая девушка или молодая женщина, эмоционально привязанная к своему отцу. <...> Сила этой привязанности не уменьшается из-за её духовной доброты. Её доброте символизирует просьба привезти белую розу – её подсознательным намерением отдать отца, а затем и самое себя во власть силы, выражающей не только добро, но и зло. Как будто она хочет спастись от любви, признающей только добродетель и потому нереальной. Сумев полюбить Чудище, она начинает осознавать силу любви, скрывающейся за его звериным – в сущности эротическим – обликом. По-видимому, так обозначено пробуждение в ней истинной функции привязанности, позволяющей ей принять эротическую составляющую своего реального желания, ранее подавляемого из-за страха инцеста. Чтобы покинуть отца, она должна была, познав этот страх, укрываться от него в своих фантазиях до тех пор, пока случай не свёл её с полчеловеком-полузверем, в любви к которому раскрылось её истинно женское начало» [17, с. 140].

Как видно, сюжет сказки и его символика олицетворяют психическое развитие женщины, последовательно пробуждающиеся в ней естественные эротические чувства. Психика очень чутко реагирует на все необходимые для полноценной жизни изменения. Процесс психи-

ческого становления выражается в подобных сюжетах, олицетворяя совокупный опыт человека на протяжении многих веков. Культура накладывает свою аранжировку, заменяя одни детали сказки на другие. Но сюжет остаётся универсальным, повторяется из поколения в поколение, на разных языках, в различные эпохи. И естественное психическое развитие отражается в фантазиях многих сказок и мифов. Кроме того, фантазии часто указывают человеку на препятствующие психическому развитию ситуации. Об этом свидетельствует анализ многочисленных сновидений, в которых также могут быть зашифрованы мифологические и сказочные сюжеты.

Прочтение фантазий, выражающих содержание коллективного бессознательного, требует особых усилий. «У Юнга это личное бессознательное базируется на ещё более глубоком уровне – коллективном бессознательном или объективном психическом – безграничном океане, огромном, гораздо более древнем, чем индивидуальный жизненный цикл, наполненном архетипами: изначальными образами и поступками, которые повторяются снова и снова на протяжении всей истории не только человечества, но и с самого зарождения жизни вообще» [2, с. 13]. Это означает, что фантазия как таковая, в самой своей сути, – сверхличностная, она возвышается над индивидом или, точнее сказать, пронизывает его, словно огромная паутина, вплетая в единую сеть жизненных сюжетов человечества. Человек имеет возможность соприкоснуться с глубинным пластом архаичных содержаний через образы, выраженные фантазией. В таком ключе человек становится своеобразным проводником фантазии. Осознанные грёзы – лишь самая верхушка бездонного омуты нашего воображения. Наша психика целиком состоит из образов, представлений, иллюзий. Но при этом фантазии оставляют свой след на всечеловеческой истории, оседают в коллективном бессознательном.

Фантазия – целостный феномен, между её видами невозможно провести чёткую демаркационную линию. Мы можем предположить лишь определённые условия, плодотворную почву – окружающая нас реальность, внутренний мир нашей психики, кристаллизованный опыт коллективного бессознательного, – которую взрыхляет воображение. И тогда грёза, пробудившаяся из столкновения с внешним миром, может породить множество возвышенных, оторванных от реальности образов, обратиться к чувственному миру человека. Наверное, мир бы так и не узнал поэта Франческо Петрарку, если бы он не встретил в своей жизни Лауру, неразделённая любовь к которой породила столь проникновенные чувственные образы в его творчестве.

Опыт классификации фантазий показывает, что К.Г. Юнг обстоятельно раскрывает эксцентрику человека, уникальность и особенность человеческой природы. Фантазия лежит в основе кристаллизованного человеческого опыта, выражаясь через мифологию, эпос, сказки, предания, традиции и обычаи. Фантазии наполняют внутренний мир, со-

здают особую, неповторимую в каждом человеке организацию психической реальности. Грёзы позволяют человеку преодолевать сложности мирской жизни. В то же время фантазии могут быть опасными в своём пределе оторванности от действительности. Конечно, тема фантазии в философии Юнга оказывается неисчерпаемой. Фантазии смешиваются, сгущаются, трансформируются, затрагивают все аспекты человеческого бытия, простираясь за пределы личного психического опыта в содержание коллективного бессознательного. Можно лишь наметить контур, условно разделить фантазию по трём типам возникновения, чтобы показать феноменологию фантазии Юнга как одну из самых обстоятельных и полноценных в философской антропологии.

Список литературы

1. Гуревич П.С. Философское толкование человека. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. 472 с.
2. Зеленский В.В. Здравствуй, душа! Работы разных лет. М.: Когито-центр, 2009. 368 с.
3. Кант И. Критика чистого разума / Пер. Н. Лосского. М.: Эксмо, 2016. 736 с.
4. Лапланиш Ж. и Понталис Ж.-Б. Словарь по психоанализу / Пер. Н. Автономовой. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. 752 с.
5. Фрейд З. Введение в психоанализ / Пер. Г. Барышниковой, Е. Соколовой, Т. Родионовой. М.: Азбука-классика, 2009. 416 с.
6. Фрейд З. Художник и фантазирование. М.: Республика, 1995. 400 с.
7. Шиллер Ф. Письма об эстетическом воспитании человека. М.: Директ-медиа, 2009. 200 с.
8. Юнг К. Архетип и символ. М.: Ренессанс, 1991. 304 с.
9. Юнг К. Бог и бессознательное / Сост. П.С. Гуревич. М.: Олимп, 1998. 480 с.
10. Юнг К. Конфликты детской души / Пер. Т. Ребеко, Е. Рязановой, А. Судакова. М.: Канон+, 2004. 336 с.
11. Юнг К. Один современный миф. О вещах, наблюдаемых в небе / Пер. Р. Додельцева. М.: Наука, 1993. 192 с.
12. Юнг К. Проблемы души нашего времени. М. [и др.]: Питер, 2017. 336 с.
13. Юнг К., Нойман Э. Психоанализ и искусство. М.: Ваклер, 1998. 304 с.
14. Юнг К. Психологические типы / Пер. В. Зеленского, С. Лорие. М.: АСТ Москва, 2006. 768 с.
15. Юнг К. Работы по психиатрии / Пер. В. Зеленского. М.: Академический проект, 2000. 304 с.
16. Юнг К. Символы трансформации. М.: АСТ, 2008. 732 с.
17. Юнг К. Человек и его символы. М.: Медков, 2008. 351 с.
18. Ясперс К. Общая психопатология / Пер. Л. Акопяна. М.: Практика, 1997. 1056 с.

PARADOXES OF MODERN HUMANISM

Trifon SUETIN

Junior Research Fellow of Department of the History of Anthropological Doctrines.
RAS Institute of Philosophy, Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian
Federation;
e-mail: suetin_trifon@mail.ru

CARL GUSTAV JUNG ON THE CLASSIFICATION OF FANTASIES

The main theme of the article is the phenomenon of fantasy from the perspective of anthropological thought. The author sees fantasy as one of the most important and multi-faceted anthropological phenomena. Fantasy is involved in all the spheres of human life. Weaving into strict scientific thought, it significantly enriches the knowledge. It has powerful compensatory function, allowing you to embody many unfulfilled desires in dreams. Fantasy can have hedonistic nature, it can cause aesthetic pleasure, as evidenced by art.

Human dreams are countless, they are unique, they have originality in their expression. This complicates the analysis of fantasy in the anthropological aspect. In the history of philosophy there have been various attempts to systematize the fantasies. The author guided by the works of C.G. Jung gives the anthropological classification of fantasies. As a result, there arise three kinds of fantasies on the basis of their appearance.

The first is fantasy, which arise in the collision of man with the external, surrounding reality. People are constantly changing the world around them, making plans, dreaming, trying to imagine their future, and are navigating in their lives largely due to their fantasies. C.G. Jung shows that fantasy, as “spontaneous action of the psyche”, in contact, in the interaction with reality, is constant creative act, and is able largely to fill in the lacks of life. Life not always meets human aspirations, and dreams are much more than the possibilities of their implementation in reality. In fantasy a person can fill in the lack of life, the dream has great compensatory power. However, fantasy can be dangerous in its extreme detachment from reality, immersing person in a complex, tangled procession of illusions that prevent the high-grade existence.

But there are fantasies, for which reality has almost no meaning. These are fantasies of the second kind generated by the inner world of man, by the diversity of his feelings. Sublime poetic dream is able to draw worlds that have no relationship to the world, but are directly related to the profound states of the human soul. Speaking about this kind of fantasies, Jung largely relies on the philosophical tradition of romanticism. In these dreams people are able to penetrate their own inner world, to have access to their deep sensual states. It can be the sense of freedom of their lives, the fear of death, the contemplation of glorified beauty. Fantasy creates a completely different reality, which main value is the creative freedom of the human spirit.

Fantasies as a product of the collective unconscious become the subject of the third part of the article. Jung found that many people's fantasies have deep historical roots. Such fantasies expressed the content of the collective unconscious. The accumulated, crystallized experience of mankind transmitted through the fantasies of myths, legends and various tales. In this perspective, fantasy becomes the common heritage in works of art, but also transfers to modern man a concentrated mental experience of our ancestors through the centuries. We may find that in some myths (e.g., about Hero) or fairy tales (Beauty and the Beast) the stages of development of the psyche of any person are symbolically encrypted. The author shows that C.G. Jung in his works examined at length all three kinds of fantasies. Moreover, such a classification suggests that fantasy is one of the most significant phenomena of man. No other creature possesses such a well-developed and versatile fantasy. Fantasy is expressed the uniqueness, originality, eccentricity of man.

Keywords: fantasy, C.G. Jung, reality, inner world, anthropology, human being, being, the collective unconscious, fantasy, dream

References

1. Freud, S. *Khudozhnik i fantazirovanie* [Creative Writers and Day-Dreaming]. Moscow: Respublika Publ., 1995. 400 pp. (In Russian)
2. Freud, S. *Vvedenie v psikhoanaliz* [Introductory Lectures on Psychoanalysis], trans. by G. Baryshnikova, E. Sokolova, T. Rodionova. Moscow: Azbuka-klassika Publ., 2009. 416 pp. (In Russian)
3. Gurevich, P. *Filosofskoe tolkovanie cheloveka* [A philosophical interpretation of man]. Moscow: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2012. 472 pp. (In Russian)
4. Jaspers, K. *Obshchaya psikhopatologiya* [General Psychopathology], trans. by L. Akopyan. Moscow: Praktikum Publ., 1997. 1056 pp. (In Russian)
5. Jung, C. & Neumann E. *Psikhoanaliz i iskusstvo* [Psychoanalysis and Art]. Moscow: Vakler Publ., 1998. 304 pp. (In Russian)
6. Jung, C. *Arkhetip i simvol* [Archetype and Symbol]. Moscow: Renessans Publ., 1991. 304 pp. (In Russian)
7. Jung, C. *Bog i bessoznatel'noe* [God and the Unconscious]. Moscow: Olimp Publ., 1998. 480 pp. (In Russian)

8. Jung, C. *Chelovek i ego simvoly* [Man and His Symbols]. Moscow: Medkov Publ., 2008. 351 pp. (In Russian)
9. Jung, C. *Konflikty detskoj dushi* [On Conflict in the Child's Soul], trans. by T. Rebeko, E. Ryazanova, A. Sudakov. Moscow: Kanon+ Publ., 2004. 336 pp. (In Russian)
10. Jung, C. *Odin sovremennyyi mif. O veshchakh, nablyudaemykh v nebe* [A Modern Myth of Things Seen in the Skies], trans. by R. Dodel'tsev. Moscow: Nauka Publ., 1993. 192 pp. (In Russian)
11. Jung, C. *Problemy dushi nashego vremeni* [The Spiritual Problems of Our Time]. Moscow: Piter Publ., 2017. 336 pp. (In Russian)
12. Jung, C. *Psikhologicheskie tipy* [Psychological Types], trans. by V. Zelensky & S. Lorie. Moscow: AST Moskva Publ., 2006. 768 pp. (In Russian)
13. Jung, C. *Raboty po psikhiatrii* [Psychiatric Studies], trans. by V. Zelensky. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2000. 304 pp. (In Russian)
14. Jung, C. *Simvoly transformatsii* [Symbols of Transformation]. Moscow: AST Publ., 2008. 732 pp. (In Russian)
15. Kant, I. *Kritika chistogo razuma* [Criticism of pure reason], trans. by N. Lossky. Moscow: Eksmo Publ., 2016. 736 pp. (In Russian)
16. Laplanche, J. & Pontalis J.-B. *Slovar' po psikhoanalizu* [Dictionary of Psychoanalysis], trans. by N. Avtonomova. Moscow: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2016. 752 pp. (In Russian)
17. Schiller, F. *Pis'ma ob esteticheskom vospitanii cheloveka* [Letters on the Aesthetic Education of Man]. Moscow: Direkt-media Publ., 2009. 200 pp. (In Russian)
18. Zelensky, V. *Zdravstvui, dusha! Raboty raznykh let* [Hello, Soul! Works of Different Years]. Moscow: Kogito-sentr Publ., 2009. 368 pp. (In Russian)

ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЫ



Алексей ФАТЕНКОВ

доктор философских наук, профессор факультета социальных наук.

Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского.

603950, Российская Федерация, Нижний Новгород, пр. Гагарина, д. 23;

e-mail: fatenkov@fsn.unn.ru

ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ СУЩЕСТВОВАНИЕ В ГАЛЕРЕЕ ПРЕВРАЩЁННЫХ И ОТЧУЖДЁННЫХ ФОРМ

Статья посвящена рассмотрению человеческого существования в аспекте его превращённых и отчуждённых форм. Обе они отличны от формы подлинной, наличествующей актуально или в потенции. Превращённая форма окончательно не преодолевается, но существует только как преодолеваемая. Переставая быть отрицаемой человеком, она становится отчуждённой формой. Превращённая форма умаляет подлинность, но не заслоняет её целиком. Отчуждённая форма, напротив, способна заслонить, нейтрализовать подлинность. Подлинное человеческое существование обнаруживается как *небесстрастная жизнь сообщества*, хотя бы двух людей друг с другом. *Социальность* есть превращённая форма жизни сообщества, избыточно рационализированной и механизированной. Она, опознаваемая как субстанция разумного эгоизма, пронизана капиталистическим духом, который не устраняется и социалистической практикой. Рационалистический и механистический редукционизм имманентно присущ социальности. Детерминируемая им, она эволюционирует в сторону отчуждённых форм жизни, превращается в *избыточную социальность*. Та уже никак не усваивается человеческим индивидом: корёжит его природу и экзистенцию, подчиняет его социальность экономическим и техническим структурам. В связке с социальностью и её внутренней логикой автор критически оценивает прогрессистскую мировоззренческую установку. Прогресс есть превращённая форма развития, ещё быстрее, чем социальность, склоняющая-

ся к отчуждённости и деструкции. Современный мир находится в состоянии *инновационного декаданса*. Это уже не просто паразитирование на будущем, характерное для классических прогрессистских теорий и практик, это перенос в настоящее истощённого эксплуатации будущего. Переживается человечеством данное состояние в странной форме *возвышенного падения*. К обсуждению заявленной темы автор привлекает философско-литературный материал и осмысляемую жизненную эмпирию. Пафос статьи – в реалистичном и ответственном признании континуальности сущего и в посильном сопротивлении его неподлинным формам.

Ключевые слова: человеческое существование, превращённая форма, отчуждённая форма, жизнь сообщества, социальность, избыточная социальность, инновационный декаданс, возвышенное падение

О превращённых формах в их соотношении с формами отчуждёнными

Жизнь наполнена расхождениями между сущим и должным, подлинным и неподлинным. Она полна превращёнными и отчуждёнными формами. Первые показывают невозможность пребывания человека в одной лишь подлинности (анекдотичная зарисовка ситуации: живёшь – правильно, но зря). Вторые демонстрируют реальные возможности неподлинности (ложь во спасение, обаяние зла, неординарность уродства). Симптоматичны спорадические попытки теоретически увязать неснимаемую отчуждённость с сущностью человеческой деятельности (практики) и с её эпифеноменами, овнешнением и экстерииоризацией. Впрочем, для нас сейчас важнее отметить, что некоторые из форм отчуждённости всё-таки можно устранить (с выгодой для подлинности, разумеется), что они справедливо признаются изживаемыми. Превращённые формы исключаются из сущего только и вместе с исключением подлинности, иначе устранить их нельзя – и вместе с тем они существуют только как взывающие к устранению. Стильную иллюстрацию тезиса обнаруживаем в тексте М.А. Лифшица: «Как в обаянии Сатаны более ярко, хотя и в превратной форме, выражается положительное содержание жизни, чем в пресной божественной справедливости, так и в аппетите хищника более определённо выступает “всеобщее”, чем в идилическом благополучии стада антилоп. Но это не устраняет разницу между этой бойней природы и полной развития жизни...» [7, с. 239–240].

Мир задирист по отношению к человеку, то и дело подначивает его, и не всегда по-доброму. Но даже злорадствующий по твоему адресу он неплох. Куда хуже оказаться безразличным ему. Это и есть состояние беспросветного, непреодолимого отчуждения, фиксирующее тщетность любых твоих усилий не отпасть от бытия.

Превращённые и отчуждённые формы не стыкуются в родовидовой вертикали. Во многих значимых смыслах они разнородны. Отчуждённые формы, точнее, небеспочвенные намерения их ликвидировать, снять, индуцируют прогрессистскую жизненную стратегию. Превращённые формы, вернее, неизбежные возвращения к ним отправляют прогресс в разряд отчуждённых движений. Всякое превращённое, перестающее быть отрицаемым, становится отчуждённым. Причём – скверно нигилистичным в своей динамике: разрушающим не столько себя, сколько произведшие его инстанции вместе с их конформистами-отступниками, кто отказался от негации превращённого. На горизонте маячит тотальный, чистый нигилизм. Заметим попутно: именно в унылой перспективе замены превращённого отчуждённым негация сама по себе, подтверждающая себя (а не аннигилирующая, не знаменитое отрицание отрицания), имеет исключительно положительную ценность.

Немало важных характеристик превращённой формы сущего обнаруживаем – прямо или косвенно (без толики сокрытости здесь не обойтись) – в известной работе М.К. Мамардашвили (см.: [9]). Превращённая форма и *непрерывно* видима (в отличие, возможно, от оформленной или неоформляемой действительности), и *лишь* видима (не вполне действительна), и видима *так*, что не поверхностно видима, есть внутренняя форма видимости, не могущая быть непричастной действительности. Превращённая форма не обязательно иррациональна (в той или иной степени рациональна) и не сугубо эмпирико-субъективна (в определённом смысле объективна). Она присуща не только ментальности наблюдателя, но и внementальной реальности. Присуща и «сознанию», и «бытию», заставляя нас рассматривать их моментами-сторонами континуума – и тождественными, и не тождественными друг другу. Высказывания о превращённых формах-объектах ни прямо истинные (они вообще не прямые, а косвенные, метафорические, вплоть до абсурдности), ни прямо ложные (они истинностно продуктивны в своём иносказании).

Впрочем, как справедливо отмечает Дьёрдь (Георг) Лукач, всякая нетривиальная мысль облекается иносказанием: «...даже Сократ вынужден говорить в метафорах о своём мире без очертаний... и даже термин “безобразность” немецких мистиков есть метафора» [8, с. 50]. Ведь всё связано если и не со всем, то с некоторым иным, отсылая к нему, если и не всякий раз, то от случая к случаю. В этой ранней своей работе, обоснованно причисляемой к экзистенциалистской традиции (см.: [4]), философ озабочен различием жизни и её форм. Он продуктивно разграничивает *как таковую* жизнь (*das Leben*) и *просто* жизнь (*das Leben*): «...обе имеют равную действительность, но они никогда не могут быть действительными одновременно»; просто жизнь может быть изжита – как таковая жизнь никогда и ни за что (см.: [8, с. 49, 215]). Выделенный определённый артикль делает *das Leben* концептуальным аналогом и

конкретизированным синонимом *Dasein*. Плюс к тому предельная определённость и принципиальная неизживаемость «жизни как таковой» атрибутивно свидетельствуют о теоретической попытке преодолеть классическую дихотомию реализма и номинализма. Где налицо нечто непреходящее, неизбывное, там нет места номиналистической дробности-шаткости. Где наличествует нетиражируемый эксклюзив, там сдаёт свои полномочия реализм отвлечённых сущностей и сопутствующая ему, как правило, трансцендентность. Никким образом нельзя сказать, что *das Leben* есть превращённая форма *das Leben*, но и последняя – не пустая абстракция, даже при минимуме оформленности, в ранге «анархии светотени».

По Д. Лукачу, всё неаморфное, образное – от мира сего. В потустороннем мире, стало быть, возможно и иное. Как допустима там (а почему бы нет?) и чистая форма, отвлечённая от всякого содержания. В посясторонней реальности подобной структуры не найти. Для последовательного экзистенциального реалиста это аксиома. Для венгерского философа скорее проблема – ибо «форма есть высший судья жизни» [8, с. 237]. Отсюда его неподдельный исходный интерес к *искусству*. Оно, однако, даже в кажущейся чистоте своих форм, в искусстве для искусства, отягощено, как выясняется, родимыми пятнами буржуазности. Надежды интеллектуала переключаются теперь на *историю*, которая – как будет разьяснено в работах марксистского периода – способна, дескать, преодолеть буржуазность и вывести нас к совершенным формам общественного бытия. Опасность превращения истории в отвлечённость, в динамичный земной аналог трансцендентности почему-то в должной мере во внимание не принимается. Хотя призадуматься сразу было над чем. Если Шекспир «глубочайшим образом аисторический драматург» [8, с. 236] – действительно, его выразительные натурные характеры практически вне времени и точно вне закона, – то так ли уж замечательна историческая сцена? Кто прохаживается по ней? По большей части – массы, деловые люди и восторженно-меланхолические чеховские барышни, пародирующие земную страсть. Не впечатляет...

Несмотря на соблазны имманентной трансцендентности, Д. Лукач старается отвергнуть номиналистическую индивидуацию и эпифеноменальную ей систему слабых, коррелятивных связей между элементами сущего. Он по праву утверждает: «Взаимопринадлежность поддерживается в жизнеспособном состоянии лишь континуальностью...» [8, с. 166]. Тут, конечно, любопытно было бы взглянуть на оригинальный немецкий текст: буквально ли о *Kontinuität* идёт речь или используется всё же иная лексема? Но об этом чуть ниже. А пока констатируем: да, только в континуальном, не дробном сущем превращённые формы могут быть корректно идентифицированы как превращённые; а отчуждённые, соответственно, как отчуждённые. И ещё: расчётливость, корысть в человеческих отношениях начинает брать верх, когда рвётся ткань

континуальности (см.: [8, с. 168]). Пожалуй. Или, что правдоподобнее, когда – в спекулятивных нуждах – сущее мыслится и культивируется с дырами и пустотами.

Но не от одной дискретности, всамделишной или выдуманной, ждать подвоха. И антиподы её не все хороши. В концептуальных ориентирах экзистенциального реализма кардинально различаются *континуальность* и *тотальность*. В континуальности нет лакун, не обязательна в ней и завершённость; при этом (как минимум) допустима рельефность, композиция внутренних границ. Тотальность асимптотически приближена к завершённости, статичной или динамичной, и к отсутствию внутренней структуры – не исключено, вследствие сплошной хаотизации, не отменяющей прорехи сущего, а лишь маскирующей их. Тотальность есть превращённая форма континуальности. Без экзистенциальной стойкости и сопротивления тотальность чередой состояний деградирует в сторону неразличения бытия и небытия (в постмодернистской пародии – к ситуации неразличения оригинала и копии) и далее – к культу ничто: от нигилистической неопределённости – к чистому нигилизму, от относительной отчуждённости – к абсолютной.

Утилитарно, политически тотальность проецируется в тоталитарность. Симптоматично, что в хрестоматийных описаниях тоталитарных движений и государств речь идёт, соответственно, об организации атомизированных, изолированных индивидов и «бесформенности» институций, проявляющейся в умножении служб и дублировании функций (см.: [1]), – иными словами, о феноменах дисконтинуальных. Метафизические симпатии к тотальности естественным образом, вполне логично перерастают в поддержку тоталитарной перестройки общества. Разумеется, связь эта зачастую глубокая и изысканная. И Люсьен Гольдман во многом прав, когда берёт под защиту Лукача и Хайдеггера. Французский исследователь доказывает: оба философа связали себя с жёсткими политическими режимами, исходя из своих метафизических предпочтений, выказываемых *тотальному бытию*; «поэтому их ангажированность нельзя свести к рабской приверженности программе, требованиям и приказам политических вождей»; более того, оба обоснованно полагали, что «лучше понимают природу политических фактов, чем сами политические вожди»; наконец, оба достойно повели себя после падения гитлеризма и сталинизма, оказавшись «среди тех редких интеллектуалов, которые сохраняли и защищали свои прежние позиции, утверждая, что именно они понимали функцию этих диктатур лучше, чем большинство их сторонников...» (см.: [4, с. 91–93]). И, стоит добавить, чем большинство их противников.

Не подлежит сомнению, что идейная твёрдость несравнимо выше идеологической конъюнктуры. Отказ от публичного покаяния – мужской поступок; раскаяние напоказ – омерзительно. Сжигаемый перед телекамерой некогда вожделенный партбилет в одном ряду с провокационным поджогом Рейхстага и обскурантистскими кострами из книг...

и лишний повод вспомнить нелицеприятное ленинское определение интеллигенции. Зададимся, однако, вопросом: ответственна ли тотальность, приверженность ей, за тоталитаризм? И никуда не деться – ответственна! Объективистские отговорки и возражения здесь слабы. Онтологическая идея вербально оформляется и терминируется конкретным философом, пусть он и считает себя медиумом вселенского разума или всемирной истории. И если, как пишет Гольдман, Хайдеггер ловчее справляется с дуализмом субъекта и объекта, мысля *Sein* (в смычке с *Dasein*) там, где Лукач мыслит *Totalität*, то ставка на *континуальность* взамен *тотальности*, интуитивное доминирование первой над второй позволит философскому уму освободиться от чар тоталитарности, не впадая в антитоталитарное верхоглядство.

Предваряя дальнейшие размышления о перипетиях человеческого существования в континууме природы-общества-экзистенции, формулируем ряд концептуальных тезисов.

– Имеет смысл различать содержательно полновесную, экзистенциально фундированную *жизнь сообщества* (скажем, семейную, племенную, общественную) – и *социальность* как её превращённую, с умалённым реальным содержанием, форму.

– Социальность дополнительно, в той или иной степени излишне, рационализирует совместную жизнь: и непосредственно в её данности, и опосредованно, в акте её специального рассмотрения.

– Социальности, как и всякой превращённой форме, имманентно присуща тяга к безудержной экспансии, оборачивающаяся актуализацией *избыточной социальности*, которая никак не усваивается человеческим индивидуумом.

– Социальность, которой перестают оказывать экзистенциальное сопротивление, меняет свою превращённость на отчуждённость: превращённые формы жизни становятся формами отчуждёнными (формами отчуждённости).

– Следует различать также – по степени избыточной рационализации – проблемы жизни сообщества, социальные проблемы (жизни сообщества) и проблемы самой социальности.

– При снятии проблем жизни сообщества, заведомо не сугубо рациональными приёмами, снимаются социальные проблемы, но не проблемы социальности (влечение к рационалистическим утопиям непреодолимо).

– Разрешение социальных проблем тем или иным способом не ведёт к разрешению ни проблем социальности, ни значительной части проблем жизни сообщества.

– С рационалистическим преодолением проблем социальности (с воплощением утопии) преодолеваются и социальные проблемы, и проблемы жизни сообщества, но вместе с проблемами полновесной совместной жизни пропадает и она сама. Чистая социальность есть калейдоскопия отчуждённых от жизни форм.

– Сугубо иррационального разрешения – отмахнуться, навести порчу, проклясть – проблемы социальности не имеют.

– Их снятие страгемой здорового иррационализма (интеллект в подвижно-иерархических отношениях с волей и чувствами + разумеющая воля сильнее волящего разума), ставя на место социальность, способствует снятию социальных проблем и проблем жизни сообща.

Коварство социальности: избыточной и как таковой

Человек есть существо триединое: природно-биологическое, социальное, экзистенциальное. Эти его сущностные компоненты не равноценны, они требуют иерархической соразмерности. Попытки заменить здесь субординацию координацией, сильные связи слабыми – прямой путь к шизофрении, игра в которую стала отличительной чертой интеллектуалов постмодерна. И шиза, вместе с её имитацией, – это ещё в лучшем случае, если держать в уме трансгуманистические угрозы.

Высшая из антропных страт – экзистенциальная. Её главенство подтверждается, во-первых, тем, что человек (при посредничестве, не более, социальной сферы) может по-разному относиться к своим природным достоинствам и недостаткам, во-вторых, тем, что при разрешении основных социальных противоречий (скажем, в 60–70-е годы в СССР) экзистенциальные проблемы и противоречия всё равно остаются.

Напомним о том, что снятие основных социальных противоречий не означает снятия противоречий самой социальности. Со вторыми советский строй не справился (теоретики явно подкачали), тогда как с первыми, многими из них, дело обстояло иначе (спасибо отдельным практикам и их заразительному жизненному настрою). Ни бомжей, ни беспризорников, ни живших впроголодь. Наркоманов и токсикоманов мизерное количество, и у них дурная репутация, как и у «голубизны». Алкоголиков, увы, в достатке, и нередко в общественном сознании они проходили (и до сих пор числятся) по разряду «несчастных». Но ещё больше, к сожалению, было тех, кто трудился из-под палки (впрочем, это уже не столько социальная проблема, сколько – в контексте социалистических реалий – проблема самой социальности). Хотя, надо признать, в валютные проститутки и киллеры публично никто не стремился. И быть продавцом для мужчины считалось неприличным. Фарцовщик – всё равно мальчик на побегушках; накрученная цена на его товар – плата за тех, кто не может или не хочет качественно трудиться и не способен организовать достойный труд. По торгашеской цивилизации был нанесён серьёзный удар, но он не стал сокрушительным. И со свободным временем – реальным достижением «реального

коммунизма» – возникли шероховатости. Количественно его было в достатке у советских людей, но далеко не все удосуживались содержательно его наполнять. Похоже, было достигнуто всё, на что оказалась способна советская социальность: так и не преодолевшая – качественно – буржуазный рационализм, так и не решившая, в частности, что ей делать с тейлоризмом, научной организацией труда, так и не перешагнувшая экономизм, опрометчиво продолжавшая ждать от экономических институций спасительных макрорецептов – и дождавшаяся от них, тут нечему удивляться и преувеличивать роль субъективного фактора, могильщиков-рыночников. Кустарно глумясь над отдельными «буржуазными лженауками», советский строй не осмелился поставить вопрос о капиталистической закваске всей нововременной науки и рациональности. Справедливо развенчивая хворую религиозную иррациональность, он катастрофически мало сделал для поддержки иррациональности здоровой, светской. Политически гнобя диссидентскую блажь о «гражданском обществе» (периодически, впрочем, заигрывая с нею), будучи хорошо осведомлён, благодаря Гегелю и Марксу, о буржуазной сущности *Bürgergesellschaft*, советский строй упустил из виду, что ожидаемо эмансипирующая социальность как таковая может оказаться всего лишь расширенным, диффузным вариантом товарно-денежных общественных отношений, и всякая дальнейшая её экспансия поспособствует не росту человечности, а накоплению пошлого «человеческого капитала» и самоубийственных социальных излишеств.

Надо иметь в виду: недостатки советского общества и строя – это не только недостатки советскости, но и недостатки социальности самой по себе, которые не преодолеваются, лишь меняют масть, и в современном европейском (западном) мире. Там социальность превратилась, по сути, в сферу перманентных услуг – с номинально невысокой, но реально запредельной ценой. Тотальная услужливость ведёт к сомнительной беззаботности и циничному иждивенчеству. Впрочем, в современной России картина не менее удручающая, хотя и иного плана: заведомо ущербная эклектика советской и десоветизированной социальности отягощена у нас вдобавок умопомрачительным мздоимством.

Экзистенциальные апории, не редуцируемые к апориям социальным, фиксирует в своих лучших образцах, нередко предвосхищая, философия, литература, кинематограф. Вспомним «Июльский дождь» Марлена Хуциева из 1960-х и «Осень» Андрея Смирнова из 1970-х. Наука – и социальная, и гуманитарная, и «через дефис», – пасуя перед уникальным (не статистически значимым), обречена на результирующий неадекват при описании экзистенции (когда не игнорирует ту целенаправленно). Не всякий экзистенциальный феномен эксклюзивен – но каждый притязает на эксклюзив. Его силятся схватить религии – но, опять же, выходит не очень. Если бы хоть в одну из вёсен не зажёгся в Иерусалиме «благодатный огонь»... И не потому, что Тот не смог. Не за-

хотел – и точка. Вот был бы разворот (к вере, не опутанной привычкой и рассудком). А то всё по отлаженному сценарию, вместе с возвращением времени года. Ну где тут место неординарному? Чуть хитрее оказался иудаизм (кто бы сомневался!): никаких вторых пришествий, только первое и единственное, которого ждать и ждать. И подсказка в голос тоже больше не повторится. Замаячившие было перспективы приблизиться к уникальному растворяются, однако, в бесконечном апофатическом тупике. Впрочем, догматическое подобие твари Творцу априори сводит на нет любое религиозное усилие, направленное на обретение и освоение нетиражируемого.

В отличие от экзистенциальных феноменов, социальные – даже сколь угодно редкие, именуемые историческими, эпохальными, – ничто без процедур сравнения, отыскания сходств и различий, без типологизаций и классификаций, без взвешивания вероятностей. Здесь наука чувствует себя заметно увереннее. Тем не менее врождённая нечуткость к уникальному и недоверие к сущностям, не сводимым к комбинации явлений, и тут дают о себе знать. Сциентистски корректно описываются лишь отдельные соотносимые формы социальности, но не социальность сама по себе, если она не экстраполируется на всё более и более широкий круг явлений, иными словами, если не размывается её эксклюзив. Сделанное уточнение, правда, не играет особой роли, так как и при нём мы примеряемся только к социальной динамике, но не ко всему объёму социальной реальности. Заостряем мысль до предела: социальность как таковая в научных реконструкциях представлена исключительно своими превращёнными формами. В свою очередь, превращённой формой этих превращённых форм оказывается большая результативность социологии в изучении не общественных норм, а отклонений от них. В трактовке Ф. Ницше, воспринимающего, по сути, всю науку декадентской, портрет социологии безоговорочно неудовлетворительный. Ей ставится в упрёк, что «она знакома по опыту только с *формой упадочно-го* общества и неизбежно осуждена принимать свои собственные упадочные инстинкты за норму социологического суждения» [11, с. 54].

Критическая оценка возможностей науки и религии не предполагает тотальной апологии философии. И в ней немало искажённых картин социальности, не получающих должной оценки. Но, не исключено, обнаруживаются и адекватные: в том числе и в экзистенциально ориентированных концепциях. А если же и здесь их нет, то и это не повод к сциентистскому откату. Тогда и впрямь стоит читать не академических теоретиков и эмпириков, а литераторов, работающих в жанре интеллектуального романа.

Держась философской колеи, подчеркнём: не только социальной – всем антропным стратам ситуация избытка может нести угрозу. Даже обилие экзистенциального может оказаться ловушкой: завершиться, к примеру, асоциальным и априродным эскапизмом. И вместе с тем имен-

но экзистенциальный пласт человечности – единственный, рост которого не ведёт автоматически к умалению остальных и человечности самой по себе. Небесстрастные интеллектуальные запросы и небезумные душевные порывы способны ужиться с инстинктами и не отдалить индивида от ему подобных. В то время как чрезмерный крен в сторону физиологии возвращает его в полуживотное состояние, а гипертрофия социальных контактов лишь маскирует чаще всего реальное одиночество – или напротив, но всё с той же безысходностью, растворяет «я» в «мы». Тут упомянуты, однако, отнюдь не все негативные проявления социальных излишеств. К перечисленным человек уже более-менее приспособился, научился уклоняться от них.

Для того чтобы очертить феномен избыточной социальности в его максимальном охвате, надо уяснить, что собой представляет социальность как таковая. Вопрос вновь стал актуальным сегодня, отчасти по причине тематических спекуляций приверженцев акторно-сетевой теории (АСТ). Отвергая её притязания, не обижая при этом бабуинов и не пренебрегая миром вещей, экзистенциальный реалист определит сферу социального как *субстанцию разумного эгоизма*. А статичная она, динамичная, калейдоскопичная – пока не столь важно. И к закавычиванию – оно для *субстанции* здесь вроде бы напрашивается – прибегать не станем: ясно, что социальное в своём становлении и развитии не самодостаточно, не может обойтись без природного (или сверхприродного) начала. Пожертвовав кавычками, т. е. понятийной строгостью, мы, однако, налагаем тем самым запрет на устранение социальной телесности, на её редукцию к системе отношений и далее к чему-то откровенно спекулятивному. Измышления адептов АСТ, будто «социальная материя исчезла» (см.: [6]), – с более чем столетней бородой. Для тех, разумеется, кто не сдал в макулатуру студенческие конспекты «Материализма и эмпириокритицизма», по небрежности или по конъюнктурной дешёвке.

Социальность в качественном отношении суше и поверхностнее жизни сообща, которая крепится также инстинктами и душевностью – в животном мире, а в человеческом – плюс к тому ещё экзистенциальным и культурным «факторами». В философии, как справедливо отмечает П.С. Гуревич, не случайно нарастает понятийно-терминологическое разграничение «общества» и «социума». Первое понятие выражает по обыкновению полноту человеческой совместности, второе – «нестабильные общественные отношения, переходные состояния, неполные связи. <...> Понятие социума служит обозначением неупорядоченной, неорганизованной и неиерархизированной совокупности социальных структур. Социум – не целостность, а некий конгломерат, диффузное образование, интересное именно своими социальными руинами (или “осадками”, как их называет Б. Вальденфельд). Превращаясь в социум, общество утрачивает центрацию и обретает мозаичность» [5, с. 96].

Разумеется, не всякая целостность хороша и не всякое переходное состояние отвратно. Мозаичная, хаотичная социальность, о которой немало сегодня дискутируют и которая вроде бы даже ощущается в повседневной жизни (не в силу ли внушения?), способна маскировать никуда не девшуюся социальную или общественную целостность – только ставшую вовсе непривлекательной и потому вынуждённую скрываться хотя бы под маской раздробленности. Иными словами, жизнь сообщца (с кем-то конкретным) отнюдь не всегда соразмерна не то что – выхолощенно-рационализированным – социальным феноменам, но и – не чуждым иррациональных скрепов – феноменам общественной жизни. И социум, и большое общество подставляют меня под полуанонимного «другого», с которым приходится постоянно быть настороже. Иначе – конфуз или полный провал. Показателен перечень глав любопытного романа Альберто Моравиа «Я и Он». Касательно Я, претерпевающего от «него», – ни больше ни меньше: «Закомплексован!.. Экспроприирован!.. Охмурён!.. Пришиблен!.. Обследован!.. Разоблачён!.. Отвержен!.. Использован!.. Травмирован!.. Поруган!.. Разыгран!.. Кастрирован!.. Запущен!.. Запутан!.. Заглохен!» (см.: [10]). И неважно, что в данном случае «он» – получивший относительную автономию, на фрейдистский манер, немаловажный орган тела. В роли «его» не реже оказывается наше ментальное «другое Я» (включая теоретически совестливое «супер-Эго»), или заметно отличный от меня сторонний индивид, или заведомо деперсонализированный институт. А результат – с вероятностью почти стопроцентной – всё тот же.

Социальность возникает только в мире живых существ: как формализация жизни сообщца. Не удовлетворяясь производной, вспомогательной ролью, социальное имеет выраженную склонность к элиминированию природного и превращению себя и своей первоосновы в техническое, умело бездушное. Социальные технологии – удручающая, но не фатальная пока данность: сегодня ещё можно оставить их разработчиков и подписчиков с носом. Можно ещё всласть поёрничать и покуражиться над экзистенциальными технологами: потомственными колдунами и дипломированными психоаналитиками. Куда опаснее биотехнологии, выступающие оборотной стороной, превращённой формой демографической неразберихи: скольким людям и до скольких лет не прозябая жить? На решение сильно влияет иррациональный момент, просчитать который крайне сложно.

Предельно опасна наличествующая в социальности тенденция к тотальной технологичности, мимо которой уже не проскочишь. В защиту разумной эгоистичности социального остаётся, по существу, единственный довод: она может столкнуться и с неразумной эгоистичностью индивидуума, оградив от неё людей. Против подобного вспоможения, не более, никто и не возражает. Но не стоит забывать об ином сценарии, когда разумная эгоистичность социального получает достойный отпор

от неэгоистичности человека: разумной и... неразумной: не то что не подкреплённой логикой аргументов – не требующей вовсе подобной аргументации.

Социальность не столько живёт, сколько отправляет – рационально – культ живых. Живёт, поддерживает жизнь скорее культура – хотя сама зарождается на почитании умерших. Социальность животных связана с «детскостью» разума, с его проблесками, ограничивающими всевластие инстинктов. Социальность человеческих особей связана с «хитростью» разума, который (чем дальше, тем больше), по-взрослому оправдывая свой цинизм, сам не прочь стать рефлектирующим инстинктом – о чём и свидетельствуют интеллектуальные поиски социального в неразумных структурах муравейника и пчелиного улья. Обе социальности, животная и человеческая, суть превращённые формы жизни сообществ – но одна возвышает животное над животностью, тогда как другая принижает человеческое в человеке.

Древние мыслители наивно наделяли большое общество достоинствами малых общностей, априори природно фундированных. В новые и новейшие времена ситуация выворачивается наизнанку: малым группам, семье прежде всего, злонамеренно приписываются недостатки большого общества и его властных структур. И здесь, к примеру, марксизм и постмодернизм выказывают заметную солидарность. Один опускает брак до узаконенной буржуазным правом формы проституции. Другой приторговывает шизоаналитической карикатурой отца, срисованной с политического диктатора.

Итак, родовая социальность разумно эгоистична. Иррациональные влечения, способствующие – в первую очередь, надо думать, – формированию общностей, отрезвевшими персонами и заранее настроенными на деперсонализацию институциями поступательно усмиряются и утилизируются. Для «общего блага», разумеется. Всё просто: каждый старается что-то, и побольше, получить от других людей, будучи вынужденным что-то им отдать, из расчёта поменьше. Симптоматично, что АСТ-шники ныне чуть ли не молятся на Г. Тарда, для которого «иметь» много важнее, чем «быть». Оттого, что прибыльный фортель одним удаётся, а другим нет, социальное становится ещё и политическим. Соответствующие понятия синонимичны в воззрениях античных классиков, как равнозначны – там же – общество и государство и как справедливо, по результатам игры в «больше-меньше», неравенство между людьми. Социальное и политическое начинают восприниматься дистанцированными друг от друга – прямо или в отражённом свете – на волне декларации о равенстве людей.

Тезис о разумном эгоизме социальных существ является, по существу, парафразом платоновской мысли о том, что человеку не только естественно, но и выгодно находиться в общении с другими людьми: лишь тогда, при росте мастерства, связанного с разделением труда и,

глубже, с прирождёнными способностями индивида, каждый удовлетворяет свои потребности на максимально высоком уровне. Впрочем, будем справедливы: у афинского академика разумно эгоистичен скорее полис, а не индивид. Но это и подчёркивает как раз тотальную социальность города-государства, а не гражданина. Выскажемся ещё решительнее: человек платоновского проекта менее социален, нежели об этом обычно думают, и нежели полисная общность, включающая его в себя. Платоновский человек актуально – весомо телесен, в потенции – весомо экзистенциален. Не номинализм, а реализм идейно благоволит экзистенциализму.

В нововременных моделях картина во многом зеркальная: разумно эгоистичен скорее индивид, в не общество. Стало быть, как ни парадоксально звучит, новоевропейский человек априори социальнее самого общества, которое придётся ещё менять и менять, рационализировать, чтобы вывести на уровень человеческой сущности (с парадигмальным определением которой – как мыслящей вещи – модерн явно обмишурился). Модерновые стратеги попытались переориентировать экзистенциальную компоненту человека с реалистичного (и реалистического) стоического сопротивления неизбывной континуальной неподлинности на бунт – нередко легковесный, поверхностно-демонстративный – против заведомо якобы дробной (а следовательно, и далеко не всесильной) среды, пока ещё не доросшей до подлинности. В этом, кстати, весь Ж.-П. Сартр с его метаниями между номиналистической версией экзистенциализма и марксизмом.

Нововременная критика античной парадигмы социальности – дескать, только животные сбиваются в стада, люди же предпочитают жить в отдалении друг от друга – критична лишь по отношению к природно фундированной социальности, но не по отношению к социальности как таковой, которую теперь необходимо будет ещё рачительно конструировать и технически оснащать. Такого рода рассудочный, прагматический импульс привёл к тому, что социальное стало небывалыми доселе темпами, подчиняясь, трансформироваться в экономическое и технологическое. К. Маркс констатировал угрозу, выдвинул верное, в принципе, требование об освобождении человека из-под гнёта товарно-денежной и машинной зависимости, но остался в рамках рационалистической утопии касательно возможностей социального и встал на откровенно ложный путь касательно механизма перехода от эксплуататорского господства экономики к будто бы свободно развивающейся социальности. В его рецепте – клин клином – зримо просматриваются следы рационалистического идеализма (панлогизма). Увы, никакое сколь угодно мощное развитие «производительных сил», изначально экономически ориентированных, не освободит их от товарно-денежной кабалы, лишь сделает ту предельно изощёренной, внедрив во все поры социального пространства. Вывод, думается,

реалистичнее и пессимистичнее того, что следует из тезиса М. Фуко о «капиллярном» характере власти, распространяющейся «до уровня бесконечно малых величин».

Чем всё же экспансия социального способна привлечь симпатии, по крайней мере на первых порах? Надежды связаны, очевидно, с предполагаемым устранением маргиналов и «лишних» людей: от кровососов-эксплуататоров и липких посредников, не пропуская резонёров-бездельников и мещански блёклых рантье, до воспроизводителей нищеты и озлобленцев, буднично отравляющих жизнь себе и окружающим. В общем и целом – с ликвидацией границ между большинством и всевозможными меньшинствами. С «всесмесительным упрощением» – резюмирует эстетствующий консерватор... и презрительно отвернётся от примитивной затеи. Экзистенциальный реалист, прибавив к оценке конкретику: «не без социальных затей – но без обольщения!» – отворачиваться не станет. Держать фанатиков-социалов у себя за спиной небезопасно. Ради достижения «всеобщего блага» они готовы пожертвовать каждым и начинают, разумеется, не с себя: иначе ведь ни черта не получится (ни что продекларировано, ни что задумано на самом деле).

Они упиваются сценами показательных процессов и публичных покаяний. И бесятся, когда встречаются упрямцы, посылающие их куда подальше. Диву даёшься, хотя наив давно пора бы изжить, когда либералы с комиссарской родословной призывают меня – чьи деды и прадеды крестьянствовали, плотничали, строили самолёты и претерпевали невзгоды «раскулачивания» и доносительства – вместе со всеми соотечественниками покаяться за репрессивное прошлое. Не дождётесь! Однако ничего не забыто. И не всё прощено. Но на эту тему – никакого сутяжничества: ни юридического, ни морального. Если у самого на точечный отстрел мерзавцев – око за око – не хватает духу, к кому и к чему предъявлять претензии? Если совсем кишка не тонка, остаётся на корню пресекать спекуляции. Уж больно похоже на то, что зовут к покаянию перед самими этими активистами, перед их личными утратами и мстительными амбициями. Впрочем, и со штатными «державниками» (из той же потомственной номенклатуры и выдвигенцами) – многословно твердящими о трагическом величии прошлого – не по пути. Подлинной трагедии приличествует молчание. В крайности, несколько слов – не помпезные речи: ведь кто-то через кровь близких так или иначе переступил. Инициаторов «Бессмертного полка», извините, тоже не поддержу. Не могу отделаться от ощущения визуально-рыночного (актуально капиталистического) характера акции. Не представляю, чтобы фотографии воевавших дедов стал показывать каждому встречному. Возможно, всё дело в комплексах интроверта. Но как бы то ни было... Скоро уйдёт из жизни последний солдат той войны – и, думаю, будет справедливо, если майский победный день станет днём тишины, скромного величия горечи-радости. Минутой

молчания длиною в двадцать четыре часа. Достойных приуроченных к ней дел немало. Без разглагольствований и публичных отчётов привести в порядок могилы павших. Вызволить, репатриировать демонтируемые за рубежом памятники советским воинам – и не оплёвывать, конъюнктурно капитализируя, свои, отечественные мемориальные ансамбли (тут-то поляки ни при чём). От «недоевропейцев» выручать монументы не олигархически, не вместе с «яйцами Фаберже», а за народную копейку: никто из вменяемых людей, уверен, не поскупится. И не трезвонить о «едином порыве»... А сейчас? Два-три часа поощряемого единения – и год, до следующей даты, поощряемой конкуренции между собой. Не вяжется одно с другим, бесперспективно не вяжется. Шествия прошлого – карнавал с инвертируемой иерархией традиционного общества и первомайская демонстрация трудящихся (не нынешних прикормленных профсоюзов и «системных оппозиционеров») – в этом смысле честнее.

Вернёмся в менее политизированное русло. Социальное и без специализированных властных институтов способно достать кого угодно: так, по-соседски. Ликвидация государства, даже случившаяся, будет означать ликвидацию доносительства, но зависть, сплетни и пересуды сохранятся и в «эмансипированном» обществе. У Ф. Ницше читаем: «Позор для всех социалистических систематиков, что они думают, будто возможны условия и общественные группы, при которых не будут больше расти пороки, болезни, преступления, проституция, нужда... Но ведь это значит осудить *жизнь*... Не в воле общества оставаться молодым» [11, с. 46]. С натуралистическим вывертом фраза – однако с её эмпирической верификацией, судя по обозримому опыту, никаких проблем не возникает. Никуда не денется – ни в «царстве свободы», ни в его преддверии – и желание продемонстрировать себя перед другими: как особенного или «такого, как все». Что ж, пожалуйста: на Доску почёта, в «социальные сети», на панель... Существуют разные способы и основания «засветиться».

Экзистенциальный реалист, будучи настороже, постарается, разоблачив, нанести превентивный удар по хоругвеносцам социальности. Они и права человека низводят к правам социала – индивида, скроенного по рациональному шаблону. Их напрягает бодлеровское дополнение к парадигмальной гуманистической Декларации: по мысли поэта, человек имеет право противоречить себе. Им не понять ни того, что подобное противоречие легитимно без ограничений, если человек действительно есть существо эгоистично-рациональное; ни того, что противоречить себе мы можем бескорыстно, если ограничиваем себя условиями нравственности. Ещё ударные «антиобщественные» аргументы: фронтальный натиск социального как раз и не исключает тоталитарного сценария, фрагментарно прописанного уже литературой и жизнью; не исключает также, что и нашло «опережающее отражение» в АСТ, ре-

дукции социальности к элементарной связанности, когда люди ставятся вровень с животными и – прежде всего – с вещами. Когда вместо утопии интерсубъективности получаем антиутопию интеробъективности.

Экспансия социального в планетарном масштабе не может не быть детерминирована демографическим потолком, большим или меньшим количеством людей, которых Земля способна выдержать и прокормить. Поэтому без потенциально «лишних» людей – спланировано нерождённых – не обходится ни одна социальность, за исключением межпланетной, в которую, признаться, не верится, а в благость которой не верится совсем. Если враждуем здесь, будем враждовать и там. Даже если каждому достанется по планете, у кого-то она окажется на солнечной стороне, у кого-то в тени. И затем, что может дать возможная встреча с инопланетянами (извините за бредовое допущение), кроме возможного приобретения новых технологий? Ничего! В остальном – и главном – инопланетянин не интереснее бомжа.

Касательно технологических неожиданностей скажу так: быстрее поверю в то, что все возможные и невозможные НЛО не от пришельцев «с Кин-дза-дзы», а от немецких инженеров, скрывшихся в своё время в Антарктиде. (Попутная мысль: вопрос о сравнительной эффективности наук современного и традиционного общества, с тех же Гималаев, к примеру, может быть любопытно поставлен-предрешён не только в логике эпистемологического анархизма, не только левацки, но и в рамках правого экзистенциализма.) Никакой трансцендентности (= избыточности): ни теологической, ни космологической! Всё невероятное, чудесное – рядом, в земной доступности, под рукой. Не исключено, и в форме *Zuhandenheit*.

Субстанция разумного эгоизма предполагает ограниченное количество человеческих особей при желательном безграничном количестве их состояний и взаимоотношений. Цель достигается, пусть и в некотором приближении, аналитическим шинкованием антропного и последующей калейдоскопией нарезков: если не буквальным препарированием индивида или хотя бы его сознания, то оголтелой дискредитацией его тяги к самоопределению и самоидентификации. Иерархическая структура индивидуума – с устойчивым доминантным качеством – проклята либеральной теорией и практикой. Бросишь так невзначай: «Я – неглупый русский мужчина предпенсионного возраста». И моментально – с ехидцей: «Знаем-знаем, “философ в России всё одно что дурак”. А русский ли (уж не националист ли)? А мужчина ли (не вылить ли на тебя ушат гендерной дребедени)? И не обольщайся с прибавкой к доходу: планочка-то пенсионная ускользающе подвижна... Не назваться ли тебе лучше Агасфером?». Достигается, далее, разумно-эгоистическая цель скорее не всамделишной, а виртуальной (так дешевле) чехардой состояний. Наконец, расщеплением отношений, этих социальных нитей, которые иногда ещё можно потрогать и которые реально трогают тебя, на

почти неощутимые отдельные волокна и на вовсе неощутимые траектории их движения. Тут не так уж много иносказания: обнимаю любимую женщину, ты обнимаешь и отношения, существующие между вами; а «расщепление волосков» – текстуально идентифицируемая идея фикс Б. Латура и компании.

Социальному как таковому имманентно присуща пагубная тенденция к неумному росту. Актуализируясь, она приводит к формированию *избыточной социальности*, которая никак не усваивается экзистирующим индивидом. Ускоренно отрываясь от природного основания, она наглядно демонстрирует тягу социального к подчинённому включению в экономические и технологические «дорожные карты». Своими тривиальными формами избыточная социальность количественно уменьшает содержательную совместную жизнь. Экстремальной, и ныне уже отнюдь не иллюзорной, формой избыточной социальности оказывается процессуальная форма десубстанциализации самого социального, его тотальной технизации и фактической самоликвидации. Казалось бы, вот он, повод порадоваться крушению разумного эгоизма. Но нет. Ведь одновременно с превращённой формой трещит по швам под прессом технологий и оригинал, полноценная жизнь сообщества, не сводимая к её утилитарно-рассудочной, собственно социальной проекции – и не падающая ниц перед фидеистическим безумием. И подвластное существо, а человек большого общества именно таков, попадает в крайне неудобное положение. Причём убыток несут – одинаково безмозгло, разница лишь в денежных эквивалентах и принимаемых позах – возвышенцы и ущемленцы всех мастей. Да и нейтралам не выкрутиться. Побольше взять от всех прочих, от ближних и дальних, в условиях деструкции, размывания социального оборачивается не пополнением, а растратой индивидом жизненного ресурса – и не только в ракурсе «быть», но и в ракурсе «иметь»; означает фактически «от-иметь» самого себя. Грамматически правильное написание глагола и просящийся в строку глагол-дисфемизм не стал использовать по цензурным соображениям.

Возвышенное падение в инновационный декаданс: истоки, сущность, исход

Если социальность есть превращённая форма жизни сообщества, то прогресс – превращённая форма процесса и состояния развития, объёмного и многогранного. Прогресс, сплющивая и вытягивая развитие в линию, ещё быстрее и легче, нежели социальность, меняет свою превращённость на отчуждённость. И неудивительно: его идеалом-идолом является чистая направленная динамика. Завтра будет лучше, чем вчера, послезавтра – ещё лучшее, далее – ещё и ещё... Ничего непревзойдённого нет.

Прогрессисты свысока взирают на прошлое и, заискивая перед будущим, бесцеремонно обирают его. Прогресс есть сублимированное ростовщичество. Ссуживая настоящее заёмами из будущего, он покрывает их спекулятивным наваром. Рано или поздно в грядущем не останется ничего, что не было бы инфицировано спекуляцией. Прогрессистское настоящее существует за счёт ценностей грядущего времени так же, как тварный мир авраамических религий существует благодаря полученному соизволению восходить к нетварной вечности. Но от той-то никак не убудет, в отличие от временного горизонта. Та, в отличие от него, не допустит и суеты, чехарды состояний – неизбежных в случае прогрессистского соблазна остановить мгновение. Чем дальше продвигается прогресс от превращённости к отчуждённости, тем вычурней его формы и антураж.

Инновационный декаданс – состояние, которое странным образом переживает современный мир. Это уже не просто паразитирование на будущем, характерное для классических прогрессистских теорий и практик, – это перенос в настоящее измождённого эксплуатацией будущего. Прогресс выбрал из ненаступившего ещё всё, что было соразмерно человечности, органическому сопряжению природного, социального и экзистенциального. Теперь там, а отчасти уже здесь и сейчас, маячит постчеловеческое. Суть его в поступательной редукции экзистенциального и всего антропного к социальному, а того – к техническому.

Человек обманулся совершенствованием техники: некогда она здраво продолжала натурное тело, дополняя и оберегая его; ныне она претендует на достройку и замещение природной телесности. Но в ещё большей степени, о чём уже шла речь, люди обманулись и соблазнились «эмансипирующим» потенциалом социальности. Она, становясь избыточной (не только количественно, но и качественно), неизбежно формализуется и уподобляется тем самым техническим системам.

Античные классики, очередное спасибо им, определив человека общественным (политическим) животным, вольно или невольно ограничили притязания социальной целостности, которая, как и всё сущее тогда, представлялась вписанной в циклическое движение, стало быть, имеющее пределы. Исполдволь индивид получил команду работать над собой, актуализировать и крепить личные достоинства, что и начато было эллинизмом. Упадок общественной организации – сначала полисной, затем имперской – сопровождался ростом экзистенциальной мощи. Особенно в сфере влияния стоицизма. Складывалась ситуация, позволившая впоследствии Ф. Ницше выдвинуть гипотезу о том, что развитие мира как культуры и мира как цивилизации протекает в противофазах (см.: [11, с. 46]). Однако ни ницшевская мысль (взятая объёмно, не фрагментарно), ни исторические реалии эллинизма, ни античная мировоззренческая парадигма как таковая (репрезентируемая опять же трёхмерно, шарообразно, а не спроецированной на плоскость) не утверждают полярность культуры и цивилизации, экзистенциального и

социального в качестве единственно возможного событийного соотношения. Иначе говоря, на каких-то витках истории, в каких-то сегментах исторической сферы не исключено существенное сближение «противоположностей»: экзистенциальные и социальные величины способны перестать испытывать взаимное отвращение и пренебрегать друг другом. Надо было, конечно, подождать и потерпеть – не без борьбы, не без приложения сил, разумеется.

Но ждать, очевидно, не захотелось. И тут в историческую игру вступила, оказавшись востребованной, иудео-христианская парадигма – с её линейным пониманием событийной цепи, с вечно спешащими и опаздывающими её подданными, с «несвоевременными», по обыкновению, мыслями её знаковых персон. Произошла анекдотичная культурная абберрация: «нищие духом» приватизировали экзистенциальную мощь эллинизма. И сублимировали её в «чистую» бестелесность – как будто та может быть какой-то иной... Тело же заклеямили несмываемой греховностью. Если верить Алену де Бенуа, Церковь начала даже не с роспуска академических школ, а с закрытия бань (см.: [2, с. 189]). Техники вспоможения собственно человеческому телу отодвигаются далеко на периферию. Приоритетное место занимают техники приобщения к «телу Христову» и трансцендирования к иному, к бегству от себя (подаваемому как «преображение», движение к «себе подлинному»). Церковная организация становится дополнительным – и, похоже, изначально чрезмерным – наслоением социального на человеческое, сомнительной прибавкой к – родовито земным и не лишённым сакральности – семейным узам, этнической общности, профессиональному союзу и политической иерархии. Неудивительно, что со временем церковная религиозность в массовом порядке низводится прогрессирующим миром до содержательно выхолощенного автоматизированного ритуала. Вместе с ней постепенно в зону критики, риска, деконструкции и либеральной формализации попадают другие социальные институты.

Действуя на опережение, коммунистический проект (в его радикальной версии) настаивает (по аналогии с этическими рекомендациями И. Канта) на принесении в жертву, ликвидации всех частных форм социальности, с тем чтобы «тотальная», всеобщая социальность освободила бы человека от гнёта экономизма, от редукции антропного к биомеханике. Но это наив, утопия, стратегически ошибочный ход для перспектив человечности, но ход неизбежный при воспроизводстве прогрессистской логики: бичуя следствия, поощряя их глубинную причину. Ведь чистая социальность не «немая» мягкотелая сентиментальная сплошность, а рационально репрезентирующая себя система общественных отношений, социальная механика.

Либерализм (и умеренный, и радикальный, и в постмодернистской упаковке), самодовольно празднующий ныне победу над коммунизмом, ещё более убог в плане сбережения человечности и сакральности. Он,

унижая сильные, вертикальные связи, культивирует связи ослабленные, горизонтальные, координационные. За образец принимается калейдоскоп «сетевых структур» с их перманентной презентацией и желательно в «цифровом формате». При этом (смех, да и только) либерализм пускается в рассуждения о «возвышенном», которое никак не отличить в «сети» ни от стороннего, ни от низменного. Ожидаемая преференция и её квазирелигиозный характер разгадываются без труда: получить возможность интерпретировать падение как вариацию или элемент вознесения-восхождения (пусть и «деболяного», коррелятивного ситуации смерти Бога, – как у Джанни Ваттимо (см.: [3]), – но непременно с эстетским антуражем).

Что ж, возвышенное падение – смотрится. И для декаданса оно притягательно и привычно. Может ли селфи-цивилизация не декадентствовать? Вряд ли. Как избежать соблазна запечатлеть себя, успешного, на фоне страдающего существа?! Впрочем, декаданс декадансу рознь (см.: [11, с. 45–55]). Ф. Ницше, например, допускал и объективистское его понимание: когда речь идёт – безоценочно, насколько таковое вообще возможно, – об отпадении частей от всего растущего и становящегося, когда предполагается вероятность не только негативного, но и нейтрального или даже положительного разложения-отслоения. Но это точно не наш случай. Текущему моменту лучше корреспондирует другое, в стиле того же немецкого интуитивиста, понимание декаданса как разложения, вызванного истощением внутреннего содержания и ослаблением воли природно-культурного организма, индивидуального и надындивидуального. Такого рода упадку, уточнял философ, свойственно выставлять на передний план «социальный вопрос». Мысль глубочайшая, но не без манерного элитаризма. Некоторая правка напрашивается. Не социальный вопрос сам по себе, а его постановка и решение в определённой плоскости является характерной чертой декаданса, новейшего в особенности (с ростом посредничества как синонимом упадничества Ф. Ницше прав на все сто). Не столько уже непосредственно социальный прогресс (с неизбежными эгалитаристскими соблазнами и иллюзиями), как то по версии классика, сколько переподчинение социального прогресса техническому – и закономерное переподчинение, надо ещё раз подчеркнуть, – детерминирует сегодня доминанту упадка. С другой стороны, не одно лишь ангажированное общественное устройство и его частности, тенденции стоит призвать к ответу, а и социальность в её сущностном плане, к коему «антиметафизическое» ницшеанство напрямую, без путаницы нас не выведет. В ригористичном и, надо признать, соблазнительном требовании «устранить вообще из жизни *идиосинкразию общественности...*» [11, с. 91] к числу болезненных реакций высокомерно отнесены и справедливость, и любовь. Но неужели всякая несправедливость излечивает общество от гниения? И какое отношение к посулам общественности имеет любовь? Она, как известно, зла... Упря-

мо экзистенциальна. Да, она такая: «зараза... чума... молодая, красивая дрянь...» – морализаторов и их дублёров, тех, кто по ту сторону добра и зла, поэт отправил в верном направлении. Задача экзистенциального реалиста – элиминировать максимум превращённых форм сущности социального (полностью, может статься, и не получится). Для немецкого интуитивиста все они, вместе с самой сущностью, суть формы отчуждённости – в теории-то преодолённые, отброшенные. А на практике?..

Что делать? Не суетиться и не впадать в уныние (сама формулировка вопроса невольно вызывает улыбку). Для начала не совершать заведомо проигрышных ходов. Пора уразуметь, среди прочего (и благодаря подсказкам Ф. Ницше), что ставка на возрождение монотеистических религий не только не сыграет, но и усугубит положение дел. Ведь остро переживаемая ныне культурно-цивилизационная передрыга – это по преимуществу кризис авраамического мира, кризис «религий откровения» и их секулярных отложений. Апогей напряжённости, как нетрудно заметить, приходится, прямо или косвенно, именно на точки внутренних разборок и внешнего противостояния ислама, христианства и иудаизма – монотеистических соперниц.

Гегелевская философия некогда уже указала – спокойно, без громогласных деклараций – на роль и значение «откровенного» религиозного опыта и, шире, опыта трансцендирования к иному. Они относительно, промежуточно уместны: субъекту имеет смысл, выйдя из себя, взглянуть на себя со стороны. Но подтверждение субъектности достигается лишь возвращением к себе. Если человек решится-таки не растерять её окончательно, к «абсолютному философу» стоит – не фетишизируя, с умом – прислушаться.

Конкретнее:

- ответственно принять континуальность сущего и его прессинг по отношению к индивиду;
- подтвердить ценность диалектического имманентизма, очистив его от соблазнов тотальности;
- сопротивляться бесцеремонному натиску социального и его экономико-технологическому изводу, обуздывая их экзистенциальной твердью;
- держаться если не эпицентра подлинности (непосильное требование), то тех её превращённых форм, что не искорёжены ещё отчуждённостью – не искорёжены постольку, поскольку и им даёшь отпор.

Список литературы

1. *Арендт Х.* Истоки тоталитаризма / Пер. с англ. И.В. Борисовой и др. М.: ЦентрКом, 1996. 672 с.
2. *Бенуа А. де.* Как можно быть язычником / Пер. с англ. С.А. Петрова. М.: Русская Правда, 2013. 240 с.
3. *Ваттимо Д.* Техника и существование / Пер. с итал. Н. Вышинского. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2013. 208 с.
4. *Гольдман Л.* Лукач и Хайдеггер / Пер. с франц. В.Ю. Быстрова. СПб.: Владимир Даль, 2009. 293 с.
5. *Гуревич П.С.* Расколотость человеческого бытия. М.: ИФ РАН, 2009. 199 с.
6. *Латур Б.* Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию / Пер. с англ. И. Полонской; под ред. С. Гавриленко. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. 384 с.
7. *Лифшиц Мих.* Диалог с Эвальдом Ильенковым (Проблема идеального). М.: Прогресс-Традиция, 2003. 368 с.
8. *Лукач Г. фон.* Душа и формы. Эссе / Пер. с нем. С.Н. Земляного. М.: Логос-Альтера, ЕссеНото, 2006. 264 с.
9. *Мамардашвили М.* Превращённые формы (О необходимости иррациональных выражений) // *Мамардашвили М.* Как я понимаю философию. М.: Прогресс-Культура, 1992. С. 269–282.
10. *Моравиа А.* Я и Он: Роман / Пер. с итал. Г.П. Киселёва. СПб.: Продолжение Жизни, 2003. 384 с.
11. *Ницше Ф.* Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Пер. с нем. Е. Герцык и др. М.: Культурная Революция, 2005. 880 с.

HUMAN EXISTENTIALS

Aleksey FATENKOV

DSc in Philosophy, Professor of the Faculty of Social Sciences.
Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod,
23 Gagarin Ave., Nizhni Novgorod, 603950, Russia;
e-mail: fatenkov@fsn.unn.ru

HUMAN EXISTENCE IN THE GALLERY OF CONVERTED AND ALIENATED FORMS

The article is devoted to the study of human existence in the aspect of its converted and alienated forms. Both of them are different from the original form, which is present actually or potentially. The converted form is not completely overcome, but exists only as an overcoming one. By ceasing to be denied by a man, it becomes the alienated form. The converted form belittles the authenticity, but does not obscure it entirely. The alienated form, on the contrary, is able to obscure, neutralize the authenticity. The true human existence is manifested as a non-impassive *life together*, at least of two people with each other. *Sociality* is a converted form of life together, excessively rationalized and mechanized. Recognized as a substance of reasonable egoism, it is permeated by the capitalist spirit, which is not eliminated by socialist practice. Rationalistic and mechanistic reductionism is immanently inherent in sociality. Determined by it, it evolves towards alienated forms of life, turns into *excessive sociality*. The latter is not assimilated by the human individual: it corrodes his nature and existence, subordinates his sociality to economic and technical structures. In conjunction with sociality and its internal logic, the author critically assesses the progressist worldview. Progress is a converted form of development, which tends to alienate and destroy even faster than sociality. The modern world is in a state of *innovative decadence*. It is no longer just a parasitism on the future, characteristic of classical progressist theories and practices; it is a transfer into the present of the exhausted exploitation of the future. Humankind experiences this state in a strange form of sublime fall. To discuss the stated subject, the author draws on philosophical and literary material and meaningful life empiricism. The pathos of the article is in a realistic and responsible recognition of the continuity of being and in the feasible resistance to its inauthentic forms.

Keywords: human being, converted form, alienated form, life together, sociality, excessive sociality, reasonable egoism, innovative decadence, sublime fall, existence

References

1. Arendt, H. *Istoki totalitarizma* [The Origins of Totalitarianism], trans. by I. Borisova et al. Moscow: TsentrKom Publ., 1996. 672 pp. (In Russian)
2. Benoist, A. de. *Kak možhno byt' yazychnikom* [On Being a Pagan], trans. by S. Petrov. Moscow: Russkaya Pravda Publ., 2013. 240 pp. (In Russian)
3. Goldmann, L. *Lukach i Khaidegger* [Lukacs and Heidegger: Towards a New Philosophy], trans. by V. Bystrov. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2009. 293 pp. (In Russian)
4. Gurevich, P. *Raskolotost' chelovecheskogo bytiya* [The split of human being]. Moscow: IF RAN Publ., 2009. 199 pp. (In Russian)
5. Latour, B. *Peresborka sotsial'nogo: vvedenie v aktorno-setevuyu teoriyu* [Reassembling the social: an introduction to actor-network-theory], trans. by I. Polonskaya; ed. by S. Gavrilenko. Moscow: Higher School of Economics Publ., 2014. 384 pp. (In Russian)
6. Lifshitz, M. *Dialog s Eval'dom Ilenkovym (Problema ideal'nogo)*. [Dialogue with Ewald Ilyenkov. (Ideal problem)]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2003. 368 pp. (In Russian)
7. Lukács, G. *Dusha i formy. Esse* [Soul and Form], trans. by S. Zemljanoy. Moscow: Logos-Al'tera, EcceHomo Publ., 2006. 264 pp. (In Russian)
8. Mamardashvili, M. "Prevrashchennye formy (O neobkhodimosti irratsional'nykh vyrazhenii)" [Converted forms (On the necessity of irrational expressions)], in: M. Mamardashvili, *Kak ya ponimayu filosofiyu* [How Do I Understand Philosophy]. Moscow: Progress-Kul'tura Publ., 1992, pp. 269–282. (In Russian)
9. Moravia, A. *Ya i On: Roman* [Him and Me], trans. by G. Kisel'jov. St. Petersburg: Prodlzhenie Zhizni Publ., 2003. 384 pp. (In Russian)
10. Nietzsche, F. *Volya k vlasti. Opyt pereotsenki vseh tsennostei* [The Will to Power], trans. by E. Gertsyuk et al. Moscow: Kul'turnaya Revolyutsiya Publ., 2005. 880 pp. (In Russian)
11. Vattimo, G. *Tekhnika i sushchestvovanie* [Technique and Existence], trans. by N. Vyshinskiy. Moscow: Kanon+ Publ., 2013. 208 pp. (In Russian)

ГОРИЗОНТЫ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ



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

ЦЕННОСТИ ЭКОНОМИЧЕСКОГО ЧЕЛОВЕКА

В статье анализируется образ экономического человека, который представлен в работе немецкого философа и педагога Эдуарда Шпрангера. Исследователь пытается определить человека этого типа через господствующую для него ценностную установку. Шпрангер описывает различные духовные установки, лежащие в основе того или иного образа жизни. В деятельности конкретного человека преобладает, как правило, одна из этих установок. Выделяя основные ценности, на которые ориентируется человек в своём поведении и которые в конечном счёте предопределяют его, Шпрангер не учёл, на наш взгляд, что в каждой из этих сфер нередко оказываются люди с прямо противоположными психическими качествами и особенностями. Его замысел был связан с тем, чтобы уловить многообразие духовной жизни людей. Но что можно взять в качестве измерителя разнообразных состояний человека, его индивидуальных побуждений? По мнению Шпрангера, в фундаменте различных характеров лежит понятие «ценности».

Излагая основы философии духа, Шпрангер особо отмечает, какие святыни определяют жизнь того или иного человека. В культуре, по словам Э. Шпрангера, осуществляется специфический род ценностей. Следовательно, в основе характера лежит та или иная ценностная установка. Однако можно ли раскрыть психологическую сущность человека, ориентируясь на его преобладающие ценности? Представляется, что такая задача весьма затруднительна. Дело в том, что каждый человек имеет множество ценностей. Если же предполо-

жить, что одна из них оказывается доминантной, захватывает едва ли не весь духовный мир личности, то всё равно стянуть человеческую субъективность к одной святыне не так-то просто.

Ключевые слова: человек, личность, характер, типология, психика, сфера духа, формы жизни, поведение, разум, аффекты

Принцип пользы

Экономический человек ставит на первое место ценность полезности. Теоретический человек добивается истины. Экономический – размышляет о том, как эту истину утилизировать. Он должен неплохо разбираться в хозяйственной ценности вещей, иначе говоря, иметь хозяйственный рассудок. Однако этого недостаточно. Экономический персонаж обязан ориентироваться в хозяйственной сущности человека. У него есть интерес к другим людям, но его можно охарактеризовать как интерес чистой полезности. Для людей такого типа хозяйственная ценность воспринимается как высшая ценность. «Мотивы экономического человека отличаются от мотивов теоретического человека тем, что решающее значение имеют для него не логические ценности порядка, а ценности полезности» [18, с. 139].

Итак, необычность экономического человека Э. Шпрангер видит в установке полезности. «Польза – ценностное понятие, отражающее положительное значение предметов и явлений в их отношении к чьим-то интересам. В более строгом смысле польза – характеристика средств, достаточных для достижения заданной цели» [1, с. 277]. Между тем полезность как понятие требует более основательной расшифровки. Проследуем за мыслью Шпрангера. Не вызывают возражения его общие рассуждения об удовлетворении человеческих потребностей, о приспособлении целесообразной деятельности общим условиям.

Э. Шпрангер отмечает, что человек вплетён во взаимосвязь природы. Сохранение его жизни зависит от веществ и сил природы, пригодных для удовлетворения его потребностей. Эти потребности не представляют собой чего-то постоянного, но возрастают с ростом уровня жизни. Они нарастают ещё и в течение некоторого времени после того, как будут удовлетворены самые насущные из них, и прекращаются только с совершенным перенасыщением, которое, однако же, практически никогда не достигается. Свойство материальных благ, в силу которого они способны удовлетворять потребности, находящиеся в пределах сохранения жизни и её физического поддержания, мы называем их полезностью. Следовательно, полезное имеет прежде всего характер физического средства для удовлетворения потребности. В качестве цели, которую мы здесь подробнее не обсуждаем, в конце процесса стоит сохранение жизни благодаря требуемому в данном случае приспособ-

лению к данным или достижимым при помощи целесообразной деятельности условиям. Ценностное качество этой цели представляется в переживании не только в чувствах «приятно и неприятно», но и в виде более высокой духовной ступени «полезно и вредно». Но то, что приносит пользу или вред, мы измеряем прежде всего по ценности одного только самосохранения биологического состава жизни и по тем влечениям, которые регулируют удовлетворение потребностей.

Хозяйственная жизнь, безусловно, нацелена на полезность. Однако она может быть и вредоносной. Американский историк Ю. Харари, к примеру, даёт развёрнутую оценку так называемой аграрной революции. 2,5 миллиона лет люди кормились, собирая растения и охотясь на животных, которые размножались без участия человека. Всё изменилось около 10 тысяч лет назад, когда сапиенсы всерьёз, не жалея времени и сил, занялись немногими видами растений и животных [17, с. 97].

«Несовпадение эволюционного успеха и личного благополучия – пожалуй, важнейший урок, какой мы можем извлечь из аграрной революции. Если для растений – пшеницы, кукурузы – это эволюционный прорыв и можно считать благом, то применительно к животным, таким как коровы, овцы, сапиенсы, наделённым комплексом чувств и переживаний, дело обстоит сложнее» [17, с. 118].

Э. Шпрангер отчасти учитывает те факторы, которые мешают реализации принципа полезности. Полезность, пишет он, относится в общем к благам, состоящим в физических веществах или силах. Однако даже и чисто духовные действия всегда бывают опосредованы физическими формами объективации. Например, живописное полотно состоит из дерева, холста, красок; для его изготовления требуется известная «техника» руки и «техника» раскрашивания. Книга, средство материального размножения некоторого научного достижения, входит в состав процесса хозяйственного производства с самых различных сторон, например уже как вещественный товар. Речь, даже самого духовного содержания, завершается всё же физическим утомлением оратора и слушателей, если оратор не будет соблюдать известную экономию времени и сил. Одним словом, и духовное также встроено в физическую и физиологическую взаимосвязь сил; в его основе лежит некоторая техника, и с этой своей материальной стороны оно принадлежит к сфере хозяйственных ценностей и меновых товаров. Следовательно, полезное также может состоять на службе реализации тех не-реальных миров предметности: идеального, имагинативного и трансцендентного мира. А потому духовный труд тоже может подлежать измерению его хозяйственной ценности. Например, он расходует физические силы, время и материал. Напротив, внутренняя ценность некоторого познания, произведения искусства, религиозного откровения в хозяйственном отношении несоизмерима. Их ценность не может быть выражена в единицах самосохранения. В хозяйственном рассмотрении они относятся к числу предметов роскоши,

которые при благоприятной хозяйственной конъюнктуре – в весьма высокой цене, а при неблагоприятной их цена падает почти до нуля. Так объясняется неизменная трудность всех эпох культуры: как сделать духовное в узком смысле слова измеримым в экономическом отношении.

В дальнейшем, однако, речь пойдёт только о той экономии, которая протекает в сфере поддерживающих человеческую жизнь вещественных благ или природных сил. А этих благ в распоряжении человека имеется не безграничное множество, он даже не располагает ими в необходимом минимальном размере. Следовательно, нужна рациональная, т. е. сознательно целенаправленная деятельность, которая будет доставлять их в пространственном смысле или преобразовывать их, пользуясь для этого известной закономерностью природы. Эта расходующая работу деятельность называется трудом, и она является хозяйственной только в том случае, если в конечном результате (даже если экономический процесс простирается на целые поколения) прибыль силы превышает убыток силы.

Уже отсюда следует, что хозяйственный человек встретится нам в двух весьма различных своих видах: как производитель (*Erzeuger*) и как потребитель (*Verbraucher*). Правда, то и другое суть только обозначения а priori. Ибо каждый человек необходимо является одновременно и тем, и другим: работником и пользователем. Какая из этих натур возьмёт в нём верх, зависит от положения в его хозяйственном окружении и от состояния его потребностей; о влиянии, которое оказывает на это обстоятельство его духовная структура, речь пойдёт только тогда, когда мы обратимся к разговору о дифференциациях хозяйственного типа.

Если потребности человека весьма скромны или если его окружает достаточная для его особенных потребностей и доступная ему масса товаров, то его хозяйственная деятельность вполне может почти совершенно ограничиться потреблением. Тогда он есть в существенном пользователь (*Genießer*), хотя ему по-прежнему приходится подносить ко рту бокал и краюшку, а значит, выполнять некий минимум рекламной работы. Более рельефно хозяйственный процесс предстаёт в том человеке, который занят производством в каком-либо направлении, чтобы иметь возможность потреблять в этом или в другом направлении. Ибо в нём отчётливо выступает баланс между пользой и убытком полезности. Однако также и у него фон всего поведения составляет стремление освободиться от непрерывного давления потребностей.

Мы неверно понимаем всю психологию хозяйства, если не видим, что его движущей силой является именно эта тоска по свободе действия, и если не знаем, что потребности человека, если его предоставить свободному влиянию его хозяйственного мотива, не прекращаются на определённой средней точке, но продолжают расти ещё и дальше этого данного состояния их удовлетворения. После работ Шпрангера эта мысль о неуклонном хозяйственном росте и преобразении человеческих потребностей получила более развёрнутую трактовку.

Э. Шпрангер отмечал, что в хозяйственном стремлении, хотя оно и замкнуто в пределах природы, заключается всё же нечто бесконечное, вновь и вновь себя создающее. С одной стороны, в этом можно видеть безнадежный круговорот вечно неудовлетворённого старания. Но, с другой стороны, в этом заключается огромный импульс, благодаря которому хозяйство и техника перерастают уровень изолированного индивидуума и становятся объективными, исполненными духа формациями.

Гносеология прагматизма

Знание подчинено для односторонне-экономического человеческого типа прежде всего соображению о цели. В то время как теоретик ищет истину ради неё самой, тот тип человека, о котором мы говорим сейчас, всегда задаёт вопрос о её утилизируемости (*Verwertbarkeit*) и применимости. Он понимает слова Гёте: «В чём пользы нет, то тягостно вдвойне» [5], – в узкоутилитарном смысле. Свободное от цели знание превращается для него в балласт. Шпрангер подчёркивает, что экономический человек ищет только таких познаний, которые приносят пользу; и, не заботясь об их чисто предметной взаимосвязи, он комбинирует их в таком порядке, в каком они используются в применении. Тем самым мы получаем тип технического знания, ибо это знание всякий раз организует некоторая практическая цель. Из этого духа родилась гносеология прагматизма, которая не признаёт никаких самобытных законов познания, но прямо отождествляет истину и ложность с биологической полезностью и вредностью. Согласно ей, истина есть, собственно, только отражение на теоретическом акте его практического подтверждения. Для этого рода оценки науки характерна, скажем, педагогика Спенсера, которая начинает с того, что выстраивает в ряд все виды знаний, смотря по той степени, в какой все они содействуют самосохранению знающего (и, в крайнем случае, сохранению рода).

Если же и ценность теоретического представляется здесь зависящей от полезной ценности, то в экономические способы поведения теоретическое бывает многообразно вплетено в качестве служебного духовного акта. Человек живёт на такой ступени, на которой его самосохранение уже более не регулируется только одними инстинктами. Вся его борьба за существование получает поддержку в знании о природе вещей и о причинно-закономерных взаимосвязях между ними. Знание о том, что полезно, становится всё более значительным фрагментом свободного от целесообразности знания. Чем более сложными становятся методы хозяйства, тем больше интеллектуальных ресурсов оно требует от человека. Он должен знать не только хозяйственную ценность вещей, но

также и хозяйственную сущность человека¹. Тэйлоризм – вот высшая точка этого одностороннего изучения человека, спрашивающего только об экономической пригодности. И, собственно говоря, не существует даже (в соответствии с выдвинутым нами самым общим положением) вообще ничего, что не имело бы совсем никакого хозяйственного значения, – ни одного отрезка пространства и времени, ни одного духовного продукта, ни одной черты человеческого характера. Экономический человек должен поэтому иметь, так сказать, экономический рассудок. Если на более простых стадиях развития полагали обойтись при этом средствами здравого смысла, то на более высокоразвитых стадиях этого далеко недостаточно. Идеальной целью экономического человека был бы рационализм хозяйства, превращение всего процесса жизни в один всеобъемлющий расчёт, в котором не остаётся уже неизвестным ни один фактор.

Границы познания всегда означают также границы хозяйственного мира. С другой стороны, никакая «дальновидность» не может совершенно устранить иррациональность природных положений уже и потому только, что невозможно заранее рассчитать неповторимые обстоятельства будущего. И вот, в этой точке, где находит себе границы интеллектуальный ресурс экономического человека и где кончается предсказуемое и рационализируемое, в нём должно вступить в действие другое свойство, уже не чисто интеллектуальное, но в то же время родственное фантазии или вере, – отвага (*Wagemut*). Как бы ни было хорошо рассчитано хозяйственное поведение человека, но для тех факторов, на которых основывается расчёт, всегда недостаёт некоторых данных: здесь начинается риск, на который или решаются с подсказки фантазии, или же этот риск поддерживается твёрдой верой в «удачу». Тем самым мы затрагиваем, следовательно, область эстетического и религиозного.

Эстетическое как таковое отличается тем, что оно имеет психическую ценность переживания, но не имеет ценности полезного². Две эти области решительно противоположны одна другой. Полезное, как правило, бывает прямо-таки врагом прекрасного. Под действием хозяйственных мотивов разрушают пейзажи, уничтожают произведения искусства, губят счастливые настроения души. Кажется, будто для того и другого на одной Земле нет места рядом. И так же точно – в одной душе. Кто стремится к внутренней красоте, к гармонии своего существа, тому непозволительно ввязываться в борьбу за существование, которая

¹ Доходит до того, что начинают практиковать искусство пробуждения новых потребностей, вместо того чтобы удовлетворять только должным образом уже существующие потребности. В последнее время психология рекламы развилась в самостоятельную отрасль науки.

² Говоря это, мы не хотим оспаривать, что у эстетического и биологически-полезного есть некоторые общие корни, из которых они вместе развиваются.

всегда будет развивать его силы в одностороннем направлении. Если эстетически значимое вообще рассматривают с экономической точки зрения, то оно подпадает под понятие роскоши (*Luxus*)³. Правда, товары, которые поначалу относились к предметам роскоши, могут стать всё же, вследствие утончения потребностей, хозяйственно-необходимыми товарами. Человеку на более высокой стадии его развития неотъемлемо присуща известная художественная потребность (*Kunstbedurfnis*).

Фантазия также требует в нём для себя возбуждения и удовлетворения, особенно если в своей профессии он подчинён принуждению, исходящему от разделения труда. А таким образом эстетическое одним своим краешком проникает также и в область экономического. В общественно-экономической жизни эстетическое оснащение имущества служит даже повышающей уровень доверия к владельцу демонстрацией того, что мы вышли из тесной сферы простого удовлетворения потребностей и уже можем позволить себе некоторое пространство роскоши. Так объясняется меценатство иных натур, неоспоримо принадлежащих в остальном к экономическому человеческому типу. Они используют искусство как общественно-экономическое средство; о каком-либо внутреннем отношении к нему совершенно не идёт речи. Наконец, известное соприкосновение эстетического с хозяйственной сферой заключается, кажется, также и в том, что редкие товары, имеющие эстетическое значение (такие, как золото и серебро), или тем более товары, имеющиеся только в одном экземпляре (как индивидуально оформленное изделие художественного ремесла), имеют в обращении особенно высокую ценность. Правда, и это попадает в таком случае в категорию роскоши. Золотая валюта – это всегда симптом роскоши.

Обратимся теперь к общественной области. Чисто экономический человек эгоистичен: сохранение его жизни составляет для него первоочередную цель. Следовательно, всякий другой человек естественным образом дальше от него, чем его собственное Эго. Добровольный отказ от имущества ради другого всегда бывает неэкономическим. Только эгоизм и мутуализм представляют собой первично-экономические формы общественной установки. Альтруизм как принцип отречения в пользу другого в сфере материальных благ – неэкономичный принцип. Поэтому там, где он появляется, он должен происходить не из чисто экономических, а из иных мотивов. Заботливому поведению (*Karitatives Verhalten*) нет места в замкнутой системе хозяйства. Интерес, который проявляет к своим ближним экономический человек, – это интерес чи-

³ О роскоши мы говорим в двух значениях, роскошь есть: 1) изготовление и потребление избытка товаров, превышающего чисто хозяйственные потребности; 2) роскошью может быть названо всё то в остальных ценностных областях, особенно в эстетической области, что не является непосредственно полезным. В обоих случаях речь идёт о категории, свойственной хозяйственному способу измерения ценности.

стой полезности. Он как бы видит их только с той их стороны, которой они обращены к хозяйственной жизни, а значит, как производителей, потребителей и готовых к обмену субъектов. Он пользуется их помощью; но и это взаимодействие подчинено для него тому соображению, чтобы отсюда происходил для него некоторый положительный баланс, некоторый «плюс». Это поведение может доходить до степени экономической эксплуатации, которая, если рассматривать её с точки зрения чистой рентабельности, в экономическом смысле совершенно последовательна⁴. В экономическом расчёте участвуют также и моральные качества другого человека.

Характеристика экономического человека только в критериях прагматики, которой придерживается Шпрангер, отличается односторонностью. Характеризуя протестантский этос, М.Н. Эпштейн пишет: «Прежние системы хозяйства построены на потреблении того, что производилось, на некоем балансе вложения и отдачи. Подход к хозяйству был утилитарный: рабовладелец получал от рабов, а феодал от своих крестьян и вассалов всё, что ему нужно было для роскошной жизни. Капитализм стал производить для расширения самого производства. Баланс уступил место авансу: капитализм – это искусство вложения средств, гениальная растрата. Раньше практические люди были заняты в основном извлечением средств себе на пользу и в удовольствие, а капитализм стал их влагать, разбрасывать, тратить, как в бурной любовной среде» [19].

Агенты предпринимательства участвуют в хозяйственном процессе опять-таки лишь постольку, поскольку имеют хозяйственное значение, а значит, экономность, трудолюбие, ловкость, любовь к порядку, надёжность характера, профессионально-хозяйственную дельность. Человек, обладающий такими качествами, заслуживает, например, доверия. То, что речь здесь идёт о моральном заострении экономических в сущности качеств человека, подтверждает обыкновенное в коммерческом обороте выражение: «Это – хороший человек».

Обратите внимание на то, как коммерсанты организуют общение друг с другом, пишет Шпрангер. В экономические отношения людей вступают все формы оказания чести, любезности, участия; они служат как бы средствами привлечения клиента. Однако подобные связи людей, если это типически чистые связи, сохраняются не дольше, чем сохраняется коммерческий интерес. Там, где господствуют чисто эко-

⁴ Принцип «человеческой экономии» как этико-политический критерий был введён в социологию Рудольфом Гольдшайдом. В политике, конечно же, есть такого рода соображения. Следовало бы, однако, избегать использования этого слова там, где на первом плане действительно стоят «социальные» цели. Ибо в контексте экономической науки человек всегда может рассматриваться только как экономическое средство или как субъект экономических ценностей. В расположенные выше ценностные контексты этот принцип нас не выводит.

номические соображения, человек всегда необходимо и естественно опускается до значения простого средства, оцениваемого по его рабочей силе, финансовой силе, покупательной способности⁵. Этому нисколько не противоречит то обстоятельство, что существует и подлинная деловая дружба, действительная общность интересов. Ибо ведь хозяйствующий субъект не обязательно есть всегда только отдельный человек, но часто это бывает и собирательный субъект: семья, два или больше акционеров, торговая компания, народ или группа людей. Но в этих собирательных субъектах действует в таком случае такой же хозяйственный эгоизм, как и в индивиде. Здесь только расширяется его основание. Конечно, соответствующие общности имеют сами по себе иную, не чисто хозяйственную структуру, однако они действуют как собирательные единства опять-таки только в смысле хозяйственного эгоизма.

Богатство – это власть

Экономический человек обретает прежде всего власть над природой, её веществами, силами, пространствами и над техническими средствами её освоения. Но тем самым он получает в то же время господство над людьми. И это господство, если перед нами чистый хозяйственный тип, имеет опять-таки выраженно экономический характер. Желание иметь больше другого – вот направление воли, которое само собою вновь и вновь образуется в общественном хозяйстве. Таким образом, стремление к хозяйственной власти проявляется в форме конкуренции; она начинает господствовать с самых простых стадий развития и может быть искоренена только с истреблением самого хозяйственного мотива. Власть денег основана на присущей им силе мотивировать людей; следовательно, эта власть опять-таки предполагает природы с экономическим направлением духа. И, как будто бы люди старались уже с самого начала признать это обстоятельство, деньги сегодня приносят авторитет только тогда, когда мы не сами их заработали и не участвовали в их приобретении ни старанием, ни умом.

Между тем в основе всего сказанного лежит предположение, уже не имеющее чисто экономического характера, а именно – действительность некоторого правопорядка, устанавливающего частную собственность. Идея естественного права, согласно которой всякое право собственности основано в конечном счёте на собственном труде, бы-

⁵ В. Зомбарт писал, что человек «принимается в соображение только как рабочая сила, а природа – только как средство производства», тогда вся жизнь оказывается одной-единственной большой сделкой. Однако это касается не только капиталиста, но всякого чисто хозяйственного человека. И, наоборот, в капитализме как историческом хозяйственном явлении нередко бывают задействованы также и иные мотивы.

ла бы осуществима со всей строгостью только при условии, если бы в соответствующей хозяйственной системе не существовало никакого частного наследственного права (что опять-таки неосуществимо по хозяйственно-техническим соображениям). Сама эта идея также неполна, ибо обработанное превращается в «имущество», только если, как это правильно понимал Фихте, надындивидуальная общественная воля признаёт это право собственности, исключая из него всех остальных претендентов.

Экономический человек особенно заинтересован в существовании подобного правопорядка. Частная собственность родилась из хозяйственных мотивов и является только правовым признанием того, что живёт уже в изолированном экономическом эгоизме. Поэтому там, где экономический тип человека действует как творец права, там правопорядок урегулирует прежде всего хозяйственные притязания. Всё право предстаёт тогда только как общественно-нормирующая форма, в которую помещено хозяйство как материя общественной жизни. Конечно, такое понимание очень узко; оно так же абстрактно, как и сам тот тип, о котором здесь идёт речь. Ему соответствовало бы, далее, чисто экономическое понимание государства. «Государство и в самом деле кажется многим людям не чем иным, как простой надындивидуальной организацией хозяйственной жизни, своего рода производственным кооперативом, или торговой компанией, или акционерным обществом более высокого порядка. Мы не имеем здесь права высказывать своё отношение к этому взгляду с нормативной точки зрения, но должны довольствоваться тем наблюдением, что это отношение к вопросам власти происходит опять-таки из чисто экономического типа человека. Этот же самый тип оценивал бы также и общественную ценность человеческих профессий по уровню их доходности, как и вообще профессия и доход суть для него совершенно тождественные понятия» [18, с. 138].

Поэтому не может быть ничего удивительного в том, что не только оценка людей, но и оценка всего мира подчиняется здесь экономическим соображениям. Для людей этого рода хозяйственная ценность сама уже представляет собою высшую ценность. Следовательно, в их религиозности им вовсе нет никакой необходимости соотносить её с другим, превышающим её смыслом, но нужно только полагать её в её тотальности, т. е. как мирообъемлющую ценность. Тогда Бог предстаёт господином всех богатств, подателем всех полезных даров. Во всякой религии, которая намеревается дать истолкование смысла жизни, заключается, конечно, подобный момент; ибо никакая жизнь не была бы мыслима без насущного хлеба, и самые глубокие тайны мира начинаются, кажется, именно с этой тайны хлеба и его животворящей силы. Однако можно представить себе также такую религиозность, которая возникает из чисто экономического духовного склада. Тогда особый стиль хозяйства отражается, конечно, также и в хозяйственно-религиозных

воззрениях и формах культа. Бог пастушеского народа выглядит иначе, чем бог народа земледельцев, а бог торговцев – опять-таки иначе, чем бог горняков. Если останется только жажда денег, невзирая на способ их приобретения, то верховным богом становится мамона. В религиозно-суеверных представлениях биржевых игроков господствует своеобразное понятие о судьбе и удаче. Они втайне поклоняются власти, которая, по их понятиям, стоит во главе великой мировой лотереи. Макс Вебер и Трёльч обстоятельно исследовали историческую взаимосвязь хозяйства и религии. Следовало бы стараться по мере возможности различать, какие религиозные формы определённо являются экономически обусловленными, и наоборот, какие экономические способы поведения (*Verhaltensweisen*) обусловлены религиозно-этическими воззрениями, уже существовавшими прежде независимо от хозяйственной области⁶.

Вполне отделить друг от друга доли участия этих двух факторов в тесном духовном взаимодействии едва ли возможно. Если, скажем, человек рассматривает своё хозяйственное процветание как свидетельство божественной благодати или если он стремится к хозяйственному успеху, чтобы представить зримое доказательство этой благодати, – это уже не относится в полной мере к ценностному критерию экономического типа. Ибо здесь мотив обладания Божией благодатью стоит всё-таки, кажется, выше хозяйственного мотива. К интересующей нас взаимосвязи относится, собственно говоря, только обожествление полезного как такового, рождение богов из сферы хозяйственных интересов – боги как дарователи, как хранители пастбищ, как водители кораблей, как подаватели солнца и дождя, – короче, всех благоприятных даров, не столько обогащающих внутреннюю жизнь человека, сколько идущих на пользу его земной вождевающей части. И нет сомнения в том, что анализ хотя бы только первобытных религий даст нам множество таких символов, истоки которых лежат в области страха и надежды, желанья и жажды жизни, в области психологии труда и наслаждения.

Рациональность экономического человека

Мотивы экономического человека отличаются от мотивов теоретического человека тем, что решающее значение имеют для него не логические ценности порядка, а ценности полезности. Полезное не есть синоним приятного, ибо это последнее означает минутный эмоциональный эффект, переживаемый с удовольствием, даже если из более широкой

⁶ Эту необходимость подчёркивает и Макс Вебер. Он со своей стороны исследует преимущественно функциональные отношения между структурой общества и религиозностью. Эта взаимосвязь вводит нас в область исторических типов, а потому затрагивает более сложные по составу явления, нежели те, которыми мы занимаемся здесь.

временной перспективы он оказывается вредным. Полезное же всегда имеет предпосылкой известную степень теоретического познания предметных и психологических условий жизни. Поэтому суждение о полезности и бесполезности опирается на рациональный фундамент. Даже такой закон экономического поведения, как принцип наименьшей затраты сил, представляет собою «рациональность под покровом». Несмотря на это, для формирования мотивов экономического человека теоретические моменты не являются решающими. Скорее, эта мотивировка возникает из той специфической формы, в которой люди стремятся к ценностям полезного и переживают их: из потребности и удовлетворения. Итак, поведение экономического человека определяется мотивом удовлетворения потребностей. Причём эта детерминация может выступать в двух внешне весьма различных формах: есть полезные товары или способы поведения, которые, по самому характеру человеческой жизни, используются всегда, и есть такие целесообразные связи, которые происходят только из определённой, иногда мимолетной ситуации. В биологическом смысле можно было бы говорить о постоянных условиях жизни, которым должно соответствовать постоянное приспособление, и минутных необходимостях жизни, на которые нужно реагировать специфическим приспособлением. Если мотивом становятся полезности первого рода, то перед нами тип предусмотрительности; во втором случае мы говорим о случайных целях.

Мотив предусмотрительности составляет одновременно неизменный мотив труда. Не требуется особенной живости духа, чтобы привычным способом доставлять средства удовлетворения наших привычных потребностей. Однако для этого требуется упорство, сила воли, порядок и экономность. Следовательно, эта группа добродетелей соответствует мотиву предусмотрительности. Напротив, мгновенная мотивация, возникающая вследствие того, что необходимо немедленно выбрать подходящие средства для появляющейся в данную минуту жизненной цели, требует выраженных практических дарований. Ту форму индивидуальной духовной приспособляемости (*Anpassungsfähigkeit*), которая умеет с лёгкостью находить пригодные причинные средства для достижения данных частных целей, мы называем благоразумием (*Klugheit*). Если она основана на созерцательно-наглядном постижении частного случая, то это интуитивное благоразумие приближается в большей степени к границе эстетического; если же, напротив, оно избирает свой путь через рассмотрение всеобщих практических правил причинности (технических правил) и способа их применения, то перед нами рефлектированное или рациональное благоразумие. Острота суждений, присутствие духа, изобретательский дар, решительность, ловкость – вот добродетели, относящиеся к этому типу мотивации. Очевидно, что совершенно различный духовный склад проявляется в том, что человек действует согласно всеобщим максима́м, которые его созерцательная мудрость

развила до степени своего рода систематики жизни, или же в том, что человек с практическим благоразумием в конкретном жизненном случае применяет те средства, которые приводят к цели именно здесь. Это различие мотивации относится прежде всего к интеллектуальному духовному складу. Но тот подлинно задающий направление действия мотив, который во втором случае руководит интеллектуальным отбором средств, есть мотив экономический: стремиться к тому, что в данной ситуации полезнее всего. Он может превратиться в центральную силу всего жизнеустройства. Об этическом достоинстве этого типа мы ещё не хотим говорить здесь. Во всяком случае, отнюдь не установлено, чтобы здесь перед нами была область ценностей, которая сама по себе совершенно не имеет никакого этического значения. Ибо сама цель сохранения жизни и иного жизненного приспособления есть некоторая специфическая ценность, свет которой падает на все те ценности полезностей, которые состоят на службе этой ценности. В силу этой их принадлежности к некоторой специфической ценности мы ведь и объединяем все эти ценности под названием утилитарных ценностей в узком смысле, т. е. первично-экономических ценностей. А никто не захочет оспаривать того обстоятельства, что, по крайней мере, в этосе хозяйственного труда заключается подлинно нравственный момент.

Человек, действующий по экономическим мотивам, стоит, очевидно, в гораздо более близком отношении к действительности, чем теоретик. Он также должен размышлять. Но в конце концов он всё же вмешивается в порядок вещей, устраивая его. Хозяйственный поступок создаётся не одним только безболезненным актом составления мысли; привязать мыслимое к действительному и через это соединение задержать его, превратив в действительность, – вот незнакомое духовным профессиям своеобразие коммерческой деятельности. Но только мотивы не обязательно должны всегда присутствовать в сознании действующего со всей полнотой категориальной ясности: в жизни это встречается редко, а у деятельных натур, может быть, и реже всего. Каждое решительно выраженное направление жизни действует со стихийной силой, поэтому оно может превратиться в своего рода гениальность, если в этом слове мы сделаем акцент на бессознательности действия. Экономический человек большого стиля тоже действует на свой лад потому, «что должен».

В. Зомбарт думает при этом о капиталистическом предпринимателе [10], но его положение имеет силу для экономического человека вообще. На примитивной стадии развития утилитарная тенденция действует с уверенностью инстинкта, на более высокой стадии она нередко превращается в такую сильную страсть, что принуждена бывает действовать безгранично. Совершенно отвлекаясь от того, что крупные предприниматели действуют часто не только по чисто экономическим, но по политическим или социальным мотивам, уже и абстрактно-экономическая тенденция во многих отношениях возвышается в область,

превосходящую простое стремление к личной пользе. Здесь словно бы становится демонической страстью идея полезного, идея приобретения благ. Только и в предприятии, имеющем надличное измерение, доход, рентабельность, прибыль остаются последней границей для нашего типа. Тот, кто выдерживает длительную работу себе в убыток, у того, может быть, есть для того свои особые мотивы: к экономическому типу он уже не относится. Однако справедливо и обратное. Порой предприятие выглядит так, словно бы оно, например, хотело быть продуктивным только на уровне народного хозяйства, и всё же за ним стоит интерес сугубо частного приобретательства⁷. Шпрангер прибавляет здесь отрывок из гамбургских предложений об усовершенствовании германской дипломатической службы (апрель 1918), в котором с полной ясностью высказано то, что нередко действует просто как невнятный мотив: «Что касается всеобщих директив для внешней торговли, то над всем здесь господствует мотив полезности. Наша внешняя торговля не хочет ничего навязывать, а хочет удовлетворять иностранные государства. Поэтому она по мере возможностей приспособливается к пожеланиям и потребностям других народов. Она делает это не с целью понравиться или чтобы произвести так называемые моральные завоевания, но для того, чтобы добиться своей пользы и найти себе постоянного хорошего покупателя» [18, с. 142].

Бережливость

Среди форм проявления хозяйственного типа Э. Шпрангер ставит на первое место одну противоположность: глубоко проникающее различие между людьми создаётся тем, производят ли они блага сами (пусть даже они только посредством увеличивающей их ценность обработки) или же они только потребляют. Первый тип имеет всё превосходство упорядоченной активности, второй несколько сконфуженно предстоит экономическому миру благ. В словах «работник» и «потребитель» уже звучит оттенок этического ценностного суждения, внешний характер которого, однако же, доказывается тем, что большинству людей достойной представляется только ручная работа или непосредственно направленная на заработок деятельность, тогда как употребление физической и душевной силы на создание духовных произведений они не считают полноценным трудом. Также и потребитель может в чисто экономическом отношении находиться в самых различных положениях. Если в его распоряжении имеется разнообразие благ, которые он просто потребляет без всякого производительного действия со своей стороны, то он

⁷ В. Зомбарт писал: «Как будто обувная фабрика, основанная на капиталистических началах, – это приспособление для производства обуви (а не прибыли)!».

приближается к границам экономического типа: в благоприятном случае потому, что он уже придаёт этой потребляющей жизни некую эстетическую черту, в другом же случае потому, что он вообще уже не стоит в духовном контексте, но, по слову Лютера, «их бог – их чрево», живёт только для тела.

Но если потребителю приходится сообразоваться с сильно ограниченной массой благ, то экономический принцип совершенно односторонне выступает в нём в сокращении потребления. Тогда возникает тип бережливого (*Sparerer*), всё содержание жизни которого ограничивается тем, чтобы усиленно сокращать издержки до минимального мыслимого уровня. Немало одиноких образованных женщин (а теперь также и мужчин) нашего времени изводят себя в этом мучительном, потому что, собственно, чисто отрицательном существовании. Как бы ни утешителен был вид производительно бережливого человека, непроизводительно бережливый живёт ради самой печальной аскезы, если только его аскеза не обретает черт благородства, направляясь к какой-нибудь цели из иной ценностной взаимосвязи.

Другие формы экономического типа возникают в силу различия экономических объектов, на которые обращена его деятельность. Едва ли какая другая сила накладывает на человека столь же отчётливую печать в зрелую эпоху его жизни, как его профессия. Земледелец всем своим духовным складом непохож на скотовода; ремесленник непохож на писаря, рыбак – на горняка. Природа словно бы отпечатывает на душах людей те особые условия, в которых они борются с нею за своё существование. Торговец занимает своеобразное место в экономической жизни, отчасти в силу многосторонности своих задач, отчасти – в силу той непроизводительной чёрточки, которая присуща торговле даже там, где она совершает вполне почтенную работу. Книгоиздатель, предназначение которого в том, чтобы переносить искусство и науку в контекст хозяйственной жизни, представляет весьма интересную смесь самых различных духовных мотивов, но в конце концов он должен всё-таки иметь фокус своего духа в экономической области. Эти хозяйственно обусловленные профессиональные типы искусство уже с давних пор сделало предметом психологического изображения. Разновидности купца классически описаны Густавом Фрейтагом в романе «Дебет и кредит»; крестьяне выступают перед нами у Песталоцци, Готтхельфа, Готфрида Келера и у таких поэтов, как Розеггер, Гансякоб, Френссен, Гангхофер⁸. Правда, ремесленник нашёл своих поэтов только тогда, когда он начал превращаться в социальную проблему. В новейшее время и вырастающая из политической экономии социология также начала изображать профессионально-психологические типы. Эта работа в науках о духе пока ещё соседствует безо всякой связи с психологией профессиональ-

⁸ Сравните с этим ещё раз дышащее одним лишь презрением описание трудящегося человека у Платона.

ной пригодности, которую следует причислить к психологии элементов и в которой ещё не осознаны в полной мере её методологические основания. Можно также вспомнить мастерское изображение крестьянских типов у Песталоцци.

С предметами хозяйственной деятельности тесно переплетаются её методы. Глубокие различия в форме экономического типа определяются тем, выступает ли он перед нами в контексте натурального хозяйства, денежного хозяйства или денежного кредитного хозяйства. На второй из стадий к этому прибавляется вся психология денег, этого по своему предназначению всецело сведённого к количественному измерению и произвольно заменимого в качественном отношении товара; с этим вместе начинается обширная патология экономического типа, на которой я в этом обзоре не могу останавливаться подробнее; достаточно сказать, что правильная оценка денег нередко оказывается не по силам даже характеру и уму выдающихся людей. На третьей стадии вступает в действие психология банкира и биржевого спекулянта. Основные черты экономического типа сохраняются в прежнем виде. Но место производительного труда в собственном смысле занимает теперь, в здоровом случае, рафинированный хозяйственный расчёт (весьма удачно названный, ввиду своего отвлечения от надёжной эмпирической основы, «спекуляцией»), а в народном и в мировом хозяйстве это совершенно неотъемлемо нужная функция. То, что рабочий был неспособен к её выполнению, было одной из главных причин неудачи запланированной в 1918 г. экономической революции. Однако на этой стадии умножаются также и симптомы болезни хозяйства: сомнительные биржевые сделки, производительная азартная игра на бирже порождают такие хозяйственные человеческие типы, в которых совершенно исчезает одна из сторон хозяйства – производительное достижение. Эти люди, в рамках своих человеческих возможностей, стоят на границе того, что мы ещё можем называть духовным типом. Однако нельзя сказать, чтобы без них возможно было обойтись в совокупном механизме многосложного современного хозяйства. В этом проявляется всё то обездушивание жизни, к которому привело историческое развитие хозяйства, его нарастающий отрыв от отдельной человеческой воли и отдельной человеческой силы.

Переплетение форм становится ещё больше, если к предмету и методу хозяйства мы прибавим его объём. Конечно, нас интересует здесь только обратное воздействие этого фактора на психическую структуру. Совсем не одно и то же, одна ли корова у нас в хлеву или двести, обрабатываем ли мы одну десятину пашни или другие обрабатывают сотни десятин для нас; торгуем ли мы мылом в небольших объёмах или снабжаем машинами весь мир; обслуживаем ли мы вручную маленький ткацкий станок или регулируем только один рычаг в большой ткацкой машине. Гуманитарная психология должна была бы показать все те побочные психические воздействия, которые соответствуют этим формам

хозяйства. У нас есть первые подходы к психологии ремесленника в отличие от психологии фабричного рабочего. Конечно, эта психология охватывает не только изолированный хозяйственный мотив, но рассматривает этих людей также в общественном, политическом и религиозном контекстах. Здесь достаточно будет одного вырванного из предметного средоточия этой области замечания: между человеком и его делом возникает совершенно иное отношение, если он творит его как некое осмысленное целое, нежели когда он только механически создаёт части, которые ещё ничего не значат сами по себе. В этом различии словно бы повторяется на ступени хозяйства различие психологии элементов и структурной психологии. Психология, оставляющая совершенно без внимания смысловой каркас (*Sinngefuge*) жизни, могла бы возникнуть, может быть, только в такое время, в котором разделение труда до такой степени разложило бы сам этот смысловой каркас жизни, что отдельный человек (по крайней мере в хозяйственном отношении) уже не остаётся отныне причастным ему. Ибо одни, живые звенья фабричных машин, остаются ниже его, тогда как другие, руководящие массовым производством, опять-таки уже покинули всё более тонкие, индивидуальные отношения к хозяйственному товару. Уже в эпоху Руссо один только крестьянин казался цельным человеком, ибо он самой психической своей тотальностью ещё стоит близко к смыслу хозяйства, а тем самым и к одной существенной стороне жизни. Для него, как и для ремесленника, в его деле ещё заключена душа; этой душой он непосредственно обращается к потребителю. Но другие люди включены в процесс, который подчиняет себе природу в неслыханном прежде смысле, который, взятый как целое, утвердил над живым человеком господство, едва ли не более ужасное, чем господство над ним природы, всегда остающейся всё-таки его матерью.

Тем самым мы коснулись уже и последнего пункта, имеющего значение для классификации экономического типа, хотя сам этот пункт уже не чисто хозяйственного характера: общественной формы хозяйства. Если мы выделим здесь только самые известные и самые наглядные различия, то ясно, что человек домохозяйства стоит опять-таки в гораздо более непосредственном – и, может быть, намного более могущественном – отношении к совокупной экономической задаче жизни, нежели человек уже значительно расчленённого территориального хозяйства. Если затем народное хозяйство вплетается во взаимосвязь мирового хозяйства, вплоть до самой глубокой от него зависимости, то, даже человек, стоящий в этой огромной сети, чувствует себя в отношении к её целому как ученик чародея, над которым получили роковую власть те самые духи, которые первоначально призваны были служить ему. Вместе с этим нарастающим общественным переплетением сил поэтапно нарастает разделение труда. Однако тем самым в психическую структуру отдельного человека вмешивается нечто надындивидуальное, что

больше механизмирует, чем организует его. Мы более зависимы в хозяйственном отношении, чем какая бы то ни было прежняя эпоха истории. Наши разбуженные с ранних лет потребности уже неподвластны более нам самим. А средства для их удовлетворения ставят нас в зависимость от людей, которых мы никогда не видели, для которых мы как люди ничего не значим и которые как люди ничего не значат для нас. Тем самым, далее, хозяйство всё теснее вплетается в существующую систему права и власти, вплоть до того, что чистая форма хозяйства уже почти нигде больше не просвечивает в этом соединении. Между живыми людьми и хозяйственным процессом встали столь невероятно сложные объективные структуры, что сама простая структура личного хозяйства была до неузнаваемости преобразована ими. Как организованное человечество, мы господствуем над природой в неслыханных прежде масштабах, но вследствие того мы стали в то же время настолько зависимыми друг от друга, что никто из нас уже не стоит на собственных ногах. А, может быть, эта экономическая самостоятельность всё-таки в большей мере составляет необходимую черту полного человека, чем то богатство, которое обеспечивает нам охватывающая весь мир организация, а именно обеспечивает до тех пор, пока она ещё целесообразно функционирует.

Абсурд отдельного хозяйственного поведения

Есть также люди, в которых, кажется, совершенно умер хозяйственный смысл, однако не потому, чтобы в них получил господствующее значение некий другой мотив, скажем, социальный или эстетический, а потому, что они преувеличивают до абсурда один отдельно взятый момент хозяйственного поведения. Если экономическая область духа изначально и подлинно состоит в благоприятном балансе сил индивида по отношению к миру объективных благ и в их целесообразной переработке, то этот смысл не будет достигнут ни в случае, если расход сил будет расти беспредельно и выйдет за границы полезного результата, ни в случае, если сосредоточение сил будет настолько преувеличено, что до их полезного употребления дело вообще не дойдёт. На первом пути возникает мот, т. е. неэкономичный потребитель, на другой стороне возникает скупец – неэкономичный приобретатель и собиратель.

Обе эти формы жизни суть вырождения экономического типа, ибо их решающие ценностные переживания относятся к области хозяйства. Но в своём желании вполне и как бы без остатка насладиться принадлежащими к этой области ценностями они утрачивают истинный смысл экономической области, который всегда нужно искать только между верхним и нижним порогами. Следовательно, оба эти типа по своей истинной структуре суть не столько противоположности экономического человека, сколько, скорее, его безмерные преувеличения. Оттого, что

они хотят получить всё, у них ускользает из рук то, что составляет подлинный смысл их жизни. Но и им тоже знакомо блаженство – упоённое блаженство у самого края.

Речь идёт о демонической страсти идеи полезного, идее приобретения благ. Можно ли считать, что эта страсть оправданна? По мнению Шпрангера, она в своём предельном выражении приводит к обездушиванию жизни. Немецкий философ прослеживает этот процесс в историческом ракурсе. В эпоху Ж.-Ж. Руссо только один крестьянин мог рассматриваться как цельный человек. Его психическая жизнь в своей тотальности стоит близко к смыслу хозяйства. Однако в наши дни хозяйственная жизнь заметно усложнилась. Между живыми людьми и хозяйственным процессом обозначились некие объективные структуры.

Список литературы

1. *Апресян Р.Г.* Польза // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 3 / Председ. науч.-ред. совета В.С. Стёпин. М.: Мысль, 2010. С. 277.
2. *Бетелл Т.* Собственность и процветание / Пер. с англ. Б. Пинскер. М.: ИРИСЭН, 2008. 474 с.
3. *Валлерстайн И.* Исторический капитализм. Капиталистическая цивилизация. М.: Товарищество науч. изд. КМК, 2008. 176 с.
4. *Вебер М.* Избранное: Протестантская этика и дух капитализма. 2-е изд., доп. и испр. М.: РОССПЭН, 2006. 648 с.
5. *Гёте И.* Фауст. Часть первая. Сцена 1. Ночь / Пер. Н.А. Холодковского. [Электронный ресурс] URL: <http://librebook.me/faust/vol1/5> (дата обращения: 11.10.2017).
6. *Гуревич П.С.* Психологический анализ личности. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2011. 400 с.
7. *Гуревич П.С.* Рыночная ориентация // *Гуревич П.С.* Современный гуманитарный словарь-справочник. М.: АСТ, Олимп, 1999. С. 359.
8. *Гуревич П.С., Спирова Э.М.* В глубинных слоях психики: современные маргиналии к книге Эдуарда Шпрангера «Формы жизни. Гуманитарная психология и этика жизни» // *Анатомия философии: как работает текст* / Сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая. М.: Издательский Дом ЯСК, 2016. С. 793–814.
9. *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения / Пер. с фр. Д. Кралечкина. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. 670 с.
10. *Зомбарт В.* Буржуа: этюды по истории развития экономического человека. Художественная промышленность и культура. М.: Терра-Книжный клуб, 2009. 576 с.
11. *Зомбарт В.* Избранные работы. М.: Территория будущего, 2005. 342 с.
12. *Керимова Т.В.* Человек риска: социально-философские проблемы. М.: ОЛМА Медиа Групп, 2009. 204 с.
13. *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.

14. *Палеев Р.Н.* Бизнес. Право. Мораль. М.: Канон+, 2016. 336 с.
15. *Спирова Э.М.* Философско-антропологическое содержание символа. М.: Канон+, 2012. 336 с.
16. *Фромм Э.* Психоанализ и этика. М.: Назрань: АСТ, 1998. 566 с.
17. *Харари Юваль.* Sapiens. Краткая история человечества. М.: Синдбад, 2017. С. 97.
18. *Шпрангер Э.* Формы жизни: Гуманитарная психология и этика личности / Пер. А.К. Судакова. М.: Канон+, 2014. 400 с.
19. *Эпитейн М.* Поэзия хозяйства // Независимая газета. 1992. 26 июня.

HORIZONS OF PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

Roman PALEEV

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

VALUES OF THE ECONOMIC MAN

The article analyzes the character of an economic man represented in the work of the German philosopher and pedagogue Eduard Spranger. The author of the article tries to identify this type of a man through his dominant value system. Whom can we regard as an economic man? Probably someone involved in economic processes. No, such a definition is not enough. We all are more or less involved in the economy. But there are people who seem designed for such activities. Such people are few. Not all may be successful in business matters. Thus, economic man is a character, a certain set of traits, represented as a kind of unity.

It is known that philosophers have often sought to create one or another typology of personalities. Philosophers and historians have searched in humans traits of similarity and difference. The individual appears before us as he expresses himself: how he moves, how he loves and how he is jealous, what is his lifestyle, what are his needs, aspirations and goals, what are his ideals and how he shapes them, what values move him, what and how he performs and creates. There are many approaches to the division of people as bearers of character or type.

E. Spranger has noted that the task of our isolating and idealizing study must resolve twin challenges. First of all, it should distract from the special forms of economy depending on the state of culture. It cannot refer only to the agricultural sector, or craft and industry, as cannot refer only to subsistence farming, cash or credit economy, but it must consider the eternal economic motive as some constant function between the subject and the world of goods, even if the subject and the world of goods are variable. And secondly, we need to get distracted from those particular historical forms of society in which production, exchange and consumption take place. Isolation needs to

be implemented so strictly, as if a person could manage by himself, even if in reality people manage only in certain social and legal conditions. We believe, however, that a purely economic person as a part of the home or the urban economy, as a part of the national or world economy – in each case reveals the same spiritual type. And only this type is of interest to us here.

The inner world of a theoretical person we found not only in professional scientists: the inner world seems known to us as the peculiar structure of the soul, which can occur also outside of science. Exactly the same is the case: people who have described by us structure of value life is not necessarily the people earning themselves a living (*Erwerbsmenschen*). Rather, the main motive of usefulness may permeate various aspects of personality and dominate its overall structure even in those areas where, in fact, one would expect other settings right up to the decisive ethos of the entire human existence. On the contrary, those who constantly insist that the economic element is defining everything as human beings are not always natural-born utilitarians. For example, Marxists are mostly theorists or politicians: their theory does not fit with their own existence – the circumstance which could be used for critics of the economic awareness of history, if this awareness did not work with the psychology of the unconscious certainty which represents not a description, but purely constructive metaphysics.

Thus, the economic man in the most general sense is one who in every relation of life puts the value of utility in the first place. Everything turns to him into the means of preservation of life, the means of the natural struggle for existence and a nice arrangement of life. He is frugal in his use of substance, of power, of space, of time in order to extract the maximum of beneficial effects. We, the people of modern times, maybe, would call him the practical person, because the whole area of technology is similarly subordinated to economic criteria (as we will see below). But his value is not the depths of mentality that make decisions about the values, but completely external beneficial effects. The Greeks, therefore, would call him albeit “doing” (*poiounta*) but not “acting” (*prattonta*). The famous German philosopher, psychologist and educator Eduard Spranger tried to create a gallery of social characters. As a basic framework which allowed him to make a distinction between social types, Spranger took a spiritual setting that underlined a way of life. In the activities of a particular person prevails, as a rule, one of these settings. Highlighting the core values, which focus on the human behaviour and ultimately determine it, Spranger did not realize that in each of these areas there are people with the opposite mental qualities and characteristics. His principle in the article is characterized as rather abstract.

According to E. Spranger, the economic man is guided by the principle of “useful and enjoyable”. This distinguishes him from the theoretical person for whom it is important to distinguish “true or false”. Can spirituality be measured economically? The German researcher points to the spiritual meaning of labour. He notes that the economic man is found in two forms – as a producer and as

a consumer. More boldly the economic process is presented in person, which is engaged in the production in any direction to be able to consume in this or that direction. It clearly manifests a balance between the benefits and the losses of utility. The German scholar makes a distinction between production and consumption. But in economic life, another demarcation is possible. It belongs to Aristotle. He distinguished the economy and the chrematistics. The economy aimed at the satisfaction of needs and the chrematistics – at the profit.

Keywords: people, personality, character, typology, psyche, spirit, life, behaviour, mind, passions

References

1. Apressyan, R. "Pol'za" [Benefit], *Novaya filosofskaya entsiklopediya* [New Encyclopaedia of Philosophy], Vol. 3, ed. by V. Stepin. Moscow: Mysl' Publ., 2010, pp. 277. (In Russian)
2. Bethell, T. *Sobstvennost' i protsvetanie* [The Noblest Triumph: Property and Prosperity Through the Ages], trans. by B. Pinsker. Moscow: IRISEN Publ., 2008. 474 pp. (In Russian)
3. Deleuze, G. & Guattari, F. *Anti-Edip. Kapitalizm i shizofreniya* [Anti-Edipus. Capitalism and Schizophrenia], trans. by D. Kralechkin. Ekaterinburg: U-Faktoriya Publ., 2007. 670 pp. (In Russian)
4. Epshtein, M. "Poeziya khozyaistva" [The Poetry of Economics], *Nezavisimaya gazeta*, 1992, 26 June. (In Russian)
5. Fromm, E. *Psikhoanaliz i etika* [Psychoanalyse & Ethik]. Moscow, Nazran: AST Publ., 1998. 566 pp.
6. Goethe, J. *Faust* [Faust], Vol. 1, trans. by N. Kholodkovsky [<http://librebook.me/faust/vol1/5>, accessed on 11.10.2017]. (In Russian)
7. Gurevich, P. & Spirova, E. "V glubinnykh sloyakh psikhiki: sovremennye marginalii k knige Eduarda Shprangera «Formy zhizni. Gumanitarnaya psikhologiya i etika zhizni» [In deep layers of the psyche" (Contemporary marginalia to the book E. Spranger "Forms of Life: Humanitarian Psychology and Personal Ethics")], *Anatomiya filosofii: kak rabotaet tekst* [The Anatomy of Philosophy: How a Text Works], ed. by Yu. Sineokaya. Moscow: YaSK Publ., 2016, pp. 793–814. (In Russian)
8. Gurevich, P. "Rynoch'naya orientatsiya" [Market orientation], in: P. Gurevich, *Sovremenniyi gumanitarniyi slovar'-spravochnik* [Modern Humanities Dictionary-Directory]. Moscow: AST Publ., Olimp Publ., 1999, p. 359. (In Russian)
9. Gurevich, P. *Psikhoanaliz lichnosti* [Psychoanalysis of the personality]. Moscow: Institute of Humanitarian Studies Publ., 2011. 400 pp. (In Russian)
10. Harari, Yuval Noah. *Sapiens: kratkaya istoriya chelovechestva* [Sapiens: A Brief History of Humankind]. Moscow: Sindbad, 2017. 520 pp. (In Russian)
11. Kerimova, T. *Chelovek riska: sotsial'no-filosofskie problemy* [Individual risk: social and philosophical issues]. Moscow: OLMA Media Grupp Publ., 2009. 204 pp. (In Russian)
12. 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)

13. Paleev, R.N. *Biznes. Pravo. Moral'* [Business. Right. Morality]. Moscow: Kanon+ Publ., 2016. 336 pp. (In Russian)
14. 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-Knizhnyi Klub Publ., 2009. 576 pp. (In Russian)
15. Sombart, W. *Izbrannye raboty* [Selected works]. Moscow: Territoriya budushchego Publ., 2005. 342 pp. (In Russian)
16. Spirova, E. *Filosofsko-antropologicheskoe sodержanie simvola* [The philosophical-anthropological content of the symbol]. Moscow: Kanon+ Publ., 2012. 336 pp. (In Russian)
17. Spranger, E. *Formy zhizni: Gumanitarnaya psikhologiya i etika lichnosti* [Forms of Life: Humanitarian Psychology and Personal Ethics], trans. by A. Sudakov. Moscow: Kanon+ Publ., 2014. 400 pp. (In Russian)
18. Wallerstein, I. *Istoricheskii kapitalizm. Kapitalisticheskaya tsivilizatsiya* [Historical capitalism. Capitalist civilization]. Moscow: KMK Publ., 2008. 176 pp. (In Russian)
19. Weber, M. *Izbrannoe: Protestantskaya etika i dukh kapitalizma* [Selected works: Protestant ethics and the spirit of capitalism]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2006. 648 pp. (In Russian)

НАУКИ О ЧЕЛОВЕКЕ



Тамара ДЛУГАЧ

доктор философских наук, главный научный сотрудник сектора истории западной философии.

Институт философии Российской академии наук.

109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;

e-mail: dlugatsch@yandex.ru

НЕОБХОДИМА ЛИ СЛУЧАЙНОСТЬ? – РАЗМЫШЛЕНИЯ ФРАНЦУЗСКИХ ПРОСВЕТИТЕЛЕЙ

В статье выясняется соотношение необходимости и случайности в историческом плане, оно рассматривается сквозь взгляды видных французских просветителей – материалистов Гольбаха, Гельвеция и Дидро. Гольбах одним из первых в XVIII в. отождествил необходимость и причинность, отнес случайность к тем явлениям, причин которых мы пока не знаем. По его убеждению, всё в мире определённо, жёстко и однозначно; если мы знаем причину настоящего события, то можно думать, что оно явится причиной следующего, и так далее. Нет ни одной частицы материи, ни одного человека, которые не находились бы там, где должны находиться, и действовать именно так, как они действуют, ибо это определено предшествующим рядом причин. Взгляды Гольбаха несколько опережают выводы П. Лапласа, описавшего предполагаемого Демона, знающего абсолютно всё в прошлом и будущем.

Казалось бы, взгляды Гельвеция, отстаивавшего могущество случайности, опровергают учение Гольбаха. Но это не так: если необходимо всё, что случается, то случайность так же необходима, и обоснования Гельвеция направлены к этой цели. Гельвеций обращает основное внимание на воспитание, доказывая, что здесь всё определяет случай.

Дени Дидро, рефлексируя над способом мышления своих друзей, приходит к выводу, что обоснования в пользу необходимости оборачиваются обоснованиями в пользу случайности и наоборот, т. е. движутся от тезиса к антитезису

и наоборот, и, таким образом, открывает особую, негегелевскую диалектику в их рассуждениях. Этому посвящены его диалоги «Племянник Рамо» и «Жак-фаталист».

Размышления над французскими решениями позволяют наметить перспективу сегодняшних исследований проблемы, большое влияние на развитие которых оказывают работы В.С. Стёпина.

Ключевые слова: необходимость, случайность, причина, цепь, связь, диалектика, воспитание, способ мышления, явление, рассуждение, диалог

С незапамятных времён людей волновал вопрос: предопределена ли их жизнь с начала до конца или она могла бы пойти по другому руслу? Этот вопрос связан с другим: предопределены ли с необходимостью природные события или же возможны варианты?

С религиозной точки зрения жизнь человека задана, но не жёстко, так как человек обладает свободой, она направляет его в разные стороны, в зависимости от выбора добра или зла.

Природные факты тоже требуют осмысления. Кажется правильным отыскать причину какого-нибудь события в его истории; но после этого не значит, как известно, вследствие этого; поэтому в прошлом требуется найти такие элементы, развитие которых обязательно приведёт к нынешнему. Это и будет необходимая связь двух событий, а также причина последнего.

Когда мы говорим о причине, имеем ли в виду только необходимость или существует случайность? И как определить то и другое?

До сих пор ответы даются разные. Автор недавно вышедшей интересной книги «Эмпирия и теория» Г.Д. Левин склоняется к мнению, что в мире существует одна только необходимость, потому что у каждого явления есть своя причина. «Необходимым мы называем событие или его результат – положение вещей. *Необходимостью* мы называем то, что делает это событие или это положение вещей необходимым (тавтология? – Т.Д.)» [9, с. 69]. По мнению Г. Левина, случайности вообще нет: «...моё предложение: точку зрения, согласно которой все без исключения события в универсуме однозначно детерминированы предшествующей историей универсума и, следовательно, необходимы, назвать концепций *жёсткой детерминации*» [9, с. 88]. Это последовательный, или лапласовский, детерминизм. Далее автор утверждает, что вполне логично назвать подлинно случайные события мягким, или непоследовательным, детерминизмом. Почему – логично? И что значит – случайные? Автор поясняет: «...никакого другого детерминизма, кроме твёрдого, т. е. последовательного, не бывает... Мягкий детерминизм, детерминизм с исключениями – это то же самое, что закон сохранения с исключениями...» [9, с. 88]. Г.Д. Левин полагает, что вопрос о существовании случайностей – вечный философский (нерешаемый) вопрос.

Если согласиться с автором в том, что у каждого события есть своя история, т. е. причина, то, действительно, всё в мире необходимо; но дело в том, что у *каждого* события *своя* отдельная причина; другие причины не могут слиться для него в одну, и тогда случайным станет столкновение *двух* (или нескольких) необходимых событий (предметов). Так, землетрясение, уничтожающее посевы, имеет свои причины, не совпадающие с причинами роста растений. И они – случайны для посевов. Так ли это? Правильным ли будет сказать, что необходимость – это то, что не может быть иначе, а случайность – то, что может не быть или быть по-другому? Именно так определил необходимость и случайность великий Гегель, у которого мы черпаем и сегодня нужные определения.

Если взглядеться в более ранние определения, то признаётся: то, что познаётся эмпирически-случайно; то, что теоретически – необходимо.

Своеобразное понимание было у французских материалистов XVIII века, с большим интересом впервые разработавших проблему необходимости случайности. Материалисты этого периода – прежде всего П.А. Гольбах – считали необходимым то, что имеет *познанную* причину. В том случае, когда мы причину не знаем, событие кажется нам случайным; как только мы её найдём, мы относим его к необходимому.

Мы видели, что это не так: землетрясение имеет свои причины в колебаниях земной коры, в повышении температуры атмосферы и пр. Но оно остаётся случайным по отношению к посевам. Всё же интересно ознакомиться с доказательствами П.А. Гольбаха.

Поль Анри Гольбах был одним из образованнейших людей своего времени. Он прекрасно знал естественные науки, в том числе химию и математику. И в представлениях французских мыслителей незаметно, но прочно вошли открытия, сделанные их соотечественником – великим Декартом. Сделавшей механический метод универсальным, открывший геометрическую систему координат, он установил следующую зависимость: если тело находится в определённое время в определённой точке пространства, то в следующий момент оно будет находиться тоже в строго определённой точке. Это и было началом учения о необходимости в естествознании, да и в философии. Уровень знаний Гольбаха был выше уровня знаний всех его друзей, даже и Дидро, несмотря на то, что тот был энциклопедистом. Стремясь открыть в то же время философские решения, Гольбах распространил механические выводы на человека. Тогда выходило, что жизнь человека и всё его поведение вписывается в единую жизнь природы. И точно так же, как осуществляется причинное воздействие в природе, происходит и причинное воздействие в человеческой жизни.

Здесь надо заметить, что к XVII в. сменяются ориентиры просветительских рассуждений: Бог заменяется природой. Природа начинает играть важную роль во всех естественно-научных и философских по-

строениях. Она – основа всех социальных программ и всех естествен-но-научных выводов. Человек – дитя природы, поэтому объяснять его жизнь и поведение надо также исходя из природы.

И Гольбах следует признать одним из основателей таких взглядов. Его главное сочинение носит поэтому название «Система природы» (1770), и она объясняет жизнь человека на базе механических законов, лежащих, как Гольбах полагает, глубоко в недрах природы.

«Система природы» произвела неизгладимое впечатление на современников, так как в ней впервые был представлен единый универсальный способ изучения всего существующего. Вместе с тем на тех, кто склонялся к особым соображениям относительно живого, она производила неприятное впечатление. Гёте, например, писал: «Как же пусто и неприветливо стало у нас на душе от этого печального полумрака, закрывшего собой землю со всеми её образованиями, небо со всеми его звёздами. Материя, утверждала книга, неизменна, она постоянно в движении и благодаря этому движется влево, вправо и во все стороны, без дальнейших околичностей возникают все бесконечные формы бытия. Мы бы этим удовлетворились, если бы автор на наших глазах построил мир... Но он, видимо, так же мало знал природу, как и мы, ибо, твёрдо установив некоторые основные понятия, тотчас же забывал о них, чтобы превратить то, что выше природы, в природу материальную, тяжёлую, правда, подвижную, но расплывчатую и бесформенную, полагая, что этим достигает очень многого» [2, с. 359].

Гёте был не слишком прав; конечно, невнимание к специфике живых тел превращала природу во что-то непривлекательно-механическое, в машину, но, как отмечают М. Бур и С. Дитч, «механистический подход давал возможность найти универсальный подход ко всем явлениям природы» [15, S. 9–39].

П. Гольбах вписывает человека в природную цепь действий причин; коль скоро все природные явления обусловлены причинно, то и все события человеческой жизни также определены причинами. Причина же как универсальный смысл всего существующего железно определена, согласно Гольбаху, всем естествознанием.

Итак, П. Гольбаху надо было объяснить, что человек – продукт развития природы, а вовсе не создание Бога. Он взывает к человеку, чтобы тот уяснил себе это и интерпретировал свои деяния именно в этом плане. Тогда все фальшивые, изошрённо-фантастические изменения исчезнут и человек представит своё настоящее и будущее правильно.

Человек – дитя природы и навсегда останется в ней, пишет просветитель, он подчинён её законам и не может даже в мысли выйти за пределы природы. Для него не существует ничего, кроме того великого целого, внутри которого он находится. Предполагаемые существа, будто бы находящиеся вне природы, – призраки. Человек должен изучать законы природы и подчиняться им.

Интересно, что французские материалисты говорили о человеке как о физиологическом чувственном существе, но физиология сводилась к механике; ощущения признавались движением мельчайших механических частиц.

Вся природа есть ряд причин и следствий. В телах вовсе нет самопроизвольных движений, доказывает Гольбах, все изменения вызываются причинами внешними – воздействием других тел. Правда, противореча самому себе, он говорит и о внутренних причинах – в сущности данного тела, но это – неважная причина. Человеческая воля испытывает воздействие внешних скрытых или явных причин; человек думает, что действует свободно, на деле же на него влияют внешние причины, а также внутреннее стремление к физическим удовольствиям, свобода и свободная воля отрицались, потому что они признавались религией.

Надо отметить, что Гольбах дал первые и всеобщие определения материи и движения, вошедшие в арсенал материализма вообще: «Движение – это способ существования (façon d'être), необходимым образом вытекающий из сущности материи» [3, с. 75]; «материя есть вообще всё то, что воздействует каким-нибудь образом на наши чувства» [3, с. 84]. Но всё это происходит на основе механики.

В природе могут быть, повторяет Гольбах, лишь естественные связи.

Люди обманываются, когда пренебрегают природой и её законами. Из-за незнания своей природы человек стал рабом своих наклонностей. Он не понял, что другие люди необходимы ему для его собственного счастья. Люди отказались от свидетельств своих чувств и подчинились иллюзиям. Обратимся же к природе! – призывает французский просветитель. – Обратимся к свидетельствам наших чувств! Природа – это материя и движение: «её совокупность раскрывает перед нами лишь необъятную и непрерывную цепь причин и следствий» [3, с. 66]. Здесь даётся определение того, что такое причина: «Причина – это тело или явление природы (être), приводящее в движение другое тело или производящее в нём какое-нибудь изменение. Следствие – это изменение, произведённое каким-нибудь телом в другом теле при помощи движения» [3, с. 66].

Люди, по Гольбаху, создания природы, одеты ли они в звериные шкуры или рядятся в роскошные одежды. «Всё, что мы делаем для изменения своего существа, является лишь длинной цепью причин и следствий, представляющих собой только развитие полученных нами от природы первичных импульсов» [3, с. 61]. Он приводит примеры: из бабочки выходит червяк, затем под влиянием тепла он становится куколкой, а потом – бабочкой; и всё начинается сначала. Аналогичные превращения мы видим, как он думает, всех насекомых, да и у людей также. Человек – это человек, действующий под влиянием причин, распознаваемых нами с помощью наших чувств.

Мы видим, что для Гольбаха, действительно, главный закон природы – это причинность внутри неё, в сущности предшествующего события заключены последующие изменения тел; и каждая причина замыкается в следующую, так как одно тело действует на другое. Есть некая единая цепь причин, в которую включён и человек. Она редуцирована к той же самой механике. «Человек есть чисто физическое существо; духовный человек – то же самое физическое существо, только рассматриваемое под известным углом зрения» [3, с. 60]. Он определённым образом организован, но его организация – тоже дело рук природы. Разве все её законы не являются физическими? – Задаёт вопрос Гольбах и отвечает: да, конечно: всё, что мы делаем или мыслим, чем мы являемся или чем будем, всегда лишь следствия того, чем нас сделала всеобъемлющая природа. Все наши идеи, чувства, желания, действия – результат действия природы.

Советский исследователь К.Е. Ям писал о Гольбахе как о самом последовательном естественно-научном мыслителе, утвердившем в своих построениях причинную автономию [14], а американец Г. Дикман провозгласил Гольбаха первым метафизиком (философом) французского Просвещения [16, S. 221]. Все возникающие в природе движения следуют постоянным и необходимым законам. Всякая причина производит следствия, не может быть следствий без причин, а «необходимость есть постоянная и ненарушимая связь причин с их следствиями» [3, с. 99]. Природа существует и действует необходимым образом, и всё, что она содержит в себе, необходимым образом способствует вечности её деятельного бытия.

Итак, всё в природе совершается с необходимостью, случай – это слово, прикрывающее наше незнание причины.

Случайности в естественных событиях нет. «В вихре пыли, поднятой буйным ветром, как бы хаотичным он нам ни казался, в ужаснейшем шторме, вызванном противоположно направленными ветрами, вздымающимися волны, нет ни одной молекулы пыли или воды, которая расположена *случайно*, не имеет достаточной причины, чтобы занимать то место, где она находится, и не действует именно тем способом, которым она должна действовать» [3, с. 100]. Ничто не бывает случайным в мире, так как всё имеет причину. Необходимость отождествляется с причинностью.

Гольбах, как и другие просветители-материалисты, отрицал случайность из-за того, что, во-первых, выступая, против церкви, они отрицали всякую случайность как некое чудо. А, во-вторых, стремились свести всё к механике; а в ней – по тем временам – вообще не было понятия случайности. П. Лаплас, теоретик механицизма XVIII в., утвердил всеобщий детерминизм, исключая всякую случайность. Но это случилось позже и, как ни странно, оказалось, что крайности сходятся: отрицание случайностей поднимало случайность до уровня необходимости: необходимо всё, что случается, следовательно, необходима случайность.

Конечно, французские материалисты не вводили в свои объяснения Бога, а обращались к природе как единственной машине, в действие которой включено всё происходящее. Естественное, по Гольбаху, есть то, что соотносится с сущностью вещей; сущность же – это те свойства, благодаря которым тело является тем, что оно есть. Вселенная представляет колоссальное единство причин и следствий. Природа существует и действует необходимым образом, и всё, что она содержит в себе, способствует вечности её деятельного бытия, «Во время страшных судорог, сотрясающих иногда политические общества и часто влекущих за собой гибель какого-нибудь государства, у участников революций – как активных деятелей, так и жертв – нет ни одной мысли, ни одного желания, ни одной страсти, которые не были бы необходимыми, не происходили бы так, как они должны происходить, безошибочно не вызывали бы именно тех действий, какие они должны были вызвать, сообразно местам, занимаемым участниками данных событий в этом духовном вихре» [3, с. 100].

И вновь Гольбах поясняет: случайность – только лишённое смысла слово, которое мы всегда противопоставляем разуму, не умея связать с ним определённое представление; только из-за незнания причин люди представляли себе высшее разумное существо, управляющее природой; нет никакого высшего разумного существа, просто природа постепенно создала разумных существ – людей. Но и они включены в жёсткий детерминизм: их жизнь – цепь причин и следствий, хотя люди вообразили себе высшее разумное существо, и человек удвоился, он стал понимать себя не только как физическое, но и как духовное существо.

На самом деле, согласно Гольбаху, то, что называли духом, есть нечто протяжённое, твёрдое, обладающее частями, т. е. является частью материи. Иначе оно просто химера, вымысел, ибо душа (или то, что так называют) лишь часть нашего тела. И Гольбах взывает: «О человек! Неужели ты никогда не поймёшь, что ты лишь эфемерное, однодневное существо? И конец его так же неизвестен, как и начало. Человек – не царь природы, ему не суждено добраться до первоначального состояния» [3, с. 128–129], да это и не нужно: мы, исходя из знания причин, представляем, как он дальше будет жить. Ничего сверхъестественного с ним не произойдёт, все события подчинены причинности.

Металлом звучат слова: фатальность – это неизбежный, вечный, необходимый, установленный в природе порядок, или необходимая связь действующих причин с производимыми ими следствиями. Необходимость управляет и физическим, и духовным миром. Нам кажутся случайными те события, причин которых мы не знаем.

Надо заметить, что гольбаховские выводы опередили знаменитые выводы П. Лапласа. Именно последнего считают основателем жёсткого детерминизма, хотя, по справедливости, им следовало бы считать Гольбаха. Лаплас устанавливает принципы детерминизма на 30 лет позже.

«Гений», или «Демон», Лапласа появляется в 1812 г., в работе по теории вероятностей: «С точки зрения последовательного детерминизма, – убеждает Лаплас, – любое событие в объективном мире однозначно детерминировано предшествующими событиями, те, в свою очередь, событиями, предшествующими им и т. д.» [6, с. 196]. Ум, которому были бы известны для какого-то данного момента все силы, одушевляющие природу, и относительное положение всех её составных частей, если бы вдобавок он оказался бы достаточно обширным, чтобы подчинить все данные анализу, обнял бы в единой формуле движение легчайших атомов: не осталось бы ничего, что было бы для него недостоверным, и будущее, так же, как и прошлое, предстало бы перед его взором» [6, с. 9]. Случайным же мы называем, согласно Лапласу, те события, которые пока не удаётся истолковать как необходимые. Лапласовские математические формулы вместе с философскими выводами вошли в фонд жёсткого детерминизма, по-видимому, потому, что математическое изложение казалось более точным, хотя, как мы видели, Гольбах пришёл к этим решениям раньше.

Гольбаху не раз предъявляли упрёки в том, что он уничтожил человеческую свободу. Но «личный враг господ Бога» (так его называли современники) и не думал отпираться: для него свобода – такое же лишённое смысла слово, как и случайность. Нет никакой свободы у человека; вся его жизнь в мельчайших подробностях определена бесконечной цепью причин-следствий.

Гольбах хочет до конца опровергнуть уверения церкви относительно свободы человека: «Наша жизнь, – пишет он, – это линия, которую мы должны по повелению природы описать на поверхности зелёного шара, не имея возможности удалиться от неё ни на один момент. Мы рождаемся помимо нашего согласия, наша организация не зависит от нас, наши идеи появляются у нас произвольным образом...» [6, с. 209]. Наши привычки зависят от тех, кто сообщает их нам; чтобы быть свободным, убеждён автор, надо оказаться сильнее природы, а это невозможно.

Гольбах как будто не замечает, что воспитание призвано исправлять природу, а не следовать ей. И он действительно этого не замечает, не замечают и его друзья, за исключением Дидро.

Но из системы фатализма следует, как будто, непреложный вывод: если всё предопределено бесконечной цепью причин-следствий, то, что бы человек ни сделал, нельзя его за это наказывать, нельзя даже осуждать – ведь его действия есть результат действия необходимых причин. И Гольбах склоняется к такому выводу, хотя и не однозначно. В его книге есть глава, в которой разбирается вопрос, опасна ли система фатализма. Конечно, он отвечает: нет! «Нам говорят, что если все поступки людей необходимы, то мы не вправе не только наказывать, но даже сердиться на них» [6, с. 240]. Но Гольбах, как будто не сомне-

вается в отрицательном решении, надо сказать, что в нём не сомневаются ни Гельвеций, ни Ламетри; один лишь Дидро и сомневается и отвечает вовсе не так, как Гольбах (позже увидим как). Ответ Гольбаха гласит: «Сколь бы необходимой причиной ни вызывались поступки человека, если законодатель ставит своей целью остановить их и если он возьмётся за дело, как следует, он может быть уверен в успехе» [6, с. 241]. Но почему же законодатель имеет право наказывать или вознаграждать людей? Да потому, что, несмотря на необходимость абсолютно всех поступков, мы всё же подразделяем их на благородные и низкие. Вспомним: ведь даже Эдип, с одной стороны, возлагал вину за свои несчастья на богов; с другой же, признал себя виноватым – ведь он *сам* совершил их.

Гольбах полагает, что, поскольку мы всё же считаем поступки либо хорошими – если они направлены на благо обществу, либо дурными, – мы вправе либо награждать, либо наказывать совершивших их людей. Хотя Гольбах и призывает к тому, чтобы не требовать слишком тяжёлых наказаний, а, наоборот, проявлять снисходительность: «Таким образом, учение о необходимости не только не является истинным и основывается на надёжном опыте, но даёт, кроме того, прочную, непоколебимую основу морали» [6, с. 251]. «Это учение не только не подкапывает фундамент добродетели, но, напротив, показывает необходимость последней» [6, с. 251].

Современный внимательный читатель тем не менее усомнится в правильности гольбаховских выводов: ведь если человек по необходимости совершает дурные поступки, то его не за что наказывать.

Гольбах же уточняет: самое большое, что можно извлечь из системы фатализма, это снисходительность, всеобщая снисходительность. Как будто верно, но внезапно мы обнаруживаем, что наш сердобольный барон в некоторых случаях даже требует для преступников... смертной казни. Ничего себе снисходительность!

Точно такое же противоречие мы находим в объяснении источников пороков: с одной стороны, Гольбах признаёт, что как одни почвы производят восхитительные плоды, а другие – тернии, так и в самой природе заложены для людей добродетельные или злостные задатки.

И тем не менее «человек дурен не потому, что он рождается таким, а потому, что его делают таким» [6, с. 251] – делают воспитатели. А как же почвы?

Итак, Гольбах предлагает человеку понять природу и своё место в ней – тогда он уяснит, что он собой представляет и как ему себя вести, учитывая причинно-следственные связи, так как природа и представляет собой огромную цепь таких причин.

Все ли просветители разделяли доводы Гольбаха? Нет; с удивлением обнаруживаем, что другой известный материалист Клод Адриан Гельвеций склоняется к принятию... случайности в качестве главного фактора

человеческой жизни. Всё поведение человека, все его как будто странные поступки, думает Гельвеций, обусловлены действием случая, причин которого мы не знаем.

Действительно, случая нельзя предусмотреть, причин его не удаётся найти, включить его в человеческие действия невозможно. И всё же он существует. И не только существует, но вмешивается в судьбу людей.

Если говорить о том, что человек – продукт природы, то надо признать, убеждён Гельвеций, что у всех людей от природы одинаковые органы восприятия, одинаковые ощущения и потому одинаковые умственные способности. Ведь, по Гельвецию, так же, как согласно Гольбаху, ум есть не что иное, как сравнение ощущений, их анализ, выводы из этого анализа. «Физическая чувствительность есть единственная причина наших мыслей, наших страстей и нашей общительности» [1, с. 86]. И если мы зададимся вопросом, от природы ли даны таланты, способности, дарования, то должны будем ответить: «Нет!». «Все люди с обыкновенной, нормальной организацией обладают одинаковыми умственными способностями» [1, с. 67]. Они все одинаковы. Откуда же возникает различие? Что ещё, кроме природы, определяет жизнь человека? Воспитание.

В этом утверждении Гельвеций солидарен со своими друзьями, правда, он уделяет особое внимание тому, на что они не обратили внимания – на случай, вторгающийся в воспитание.

И у обыкновенных людей, и у людей гениальных все их поступки и все их идеи определены воспитанием. В раннем детском возрасте воспитателями служат окружающие ребёнка предметы, когда он натывается на что-либо и падает, когда он встречает препятствие, предметы учат его обращать на них внимание; к одним относиться с осторожностью, к другим – с доверием. Даже у детей в одной семье разное воспитание.

Если, скажем, ведут на прогулку, то и она протекает различным образом: мать ведёт ребёнка безопасными тропами, не торопясь, и у него воспитываются боязнь и осторожность. Отец же выбирает более опасные обходы и кручи; преодолевая их, ребёнок становится смелым.

Ещё больше различий в школьном образовании: уже сформированные в детстве увлечения и желания сочетаются с идеями воспитателей и по-разному формируют у ребёнка его способности и умственные действия.

То же относится и к гениальным людям «Когда в 20 лет Александр (Македонский. – Т.Д.) приступил к завоеванию Востока, он был уже литературно образованным человеком и великим полководцем. В том же возрасте Сципион и Ганнибал строили грандиознейшие планы и осуществляли грандиознейшие завоевания. Каким же образом эти греки и римляне, будучи одновременно писателями, ораторами, полководцами, государственными деятелями, могли занимать самые различные государственные посты, выполнять эти обязанности и часто

даже слагать их с себя в таком возрасте, в котором в наше время ни один гражданин уже не в состоянии был их выполнять? Неужели человеческая организация была в то время более совершенной? Разумеется, нет» [1, с. 14–15].

«Следовательно, столь продолжительное превосходство в морали, политике и законодательстве должно считаться результатом их воспитания» [1, с. 14–15]. Ну, а в воспитание вторгается случай, который потому и есть случай, что его нельзя предусмотреть. Он никогда не бывает одинаковым для разных людей, даже если они братья и воспитывались как будто одинаково. «Наша жизнь есть длинная цепь таких случайностей» [1, с. 22]. «Не только разные, но одни и те же предметы оказывают на нас различные впечатления... От случая зависит, богат он (воспитанник. – Т.Д.) или нет, от случая зависит выбор им общества, друзей, книг, любовниц. Таким образом, случай определяет большинство его воспитателей» [1, с. 27].

Наиболее резко выраженные характеры иногда порождены бесчисленным множеством мелких случайностей. Случай оказывает неизбежное и значительное влияние на наше воспитание. События нашей жизни часто являются плодом ничтожнейших случайностей. И даже гениальные идеи часто результат какого-нибудь случайного слова, случайной книги, случайного пустяка.

Возьмём, далее, жизнь Шекспира. «Если бы Шекспир всегда оставался, подобно своему отцу, торговцем шерстью, если бы он от дурного поведения не был вынужден бросить торговлю, если бы он не пристал к распутной компании, не украл ланей в парке одного лорда, не вынужден был бы спастись бегством в Англию и поступить в труппу актёров, если бы, наконец, не наскучив быть посредственным актёром, он не стал автором, то Шекспир с его житейским здравым смыслом никогда не сделался бы знаменитым Шекспиром» [1, с. 29].

Но проявляются ли в жизни Шекспира случайности?

Вполне можно думать, что в таком описании всё подчинено необходимости. Так, можно было бы сказать, что неспособность вести спокойный образ жизни (причина) заставила Шекспира примкнуть к плохой компании, а неумение играть на сцене (причина) привело его к авторству. Таким образом, описание могло быть дано как с позиции случайности, так и с фаталистических позиций. Не возводится ли случайность в ранг необходимости? Однако Гельвеций считает, что именно отрицание фатальности определяет жизнь человека и заставляет возлагать бóльшую ответственность на воспитателя, который иначе ничего бы не делал.

До последних страниц работы «О человеке» (1772) Гельвеций убеждает читателя во всемогуществе воспитания и случая. «Если даже сделать возможным предположение, будто у людей находятся перед глазами одни и те же предметы, то и тогда, поскольку предметы не все действуют

на них в момент одинакового состояния души, они не вызовут в них одинаковых действий. Таким образом, мнимое единообразие воспитания, получаемое в школах или в родительских домах, представляет одну из тех гипотез, которые доказываются фактами и тем влиянием, какое имеет случай, не зависящий от наставников, имеет и всегда будет иметь на воспитание детей и юношей» [1, с. 536–537].

Ни Гольбах, ни Гельвеций не видят противоречий в своих рассуждениях. И их как будто и нет, ведь Гельвеций, как и Гольбах, считает случаем то, причину чего мы не знаем. Но если считать, что всё предопределено, то предопределены и случайности, следовательно, они существуют. Однако, как уже говорилось, тем самым случайность возводится в ранг необходимости. И всё же необходимость и случайность противоположны: ведь необходимость – это то, чего не может не быть, а случайность – то, что может не быть. Эту противоположность видит один просветитель – Дени Дидро.

Он хочет понять сам способ рассуждений своих друзей. И открывает, что доводы в пользу тезиса неожиданно оборачиваются доводами в пользу антитезиса. И наоборот. Ведь если мы уверяем, что всё в мире необходимо, так как всё имеет свою причину, то и случайности необходимы и где-то их причина существует, а если так, то случайность оборачивается необходимостью. А если же всё случайно, то случайна и случайность; значит, есть необходимость.

Свои рассуждения по этому вопросу Дидро излагает в интереснейшем романе «Жак-фаталист и его хозяин», написанном, по-видимому, в 1773 г. в Гааге, где он остановился на пути в Петербург. Этот роман высоко оценили Гёте и Шиллер. Гёте в 1780 г. писал об этой рукописи (ибо роман при жизни Дидро не был опубликован), что он – прекрасное произведение, как тонкое и изящное кушанье, предназначенное для какого-то идола, и что он сам занял на время чтения место этого идола. А Шиллер в 1785 г. перевёл одну его новеллу – «Месть госпожи де ла Померэ». В нескольких своих новеллах Дидро показывает как раз превращение необходимости в случайность, а случайности в необходимость и тем самым иллюстрирует, что обе они являются полюсами одного способа рассуждения, противоречивого по своей сути. Почему это противоречие существует, он понять не может, но оно есть, и устранить его невозможно.

Этому подчинён весь сюжет романа: его, собственно, и нет – путешествуют Жак-слуга и его хозяин и во время путешествия спорят о жизни, её событиях, предопределённости и случайности, о роке и судьбе.

Дидро не случайно называет Жака фаталистом, чтобы подчеркнуть его принадлежность к сторонникам Спинозы. И вместе с тем хитроумно раскрывает, что фатализм опровергает себя сам. Дидро заставляет читателя мучиться вместе с ним, решая вопрос, отнести ли какое-либо событие к необходимым событиям или к случайным.

Вот, например, эпизод с лошадей, на которой путешествует Жак: ни с того, ни с сего лошадь вдруг бросается в сторону от большой дороги и несёт путешественников к... виселицам. Казалось бы – раз случайностей нет и всё в мире необходимо – они должны найти повешенными знаковых. Но этого нет, виселицы пусты.

Путешественники возвращают лошадь обратно, и вновь она бежит к виселицам. Хозяин тут говорит Жаку: «Как ни крути, либо лошадь твоя с норовом, либо ты будешь повешен». Жак тут же отвечает: «А, может, будете повешены вы», на что хозяин парирует: «Что ты глупости говоришь, дурак», а Жан отвечает: «Возможно, это будет судебная ошибка».

Обратим внимание: Дидро намеренно даёт *несколько* вариантов ответа, подчёркивая случайность события, ведь у фатализма имеется только *один* вывод, вытекающий из одной причины. Здесь – несколько, следовательно, это не фатальное событие. Что примет читатель? Фатальный или случайный ход вещей? Проблема ещё более обостряется, когда лошадь в третий раз бежит к виселицам, а потом выясняется, что она раньше принадлежала... палачу. Является ли её «побег» необходимостью, случайностью или... привычкой? И к чему относится привычка? Читатель тем самым приглашается участвовать в решении проблемы и ответить на эти вопросы.

Включается он и тогда, когда Жак представляет себя как ученика Спинозы и доказывает, что все события нашей жизни цепляются друг за друга, наподобие звеньев мундштучной цепочки, и ни одного звена нельзя выбросить без того, чтобы не изменить всё целое. Ведь тогда свиток судьбы был бы написан по-другому, так как одна причина влечёт за собой только одно следствие. «Как! – восклицает Жак. – В великом свитке было бы написано, что Жак шею сломит – а Жак шею не сломит? – Это невозможно, кто бы ни был автором великого свитка».

Трудность состоит в том, что человек не знает, что ему на роду написано, поэтому он поступает, как ему кажется правильным. Не получается ли тогда, что судьбы как будто бы нет, всё равно что нет? Можно ли тогда назвать его поступки необходимыми?

Дидро не отвечает положительно, он отвечает скорее отрицательно: есть ли судьба, нет ли, человеку неизвестно, вследствие этого он надеется не на неё, а на себя. Свобода ли это?

И Дидро отвечает: если судьба предусмотрела всё, то она предусмотрела как бы неподчинение себе, и человеческие поступки также оказываются покорностью судьбе, только более удобной и лёгкой.

Дидро упрекает затем фаталиста-Жака, который не должен был бы ни смеяться, ни плакать, а понимать (так учил Спиноза). Однако Жак вёл себя, как мы с вами: благодарил доброго человека, сердился на злого. Вплетено ли его поведение в текст свитка судьбы? Вроде бы да, так как

судьба предусмотрела всё. Но существует ли тогда фатальная неизбежность событий? Руководим ли мы судьбой, или она руководит нами, или это существует рядом?

Тема соотношения свободы (воспитания) и необходимости (природы) включена Дидро и в спор героев «Племянника Рамо» (другого его романа, написанного в Гааге, по-видимому, в том же 1773 г.). Идёт спор между музыкантом Рамо и философом. На вопрос философа, будет ли он воспитывать своего сына, Рамо отвечает отрицательно: если ему суждено стать честным человеком, я ему поперёк дороги не встану. Если бы я решил идти наперекор судьбе (природе), то, что бы я ни сделал, его всё время тянули бы в противоположные стороны две разные силы и он шёл бы по жизни криво.

И, однако, реакция Рамо неожиданно меняется, и он, противореча себе, признаётся в том, что если он предоставит сыну расти, как растёт трава (в природе), то тот, помимо желаний удовольствий, когда станет зрелым, может убить отца и осквернить ложе своей матери. Следовательно, воспитание (свобода) необходимо. А как же быть с предопределением природы? Или она включает в него воспитание?

Продолжая спор с философом, упрекавшим Рамо в том, что, будучи чувствительным к красоте, он нечувствителен к красоте нравственной, Рамо ссылается на природу и её предустановления: «У моего отца и дяди одна кровь; у меня кровь та же, что у отца; отцовская молекула была груба и невосприимчива, и эта проклятая молекула переделала на свой лад всё остальное» [5, с. 177]. Защищаясь от упреков в аморальности, Рамо настаивает на том, что о его «пороках позаботилась сама природа» [5, с. 148]. Если бы я сделал вид, продолжает он, что не интересуюсь бесплатными яствами и удовольствиями, и притворялся бы Катонем, то я был бы лицемером. А Рамо должен быть самим собой.

В речах Рамо акцент сделан на необходимости природных установлений; воспитание, по мысли Рамо, не может существенно изменить поведение человека, так как природа – единственное основание человеческой жизни, и перебороть её невозможно.

И всё же, когда Рамо бросает в лицо фаворитке своего благодетеля слова о её бездарности и теряет вследствие этого выгодный спокойный кров, он сам оценивает свой поступок как действие проснувшегося чувства собственного достоинства, никак не обусловленного никакими чувственными желаниями и, следовательно, природными намерениями: «Ведь должно же быть достоинство, присущее человеческой природе, – восклицает он, – оно пробуждается ни с того, ни с сего, ибо бывают дни, когда я готов пойти на любую низость» [5, с. 103]. Тем самым Рамо отказывает природе в непреложности её законов и в том, что она – *единственное* основание человеческой жизни.

Дидро, таким образом, привлекает внимание читателя к антиномичности истины Просвещения: на первый взгляд казалось, что воспитание лишь следует природе и та есть единственное основание человеческой

жизни. Но более внимательный анализ показывает, что воспитание противостоит природе, оно переделывает её и, следовательно, человеческая жизнь зависит от двух противоположных оснований. Тем самым Дидро открывает диалектику в рассуждениях просветителей и совершает тот важный шаг, которого не сделали ни Гольбах, ни Гельвеций.

Шутливое изображение прекращения спора Жана с трактирщицей, представшей перед ним с двумя бутылками вина, так как это было предначертано судьбой, свидетельствует о том, что Дидро прекрасно понимал, что делает. Дидро обогащает повествование и другими случайностями. Читает свои поэмы случайно появившийся и далее нигде не фигурирующий пондишерийский поэт; возникают погребальные дроги, никуда не направляющиеся. Случайности существуют, показывает Дидро, от них избавиться нельзя.

Дидро не просто замечает противоречивость необходимости и случайности – он показывает, что каждая из этих противоположностей чревата другой, и если мы доказываем, что *всё* в мире необходимо, мы приходим к выводу, что необходима и случайность. А отправляясь от вывода, что *всё* случайно, мы констатируем, что и случайность случайна, т. е. возвращаемся к необходимости.

Размышляя над таким способом рассуждения своих единомышленников, Дидро видит, что он внутренне противоречив, что тезис А включает в себя антитезис В и наоборот.

Тот эпизод, который вдохновил на перевод Шиллера, тоже нацелен на то, чтобы пробудить сомнения в продуктивности фатализма.

Содержание новеллы в том, что брошенная своим возлюбленным некая маркиза решила ему отомстить. Для этой цели она научила хорошим манерам женщину лёгкого поведения и дала ей некоторое образование, а затем познакомилась с коварным любовником. Женщина была очень красива, и тот влюбился и на ней женился. А поскольку он был из древней аристократической семьи, маркиза была уверена, исходя из всей его жизни, что, узнав всё, он выгонит жену и предастся отчаянию. Но вышло не так: герой после некоторого ошеломления сказал: «Вы – моя жена; всё, что было раньше, меня не интересует».

Дидро таким образом показывает, что, даже исходя из предыдущего поведения, нельзя с уверенностью сказать, как человек будет себя вести в дальнейшем, что человека нельзя «рассчитать», что, стало быть, никакого рока нет.

Это особая диалектика (кстати, Гегель считал Дидро единственным диалектиком внутри Просвещения).

То же противоречие между природным (необходимым) и социальным (воспитанным, свободным) видно в толковании «естественности» дикарей с Таити.

Как говорилось, просветители основывали свои рассуждения на природности человека. Человек был признан продуктом природы, все свойства и потребности которого определены природой. Природа при-

знаётся также основанием социальной жизни: всё, что служит на благо обществу, благородно и эффективно. Общественные же интересы складываются из индивидуальных.

Такие представления сопровождают понимание «естественного человека», дикаря, в описаниях просветителями первобытных людей. Таково их описание, данное в Добавлениях (1771), данных Дидро к «Путешествию» А. Бугенвиля. В придуманных Дидро разговорах между таитянином и европейским священником открываются все преимущества «естественного» и разумного способа жизни таитян.

Здесь все чувства человека, в том числе его любовь к другим людям, к жене, к детям, вырастает из общего интереса, а последний – из стремления индивида к удовольствиям. Каждый заинтересован в сохранении жизни и здоровья своих соплеменников, так как и они заботятся о нём. Здесь заботятся обо всех женщинах, обо всех детях, ценят плодовитую женщину, мужественного юношу, так как их жизнь отдана на благо обществу. На Таити нет незаконных детей, поскольку каждый – будущий работник. Все эти утверждения кажутся естественными и разумными. Но могут ли личные желания противостоят общим интересам? И здесь неожиданно общественные «естественные» стремления открывают свою противоположность эгоистичным желаниям индивида. Так, любовь к женщине, которая не может иметь детей, на Таити приравнивается к распутству и запрещается, за неё полагается наказание чуть ли не в виде рабства. Тогда противоположны ли «естественность» (общественность) и свобода (индивидуальность)? И естественно ли индивидуальное желание?

Итак, Дидро как бы подводит итог взглядам своих друзей по Просвещению: что бы они ни выдвинули в качестве определяющего фактора – необходимость или случайность, – каждый несёт в себе свою противоположность.

Гольбах, Гельвеций, Дидро были первыми авторами, распространившими естественно-научные методы на философию. Они как бы задали тон будущей теоретической работе, и наше внимание к их достижениям будет способствовать будущим удачам.

Какие ещё толкования необходимости и случайности, кроме известных нам по книге Г.Д. Левина, знакомы публике?

Давно, ещё в начале XX века, немецкий философ Е. Майер дал, как нам кажется, достаточно точное определение их: «Каждое событие оказывается и необходимым, и случайным в одно и то же время: оно представляется нам необходимым, когда мы рассматриваем его в связи с тем причинным рядом, звеном которого оно является, и случайным, когда мы смотрим на него с точки зрения причинного ряда, с которым оно только совпадает в пространстве и времени и на которое благодаря этому оно оказывает своё действие» [17, S. 17–18]. Здесь случайность не исчезает с познанием, она связана с эмпирическим, а необходимость с теоретическим уровнем знания и рассматривается как бы на линии пересечения нескольких необходимостей.

В статье о необходимости в третьем томе «Новой философской энциклопедии» Г.Д. Левин связал необходимость и случайность с возможностью и действительностью [7]. Привлечение к вопросу динамических и статистических закономерностей свидетельствуют о повороте в сфере исследования этих категорий.

Попытку связать необходимость с закономерностью делает Ж.Т. Туленов: «Отождествление закономерности с необходимостью, – пишет он, – приведёт нас к признанию случайных явлений закономерными, поскольку случайность есть форма проявления необходимости» [13, с. 256]. Однако связь эту надо раскрыть более детально и всесторонне.

На соотношение жёсткой (однозначной) детерминации и вероятности уповаает и Ю.В. Сачков, рассматривающий их как два противоположных подхода [10, с. 103].

Связывает закономерность и случайности исследователь М. Смолуховский [11, с. 330].

Новые направления исследования намечает В.С. Стёпин. Он пишет о том, что «случайные наблюдения способны обнаружить необычные явления, которые соответствуют новым характеристикам уже открытых объектов либо свойствам новых, ещё не известных объектов» [12, с. 215].

В.С. Стёпин обращает, далее, внимание на связь причинности, возможности и действительности в связи с развитием синергетики: «Случайные флуктуации в фазе перестройки системы (в точках бифуркации) формируют аттракторы (направления. – Т.Д.), которые в качестве своего рода программ-целей ведут систему к некоторому новому состоянию и изменяют возможности (вероятности) возникновения других её состояний» [12, с. 253]. Это расширяет смысл категории «причинность».

Вероятностная причинность выступает здесь характеристикой стохастических взаимодействий элементов системы, а классическая детерминация – характеристикой сохранения целостности системы.

В этом направлении – изучении синергетики в связи с уяснением понятий возможности, причинности, действительности, необходимости и случайности – должна развиваться будущая исследовательско-философская работа.

Список литературы

1. Гельвеций К.А. О человеке // Гельвеций К.А. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1973. 687 с.
2. Гёте И.В. Из моей жизни. Поэзия и правда. М.: Художественная литература, 1969. 606 с.
3. Гольбах П. Система природы // Гольбах П. Избр. соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1963. С. 53–700.
4. Дидро Д. Жак-фаталист и его хозяин // Дидро Д. Соч.: в 10 т. Т. IV. М.-Л.: Гослитиздат, 1937. С. 207–538.

5. Дидро Д. Племянник Рамо // Дидро Д. Соч.: в 10 т. Т. IV. М.-Л.: Гослитиздат, 1937. С. 89–206.
6. Лаплас П. Опыт философии теории вероятностей. М.: Типо-лит. т-ва И.Н. Кушнерев и К°, 1908. 207 с.
7. Левин Г.В. Необходимость и случайность // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Председ. научно-ред. совета В.С. Стёпин. М.: Мысль, 2010. URL: <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH-7c4e341e2a88a39d24187c> (дата обращения: 12.10.2017).
8. Левин Г.Д. Необходимое и случайное в действительности и познании // Философия науки. 2015. Т. 20. № 1. С. 82–106.
9. Левин Г.Д. Эмпирия и теория. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2016. 255 с.
10. Сачков Ю.В. Вероятностная революция в науке. М.: Научный мир, 1998. 142 с.
11. Смолуховский М. О понятии случайности и происхождении законов вероятностей в физике // Успехи физических наук. 1927. Т. VII. Вып. 5. С. 330.
12. Стёпин В.С. История и философия науки. М.: Академический проект: Трикста, 2012. 422 с.
13. Туленов Ж.Т. Система законов и категории диалектики. Ташкент: Узбекистан, 1974. 342 с.
14. Ям К. Жан Мелье и французский атеизм XVIII века. М.: Мысль, 1979. 135 с.
15. Buhr M., Dietsch St. Aufklaerung – Geschichte, Revolution, Studien zur Philosophie der Aufklaerung. B., 1986. S. 9–39.
16. Dieckmann H. Religiöse und metaphysische Elemente im Denken der Aufklaerung // Studien zur europäischen Aufklaerung. München, 2008. S. 221.
17. Meyer Ed. Zur Theorie und Méthodik der Geschichte. Halle, 1902. S. 17–18.

SCIENCES OF MAN

Tamara DLUGATCH

DSc in Philosophy, Chief Research Fellow of the Department of the History of Western Philosophy.

RAS Institute of Philosophy, Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation;

e-mail: dlugatsch@yandex.ru

IS RANDOMNESS NECESSARY? – THOUGHTS OF THE FRENCH ENLIGHTENERS

The article clarifies the relationship between necessity and chance in history, it is viewed through the views of prominent French enlighteners – the materialists Holbach, Helvétius and Diderot. Holbach was one of the first in the 18th century who identified necessity and causality by attributing randomness to phenomena which causes we do not know. In his opinion, everything in the world is rigidly and unambiguous defined; if we know the cause of the present event, then we can think that it will be the cause of the next and so on. There is not a single particle of matter, not a single person that would not be where they should be and they should act exactly as they act, for this had been determined by the preceding series of causes. Holbach's views had outstripped the findings of P. Laplace, who described the alleged Demon, who knew absolutely everything in the past and the future.

It seems that the views of Helvétius, who defended the power of chance, refute the teaching of Holbach. But this is not so: if all that happens is necessary, then chance is just as necessary, and arguments of Helvétius are directed toward this goal. Helvétius focuses on education, proving that everything is determined by the case.

Denis Diderot, reflecting on the way of thinking of his friends, comes to the conclusion that the arguments of necessity turn out to be the justifications of randomness, and vice versa, i.e. move from the thesis to the antithesis, and vice versa, and, in this way, open up a special, non-Hegelian dialectic in their reasoning. This is the subject of his dialogues “Le Neveu de Rameau” (*Rameau's nephew*) and “Jacques le fataliste” (*Jacques-fatalist*).

The reflections on French decisions make possible to outline the prospects for today's researches of the problem. The works of V.S. Stepin have the great influence on the development of them.

Keywords: necessity, accident, reason, chain, connection, dialectics, education, way of thinking, phenomenon, reasoning, dialogue

References

1. Buhr, M. & Dietsch, St. *Aufklärung – Geschichte, Revolution, Studien zur Philosophie der Aufklärung*. B., 1986, pp. 9–39.
2. Diderot, D. “Plemyannik Ramo” [Rameau’s Nephew], in: D. Diderot, *Sochineniya* [Collected Works], Vol. IV. Moscow: Goslitizdat Publ., 1937, pp. 89–206. (In Russian)
3. Diderot, D. “Zhak-fatalist i ego khozyain” [Jacques the Fatalist and his Master], in: D. Diderot, *Sochineniya* [Collected Works], Vol. IV. Moscow: Goslitizdat Publ., 1937, pp. 207–538. (In Russian)
4. Dieckmann, H. “Religiose und metaphysische Elemente im Denken der Aufklärung”, *Studien zur europäischen Aufklärung*. München, 2008, p. 221.
5. Goethe, J.W. von. *Iz moei zhizni. Poeziya i pravda* [From My Life: Poetry and Truth]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura Publ., 1969. 606 pp. (In Russian)
6. Helvetius, C. “O cheloveke” [Treatise on Man], in: C. Helvetius, *Sochineniya* [Selected works], Vol. 2. Moscow: Mysl’ Publ., 1973. 687 pp. (In Russian)
7. Holbach, P. “Sistema prirody” [The System of Nature], in: P. Holbach, *Izbrannye sochineniya* [Selected Works], Vol. 1. Moscow: Mysl’ Publ., 1963, pp. 53–700. (In Russian)
8. Jam, K. *Zhan Mel’e i frantsuzskii ateizm XVIII veka* [Jean Meslier and the French Atheism of the 18th Century]. Moscow: Mysl’ Publ., 1979. 135 pp. (In Russian)
9. Laplace, P. *Opyt filosofii teorii veroyatnostei* [A Philosophical Essay on Probabilities]. Moscow: Tipo-litografiya Tovarishchestva I.N. Kushnerev i Ko Publ., 1908. 207 pp. (In Russian)
10. Levin, G. “Neobkhodimoe i sluchainoe v deistvitel’nosti i poznanii” [The Necessary and the Random in Actuality and Cognition], *Filosofiya nauki*, 2015, T. 20, No. 1, pp. 82–106. (In Russian)
11. Levin, G. “Neobkhodimost’ i sluchainost’” [Necessity and Chance], in: *Novaya filosofskaya entsiklopediya* [New Encyclopaedia of Philosophy]. Moscow: Mysl’ Publ., 2010. [<https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH-7c4e341e2a88a39d24187c>, accessed on 12.10.2017]. (In Russian)
12. Levin, G. *Empiriya i teoriya* [Empirical Evidence and Theory]. Moscow: Kanon+ Publ., 2016. 255 pp. (In Russian)
13. Meyer, Ed. *Zur Theorie und Methodik der Geschichte*. Halle, 1902, pp. 17–18.
14. Sachkov, Yu. *Veroyatnostnaya revolyutsiya v nauke* [The Probabilistic Revolution in Science]. Moscow: Nauchnyi mir Publ., 1998. 142 pp. (In Russian)
15. Smolukhovskiy, M. “O ponyatii sluchainosti i proiskhozhdenii zakonov veroyatnostei v fizike” [On the Notion of Randomness and the Origin of Probability Laws in Physics], *Uspekhi fizicheskikh nauk*, 1927, Vol. VII, No 5, p. 330. (In Russian)
16. Stepin, V. *Istoriya i filosofiya nauki* [A History and Philosophy of Science]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2012. 422 pp. (In Russian)
17. Tulenov, Zh. *Sistema zakonov i kategorii dialektiki* [The System of Laws and Categories of Dialectics]. Tashkent: Uzbekistan Publ., 1974. 342 pp. (In Russian)

ЧЕЛОВЕК В МИРЕ ИСКУССТВА



Наталия ТАТАРЕНКО

кандидат философских наук, научный сотрудник сектора истории западной философии.

Институт философии Российской академии наук.

Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;

e-mail: nataliya.koreneva@gmail.com

«КОНЕЦ» ИСКУССТВА В ГЕГЕЛЕВСКОЙ ФИЛОСОФИИ: ТОЛКОВАНИЕ И СМЫСЛ

Действительно ли Гегель говорил в своих лекциях о том, что искусство завершило своё развитие, что оно является феноменом прошлого и не будет представлять интереса в будущем? Или же мы имеем дело с неправильным прочтением гегелевской эстетики? Гегелевская эстетика и развитый в рамках его философской системы так называемый тезис о «конце искусства» вызывают большой интерес и среди исследователей творчества Гегеля, и среди современных деятелей искусства. Способствует этому и тот факт, что современное искусство порой само подталкивает зрителя к вопросу о том, какова же роль искусства в современном мире и как отличить искусство от не-искусства. Неоднозначное развитие художественных форм и появление новых видов художественной деятельности заставляют нас искать новые критерии для определения того, что следует сегодня именовать произведением искусства. Тем не менее вопрос о том, говорил ли Гегель о «конце» искусства или же был неправильно понят исследователями, остаётся открытым, а в условиях развития искусства современности он приобретает особую актуальность.

В статье анализируются такие гегелевские тексты, как «Энциклопедия философских наук», «Феноменология духа», «Эстетика», вышедшая под редакцией Г.Г. Гото, а также студенческие лекционные конспекты 1823 и 1826 гг. учеников Гегеля, присутствовавших на его занятиях по философии искусства. В ходе историко-философской реконструкции автор приходит к выводу, что смысл тезиса о «конце» искусства, рассматриваемого в рамках гегелевской философской системы, состоит в изменении социально-культурной роли

искусства. Оно не завершается на каком-то определённом этапе развития, а лишь приобретает новые особенности и функции в соответствии с ходом развития общества.

Ключевые слова: философия, Г.В.Ф. Гегель, искусство, «конец» искусства, эстетика, дух, историзм, абсолютная идея, религия, человек

Одна из наиболее обсуждаемых, актуальных и интересных на сегодняшний день проблем гегелевской эстетики заключается в интерпретации так называемого тезиса о «конце» искусства. В своём произведении «Исток художественного творения» Мартин Хайдеггер рассуждает о том, прав ли был Гегель, отводя искусству как способу постижения истины место лишь в прошлом человечества, однако оставляет данный вопрос без ответа [10, с. 223–225]. Другой немецкий философ, Теодор Адорно, также обращался к гегелевскому положению о «конце искусства», размышляя о прогрессе в искусстве: «Искусство, уже осуждённое на смерть, не стало просто жить, влача пустое никчемное существование; уровень самых выдающихся произведений эпохи, и в первую очередь тех, которые были заклеены как декадентские, нечего обсуждать с теми, кто, рассматривая их извне, хотел бы, глядя на них снизу вверх, эти произведения уничтожить» [1, с. 302]. Позднее, в конце XX века, к теме «завершения» искусства обращаются не только философы, но и арт-критики и сами художники, объясняя интерес к данной проблеме кардинальными изменениями в художественной практике и появлением работ, замысел которых далеко не всегда понятен как зрителю, так и критику. В такой ситуации крайне сложно провести грань между подлинным произведением искусства и тем, что не является искусством в привычном для нас смысле этого понятия. Критерии причисления творческих работ к ряду объектов искусства становятся всё более размытыми, что опять ставит многих философов, писателей, художников перед темой конца, а порой и «смерти» искусства. Любопытно, что при этом основу для своих рассуждений они зачастую находят в сфере философии искусства Гегеля как «родоначальника» данной проблематики и якобы предсказателя «смерти» искусства. Подобная тенденция приводит исследователей творчества Гегеля к необходимости как можно более точного и аргументированного ответа на вопрос: что конкретно немецкий идеалист подразумевал под «завершением» искусства – в каких именно произведениях он рассуждал об этом, в каких словах, понятиях, идеях обсуждаемый впоследствии тезис оформился непосредственно в гегелевской философии?

Наряду со многими интерпретациями основных понятий и проблем эстетики Гегеля существуют два диаметрально противоположных мнения о том, как стоит толковать гегелевскую идею о «завершении» искус-

ства. Первая состоит в том, что Гегель не вполне понимал хода развития искусства и, соответственно, сделал ошибочное заключение о том, что искусство пришло к своему «концу». Другая же позиция, которой придерживается, к примеру, американский философ и критик Артур Данто, провозглашает Гегеля своего рода предсказателем процесса развития искусства в XX веке. Ведь то классическое искусство, которое было знакомо Гегелю, сейчас действительно принадлежит скорее истории искусств, нежели является идеалом для творчества современных художников. Это, бесспорно, необходимая часть истории, но не имеющая, однако, реальной ниши в жизни современного общества. Мы можем прикоснуться к классическому искусству прошлых веков в музеях, на многочисленных выставках, но оно утратило для нас свою былую значимость.

Такая точка зрения заслуживает интереса со стороны исследователей. Гегель, по сути, был одним из первых философов, который обратил внимание на проблему соотношения современного искусства и искусства прошлых эпох. В этом его неоспоримое преимущество и актуальность его эстетических воззрений для современных исследователей. Конечно, нелепо предполагать, что Гегель мог бы предсказать ход развития искусства и угадать, каким оно будет через сто лет, однако он уловил следующую общую тенденцию: постепенно расширяется и разнообразится спектр сюжетов, затрагиваемых художниками, писателями, музыкантами в их творчестве. Шаг за шагом, вслед за трансформацией содержания, меняется и внешняя, чувственная форма произведения искусства. Технический прогресс и социальные изменения также оставили свой след в истории развития искусства. Гегель оказался впереди своих современников, обращая свои размышления не только в прошлое, в сторону классического искусства Древней Греции, и сожалея об утрате идеала, но и вглядываясь в будущее, оценивая по достоинству современное ему искусство, при этом не переставая восхищаться искусством прошедших эпох.

И гегелевская эстетика в целом, и тезис о «завершении» искусства актуальны в наше время, что объяснимо весьма разнообразным и неоднозначным развитием художественного творчества в XX веке. Вероятно, как исследователи в области эстетики и культурологии, так и гегелеведы в будущем ещё не раз обратятся к философии искусства Гегеля, затрагивающей ряд интересных и важных проблем.

Для того чтобы понять, каковы истоки споров о «конце» искусства и насколько корректно приписывать данную мысль непосредственно Гегелю, мы обратимся к текстам самого немецкого философа. Подобный анализ поможет нам прийти к обоснованному выводу о том, действительно ли Гегель имел в виду «завершение» искусства как определённого вида деятельности и самореализации человека или данные размышления – лишь результат индивидуального истолкования философии Гегеля.

В качестве текстов для анализа мы воспользуемся следующими произведениями немецкого философа: «Феноменология духа», «Энциклопедия философских наук», «Эстетика» под редакцией Г.Г. Гото, а также изданными студенческими конспектами лекций по эстетике, прочитанных Гегелем в Берлине в 1823 и 1826 гг. «Энциклопедия» здесь крайне важна, поскольку является единственным подлинно гегелевским текстом, в котором он бегло, но ясно затрагивает проблему «завершения» искусства. Что же касается лекционного курса «Эстетика» под редакцией Гото, то, как известно, его нельзя считать собственно гегелевским текстом, о чём нужно всегда помнить. Тем не менее мы не можем обойти данный текст, так как именно на него ориентировались многие исследователи гегелевской эстетики. Нам следует учесть и проанализировать, какие высказывания Гегеля в редакции Г.Г. Гото могли привести некоторых учёных к мысли о том, что Гегель отказывал искусству в дальнейшем развитии.

Наконец, мы также обратимся к текстам недавно опубликованных студенческих конспектов лекций по эстетике, прочитанных Гегелем в Берлинском университете в 1823 и 1826 гг. Возможно, некоторые формулировки, найденные в этих текстах, и, кроме того, их сопоставление с изданием под редакцией Г.Г. Гото позволят нам по-новому взглянуть на интересующую нас проблему.

«Энциклопедия философских наук»

В тексте последней из опубликованных при жизни Гегеля работ – «Энциклопедии философских наук» 1830 года – теме искусства посвящено несколько параграфов в рамках раздела, рассказывающего читателям об Абсолютном духе (§§ 556–563). В общих чертах, как пишет философ, всю сферу Абсолютного духа можно назвать религией. Искусство же – лишь часть широкого понятия религии, включающего в себя не только истинную религию (христианство), к которой стремится в своём развитии дух, но и менее совершенные религиозные культы (дохристианские языческие верования). Размышляя о классическом искусстве, Гегель называет его «ограниченным народным духом» (*beschränkter Volksgeist*) и предсказывает его дальнейший переход из этой ограниченной единичности (имеется в виду изображение греческих и римских богов главным образом в человеческом обличье) во множественность различных внешних форм. Однако здесь стоит обратить внимание на тот факт, что Гегель называет искусство «народным духом», потому что это, без сомнения, говорит о том, что искусство в гегелевском понимании обладает духовным содержанием и одновременно носит общественный характер.

Гегель даёт следующую формулировку, имеющую отношение к судьбе искусства, в § 563: «Будущее (*Zukunft*) изящного искусства (*как и присущей ему религии*) заключено в истинной религии. Ограниченное

содержание идеи, взятое в-себе-и-для-себя, переходит во всеобщность, тождественную с бесконечной формой, – в созерцание, в непосредственное, связанное с чувственностью знание, опосредствующее себя в себе, в наличное бытие, которое само есть знание, – в откровение, так что принципом содержания идеи является определение свободной интеллигенции, и содержание это в качестве абсолютного духа существует для духа» [4, с. 388]. Развитие искусства идёт параллельно развитию религии и в тесном с ней взаимодействии, поскольку высшая цель движения духа состоит в познании абсолютной истины, заключённой в истинной религии. Гегель тем не менее воздерживается от предсказаний дальнейшей судьбы искусства и не раскрывает подробности того, что, с его точки зрения, ожидает искусство с окончанием несовершенной романтической формы; нет в тексте и фраз, указывающих на возможность «конца» искусства. Правда, то, что искусство представляет собой одну из промежуточных ступеней «освобождения» духа, подтверждает подчинённость искусства как стадии развития духа более высоким этапам – религии и философии.

Придерживаясь принципа историзма, Гегель рассматривает искусство не просто как деятельность по созданию ряда произведений, не связанных друг с другом, а как закономерно развивающийся процесс, разбитый на определённые стадии, каждая из которых обладает характерными особенностями. Это развитие идёт от простого к более сложному, от примитивного к развитому: содержание искусства, главенствующее, по замыслу философа, над его формой, по мере своего развития усложняется, расширяется, становится более богатым и многогранным, что и позволяет развиваться искусству в целом. Духовные представления какого-либо народа на определённом этапе развития диктуют те каноны, согласно которым и должно быть оформлено на данном историческом этапе произведение искусства.

Ещё одна хорошо известная особенность гегелевского историзма – это его диалектичность. Так, одна форма искусства, обнаруживая в какой-то момент внутренние противоречия, переходит в следующую, более развитую, форму. На начальном этапе развития искусства содержание, по Гегелю, ещё размыто, нечётко, его даже нельзя отделить от внешнего выражения. Затем оно становится полностью выразимо, например, в форме человеческого тела, как это было в античности: «...искусство, поскольку оно имеет своей целью чувственно воплотить духовное содержание для созерцания, должно обратиться к этому очеловечиванию, так как дух получает удовлетворительное чувственное воплощение только в теле» [5, с. 84]. Здесь появляется идеальное тождество формы и содержания, однако этого, по Гегелю, недостаточно для исчерпывающего познания абсолютной идеи. И, наконец, наступает такой момент, когда смысл перерастает свой образ. Ибо смысл не может быть объективно выражен и полностью постигнут в процессе чувственного

восприятия. Только мышление, полагает Гегель, способно достичь того содержания, которое несут в себе канонические тексты христианства. Таким образом, содержание искусства, а именно идея, развивается до таких пределов, что искусство теряет свою важнейшую функцию – способность служить человеку проводником в процессе познания истины, так как дальнейшее чувственное выражение идеи все меньше и меньше пригодно для адекватного воплощения сути и смысла духовного начала. Чувственное познание ограничено материальной составляющей работы художника. Искусство на этом этапе может быть абсурдно, фантастично и даже карикатурно из-за того, что мы не можем уловить весь смысл, заложенный автором.

Однако для философии Гегеля характерен ещё один уровень «историзма», охватывающий не только эстетику. Если смотреть более широко, принимая во внимание всю гегелевскую систему в целом, то искусство принимает на себя роль лишь одной из стадий развития абсолютной идеи. Искусство в данном контексте предстаёт в качестве очередной ступени развёртывания мирового духа. Сама же эстетика Гегеля, являясь важной частью его философской системы, тесно связана с другими философскими дисциплинами, раскрывающими процесс развития духовной жизни.

Здесь стоит вспомнить другую, гораздо более раннюю и первую серьёзную работу Гегеля – «Феноменологию духа». Несмотря на существенные изменения в методологических основаниях своих дальнейших исследований, Гегель уже в Йене формирует первую версию истории развития Духа согласно избранному им диалектическому алгоритму, которому он останется верен на протяжении всего творчества. В предпоследнем разделе той части произведения, которая посвящена Абсолютному субъекту, философ пишет о религии как о завершающем формообразовании духа, достигнутом им в результате пройденных ступеней развития. Преодолев процесс перехода от естественной религии к художественной, а затем – к религии откровения, Дух, наконец, сможет постигнуть себя как такового в понятии. Гегель не исследует специально в данном тексте искусство как некую форму Абсолютного духа, но тесно связывает развитие религиозных идей с развитием видов искусства. Описав развёртывание Духа через все те же этапы развития религий, что и в лекциях по эстетике, – от восточных религий к древнегреческим богам и далее – к христианству – и проиллюстрировав их примерами из истории развития мирового искусства, Гегель оставляет эту ступень в качестве пройденной и переносит главного «героя» произведения к цели его манифестации – в сферу научного знания.

Гегелевская эстетика раскрывает перед нами масштабную картину культурно-исторического развития различных народов. Искусство развивается не спонтанно, а последовательно, в зависимости от социального и в особенности от религиозного преобразования людей. Искусство

трактуются как самопознание абсолютного духа в форме созерцания. Как пишет М.Ф. Овсянников, «в некотором смысле искусство есть современная ему, искусству, эпоха, постигнутая в конкретно-чувственной форме» [8, с. 56]. Каждая форма искусства связана с определённым образом жизни народа, с государственным устройством, формой правления, с нравственностью, общественной жизнью, наукой и религией. Искусство проникает во все сферы жизни людей. И эти тезисы, взятые в некоей более общей форме выражения, совершенно верны, а с современной точки зрения подчас кажутся даже тривиальными. Другое дело, что формы их обоснования и конкретного раскрытия весьма разнообразны. В пределах философии Гегеля и его системы главным и здесь является опора на общие предпосылки его философии: в основе всех родственных феноменов – искусства, религии, науки, форм правления и т. д. – лежит, как отмечает Гегель в «Энциклопедии», дух [4, с. 386]. Общие положения такого рода вполне применимы к искусству (даже тогда, когда его произведения кажутся «бездуховными»). Гегель, однако, подчёркивает – и с полным на то основанием: в качестве *основного* выразителя духовного содержания жизни общества искусство пребывает не всегда, а лишь в тот период, когда оно способно максимально выполнять эту задачу.

Со времени своего появления в виде символа и до разложения романтической формы искусство преследовало, по Гегелю, свою высшую цель – раскрытие истинного знания через проявление и развитие культурной и духовной жизни общества. Оно давало, считает философ, оформление религиозным взглядам народов, направляя их тем самым к познанию абсолютной идеи и приближая к истинной религии. С укреплением же христианства, которое для Гегеля является истинной религией, и со свершением реформации искусство достигает своего высшего предела в качестве явления, раскрывающего «истинность духа». После этого функцию духовного созидания в обществе перенимает религия, которая способна выразить истину идеи без обязательного посредства чувственного материала. Однако это не говорит о том, что искусство тем самым перестало существовать.

«Эстетика» под редакцией Г.Г. Гото

В лекциях по эстетике, выпущенных под редакцией Генриха Густава Гото, мы находим достаточно большое количество цитат, посвящённых теме «завершения» искусства. С учётом разных смысловых акцентов, данные высказывания можно условно распределить на несколько групп в зависимости от основной мысли, вложенной автором текста. Так, высказывания первой группы ясно показывают, что искусство распадается вследствие разрушения тождества его составляющих

элементов – формы и содержания, например: «Конечной точкой романтического искусства (Endpunkt) является случайность как внешнего, так и внутреннего элемента и распадение (Auseinanderfallen) этих сторон, вследствие чего само искусство устраняет себя (aufhebt sich) и показывает, что для постижения истины сознанию необходимо перейти к более высоким формам, чем те, которые может дать искусство» [6, с. 243]. Применение Гегелем термина, вырастающего из глагола *aufheben* (здесь – его производных в виде *sich aufheben*), чрезвычайно важно. *Das Aufheben* – важнейшее терминологическое средство и в определённом смысле новшество гегелевской философии – означает не полное уничтожение, равносильное смерти, а именно «снятие», предполагающее, как прямо сказано в вышеприведённой цитате, переход «к более высоким формам». Эти «более высокие» по значению формы *для истории, для духа* в высшем смысле, по Гегелю, – религия и философия.

Смысл понятия *aufheben* во всей полноте передаёт Мартин Хайдеггер: «И это “снятие” тройко: пройденные формы сознания не только воспринимаются в смысле *tollere* (“поднимать с земли”) – они одновременно “поднимаются” в смысле *conservare* (“сохранять”). Это сохранение есть та передача, в которой сознание передаёт самому себе свои пройденные формы – в том смысле что оно схватывает и удерживает их в сущностной последовательности их проявления и таким образом и “снимает”, и “сохраняет” их» [9, с. 159–160]. Следовательно, для истории в её реальном, конкретном значении смена религией искусства, по всей логике рассуждения Гегеля, не должна означать «смерть» искусства, т. е. прекращение его непосредственного существования. В «Энциклопедии философских наук» Гегель пишет: «Нужно при этом напомнить о двояком значении нашего немецкого выражения *aufheben* (снимать). *Aufheben* – значит, во-первых, устранить, отрицать, и мы говорим, например, что закон, учреждение и т. д. *seien aufgehoben* (отменены, упразднены). Но *aufheben* означает также сохранить, и мы говорим в этом смысле, что нечто сохранено (*aufgehoben sei*)» [3, с. 237–238]. Поэтому, в частности, вызывает сомнение смысловая точность однозначного русского перевода слов «*aufhebt sich*» словосочетанием «искусство устраняет себя». На наш взгляд, было бы корректнее сказать: искусство подвергает себя снятию (*aufhebt sich*) в более высоких формах духа. Утверждение о том, что в некоторые переходные периоды исторического развития народов и, как следствие, искусства имеют место «распадения» в каких-либо частных, преходящих – с точки зрения исторического влияния – направлениях, есть не вымысел, а историческая действительность. Кроме того, надо учесть, что рассуждение и вывод Гегеля о «распаде» тех или иных господствовавших форм искусства основывается главным образом на понятии искусства как достаточно специфического и условного единства формы и содержания его произведений.

Гегель рассматривает развитие искусства как процесс поочередного образования и расцвета трёх форм искусства – символической, классической и романтической. Каждая форма характеризуется определённым сочетанием материальной и духовно-содержательной сторон. Последняя же определяется, по Гегелю, прежде всего существующими религиозными взглядами в данный момент времени у данного народа.

Другая группа цитат включает те из них, которые акцентируют неактуальность и преходящий характер влияния тех или иных произведений искусства и даже утрату некогда центрального значения искусства как такового. Подобных цитат встречается в тексте больше всего. Например: «Можно, правда, питать надежду, – пишет Гегель, – что искусство и дальше будет расти и совершенствоваться, но его форма перестала быть высшей потребностью духа» [5, с. 111]. Основная идея этих формул заключается в том, что искусство как форма абсолютно-го духа утратило свою основную функцию – оно больше не помогает нам познавать истины духа. Конечно, оно не только не исчезает и не умирает, но, возможно, даже будет в каком-то смысле развиваться и дальше. Но оно больше не сможет выступать в качестве основного посредника между человеком и духом. В этой роли оно изжило себя и не в состоянии предложить человеку ничего нового. Искусство сменяется на этом поприще религией.

Наконец, последняя группа высказываний представляет собой рассуждения, касающиеся положения художника и содержания произведения искусства в новое время, после его «завершения», толкуемого следующим образом: «Связанность особенным содержанием и способом воплощения, подходящим только для этого материала, отошла для современного художника в прошлое; искусство благодаря этому сделалось свободным инструментом, которым он в меру своего субъективного мастерства может затрагивать любое содержание» [6, с. 316]. На наш взгляд, подобные высказывания Гегеля ясно дают понять, что для самого философа ни о каком «конце искусства» как такового, о его «окончательной смерти» не может идти и речи. Наоборот, в определённом смысле искусство только «начинает жить», поскольку прежде всего именно творцы искусства становятся более свободными в праве выбора сюжета и формы его воплощения. Это верно, как верно и то, что искусство больше не является единственным выразителем религиозно-духовного настроения общества. Если во времена Древнего Востока и античности люди воспринимали изображения богов как их некое реальное, «наличное» бытие и поклонялись им, принося жертвы и строго соблюдая религиозные культы, то теперь (в основном) люди, как правило, не верят в божественную силу картин и статуй, и уже это вряд ли изменится. Рассуждения Гегеля приводят к мысли о том, что освобождение искусства от религиозно-ритуальных функций позволяет ему сфокусироваться на темах, которые раньше не могли быть

раскрыты в силу особого, ритуального, ранга искусства. Искусство, можно сказать, спускается с неба на землю, становится ближе к человеку, а не к богу. Что специфическим образом – через особую терминологию – и зафиксировал Гегель.

На наш взгляд, в таких разных по характеру высказываниях либо запечатлелось противоречие в идеях и формулировках самого Гегеля, либо редакторская работа Г.Г. Гото несёт на себе след недопонимания идей Гегеля его учеником. Где-то говорится о явном «завершении» искусства – о том, что сама сущность такого объекта, как произведение искусства, прекращает своё существование. В других же цитатах философ, наоборот, высказывает позитивные взгляды на дальнейшее развитие свободного искусства. Очень сложно однозначно ответить на вопрос, оставаясь лишь в контексте данного текста, в чём же причина таких разных и порой противоречивых высказываний, – возможно, это связано с неокончательной разработкой Гегелем темы искусства, а возможно, с редактурой Гото.

Для того чтобы как можно более подробно исследовать данную проблему, обратимся теперь к последней группе источников по гегелевской философии искусства, а именно к рукописям студентов философа, сделанным во время прочтения им лекций в 1823 и 1826 гг.

Тезис о «конце» искусства в контексте новых источников по эстетике Г.В.Ф. Гегеля

Как отмечают немецкие исследователи творчества Гегеля, философ успел в наиболее понятной форме изложить своё видение «конца» искусства лишь в последнем курсе берлинских лекций по эстетике 1828/29 гг. Буквально несколько месяцев назад данный лекционный курс, записанный Адольфом Хайманном, впервые вышел в свет на немецком языке. К сожалению, нам ещё не представилась возможность ознакомиться с книгой, что, безусловно, будет проделано в ближайшее время, поэтому на сегодняшний день мы можем лишь проанализировать те немногие цитаты, которые обнаружены в курсах лекций 1823 и 1826 гг.

Итак, для полноты картины обратимся к студенческим конспектам и посмотрим, какие же высказывания о заключительном этапе развития искусства и о его возможном будущем есть в записях данных лекций.

В опубликованной рукописи Келера от 1826 г. встречается следующее высказывание: «Высшее определение искусства в итоге для нас есть нечто прошедшее, в представлении вышедшее за пределы, специфическое представление искусства не имеет более непосредственности для нас, которую оно имело во время своего высшего расцвета» (*“Die höchste Bestimmung der Kunst ist im ganzen für uns ein Vergangenes, ist für uns in die Vorstellung hinübergetreten, die eigentümliche Vorstellung der*

Kunst hat nicht mehr Unmittelbarkeit für uns, die sie zur Zeit ihrer höchsten Blüte hatte”) [18, S. 7–8]. Посмотрим для сравнения на текст, относящийся к той же самой лекции, но в записи другого студента, Пффордтена: «Высшее определение искусства в итоге для нас есть нечто прошедшее, оно не имеет более действительности и непосредственности, как в то время, когда оно существовало в своём высшем образе» (“Die höchste Bestimmung der Kunst ist im ganzen für uns ein Vergangenes, sie hat nicht mehr die Wirklichkeit und Unmittelbarkeit, als sie in ihrer höchsten Weise existierte”) [19, S. 54]. Таким образом, Гегель говорит о том, что предназначение и суть искусства изменились и не остаются теми, что были раньше. Здесь вспомним о развитии системы Гегеля и о его принципе историзма, о трех стадиях развития идеи прекрасного. Скорее всего, Гегель говорит именно о смене ориентиров, о том, что на место искусства должна прийти религия, а затем и философия. Т. е. искусство уже не основной способ познания абсолютного духа для людей, оно дало человечеству всё, что могло дать для познания высшей идеи, и теперь сняло с себя эту функцию. Однако остаётся вопрос: какое же место в новой истории отводит Гегель искусству?

Далее в лекциях того же года следует интересная фраза: «Искусство не представляет более удовлетворения, которое другие народы находили и могут находить в нём. Наши интересы, скорее, заложены в представлении, и способ удовлетворения этих интересов требует абстракции» (“Die Kunst gewährt nicht mehr die Befriedigung, welche andere Völker darin gefunden haben und haben finden können. Unsere Interessen sind mehr in die Vorstellung gelegt, [und] die Art und Weise, die Interessen zu befriedigen, verlangt Abstraktion”) [19, S. 54]. В записях лекций Пффордтена мы видим несколько иную формулировку: «Вследствие этого наши интересы находятся, скорее, в сфере представления, и способ, которым удовлетворяются эти интересы, требует больше рефлексии, абстракции, абстрактного всеобщего представления как такового. Таким образом, положение искусства более не такое высокое в выразительности (жизненности) жизни; представление, рефлексия, мысли являются главенствующими, и, таким образом, наше время также, прежде всего, побуждает к рефлексии и размышления об искусстве» (“Dadurch sind unsere Interessen mehr in die Sphäre der Vorstellung gelegt, und die Art und Weise, die Interessen zu befriedigen, verlangt mehr Reflexion, Abstraktion, abstrakte allgemeine Vorstellungen als solche. Damit ist die Stellung der Kunst nicht mehr so hoch in der Lebendigkeit des Lebens; die Vorstellung, die Reflexion, Gedanken sind das Überwiegende, und damit ist unsere Zeit also vornehmlich zu Reflexion und Gedanken über die Kunst erregt”) [18, S. 8].

Все вышесказанное позволяет сделать вывод о том, что Гегель ни в коем случае не отказывал искусству в дальнейшем существовании, он лишь освобождал его от того содержания, которым оно обладало на протяжении многих веков. Народы теперь не выражают в искус-

стве своё мировоззрение, как это было раньше, по крайней мере, это не главное предназначение художника. Искусство сосредотачивается скорее на своей внешней стороне – на представлении; так же, по Гегелю, развивается философия искусства. И тут Гегель абсолютно прав, ведь эстетика как наука появляется лишь в XVIII в. Безусловно, и раньше существовали некоторые размышления об искусстве, но они не носили системного характера.

Более того: если проследить историю развития эстетики от Гегеля до нашего времени, то на XX век приходится пик по количеству дискуссий о том, что есть искусство, каковы его функции, как отличить искусство от не-искусства и так далее. Гегель, можно сказать, своей философией искусства как бы задал направленность эстетической мысли вплоть до сегодняшнего момента.

Обратимся теперь к записям лекций, принадлежащим Гого, от 1823 года. В разделе о романтическом искусстве Гегель, согласно конспекту, рассуждает о разложении (*Auflösung*) данной формы. Этот процесс проявляется в том, что составляющие части искусства – форма и содержание – освобождаются друг от друга. Теперь искусство двигается в сторону предметности (*Gegenständlichkeit*), т. е. к изображению предметов как они есть. В то же время совершенствуется субъективное мастерство художника, причём это происходит именно для лучшего изображения предметов, а не для улучшения способа передачи некоего внутреннего содержания, как то было, по мнению Гегеля, раньше.

Искусство современности, по Гегелю, переходит к изображению сцен из обыденной жизни, причём не всегда привлекательных и не столь прекрасных, как в былые времена. Благодаря Гёте и Шиллеру в Германии стал известен Дидро, а затем появились и Коцебу с Иффландом, чьё творчество освещает темы и сюжеты, близкие простому народу и описывающие их быт. Немецкое искусство в большей мере, нежели искусства других наций, погрузилось в подобное изображение предметов. Многие народы, по Гегелю, не признают такой способ изображения областью искусства, однако немецкое искусство, говорит философ, «вошло в круг непосредственной действительности» (*“Unsere deutsche Kunst aber ist in den Kreise unmittelbarer Wirklichkeit eingegangen”*) [20, S. 199].

Подобные изменения особенно характерны для современной живописи, говорит Гегель. Анализируя нидерландскую живопись, философ отмечает, что в ней нас удовлетворяет не содержание – оно лишь изображает обыденную жизнь, – а бесконечное искусство самого художника. «Предмет не должен быть нам представлен для знакомства с ним, никакое божественное не должно стать ясным для нас; те предметы, которые изображаются, являются [уже] знакомыми: цветы, олени, которых мы все уже прежде видели» (*“Nicht der Gegenstand soll uns bekannt gemacht werden, kein Göttliches soll uns klar werden; die Gegenstände, die dargestellt werden, sind bekannte: Blumen, Hirsche, die wir alle schon vorher*

sahen”) [20, S. 201]. Гегель не перестаёт восхищаться голландской живописью, обсуждает картины Вермеера и Халса, удивляясь технике художников, способной запечатлеть краткий момент движения из повседневной жизни в статике: «Это триумф искусства над тленностью (бытия)» (“Es ist der Triumph der Kunst über die Vergänglichkeit”) [20, S. 201].

Наконец, говоря о положении художника в новое время, Гегель утверждает: «Художник в своём сюжетном содержании есть *tabula rasa*; в качестве интереса остаётся *Humanus*, всеобщее человечество, человеческий характер в его полноте, его истине» (“...der Künftler in seinem Stoff ist eine *tabula rasa*; als das Interessante bleibt der *Humanus*, die allgemeine Menschlichkeit, das menschliche Gemüt in seiner Fülle, seiner Wahrheit”) [20, S. 204].

Анализируя все вышеприведённые цитаты из студенческих конспектов лекций, можно с уверенностью утверждать, что Гегель не отказывал искусству в возможности развиваться. Наоборот, он «освободил» его от религиозного содержания, тем самым ставя в центр искусства «новое божество»: человека. Теперь уже нет необходимости раскрывать представления о божествах через деятельность художника, на новом этапе развития человечества это предмет религии. Искусство же свободно в своём творческом процессе.

Интересно, что в издании под редакцией Гото в очень близких формулировках встречаются те цитаты, которые мы привели на основе новоопубликованных лекций Гото. Их предваряют и после них следуют примеры из современного Гегелю искусства. Однако есть одно существенное различие: если в новых лекциях отношение к писателям и художникам, авторам анализируемых картин и пьес (например, Коцебу) нейтральное и даже благожелательное, то в издании под редакцией Гото мы находим довольно много критики и обвинений в бездарности в адрес современных Гегелю деятелей искусства. Возможно, это и послужило в своё время основой для подозрения, что Гегель говорил именно о «конце» искусства.

Более того, существуют документальные свидетельства (переписка Гегеля с супругой, письма Гото, дневники), говорящие в пользу того, что Гегель очень интересовался современным ему искусством. Наибольший восторг у него вызывала итальянская опера. Он с искренним восхищением описывает глубину эмоций, испытываемых и передаваемых артистами оперы слушателям. Порой даже сложно поверить, что эти письма вышли из-под пера того же самого Гегеля, который создал великую, но чрезвычайно сложную для постижения работу – «Науку логики». Он старался посещать театры и музеи как можно чаще, причём не только в Германии, но и в Вене, Париже, Амстердаме. Так, в своём письме к жене, написанном Гегелем во время его пребывания в Вене в 1824 г., он пишет: «До тех пор, пока у меня хватает денег на итальянскую оперу и на возвращение домой, я остаюсь в Вене!» [17, S. 55].

Он также делится с Марией Гегель тем, что теперь предпочитает оперы Россини произведениям Моцарта, и предполагает, что это есть знак испорченного вкуса. В то же время, по свидетельствам современников, Гото часто испытывал разочарование по поводу музыкальных предпочтений своего преподавателя и коллеги, обвиняя Гегеля в отсутствии истинного художественного вкуса [15]. Вероятно, при подготовке к изданию лекций по эстетике Гото постарался, насколько это было возможно, скрыть настоящие предпочтения Гегеля, заменив их на восхищение искусством классической Греции.

И всё же, основываясь на изучении различных источников, можно уверенно утверждать: Гегель не подразумевал, что искусство подошло к своему действительному «завершению», когда говорил о том, что оно более не обладает своей высшей функцией, до сих пор им выполняемой. Как видно из опубликованных лекций Гото 1823 года, Гегель был увлечён современным ему искусством и с наслаждением изучал его. Мировой дух, согласно Гегелю, находится в постоянном развитии, а это значит, что перемены регулярно затрагивают все сферы жизни человечества. Так же и искусство не застывает в одних и тех же формах раз и навсегда. Оно меняется согласно требованиям исторического процесса, позволяет нам увидеть действительность сквозь призму художественного творчества. Даже при условии, что оно не является более высшей формой познания Духа, оно всё же остаётся важным объектом нашего познания и восхищения.

Список литературы

1. Адорно Т.В. Эстетическая теория. М.: Республика, 2001. 528 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000. 495 с.
3. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 1. Наука логики. М.: Мысль, 1974. 456 с.
4. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 3. Философия духа. М.: Мысль, 1977. 472 с.
5. Гегель Г.В.Ф. Эстетика: в 4 т. Т. 1. М.: Искусство, 1968. 312 с.
6. Гегель Г.В.Ф. Эстетика: в 4 т. Т. 2. М.: Искусство, 1968. 328 с.
7. Гулыга А.В. Гегель. М.: Молодая гвардия, 2008. 288 с.
8. Овсянников М.Ф. Гегель о методологических проблемах эстетических исследований // Эстетика Гегеля и современность: сб. ст. / Под ред. М. Лившица. М.: Изобразительное искусство, 1984. С. 52–70.
9. Хайдеггер М. «Введение» в «Феноменологию духа» // Хайдеггер М. Гегель. СПб.: Владимир Даль, 2015. С. 119–272.
10. Хайдеггер М. Исток художественного творения. М.: Академический проект, 2008. 528 с.
11. Danto A.C. After the End of Art: Contemporary Art and the Pale of History. Princeton: Princeton University Press, 1997. 262 pp.

12. Danto A.C. *Philosophizing Art. Selected essays.* California: University of California Press, 2001. 288 pp.
13. Danto A.C. *The Artworld // The Journal of Philosophy.* Vol. 61, No. 19. American Philosophical Association. P. 571–584.
14. Gethmann-Siefert A. *Einführung in die Ästhetik.* München: Fink, 1995. 298 S.
15. Gethmann-Siefert A. *Einführung in Hegels Ästhetik.* Stuttgart: UTB, 2005. 376 S.
16. Gethmann-Siefert A. *Ist die Kunst tot und zu Ende? Überlegungen zu Hegels Ästhetik.* Jena: Palm und Enke, 1993. 30 S.
17. Hegel an seine Frau, 23 September 1824 // *Briefe von und an Hegel: 1823–1831 / Hrsg. J. Hoffmeister.* Band III. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1969. 475 S.
18. Hegel G.W.F. *Philosophie der Kunst oder Ästhetik. Nach Hegel. Im Sommer 1826.* Mitschrift Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler. Hrsg. A. Gethmann-Siefert und B. Collenberg-Plotnikov. München: Wilhelm Fink, 2004. 301 S.
19. Hegel G.W.F. *Philosophie der Kunst. Vorlesung von 1826.* Hrsg. A. Gethmann-Siefert, J.-I. Kwon und K. Berr. Frankfurt am Mein: Surkamp, 2004. 298 S.
20. Hegel G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst (1823).* Herausgegeben von A. Gethmann-Siefert. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003. 389 S.

MAN IN THE WORLD OF ART

Nataliya TATARENKO

PhD in Philosophy, Research Fellow at the Department of the History of Western Philosophy.

RAS Institute of Philosophy, Goncharnaya Str. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation;

e-mail: nataliya.koreneva@gmail.com

END OF ART IN PHILOSOPHY OF HEGEL: MEANING AND INTERPRETATION

Did Hegel really say in his lectures in Berlin that art has completed its development, that it was a matter of the past and would not be the object of our interest in the future anymore? Or are we dealing with a kind of misreading of Hegel's aesthetics? Hegel's aesthetics and so-called the "end-of-art" thesis are of great interest among the researchers of Hegel's works, as well as among contemporary artists. The fact that nowadays art sometimes pushes the viewer to the questions about the role of art in the contemporary world and distinction art from non-art, drives up this interest. The ambiguous development of artistic forms and the appearance of new types of artistic activity lead us to look for new criteria to determine what exactly may be called a work of art now. Nevertheless, the question of whether Hegel spoke about the "end" of art or he was misunderstood by the researchers, remains open. Taking into account the development of contemporary art, this issue is now of key importance.

Along with many interpretations of the basic concepts and problems of Hegel's aesthetics, there are two opposed opinions on how to interpret the Hegelian idea of the "end" of art. The first is that Hegel did not fully understand the development of art and made the erroneous conclusion that art came to its "end". Another position, for example, by the American philosopher and critic Arthur Danto, proclaims Hegel a kind of predictor of the development of art in the twentieth century. After all, the classical art that was familiar to Hegel belongs rather to the history of art, than is an ideal for contemporary artists. This is undoubtedly a necessary part of art history, but it doesn't hold a real place in the artistic process.

Such a point of view deserves an interest of some researchers. Hegel, in fact, was one of the first philosophers who drew attention to the problem of the correlation of contemporary art and art of past days. This is his undeniable

advantage and the relevance of his aesthetic views for researchers today. Of course, it sounds strange to assume that Hegel could predict the line of the art's development, but he has caught the following general trend: the number and variety of subjects touched on by artists, writers, musicians are gradually expanding and diversifying. Step by step, sensual form of the work of art changes next to the transformation of the content. Technical progress and social development also make their contribution into the history of the art's development. Hegel was ahead of his contemporaries, turning his attention not only to the classical art of the Ancient Greece and regretting the loss of the ideal, but also looking to the future, appreciating contemporary art.

To analyze this problem, the author relies on such Hegelian texts as "Encyclopedia of the Philosophical Sciences", "Phenomenology of Spirit", "Lectures on Aesthetics", published under the editorship of H.G. Hotho, as well as auditor's transcripts of the 1823 and the 1826 lecture series. In the course of historical and philosophical reconstruction, the author comes to the conclusion that the meaning of the "end-of-art" thesis, considered within the Hegelian philosophical system is to change the social and cultural role of art. The art does not come to its end at any particular stage of development, but just acquires new features and functions in accordance with the development of society.

Keywords: philosophy, G.W.F. Hegel, art. "end-of-art" thesis, aesthetics, spirit, absolute idea, religion, man

References

1. Adorno, T.W. *Esteticheskaya teoriya* [Aesthetic Theory]. Moscow: Respublika Publ., 2001. 528 pp. (In Russian)
2. Danto, A.C. *After the End of Art: Contemporary Art and the Pale of History*. Princeton: Princeton University Press, 1997. 262 pp.
3. Danto, A.C. *Philosophizing Art. Selected essays*. Berkeley and Los Angeles. California: University of California Press, 2001. 288 pp.
4. Danto, A.C. "The Artworld", *The Journal of Philosophy*, 1964, Vol. 61, No. 19, American Philosophical Association, pp. 571–584.
5. Gethmann-Siefert, A. *Einführung in die Ästhetik*. München: Wilhelm Fink, 1995. 298 S.
6. Gethmann-Siefert, A. *Einführung in Hegels Ästhetik*. Stuttgart: UTB, 2005. 376 S.
7. Gethmann-Siefert, A. *Ist die Kunst tot und zu Ende? Überlegungen zu Hegels Ästhetik*. Jena: Palm und Enke, 1993. 30 S.
8. Gulyga, A.V. *Gegel'* [Hegel]. Moscow: Molodaya gvardiya Publ., 2008, 288 pp. (In Russian)
9. Hegel an seine Frau, 23 September 1824, *Briefe von und an Hegel: 1823–1831*, hrsg. J. Hoffmeister, Band III. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1969. 475 S.
10. Hegel, G.W.F. *Entsiklopediya filosofskih nauk* [Encyclopedia of the Philosophical Sciences], Vol. 3. Moscow: Mysl' Publ., 1977. 472 pp. (In Russian)

11. Hegel, G.W.F. *Entsiklopediya filosofskih nauk* [Encyclopedia of the Philosophical Sciences], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1974. 456 pp. (In Russian)
12. Hegel, G.W.F. *Estetika* [Aesthetics], Vol. 2. Moscow: Iskusstvo Publ., 1968. 328 pp. (In Russian)
13. Hegel, G.W.F. *Fenomenologiya dukha* [Phenomenology of Spirit]. Moscow: Nauka Publ., 2000. 495 pp. (In Russian)
14. Hegel, G.W.F. *Philosophie der Kunst oder Ästhetik. Nach Hegel. Im Sommer 1826. Mitschrift Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler*, hrsg. A. Gethmann-Siefert und B. Collenberg-Plotnikov. München: Wilhelm Fink, 2004. 301 S.
15. Hegel, G.W.F. *Philosophie der Kunst. Vorlesung von 1826*, hrsg. A. Gethmann-Siefert, J.-I. Kwon und K. Berr. Frankfurt am Mein: Surkamp, 2004. 298 S.
16. Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst (1823)*, hrsg. A. Gethmann-Siefert. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003. 389 S.
17. Hegel, G.W.F., *Estetika* [Aesthetics], Vol. 1. Moscow: Iskusstvo Publ., 1968. 312 pp. (In Russian)
18. Heidegger, M. “«Vvedenie» v «Fenomenologiyu duha»”, [“Introduction” to “Phenomenology of Spirit”], in: M. Heidegger, *Gegel'* [Hegel]. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2015. 320 pp. (In Russian)
19. Heidegger, M. *Istok khudozhestvennogo tvoreniya* [The Origin of the Work of Art]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2008. 528 pp. (In Russian)
20. Ovsyannikov, M.F. “Gegel' o metodologicheskikh problemakh esteticheskikh issledovaniy” [Hegel on Methodological Problems of Aesthetic Studies], in: *Estetika Gegelya i sovremennost'* [Hegels Aesthetics and Contemporaneity], ed. by M. Livshits. Moscow: Izobrazitel'noe iskusstvo Publ., 1984, pp. 52–70. (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

ИЗДАТЕЛЬСКИЕ ПРОЕКТЫ СВЕТЛАНЫ ЯКОВЛЕВНЫ ЛЕВИТ

Из неиссякаемого книжного потока мы выбрали несколько изданий, которые, на наш взгляд, имеют неоспоримую ценность. Наше внимание прежде всего привлекли издательские проекты Светланы Яковлевны Левит. Выбранные в данном случае книги посвящены истории. Из наследия Арона Яковлевича Гуревича взяты статьи, которые размещены в двух сборниках – «История – нескончаемый спор» и «Медиевистика и скандинавистика». Работы известного медиевиста А.Я. Гуревича издаются не первый раз. Кроме того, анализируется книга А.М. Шишкова по истории интеллектуальной культуры Средневековья – «На плачах гигантов. Очерки интеллектуальной культуры западноевропейского Средневековья (XIII–XIV вв.)».

Читатели, несомненно, знают, что Институт научной информации по общественным наукам РАН (ИНИОН РАН) работает сейчас в трудных условиях. После пожара в здании института стало трудно организовать систематическую и целенаправленную деятельность. Тем удивительнее, что издательская программа С.Я. Левит продолжает существовать, а её вдохновитель успешно реализует самые разные планы по выпуску редчайшей литературы.

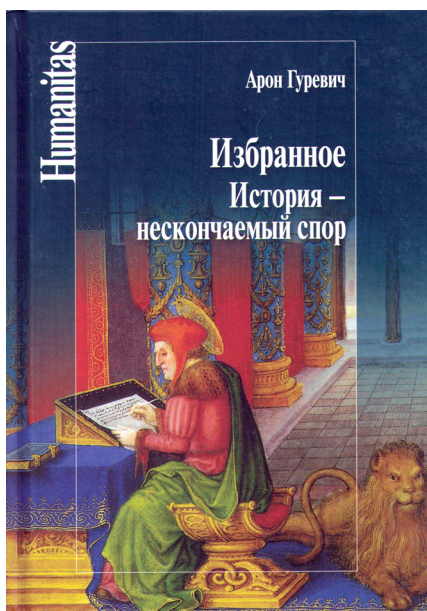
Ключевые слова: история, Средневековье, культура, религиозность, ментальность, медиевистика, куртуазная любовь, религиозность, смеховая культура, эсхатология

Обдать и оглушить мирами

Гуревич А.Я. Избранное. История – нескончаемый спор. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. 384 с. (Серия «Humanitas»)

Гуревич А.Я. Избранное. Медиевистика и скандинавистика: статьи разных лет. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. 464 с. (Серия «Humanitas»)

Творческое наследие Арона Яковлевича Гуревича поражает многообразием и богатством сюжетом и тем. В сборник «Избранное. История – нескончаемый спор» [1] включены статьи, написанные в разные годы. Они посвящены проблемам средневековой истории – от отношений собственности и социального порядка до проблем культуры, религиозности и ментальности. Статьи отражают стремление автора понять смысл средневековой эпохи как противоречивой целостности.



В сборнике множество сюжетов – куртуазная любовь, проблемы религиозности, смеховая культура, эсхатология, смерть и т. д. Каждая из статей отличается глубоким погружением в жизнь эпохи, строгим, требовательным отношением к историческим источникам. А.Я. Гуревич отмечает, что «история ментальностей» вышла на передний край исторических изысканий в ряде зарубежных исторических

школ, в первую очередь во французской «Новой исторической науке». Ментальность – понятие, которое основоположниками этого направления Люсьеном Февром и Марком Блоком было заимствовано у Леви-Брюля. Но в то время как Леви-Брюль предполагал, что существует особое «пра-логическое» мышление дикарей, медиевисты Блок и Февр применили понятие «ментальность» к умонастроениям, складу ума, коллективной психологии людей в «горячих обществах», находящихся на стадии цивилизации. Понятие ментальности означает наличие у людей того или иного общества, принадлежащих к одной культуре, определённого общего «умственного инструментария», «психологической оснастки», которая даёт им возможность по-своему воспринимать и осознавать своё природное и социальное окружение и самих себя. Хаотичный и разнородный поток восприятий и впечатлений перерабатывается сознанием в более или менее упорядоченную картину мира, и

это мировиденье налагает неизгладимый отпечаток на всё поведение человека. Субъективная сторона исторического процесса, способ мышления и чувствования, присущий людям данной социальной и культурной общности, включается в объективный процесс их истории. Одна из главных задач исторической антропологии и состоит в воссоздании картин мира, присущих разным эпохам и культурным традициям, и тем самым в реконструкции субъективной реальности, которая была содержанием сознания людей данной эпохи и культуры, определяла стиль и содержание последней, характер отношения этих людей к жизни, их самосознание.

Сборник «Избранное. Медиевистика и скандинавистика: статьи разных лет» [2] также отличается разнообразием: социальная история Норвегии, народная культура Средневековья, древнеисландская и древноревежская культура, проблемы методологии современной историографии. Все темы его исследований взаимосвязаны и образуют удивительную целостность.



Особый интерес представляет статья «История и психология» [2, с. 5–23]. Автор отмечает, что советские философы потратили немало сил на борьбу с неокантианской методологией в области истории, упустив из вида решающее обстоятельство, а именно то, что Виндельбанд, Риккерт, Макс Вебер теоретически продемонстрировали особенности исторического познания и методов наук о человеке. Они утверждали, во-первых, что в противоположность «номогенетическому» («законополагающему») методу

наук о природе, направленному на открытие законов общественного развития, науки о культуре работают при посредстве метода «идеографического»: они ориентированы не на формулирование законов общественного развития (как учит марксизм), но на выявление особенного, индивидуального, неповторимого в истории.

О душе, смерти и бессмертии

Шишков А.М. На плачах гигантов. Очерки интеллектуальной культуры западноевропейского Средневековья (XIII–XIV вв.). М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив (ЦГИ Принт), 2017. 432 с. (Серия «Humanitas»)

Данные очерки представляют собой справочное издание по истории интеллектуальной культуры Средневековья, как она отразилась в трудах философов, естествоиспытателей и энциклопедистов латинского запада XIII–XIV вв. Автор не только ставит перед собой цель очертить круг интеллектуальных интересов средневековых мыслителей, выявить специфические особенности их жизненного пути, но и стремится предоставить информацию о характере средневекового образования в целом, т. е. сообщить общие сведения о монастырских и кафедральных школах как очагах ранней средневековой культуры, а также об университетской культуре зрелого Средневековья.



В разделе «Литература» [3, с. 153–200] данного тома очерков даётся список избранных сочинений на русском языке по истории средневековой западноевропейской культуры в целом, включая учебные, обзорные и справочные материалы (в том числе и те, что были использованы при написании настоящих очерков). Кроме того, данный том содержит дополнительные статьи, эссе, программы учебных курсов и сравнительную хронологическую таблицу.

В приложении описано учение о душе, смерти и бессмертии, как оно изложено в «Слове о смерти» святителя Игнатия Брянчанинова. Отмечается, что вина за существование смерти есть вина самого человечества, а не Бога. «Смерть – разлучение души с телом вследствие нашего падения, от которого тело перестало быть нетленным, каким первоначально создано Создателем. Смерть – казнь бессмертного человека, которую он поражён за преслушание Бога». А потому чувство страха свойственно всякому человеку при его кончине, независимо от того, грешник он или праведник. <...> Таким образом, констатирует автор [Игнатий Брянчанинов. – П.Г.], «смертию болезненно рассекается и раздирается человек на две части, его составляющие, и по смерти уже нет человека: отдельно существует душа его и отдельно существует тело его» [3, с. 205].

Список литературы

1. *Гуревич А.Я.* Избранное. История – нескончаемый спор. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. 384 с.
2. *Гуревич А.Я.* Избранное. Медиевистика и скандинавистика: статьи разных лет. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. 464 с.
3. *Шишков А.М.* На плачах гигантов. Очерки интеллектуальной культуры западноевропейского Средневековья (XIII–XIV вв.). М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив (ЦГИ Принт), 2017. 432 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

PUBLISHING PROJECTS OF SVETLANA YAKOVLEVNA LEVIT

From the inexhaustible flow of books, we have selected a few publications, which, in our opinion, are of undeniable value. First of all our attention attracted publishing projects of Svetlana Yakovlevna Levit. In this case, we selected the books devoted to history. From the legacy of Aron Yakovlevich Gurevich articles from two collections was taken: “History is a Never-ending Dispute” and “Medieval and Scandinavian Studies”. Works of famous medievalist A.J. Gurevich are published not for the first time. The author analyzes the book by A.M. Shishkov on the history of the intellectual culture of the middle Ages “On the Shoulders of Giants. Essays on the Intellectual Culture of the Western middle Ages (XIII–XIV centuries)”.

Readers undoubtedly know that the Institute for scientific information on social Sciences (INION) is now working in difficult conditions. After a fire, it has become difficult to organize a systematic and purposeful activity in the building of the Institute. More surprising that the publishing program of S.Y. Levit continues, and its mastermind successfully implements a variety of plans to release a rarest literature.

Keywords: history, Middle Ages, culture, religion, mentality, medieval studies, courtly love, religion, culture of laughter, eschatology

References

1. Gurevich, A. *Izbrannoe. Istoriya – neskonchaemyi spor* [Selected Works. History: a Never-Ceasing Dispute]. St. Petersburg: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2017. 384 pp. (In Russian)

2. Gurevich, A. *Izbrannoe. Medievistika i skandinavistika* [Selected Works. Medieval and Scandinavian Studies]. St. Petersburg: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2017. 464 pp. (In Russian)

3. Shishkov, A. *Na plechakh gigantov. Ocherki intellektual'noi kul'tury zapadnoevropeiskogo Srednevekov'ya (XIII–XIV vv.)* [On the Shoulders of Giants. Essays on Intellectual Culture of Medieval Western Europe (13–14th centuries)]. St. Petersburg: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2017. 432 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 «КАНОН+»

Серьёзную философскую литературу выпускает в свет издательство «Канон+». Выбор для публикации нередко оказывается неожиданным. Это относится, например, к «Записным книжкам Л.С. Выготского» или оригинальной во многих отношениях книге В. Райха «Эмоциональная чума человечества». Записи, которые вёл для себя Л.С. Выготский, носят самый разнообразный характер: пометки для памяти, неожиданные мысли, полемические реплики. Безусловным достижением издательства является выпуск в свет классической работы В. Райха, которую можно назвать своеобразной социальной утопией, призванной сокрушить эмоциональную чуму человечества.

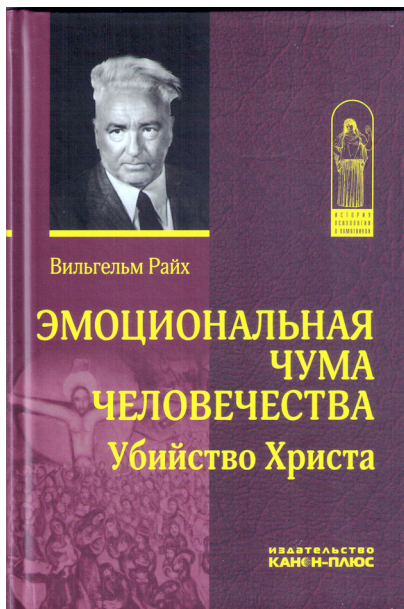
Работа О.В. Поповой «Человек как артефакт биотехнологий» открывает новые горизонты для анализа достижений биотехнологий и преобразования человеческой природы. Сборник трудов «Перспективы реализма в современной философии» посвящён актуальной современной проблеме дискуссий реализма и антиреализма в философии науки и эпистемологии.

Ключевые слова: психоанализ, психология, гедонизм, сексуальность, культура, человек, артефакт, конструирование, контекст, эпоха

Органная утопия

Райх Вильгельм. Эмоциональная чума человечества. Убийство Христа / Отв. ред. П.С. Гуревич. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2018. 352 с.

Книга видного австрийского психолога и психиатра, одного из лидеров классического психоанализа Вильгельма Райха впервые издана на русском языке. Основная идея работы состоит в том, что современная культура репрессирует телесные радости. Поэтому Райх выступает как сторонник гедонизма, прежде всего связанного с полнотой любовных переживаний. По его мнению, человек издавна попал в ловушку, которая наложилась табу на сексуальность. Эта ловушка крепко закабалила людей. От неё нужно избавиться, чтобы получить радость от жизни и обрести глубочайшие переживания любви.

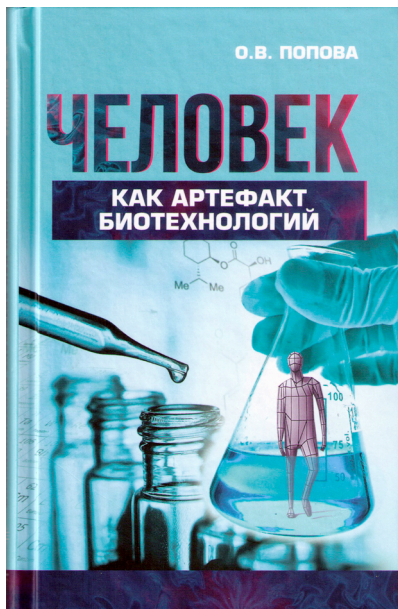


В канонических традициях философии жизни Райх выступает от имени Жизни и критикует тех, кто исповедует уклонение от неё. Такое противодействие жизни, её богатейшим проявлениям Райх называет эмоциональной чумой человечества. В. Райх считал, что, пока социальное направление останется таковым, каково оно в преобладающей степени сегодня, никакие радикальные изменения в жизни людей не произойдут. Только в будущем можно надеяться на смягчение сурового противоречия между культурой и природой. На быструю реализацию своего проекта Райх не рассчитывает. Он уверен, что этот процесс будет болезненным и долгим. Он потребует жертв. Эмоциональная чума поразит ещё многих людей. Но Райх не теряет надежды на то, что возникнет и разовьётся новая философская система, которая освободит человечество. А пока Райх толкует о том, что такое генитальный контакт. По его словам, он естественным образом вытекает из постепенно развивающегося всеохватного телесного стремления к слиянию с другим телом.

Неустановленное животное

Попова О.В. Человек как артефакт биотехнологий. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2017. 336 с.

Глубокая и яркая монография О.В. Поповой посвящена прогрессу в области биотехнологий. Эти технологии буквально «обволакивают человека». По мнению автора, происходит технологическое улучшение



самого человека: он получает всё больше возможностей не только исправлять ошибки природы, но и усовершенствовать свои интеллектуальные и физические способности [3, с. 3]. Современная эпоха, с характерным для неё интенсивным развитием биотехнологий, проблематизировала возможность демаркации границы между технологическими факторами и естественными объектами. Объектом проблематизации стал человек и его тело. Человек всё в большей степени начинает рассматривать себя как предмет дизайна и конструирования, как артефакт научно-технологической и экономической деятельности, лишённый гуманистической ценности товар на биотехнологическом рынке. Особенностью евгенетических и других

биоконструктивистских подходов к улучшению биологической телесности стало радикальное изменение в самосознании науки как на уровне философской рефлексии, так и на уровне реализации конкретных биотехнологических исследований.

Иллюзии и реальность

Перспективы реализма в современной философии: сб. трудов / Под ред. В.А. Лекторского. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2018. 464 с.

В сборнике отмечено, что в настоящее время набирают силы реалистические тенденции эпистемологии, философии сознания и философии науки. Авторы книги считают, что современные философские



реалистические концепции интересны, оригинальны, а главное, относятся к центральным философским проблемам и позволяют осмыслить многие факты, связанные с современным пониманием познания, науки, с осмыслением той реальности, которую создаёт сегодня технаучка и которая влияет на человека и его будущее. На протяжении последних 20 лет в отечественных исследованиях человека, его сознания и познания (философия, психология, другие науки) распространился анти-реализм в разных его формах. Многим кажется, что философский реализм по отношению к науке (научный реализм) или обыденному сознанию (наивный реализм) – анахронизм, что и наука, и философия, и социальная жизнь выявили его несо-

стоятельность и что защищать философский реализм в наше время дело безнадежное.

Реализм в определённом его понимании, полагает В.А. Лекторский, является той философской позицией, которая не только наиболее убедительно интерпретирует факты познания и сознания, но и задаёт адекватную методологию современных исследований этих феноменов [2, с. 24].

Проблему сделать постулатом

Записные книжки Л.С. Выготского. Избранное / Под общ. ред. Екатерины Завершиновой и Рене ван дер Веера. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2017. 608 с.

Могут ли быть значимыми записные книжки учёного? Если речь идёт о масштабной фигуре, сомнения исключены. Первое комментированное издание записных книжек Льва Семёновича Выготского – од-



но из немногих аутентичных изданий рукописей Выготского, основанное на тщательном изучении архивных документов. Заметки, собранные в книге, касаются всех периодов научной биографии учёного и содержат новые сведения о нём. Они начинаются с самой ранней из найденных в архиве рукописей Выготского, посвящённой книге Экклезиаста («Трагикомедия исканий», 1912 г.), и заканчиваются его последней, предсмертной записью («Pro domo sua», 1934 г.). Заметки выдающегося психолога раскрывают неизвестные стороны его личности, жизненные цели и интересы, а также те замыслы, которые он не успел реализовать. В книге обсуждается новая периодизация творчества Выготского,

анализируются основные серии документов, их научная значимость и связь с историко-биографическим контекстом эпохи, в которой Л.С. Выготскому довелось жить и работать.

Список литературы

1. Записные книжки Л.С. Выготского. Избранное / Под общ. ред. Е. Завершиновой и Р. ван дер Веера. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2017. 608 с.
2. Перспективы реализма в современной философии: сб. трудов / Под ред. В.А. Лекторского. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2018. 464 с.
3. Попова О.В. Человек как артефакт биотехнологий. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2017. 336 с.
4. Райх В. Эмоциональная чума человечества. Убийство Христа / Отв. ред. П.С. Гуревич. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2018. 352 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

PUBLISHING PROGRAM OF «KANON+»

Serious philosophical literature issues the publishing house “Kanon+”. Selection for publication is often unexpected. This applies, for example, to the “Notebooks of L.S. Vygotsky” or original in many ways “Emotional plague of mankind” by W. Reich. The records that L.S. Vygotsky kept for himself are multifarious: notes on memory, unexpected thoughts, and polemical remarks. Undoubted achievement of the publishers is the publication of classic work of Reich, which may be called a kind of social utopia, destined to crush the emotional plague of humankind.

The work of O.V. Popova “Man as an artifact of biotechnology” opens new horizons for the analysis of achievements of biotechnology and of transformation of human nature. The collected papers “Perspectives of realism in contemporary philosophy” are devoted to the focal problem of modern discussions on realism and antirealism in the philosophy of science and epistemology.

Keywords: psychoanalysis, psychology, hedonism, sexuality, culture, person, artifact, design, context, age

References

1. Lectorsky, V. (ed.) *Perspektivy realizma v sovremennoi filosofii* [Prospects of Realism in Contemporary Philosophy]. Moscow: Kanon+ Publ., 2018. 464 pp. (In Russian)
2. Popova, O. *Chelovek kak artefakt biotekhnologii* [Man as an Artefact of Biotechnologies]. Moscow: Kanon+ Publ., 2017. 336 pp. (In Russian)
3. Reich, W. *Emotsional'naya chuma chelovechestva. Ubiistvo Khrista* [The Emotional Plaque of Mankind. The Murder of Christ], ed. by P. Gurevich. Moscow: Kanon+ Publ., 2018. 352 pp. (In Russian)
4. Zavershneva, E. & Van der Veer, R. (eds.) *Zapisnye knizhki L.S. Vygotskogo. Izbrannoe* [Vygotsky's Notebooks: A Selection]. Moscow: Kanon+ Publ., 2017. 608 pp. (In Russian)

КНИЖНЫЙ ДИСКУРС



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

ОТРЕЧЕНИЕ ОТ НУМИНОЗНОГО

Рецензия на книгу *Н.Н. Ростовой «Изгнание Бога. Проблема сакрального в философии человека»*

Монография Н.Н. Ростовой «Изгнание Бога. Проблема сакрального в философии человека» [14] затрагивает широкий спектр философских проблем. В древних цивилизациях сакральное пропитывало все уровни жизни – от обрядов и культов до политики, ведения хозяйства и быта. Потому что древние имели весомую крупную душу – всеобщую и безмерную, мировую, – почитали её, старались проживать жизнь в онтологическом бодрствовании и интенсивном восприятии окружающего бытия. Сакральное смотрело на древнего человека со всех сторон – звёздными глазами ночного неба, водами ручьёв и ключей, травами и деревьями, зверями и птицами, другими людьми, предметами культа и повседневной жизни («ангел простых человеческих дел» Н. Клюев). Сакральное внушало ужас и восторг, трепет и нежность, увлекая человека в многомерные миры интенсивного внутреннего бытия, с виражами и пропастями, с парением и падением. Сакральное никогда не было однозначным, не измерялось шкалой «хорошо-плохо», «приятно-неприятно», «выгодно-невыгодно»; оно заведомо по ту сторону противоположностей – движение к раю обнажает ад, интерес к аду заставляет задуматься о рае.

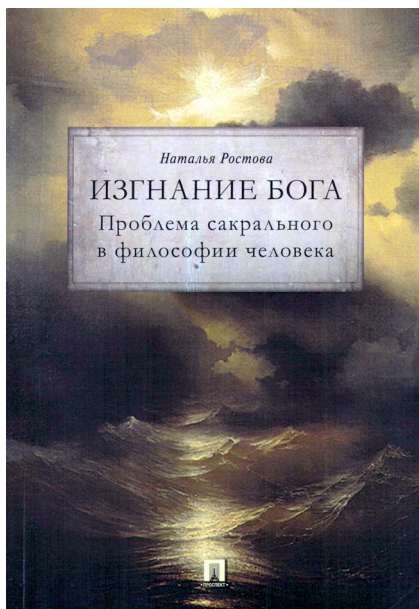
Автор исследования широко пользуется изложением философских текстов не только западных, но и русских мыслителей. В этом отношении книга энциклопедична. В русло темы введены хорошо известные и редкие материалы. Вместе с тем исследование отличается безусловной оригинальностью. Отступая от стереотипных представлений, получивших распространение в отечествен-

ной литературе, Н.Н. Ростова усматривает в сакральном средоточии многих острых проблем, которые находятся в поле современных идейных размежеваний. Причём в этом контексте сакральное оказывается не частным сюжетом, характеризующим преобразование общественного сознания, а развёрнутым философско-антропологическим учением. Вопреки стремлению ряда авторов осмеять сакральное, приравнять к предрассудкам, Н.Н. Ростова находит в этой теме необходимую философскую глубину.

В свете сакрального многие темы философской антропологии получают совершенно иное толкование. Это позволяет Н.Н. Ростовской коснуться не только теологических вопросов, но поразмышлять о предназначении философии на современном уровне рефлексии. Включая в монографию ранее опубликованные собственные фрагменты, Н.Н. Ростова сохраняет целостность своей концепции и открывает возможности последующих дискурсов о человеке. Монография является заметным событием современного постижения философско-антропологической темы.

Ключевые слова: философская антропология, человек, культура, сакральное, Бог, «смерть Бога», «смерть человека», страх, жертва, десакрализация

Монография известного философа Н.Н. Ростовской связывает феномен десакрализации мира с философским постижением человека. Вторжение науки в глубинные сферы человеческого



бытия теснит веру, замещает религиозную картину мира безгранично scientистским представлением о ней. Секреты волшебства, таинственности мироустройства тускнеют, утрачивают свой смысл, тайну, наполненность. Вместо идеи Бога внедряется представление о Сверхразуме, подозрительно напоминающем технические устройства. Редкое явление жизни вызывает теперь трепет, благоговейное отношение, присутствие возвышенного.

Было время, когда христианская мысль оценивала десакрализацию позитивно, поскольку связывала её с идолопоклонством. Но эта тенденция оказалась опасной. Наука усложнила картину мира, но лишила реальность её мерцающей глубины. Человек обрёл аналогию

с машиной, но оказался отчуждённым от образа Божьего. Сфера божественного, небесного, потустороннего приблизилась к обыденному. Метафизическая тропа, по словам М. Хайдеггера, стала зарастать.

Сложилось ли при этом более ясное представление о человеке? Или он тоже подвергся упрощению? Разволшебствование потомка Адама привело к идее «смерти человека». Он перестал быть объектом исключительной значимости. Выветрилось представление о запредельном измерении бытия. Феномен нуминозного оказался значимым элементом философского осмысления человека. Представлен ли он зверем, утратившим страх перед абсолютным могуществом внеземного? Или, напротив, идея сакрального оказалась вселённой в рефлексию о человеке?

Все эти вопросы впервые в философской литературе ставятся в развёрнутом и полемическом ключе. Автор показывает, как сказано в аннотации к книге, скрытые смыслы, онтологию и антропологию, присущие этому дискурсу. Парадоксальность проблемы обусловлена тем, что, вопреки обыденному восприятию термина, сакральное оказывается не тем, что указывает на присутствие Бога, а, напротив, тем, что требует отсутствия Бога, его «смерти». Само собой понятно, что столь разносторонний мыслитель, как Н.Н. Ростова, не выступает в роли апологета десакрализации мира.

Тема человека не утратила своей наличности. «Уже много было сказано о смерти Бога и смерти человека и уходе идеалов и ценностей. Мы полагаем, что ситуация совершенно иная. Никто не умер, и ничто никуда не ушло. Мир остался. Равно как не умер и человек. Он продолжает как-то жить. Но произошла некоторая потеря ориентиров. Не мир упал, а горизонт поплыл. У самого человека произошла некоторая расфокусировка взгляда, в результате чего он потерял ориентиры. Ориентиры культурные, социальные, мыслительные, жизненные, экзистенциальные» [15, с. 3].

Пожалуй, именно поэтому Н.Н. Ростова призывает с осторожностью пользоваться словом «сакральное». Она прилагает его к разным контекстам, каждый раз обнаруживая в нём новые оттенки мысли и вопрошания. Высказав предположение, что сакральное может рассматриваться как специфика человека, Н.Н. Ростова предлагает этот вывод не в качестве готового результата, а как кристаллизацию противоречивой рефлексии. Именно поэтому монография обладает стройностью, логической выверенностью, последовательным продвижением концептуального поля. Книга состоит из двух частей. В первой части исследуются и сравниваются два языка в описании человека. Один – присущий европейской и – шире – западной философской традиции. Второй – русской философии. Первый опирается на понятие «сакральное». Второй – обращён к фигуре Бога. Во второй части книги предложен проект философской антропологии – антропологии формы, – и соответствующая модель понимания человека – человек литургический.

Пришествие десакрализации не деморализирует автора. Напротив, она обращает внимание на феноменологию сакрального. Н.Н. Ростова преднамеренно избегает изоляции сакрального, внеконтекстного тол-

кования этого явления. Поэтому она обращается к археологии дискурса, связанного с философией сакрального, выявляет причины его появления, проводит аналогии с другими дискурсами. Такой подход позволяет увидеть в теме сакрального фундаментальную философскую проблему. В то же время эта проблема получает продуктивный отклик – в политике, повседневности, медицине, педагогике, социальной сфере.

К достоинствам монографии относится стремление Н.Н. Ростовской не ограничиться однобоким взглядом на сложную проблему. Стремление автора добраться «до оснований, до корней, до сердцевины» восхищает при знакомстве с историографией проблемы. Н.Н. Ростова не принимает практику «растворения» темы в потоке смежных течений мысли. Она проводит чёткие демаркации. Сакральное – это не религиозное. Сакральное – это не Бог. Сакральное – это не традиция. Сакральное, по определению Н.Н. Ростовской, – это тот способ, который позволяет отстраниться от понятия религии, Бога и традиции. Работы многих авторов демонстрируют настойчивые, часто изощрённые попытки снять проблему трансценденции.

«Если сакральное – это философский концепт, – пишет Н.Н. Ростова, – значит, как и всякий концепт, его можно подвергнуть деконструкции. То есть можно попытаться вскрыть послышки, лежащие в его основании, выявить присущие ему противоречия и неочевидные смыслы» [14, с. 13]. Касаюсь феноменологии сакрального, Н.Н. Ростова, по сути дела, обращается к проблеме амбивалентности человеческих чувств. Скорбь и эйфория не просто аффективно разделены во времени. Они обнаруживают себя в некоем слиянии. Так, люди переживают, к примеру, «упоеание в бою и бездны мрачной на краю». Скорбь в своей изнанке содержит эйфорию.

Однако действительно ли речь идёт об амбивалентности сакрального, обусловленного двойственностью человеческих чувств. Некоторые исследователи, как сообщает Н.Н. Ростова, называют представление об амбивалентности сакрального мифологемой. Примеры, которые приводятся некоторыми исследователями при обсуждении амбивалентности сакрального, извлечены из разных контекстов. Амбивалентность как наличие противопоставления касается понятий, которые составляют или не составляют контрверзу. Нередко понятия действительно противоположны, но не принадлежат к одному контексту. В этом случае амбивалентность отсутствует. «Сакральное» и «профанное» можно исключить из амбивалентности оппозиции. Но если речь идёт о чувствах людей, то они по определению двойственны. В изнанке любви прячется ненависть, в бесстрашии – страх, в дружбе – враждебность. Такова природа человеческих чувств. Они одновалентны только у животных. К такой постановке вопроса близка позиция Р. Жирара, который относит двойственность к самому священному, прикрывающему за собой насилие. Жертва, в частности, вызывает презрение и почтение в равной мере.

Н.Н. Ростова, обращаясь к структуре дискурса сакрального, толкует Ж. Батая. Убийство животного само по себе есть акт жестокости. Но этот акт может приобрести черты обожествления. Так, убийство получает освящение. «Жертва уже изначально сакральна по своей звериной природе, – пишет Ж. Батай. – Сакральность выражает собой проклятие, связанное с яростью, и зверю никогда не избавиться от одушевляющей его ярости без какой-то задней мысли. По мнению первобытных людей, зверь не может не ведать основополагающего закона, не знать, что его яростные порывы сами по себе являются нарушением этого закона; зверь преступает закон по самой своей сути, осознанно и суверенно. А главное, безраздельно владеющая им ярость бушует в нём благодаря смерти как высшему насилию. Такое божественно яростное насилие поднимало жертву над плоским миром, где вели свою размеренную жизнь люди. По сравнению с этой размеренной жизнью, смерть и ярость буйствуют, и их не в силах остановить ни почтение, ни закон, управляющие жизнью человека в обществе. Для первобытного сознания смерть может превзойти только от чьего-то оскорбления или упущения. Тем самым смерть опять-таки насильственно опрокидывает законный порядок» [1, с. 539].

Весьма значительный интерес вызывает сравнение концепции Ж. Батая и П.А. Флоренского. Павел Александрович Флоренский в той же мере, что и Жорж Батай, пользуется понятием «культы» как посредником между человеком и миром, заставляя внешний детерминизм трансформироваться во внутренний. По мнению русского философа, природа не входит в человеческий разум в своём первоначальном виде. Она преобразуется культурной формой. Известен его пример с Белой Медведицей как констелляцией звёзд. Ведь фактическое расположение звёзд не имеет ничего общего с тем образом, которым наградили его люди.

В работе «У водоразделов мысли» (1918) П.А. Флоренский интерпретирует мир, создаваемый человеком, – мир техники и мир культуры – как «органопроекции» человеческих чувств и мышления. Техника и вообще мир культуры является проекцией человеческой чувственности, расширяющей её и предоставляющей ей новые возможности. Философ наполняет культуру религиозным содержанием: мир, созданный и создаваемый человеком, является продолжением и развёртыванием человеческих чувств и мышления, а завершается этот процесс построением храма, воплощающего в себе не только синтез различных искусств, но и сакральное бытие. Каждая вещь, окружающая человека, каждый предмет культуры своим бытием выражает богатство человеческой субъективности и одновременно направлен на человеческое бытие.

«В отличие от Батая Флоренский говорит именно о человеке и его состояниях, а не о коллективных отношениях, – подчёркивает Н.Н. Ростова, – что, однако, не противоречит тому, что условием кulta является множественность, а также тому, что культ удерживает единство мистери-

альной общины. Батай скорее склонен к признанию социального характера сознания, для него сознание учреждается в отношении к другому, через другого, тогда как для Флоренского сознание носит мистериальный характер, поскольку учреждается в отношении к Богу» [14, с. 20].

В чём же ценность этих рассуждений? Во-первых, Н.Н. Ростова в своём анализе опирается не столько на рассудочность, сколько на эмоции человека. Это парадоксально и является, несомненно, новизной. В европейской философии, как известно, размышление о человеке, как правило, исключало апелляцию к чувству. Напротив, феноменология человеческих качеств обнаруживалась через когницию. Но вот, скажем, П.А. Флоренский усматривает особого человека в специфике эмоций. В частности, гнев рассматривается как центральный аффект человека. Однако это вовсе не частная ссылка на специфику эмоции. Это своеобразный концепт человека.

Несмотря на избыточность ссылок и примеров, поддерживающих компетентность исследователя, Н.Н. Ростова утверждает себя в полемике. Так, она подмечает, что неясность позиции Ж. Батая в теме сакрального таится в характеристике страха. Батай, размышляя о происхождении человека, не покидает концепцию эволюции. Но тут же впадает в противоречия. К сожалению, другой возможности у Батая нет. Эволюция сохраняет роль путеводной нити. Однако она не может объяснить неожиданные разрывы и «вспышки» в линейном развитии мира. Например, так называемая когнитивная революция, которая предоставила людям (но не всем) новый способ думать и общаться. Вероятно, случайные генетические мутации изменили внутреннюю настройку человеческого мозга. Поэтому Батай в этом вопросе непоследователен, поскольку мы можем только удивляться обнаружению страха. Объяснить его природу французский философ на самом деле не в состоянии. Действительно, непонятно, почему вдруг в единой природе, отданной мощному потоку рождений и смертей, возник разрыв, в котором помещается страх.

При всех разновидностях темы сакральная сила одновременно отталкивает и соблазняет. Психологизация страха означает, что страх рассматривается как аффект, как чувственная реакция. «Психологическому объяснению страха, – пишет Н.Н. Ростова, – можно противопоставить подход, при котором страх трактуется мистериально и который снимает проблему амбивалентности переживания сакрального. Такой же подход характерен для представителей русской философии, опирающихся на христианскую традицию, и имеет то преимущество, что религиозные феномены осмысливаются в данном случае не с позиции венаходимости, для которой неизбежны разрывы в понимании и искажения, но изнутри, в пространстве понимания» [14, с. 47].

Феноменология страха, представленная в монографии, привлекает новизной и необычностью использованного материала. Обстоятельно описанное в философской литературе сопоставление страха и трепе-

та, страха и тревоги, страха причинного и беспричинного переведено Н.Н. Ростовой в иное русло. Хорошо знакомое по работе С. Кьеркегора, сопоставление страха и трепета в монографии опирается на русскую философию. В.С. Соловьёв, в частности, не противопоставляет страх благоговению, а рассматривает его как первую ступень к этому состоянию. В существе религиозного чувства П.А. Флоренский фиксирует прежде всего не любовь, а страх. Страх – это не психологический феномен и не рациональный. Это мистический ожог от встречи с «иным». Страх вселяет не вид Бога. Он рождается внезапно открывшейся трансцендентностью.

Н.Н. Ростовой удалось собрать и промыслить обширный материал о страхе, ставшем предметом анализа для русских философов. В частности, у К. Леонтьева нет иллюзий относительно человека. «Вторая христианской традиции, великое возвышение человека он видит в смирении и страхе, унижающем самость человека и дающем возможность открыться божественному в нём» [14, с. 58]. Н.А. Бердяев считал, что страх лежит в основе этого мира. Призывая к победе над страхом, Николай Александрович различает высшее состояние ужаса и тоски и «низший страх».

Оригинально трактуется мистический страх, который призван оторвать человека от психологической имманентности и открыть перед ним духовное измерение. Мистический страх заключён прежде всего в отношении человека к самому себе, к своей данности. Такой страх нужен человеку. Мистический страх, отмечает Н.Н. Ростова, связан не с унижением человека, но с его возвышением через условие, ибо в человеке при умалении имманентного измерения открывается трансцендентная перспектива. «Страх необходим как условие возможности мистерии, вне страха человек предоставлен своей самости, поэтому страх связан с принципом “или-или” – или страх есть, и тогда становится возможным иное, или страха нет, и человек отдан во власть имманентности» [14, с. 60].

При всей обстоятельности, связанной с феноменологией страха в русской философии, не все мыслители представлены в монографии. Это относится, в частности, к Н.К. Мережковскому. Вполне справедливо отмечает исследовательница Наталья Бонецкая: «В течение нескольких революционных (имею в виду революцию духовную) десятилетий сложился новый для России антропологический тип – человек над бездной, – индивид без мировоззренческих опор, без бытийственной почвы. И интеллектуалы довели до апофеоза свою беспомощность, как бы возжелали пребывать в бесконечности становления. Пафос “переоценки всех ценностей” Ницше оформился в целый ряд философских концептов: это несотворенная свобода Бердяева, абсурд Льва Шестова, двоящиеся мысли Мережковского. Ясно, что подобные понятия не могут быть положены в основание общезначимого учения, философии раскрепостившегося духа – не для всех» [4, с. 5–6, 134]. Вероятно, не Н.А. Бердяева или Л. Шестова надлежит считать основоположниками отечественной философской антропологии. Философский предмет, который увлекал

Д. Мережковского, – человек в неотъемлемой для него тайне. В работах этого автора человек стал бесконечно сложнее, противоречивей, загадочней по сравнению с его традиционно-христианской моделью.

Д. Мережковский пытался наметить основные черты специфического абстрактного воззрения, которое он называет *перворелигией человечества*. Предполагается, что ещё до начала человечества существовала религия, которая благодаря Христу получила название христианской. «Мережковский как теоретик *перворелигии человечества*, удерживает сознанием одновременно древнее язычество – в гипотетическую религию Третьего Завета; из точки настоящего его внимание направлено в прошлое и будущее. *Миф и мистерия* – это два разных ключа к древности, которыми оперирует русский исследователь» [4, с. 154].

Работа Н.Н. Ростовской не придерживается строгих правил монографии. Здесь нет стройного продвижения от темы к теме или от имени философа к его полемисту. Изложение часто дробится на мелкие параграфы. В параграфе «Структура и символ» мы узнаем лишь, что человек – это существо, которое выстраивает себя в отношении формы и бесформенности, структуры и хаоса. К этой теме Н.Н. Ростова ещё вернётся, но это случится на значительном отдалении. Привычное следование заявленной мысли, обнаружение разных смыслов и подходов только что объявленной философской идеи Н.Н. Ростова заполняет обращением к диалогическому мышлению читателя. Не удивительно, что после Фрейда появляется Батай.

И тут на отлёте от русской философии утверждается, что Батай отождествляет сакральное или божественное с непрерывным неструктурируемым существованием, которое открывается в трансгрессии запретов. Однако, оперируя оппозицией «сакральное-профанное», Батай вносит прерывистость в эту непрерывность. Так, в концептуальном изложении Н.Н. Ростовской набирают значимость темы структуры и символа. Отметим, что теория Жирара оказывается своеобразным переложением теории Батая. Н.Н. Ростова показывает, что Жирар мыслит антропологическое пространство как пространство насилия, или пространство священного. Но насилие, или священное, может быть как структурированным, так и неструктурированным.

Сакральное прежде всего рассматривается в данном случае как структура. Это означает, что в самом феномене Н.Н. Ростова обнаруживает метафизический раскол. Скажем, Юнгу свойственно распадение мира на Бога и равноправного антагониста – Сатану, на Бога и человека. Но здесь таится опасность. Борьба противоположностей может сулить человеку гибель, поскольку он не примиряется с расколом, а стремится к целостности сознания.

Порой в монографии обнаруживаются возвраты к темам, которые в известной мере уже получили должную трактовку. Это относится, к примеру, к оппозиции «сакральное-профанное» и «чистое-нечистое».

Н.Н. Ростова подчёркивает, что эти оппозиции прочно укоренились в европейском сознании, провоцируя в головах исследователей множество противоречий. И трудно найти европейского мыслителя, который не пользовался бы подобными оппозициями. Даже в привычных, устоявшихся понятиях выявляются парадоксы. Несомненные противоречия содержит в себе само словосочетание «религиозное сознание». Н.Н. Ростова ставит вопрос: не является ли религиозное сознание сознанием как таковым, не являются ли иные типы сознания производными от этого феномена? Христианство не просто говорит о вездесущности Бога, но, как бы оборачивая логику, толкует о том, что в Боге человек впервые делается собой, собирается в целостность.

Н.Н. Ростова задаётся вопросом: как объяснить переход между сакральной и профанной сферами? Поскольку они разделены и обладают автономностью, то возможен ли между ними соединяющий мост? Особенно если разделяющая их пропасть оценивается как онтологическая. Это относится, например, Р. Отто или М. Элиаде. И снова возникает вопрос: как относительное существо, коим является человек, может вступить в связь с абсолютным, коим является Бог? Н.Н. Ростова считает, что европейские теоретики сакрального по сути дела исходят из презумции, что человек существует в имманенции. Человек имманентен миру и самому себе. Для имманентного человека это может находить своё выражение в психологическом, но в данном случае чаще в социологическом дискурсе.

«Русская традиция, – отмечает Н.Н. Ростова, – не просто заостряет антиномичность человека, разводит полюса до головокружительной несводимости друг к другу, но и удивительным образом сближает их до интимности. Антропологический размах, характерный для русской философской традиции, находит своё подтверждение в религии христианства, которое, кажется, аналогичным образом выстраивает антропологию, ставя тем самым под вопрос возможность применения к нему оппозиции “сакральное-профанное”, а значит, и её адекватность для описания религиозных феноменов» [14, с. 108].

Заслуживает внимания использованный в монографии текстологический анализ расхожих терминов. Это относится, к примеру, к анализу термина «профаный». Ссылаясь на М.Х. Вагенворта и Э. Бенвениста, Н.Н. Ростова разбирает различные прочтения и смысловые значения этого понятия. Одно дело, когда профанное является производным от сакрального, другое – мы имеем дело с двумя самостоятельными сферами. Кстати, вызывает вопросы правомерность самой оппозиции «сакральное-профанное».

Структура монографии соотносится с драматургией фуги. Некоторые темы возникают по ходу изложения вновь и вновь. Однако попытка соединить их в одном месте обеднила бы изложение. Вот, скажем, на стр. 116 снова возникает тема хаоса и культа. Для Флоренского хаос и

символ – одна и та же тема, взятая с различных сторон. Человек – это не то, что он представляет собой в данный момент, он есть то, что рождается в результате самоутверждения. Так Павел Александрович обозначает восхождение к божественному порядку, норме, здоровью. Культ философ рассматривает как пространство, где рождается человек, где формируется его сознание. Культ даёт единство антиномичности человека.

Тема антиномичности человека не нова для философской антропологии. Человек рождается в природе, а живёт в обществе. У него есть сознание, но есть и бессознательное. Человек располагает инстинктом, но следует культурной программе. Флоренский усиливает эту тему. Человек одновременно вечен и не вечен, реален и идеален, т. е. поднявшийся к духовности. Сегодня мы можем добавить: человек реален и виртуален. Он принадлежит разным мирам.

По мнению Н.Н. Ростовской, П.А. Флоренский создал наиболее радикальную в философии теорию символа. «Он решительно отказывается ассоциировать понятие символа со знаком, с аллегорией, с намёком или указанием на неизречённую реальность. Для Флоренского символ есть символизируемое» [14, с. 117]. Впрочем, стратегия сближения символа и символизируемого присуща в целом русской философии. Примечательно, что Флоренский рассматривает термины как межмысли. А само слово происходит от «*termes*», т. е. имеет религиозный источник. Сфера мышления образуется межмами, отделяющими одну природу вещи от другой природы.

И снова Н.Н. Ростова возвращается к символу. Это не знак, не наглядная данность произвольной связи, а трансцендентные скрепы существования. Они обнаруживают не частичное, временное и условное объединение и порядок, но полное, всеобъемлющее, восходящее к вечности. Символ никогда не одинок, он всегда система символов. И суть этой системы заключается в её всеохватываемости,

Немалый интерес в монографии рождает тема жертвы, получившая разностороннюю разработку в современной французской философии. Эта тема оказалась базовой для философии религии. В ней пересекаются ключевые теоретические вопросы – верование или обряд? Каков смысл жертвоприношения? Как оно относится с даром? Почему исчезли кровавые жертвы? Не правда ли, сам перечень вопросов вызывает неожиданный и парадоксальный интерес?

Теорий жертвы множество. Н.Н. Ростова различает два крупных раздела этой темы: прагматика жертвы и апофатика жертвы. В первом случае речь идёт о теориях, которые раскрывают социальный, экономический, психологический и политический смыслы. К психологической трактовке жертвы Н.Н. Ростова относит теории, связывающие её с различного рода механизмами психологической компенсации, с проблемами садизма и мазохизма. Что же касается апофатики жертвы, то она обращена к невидимой стороне мира. Апофатика трактует события

и процессы, которые можно квалифицировать как явления не от мира сего. Именно в данном случае мы входим в сферу философского постижения человека.

Среди теорий этого плана Н.Н. Ростова считает наиболее значимыми концепции Ж. Батая, а в русской философии – А. Мейера. Вот, к примеру, озадачивающая мысль Ж. Батая: без жертвы нет человека. В подлинном смысле слова человеком можно считать жертву. Только участник жертвоприношения есть человек, потому что при жертвоприношении, уклоняясь от собственной смерти, он одновременно встречается с ней. М. Хайдеггер, характеризуя гибель животного, называет это событие околеванием. Животное умирает, но не осознаёт своей смерти. Он не воспринимает её как трагедию. В жертве, согласно Батаю, человек, наконец, преодолевает своё дискретное состояние. Как отдельного существа человека нет. Как отдельное существо человек гибнет. В жертвенной смерти, по Батаю, происходит самоутрата, причащение сакральной стихии, т. е. непрерывному способу существования.

В философии культуры давно утвердилось представление о том, что слово «культура» произошло от практики возделывания почвы. Такая трактовка культуры не выводит этот феномен за пределы экономической цепочки. Отсюда превратность в трактовке самой культуры. Другая версия культурогенеза связана с культом. При обнаружении связи между культом и культурой можно обнаружить два варианта решения проблемы. В первом случае культ понимается как вид религиозной деятельности. Он локализуется в рамках культуры, т. е. представляется её дробной частью. Разумеется, такое толкование культа рождает множество дополнительных вопросов. Если культ стоит на службе у социума, то как стал возможен сам социум? Если трактовать культуру как то, что создано человеком, то каким образом появился этот человек, творец культуры? В силу каких обстоятельств он возник? «На первый вопрос отвечает часть европейских мыслителей, – пишет Н.Н. Ростова, – выводя социальное из сакрального. Например, Э. Дюркгейм, отчасти Ж. Батай, отчасти М. Элиаде, Р. Жирар. На оба вопроса пытаются ответить представители русской традиции, согласно которым культ есть то, что предшествует культуре, то, что создаёт человека и, как следствие, является источником культуры. Например, П. Флоренский, С. Булгаков, А. Мейер, Г. Федотов. В пользу этой точки зрения говорит этимология слова “культура”: *cultura* от *cultus*, на которую, в частности, опирается Флоренский» [14, с. 144].

По убеждению Н.Н. Ростовской, неразрывная связь между территорией сакрального / мистериального и «мы» в европейской традиции связана с социальным дискурсом, в русской – с антропологическим. В европейской традиции сакральное тесно связано с социальным. Суть феномена сакрального сводится к обеспечению социальной функции. Однако социальный дискурс не может при этом ответить на антрополо-

гический вопрос о природе того, что объединяется в сакральном. Таким образом, русская традиция, спускаясь до принципиальной безосновности философского дискурса, в первую очередь ставит перед собой антропологическую проблему учреждения сознания. Бог – это не просто условие события, но условия бытия, т. е. сознания.

Судя по всему, философия религии невозможна без концепции бессознательного. Уже в традиционном взгляде на религию как свидетельство беспомощности человека перед неподвластными ему природными силами и собственными страхами содержится представление о бессознательном состоянии человека в религии. Что же касается христианского представления о сознательности человека в отношении к Богу в русской философии, то оно находит осмысление в теме свободы.

Немало оригинальных идей и в третьей главе монографии, которая касается идеи смерти человека. Концепт сакрального вписывается в концепт смерти Бога. Если искать истоки этой идеи, то, разумеется, она рождается не в наследии Ницше, а в эпоху Возрождения. Вот каково представление об этой проблеме, изложенное в монографии Н.Н. Ростовской: «Формула “Бог умер” является определяющей для современного сознания. Она содержит в себе трамплин, воспользовавшись которым человек приступил к опытам самоконфигурирования. Бог умер, и это событие несёт позитивный смысл, ибо Бог с необходимостью должен быть преодолён, дабы человек родился. Именно такое воодушевление объективировано в этой формуле. Поэтому заявление философии о смерти Бога не имеет никакого отношения к Голгофской драме, вопреки мнению некоторых историков мысли и прогрессивных теологов. Христианский Бог до сих пор на кресте, он вечно умирает за человечество и вечно воскресает, воскрешая тем человека. Он не умер, а “смертью смерть поправ”. Философия тем временем редуцирует Бога к этапу формирования Человека. И смыслом этой редукции преисполнены самые изощрённые философские системы, пытающиеся преподнести смерть Бога как смерть идола и рождение подлинного Бога. Но подлинность эта на поверку оказывается связанной с человеком, а не с Богом. О новом человеке грезит философия, а не о новом Боге» [14, с. 153–154].

Эта трактовка известной формулы кладёт конец упрощённым толкованиям, например, слов Ф. Ницше. Суть проблемы, как хорошо показывает Н.Н. Ростова, вовсе не в феномене секуляризации как таковом, не в исчезновении темы человека в современном философском сознании. Известная работа Э. Фромма «Будьте как боги» подверглась в своё время критике за «неоправданное» возвеличивание человека, девальвацию Бога. Как такая трактовка сочетается с тезисом о «смерти человека»? Смерть Бога, отмечал Ф. Ницше, чутко уловивший тенденции времени, сулит рождение высшей породы человека. Но для этого события простая констатация смерти Бога недостаточна. Тень этого события будет преследовать человечество тысячелетиями. Органично вплетается в

изложение монографии и гегелевское понимание «смерти Бога». Гегель связывает смерть Бога с несчастным сознанием, с трагической судьбой себя самого.

В минувшем веке не Бог, а сакральное станет державным понятием новой традиции. «Отвлечённое от конкретики трансцендентного Бога, – пишет Н.Н. Ростова, – содержание термина позволит разрешить проблему личности Бога, его предметности, локализованности в пространстве, авторитарности по отношению к человеку» [14, с. 168]. В философии дискурс сакрального изначально представлен именами М. Шелера, М. Хайдеггера, Ж. Батай. Именно Батай сделает понятие сакрального чрезвычайно популярным и близким современному сознанию.

Современная западная мысль по-прежнему увлечена идеей преодоления трансцендентного Бога. Об этом идёт речь в четвёртой главе столь серьёзного научного труда. Н.Н. Ростова подчёркивает, что философия – не культ. Философии нужно перестать быть философией, чтобы превратиться в мудрость. Выходит, философия хочет выйти за собственные пределы. Но это вовсе не амбиции и дежурные провозглашения. В монографии ставятся вопросы: что даёт философии право выйти за свои пределы? Чем обусловлен этот порыв? Что лежит в основе этого дерзновения? Устремление к истине или послушание Богу? Часто пишут, что философия – та же религия. Но насколько оправданно такое беспредельное сближение? Не разумнее ли сохранить автономность каждой из этих форм общественного сознания? Однако ставить этот вопрос, кажется, уже поздно. Заняв несвойственное ей место, философия убирает, как отмечает Н.Н. Ростова, тот водораздел, который всегда предполагался между философией и религией, невзирая на исторические перипетии взаимоотношения между ними. Новая философия стремится стать тем третьим, что упразднит и то, и другое, религию и философию. Пределом такой философии, однако, видится субъективная практика себя.

Что сегодня заставляет философию обратиться к теологии? Почему столь настойчиво проводится рядом авторов мысль о тождестве идеологии и философии? Эти вопросы получают в монографии основательное освещение. Данная тема рассматривается в пятой главе «О “Смерти Бога” в русской традиции». От теологического ракурса Н.Н. Ростова переходит к антропологическим размышлениям. Она пишет: «Все трактовки идеи смерти Бога объединяет пафос построения новой онтологии и новой антропологии. Смерть Бога, как бы она ни мыслилась, – как укор Сына Отцу или как метаморфозы материи, – означает одно – скрадывание трансценденции в пользу тотальной имманентности, неминуемо ведущее к превращению человека в элемент мира наличного. Антропология становится региональной онтологией, имея дело с имманентной, плюральной, процессуальной природой человека лишь ситуативно, или, как сказал бы Делёз, в силу соотношения сил отличной от про-

чих регионов мира. Не случайно темы смерти Бога и смерти человека идут в философии рука об руку. Но переход от идеи смерти Бога к идее смерти человека и само понятие смерти человека следует рассмотреть пристальнее, избегая упрощений и риска мыслить человека как животное» [14, с. 247].

Эту задачу Н.Н. Ростова решает в заключительных параграфах монографии. Она показывает, как Ж. Бодрийяр грезит о мире без субъекта. Делёз преодолевает феномен человека в своём концепте мира без Другого. Если Другой – это тот, кто даёт миру глубину, пространство, время, смысл, сущности, тела, то мир без Другого – это чистое бурление стихий. Иными словами, призывая убить в себе Другого, Делёз прощается с человеком.

Н.Н. Ростова показывает, что отсутствие Бога ставит под вопрос возможность антропологического феномена. Она отправляется в поисках аргументации к культуре. Тезис «смерти Бога» имеет культурные параллели – в искусстве, в теологии, в повседневном сознании современного человека. Это позволяет исследовательнице проследить связь между философией и культурой.

Заслуживает внимания обозначенный Н.Н. Ростовской человек литургический. Антропология формы предполагает человека, взятого в своей трансцендентной перспективе, в своей непостижимости бесконечного. Фигура Бога объявляется конститутивной для человека. Бог антропологически обеспечивает сознание. По словам Н.Н. Ростовской, покуда человек не превратился в индифферентную машину, пространство литургии – это его максимум и центр его притяжения.

Список литературы

1. Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология / Сост. С.Н. Зенкин. М.: Ладомир, 2000. 738 с.
2. Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. 383 с.
3. Бодрийяр Ж. Фатальные стратегии / Пер. с фр. А. Качалова; науч. ред. текста Д. Дамте. М.: РИПОЛ классик, 2017. 288 с.
4. Бонецкая Н. В поисках Неведомого Бога. Мережковский – мыслитель. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. 400 с.
5. Бонецкая Н. Дух Серебряного века (феноменология эпохи). М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. 720 с.
6. Гиренок Ф. Фигуры и складки. М.: Академический проект, 2013. 244 с.
7. Гуревич П.С. Философское истолкование человека. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. 472 с.
8. Жирар Р. Насилие и священное. М.: Новое литературное обозрение, 2010. 448 с.
9. Жижек Сл. Метастазы удовольствия. Шесть очерков о женщинах и причинности. М.: АСТ, 2016. 320 с.

10. Западная философия XX – начала XXI в. Интеллектуальные биографии / Редкол: И.С. Вдовина, И.Д. Джохадзе. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. 318 с.
11. *Подорога В.А.* Антропограммы. Опыт самокритики. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2017. 336 с.
12. *Резник Ю.М.* Феноменология человека: бытие возможного. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2017. 632 с.
13. *Рикёр П.* Философская антропология. Рукописи и выступления 3 / Пер. с франц. И.В. Вдовиной. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2017. 312 с.
14. *Ростова Н.Н.* Изгнание Бога. Проблема сакрального в философии человека. М.: Проспект, 2017. 432 с.
15. *Смирнов С.С.* Антропологический навигатор. К событийной онтологии человека. Новосибирск: Офсет-ТМ, 2016. 438 с.
16. *Смирнов С.С.* Форсайт человека. Опыты по неклассической философии человека. Новосибирск: Офсет, 2015. 660 с.
17. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. 1. Разум и откровение. Бытие и Бог; Т. 2. Существование и Христос. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. 576 с.
18. *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. 3. Жизнь и Дух. История и Царство Божие. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. 496 с.
19. *Флоренский П.А.* Столп и утверждение мысли: в 2 т. Т. 1. М.: Правда, 1990. 490 с.
20. *Хоружий С.С.* Очерки синергичной антропологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. 408 с.
21. *Энафф М.* Дар философов. Переосмысление взаимности. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2015. 320 с.

BOOKISH DISCOURS

Elvira SPIROVA

DSc in Philosophy, Head of the Department of the History of Anthropological Doctrines.

RAS Institute of Philosophy, Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation;

e-mail: elvira-spirova@mail.ru

RENUNCIATION OF THE NUMINOUS

Review on the book “Expulsion of God. Problem of Sacred in the Philosophy of Man” by N. Rostova

The monograph “Expulsion of God. Problem of Sacred in the Philosophy of Man” by N. Rostova [14] covers a wide range of philosophical problems. In ancient civilizations the Sacred embraced all levels of life, from rites and cults to politics, housekeeping and everyday life. It is because the ancient people had a significant big soul – universal and immense World-Soul – honored it, tried to live life in ontological wakefulness and intense perception of existence. The Sacred looked at the ancient man from all sides – by starry eyes of night sky, by the waters of creeks and springs, by herbs and trees, beasts and birds, other people, objects of cult and everyday life (“an angel of ordinary human affairs” of N. Kluev). The Sacred inspired a terror and delight, awe and tenderness, carried a man away in multidimensional worlds of intense interior life, with bends and precipices, with rising and falling. The Sacred never was univocal, it was not measured by the scale “good-bad”, “pleasant-unpleasant”, “profitable-unprofitable”; it is obviously beyond the opposites: movement to Paradise exposes the Hell, interest in the Hell makes you think of Paradise.

The author of the study widely uses the presentation of philosophical texts, not only of Western, but also of Russian thinkers. In this respect, the book is encyclopedic. In line with the theme the well-known and rare materials are introduced. However, the study is remarkable for the apparent originality. Deviating from stereotypes widespread in Russian literature, N. Rostova finds in the Sacred the focus of many acute problems, which are present in the field of contemporary ideological division. In this context, the Sacred is not a private subject, characteristic of transformation of social consciousness, but full-scale

philosopho-anthropological teaching. Despite the desire of some authors to ridicule the Sacred, to equate it to prejudice, N. Rostova finds in this theme the necessary philosophical depth.

In the light of the Sacred many themes of philosophical anthropology get a completely different interpretation. This allows N. Rostova deal not only with theological issues, but to think over destiny of philosophy on the modern level of reflection. By including in the monograph previously published fragments, N. Rostova maintains the integrity of her conception and opens the possibility of later discourses about man. The monograph is a significant event for modern understanding of philosopho-anthropological topic.

Keywords: philosophical anthropology, man, culture, the Sacred, God, “death of God”, “human death”, fear, victim, desacralization

References

1. Bataille, G. *Próklyataya chast'. Sakral'naya sotsiologiya* [La part Maudite. La sociologie sacrée]. Moscow: Lodomir Publ., 2000. 738 pp. (In Russian)
2. Baudrillard, J. *Fatal'nye strategii* [Fatal Strategies], trans. by A. Kachalov. Moscow: RIPOl klassik Publ., 2017. 288 pp. (In Russian)
3. Berdyaev, N.A. *O naznachenii cheloveka* [The Destiny of Man]. Moscow: Respublika Publ., 1993. 383 pp. (In Russian)
4. Bonetskaya N. *Dukh Serebryanogo veka (fenomenologiya epokhi)* [The Spirit of the Silver Age (a Phenomenology of the Belle Epoque)]. Moscow; St. Petersburg: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2016. 720 pp. (In Russian)
5. Bonetskaya, N. *V poiskakh Nevedomogo Boga. Merezhkovskii – myslitel'* [In Search of the Mysterious God. Merezhkovsky as a Thinker]. Moscow; St. Petersburg: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2017. 400 pp. (In Russian)
6. Florensky, P. *Stolp i utverzhdenie istiny* [The Pillar and Ground of the Truth], Vol. 1. Moscow: Pravda Publ., 1990. 490 pp. (In Russian)
7. Girard, R. *Nasilie i svyashchennoe* [Violence and the Sacred]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2010. 448 pp. (In Russian)
8. Girenok, F. *Figury i skladki* [Figures and Folds]. Moscow: Akademicheskii Proekt Publ., 2013. 244 pp. (In Russian)
9. Gurevich, P. *Filosofskoe istolkovanie cheloveka* [Philosophical Interpretation of Man]. Moscow; St. Petersburg: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2012. 472 pp. (In Russian)
10. Henaff, M. *Dar filosofov. Pereosmyslenie vzaimnosti* [Le Don des philosophes. Repenser la réciprocité]. Moscow: Publishing House of Humanitarian Literature, 2015. 320 pp. (In Russian)
11. Khoryzhiy, S. *Ocherki sinergiinoi antropologii* [Essays on Synergic Anthropology]. Moscow: St. Thomas Institute of Philosophy, Theology and History Publ., 2005. 408 pp. (In Russian)
12. Podoroga, V. *Antropogrammy. Opyt samokritiki* [Anthropogramma. An attempt of self-criticism]. St. Petersburg: European University at Saint Petersburg Publ., 2017. 336 pp. (In Russian)

13. Reznik, Yu. *Fenomenologiya cheloveka: bytie vozmozhnogo* [The Phenomenology of Man: a Being of the Possible]. Moscow: Kanon+ Publ., 2017. 632 pp. (In Russian)
14. Ricoeur, P. *Filosofskaya antropologiya. Rukopisi i vystupleniya 3* [Philosophical Anthropology. Manuscripts and Presentations 3]. Moscow: Publishing House of Humanitarian Literature, 2017. 312 pp. (In Russian)
15. Rostova, N. *Izgnanie Boga. Problema sakral'nogo v filosofii cheloveka* [Expulsion of God. Problem of Sacred in the Philosophy of Man]. Moscow: Prospekt Publ., 2017. 432 pp. (In Russian)
16. Smirnov, S. *Antropologicheskii navigator. K sobytiinoi ontologii cheloveka* [An Anthropological Navigator. To an Event Ontology of Man]. Novosibirsk: Ofset-TM Publ., 2016. 438 pp. (In Russian)
17. Smirnov, S. *Forsait cheloveka. Opyty po neklassicheskoi filosofii cheloveka* [A Foresight of Man. Essays on Non-Classical Philosophy of Man]. Novosibirsk: Ofset Publ., 2015. 660 pp. (In Russian)
18. Tillich, P. *Sistematicheskaya teologiya* [Systematic Theology], Vol. 1–2. Moscow; St. Petersburg: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2017. 576 pp. (In Russian)
19. Tillich, P. *Sistematicheskaya teologiya* [Systematic Theology], Vol. 3. Moscow; St. Petersburg: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2017. 496 pp. (In Russian)
20. *Zapadnaya filosofiya XX – nachala XXI v. Intellektual'nye biografii* [Western Philosophy of the 20th – early 21st Centuries. Intellectual Biographies], ed. by I. Vdovina, I. Dzhokhadze. Moscow; St. Petersburg: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2016. 318 pp. (In Russian)
21. Žižek, Slavoj. *Metastazy udovol'stviya. Shest' ocherkov o zhenshchinakh i prichinnosti* [The Metastases of Enjoyment]. Moscow: AST Publ., 2016. 320 pp. (In Russian)

КНИЖНЫЙ ДИСКУРС



Наталия КРОТОВСКАЯ

научный сотрудник сектора истории антропологических учений.

Институт философии Российской академии наук.

109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;

e-mail: krotovskaya.nata@yandex.ru

ИСТОРИЧЕСКИЙ ОЧЕРК О ЛЮБВИ

Обзор книги *И. Сингера* «Философия любви: Промежуточный итог»

Ирвинг Сингер (1925–2015) – бывший профессор философии Массачусетского технологического института, автор более двадцати научных книг. «Философия любви» [7] – далеко не первая книга Сингера, посвящённая исследованию различных аспектов любви.

Сингер начинает своё исследование с античности, анализирует взгляды Платона, рассматривает греческую концепцию эроса и христианское понятие любви-агапэ, не только противопоставляя их, но и делая попытку их «синтезировать». Он пишет о куртуазной любви, оценивает взгляды Фрейда, вступая с ним в полемику, ибо последний, по мнению автора, ошибочно считал основой любви завышенную оценку объекта страсти и потому полагал любовь иллюзией и самообманом.

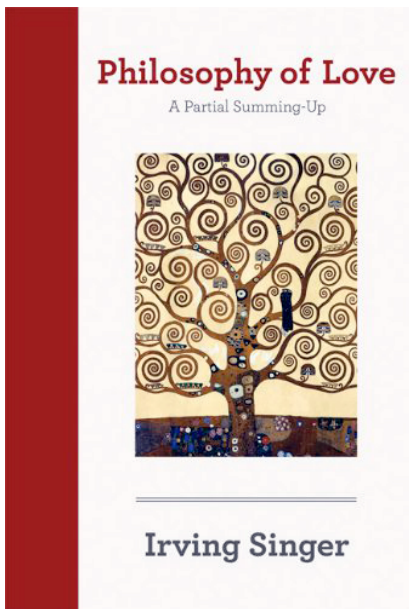
Излагая взгляды Ф. Ницше, Сингер касается оценки любви экзистенциалистами, в частности Ж.-П. Сартром. Себя автор видит продолжателем мысли американских философов-прагматиков, таких как У. Джеймс, Дж. Дьюи и «неоплатоник» Дж. Сантаяна.

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

В будущем философия любви видится Сингеру объединением естествознания с гуманитарными науками. В рамках нынешней действительности неизбежно должны возникнуть новые формы искусства и новые ветви науки, которые сумеют разобраться с множеством нерешённых проблем в этой области.

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

Прежде всего Ирвинг Сингер подчёркивает, что в данной книге, как и в других его работах, выбор тех или иных философских концепций, подлежащих рассмотрению, обусловлен его личными представлениями об их значимости. Стараюсь быть аккуратным в своих оценках, он не претендует на полную объективность описания. Предлагаемый труд лишь воплощает то, что ему как современному философу удалось узнать, изучая других авторов и пытаясь продвинуться вперёд немного дальше, ибо, на его взгляд, философия не является предметом, где возможен окончательный ответ или исчерпывающее решение поставленных ею вопросов.



Возможно, некоторых читателей разочарует отсутствие в этой книге полемики, однако их можно успокоить тем, что более тщательный и широкий разбор затронутых в ней проблем приводится в других его трудах на эту тему. Данный текст намеренно написан в более свободной и менее поучительной манере и представляет собой общий обзор предмета. Именно поэтому в книге почти нет сносок, а отсылки к замечаниям других авторов обычно воспроизводятся в пересказе, а не цитируются дословно.

Исходным материалом для этого труда послужила серия интервью, данных автором на радио. Свободный формат разговора позволил ему выявить идеи, которые прежде ему не удавалось сформулировать. Поэтому в книге присутствуют как новые, так и старые идеи, представленные в том виде, который понравится одним и не удовлетворит других. В конце исследования автор предлагает объединить усилия биологии и различных гуманитарных наук, лишь вкратце описывая возможные результаты подобного сотрудничества и оставляя эти области более компетентным исследователям.

Исходным материалом для этого труда послужила серия интервью, данных автором на радио. Свободный формат разговора позволил ему выявить идеи, которые прежде ему не удавалось сформулировать. Поэтому в книге присутствуют как новые, так и старые идеи, представленные в том виде, который понравится одним и не удовлетворит других. В конце исследования автор предлагает объединить усилия биологии и различных гуманитарных наук, лишь вкратце описывая возможные результаты подобного сотрудничества и оставляя эти области более компетентным исследователям.

Ирвинг Сингер особо отмечает, что хотел бы поместить эту книгу в контекст его собственных многолетних размышлений, которые ей предшествовали. Он начал разрабатывать тему философии любви в то время, когда ни один уважаемый философ англосаксонского мира не рассматривал её как предмет, достойный профессионального или вообще какого-либо внимания. Исследуя эту область, он оказался отрезанным от общепринятого в Америке философского анализа. Воспитанный в ключе аналитической философии, он полагал, что напишет книгу, где подвергнет систематическому рассмотрению и детальной проработке все составляющие и проблематику, имеющие отношение к повседневному употреблению слова «любовь». Автор подчёркивает, что при этом, как это нередко бывает, им двигали не только научные интересы, но и тревоги, недоразумения и неразрешённые противоречия, присущие ему как человеку. Пустые абстракции мало для него значили, он чувствовал потребность в тщательном, пусть и трудоёмком, анализе того, что важно для всех.

Тогда он принял решение обратиться к истории идей в философии и искусстве. Раскопал целые горы рассуждений и эстетических трудов, простиравшихся далеко за пределы того, что считалось истинно философским. Результатом этих усилий стала его трилогия «Природа любви», в которой автор попытался понять исторический ход мысли и вдохновения в рамках заданных им разграничений.

Завершив вышеназванную трилогию, автор начал понимать, что разработанные им концепции слишком поверхностны, узки и несовершенны. Он осознал, что для понимания любви и связанных с ней состояний ему необходимо углубиться в проблемы смысла жизни в целом, а также в общие проблемы создания человеческих ценностей. Спустя ещё девять лет появилась его вторая трилогия «Смысл в жизни», во второй части которой, имеющей подзаголовок «В поисках любви», рассмотрены вопросы любви, к которым автор не мог подступить раньше.

Однако проблемы отношений любви и воображения, идеализации, завершённости и эстетики ещё оставались нетронутыми. Они послужили материалом для последующих книг: «Чувство и воображение: пульсирующий поток нашей жизни» и «Исследования любви и секса», которые естественным образом вышли из предшествующих изысканий о природе любви.

В книге И. Сингера «Философия любви: предварительные итоги» вниманию читателей предложена вся траектория изысканий автора, касающихся заявленной темы.

Автор вступает в полемику с теми учёными, по мнению которых концепция любви как романтического, сексуального или межличностного феномена возникла совсем недавно, примерно два столетия назад. Он чувствует, что подобный взгляд не даёт ясного представления об истории идей, касающихся этого или любого другого типа любви. Так

называемая романтическая любовь – интеллектуальное образование, появившееся с началом романтизма в Новое время. В этих рамках соответствующее понятие по праву обозначается как «романтическая» любовь и по праву соотносится с течением романтизма. Оно возникает в конце XVIII в. и достигает расцвета в начале XIX в. Но даже в то время мало кто осознавал, насколько традиционно, хотя вместе с тем и ново это представление, уходящее корнями в эволюционный процесс, в котором теории любви существовали на протяжении двух тысячелетий.

Автор убеждён, что многие элементы романтической идеи XIX века восходят к источникам в древнегреческой философии и литературе, в эллинистических баснях, в зарождающемся христианстве, в реакции против христианства в эпоху Возрождения и, наконец, в разнообразных представлениях XVII в. и начала XVIII в. Эту последовательность нельзя разделить на два периода, где первый предшествует любым представлениям о романтической любви, а второй сводится к размышлениям последних двух столетий, сосредоточенным на этой идее. Таким образом, автор делает вывод, что романтическая любовь является изобретением последнего периода, судя по всему, ошибочно.

И всё же в этом движении последних веков явно произошло что-то важное и очень необычное, и мы до сих пор живём в его продолжающемся развитии. Это движение прошло несколько фаз. Рассматривая романтическую любовь XIX века, автор проводит различие между двумя типами романтизма: первый он называет положительным, а второй, противоположный тип, весьма распространённый в середине XIX века, романтическим пессимизмом. Предвосхищение этих двух форм идеологии можно обнаружить в пьесах Шекспира. Он всячески критикует то, что сегодня мы называем «куртуазной любовью», процветавшей в Средние века на протяжении почти пяти столетий. В качестве противопоставления такой любви Шекспир разрабатывает концепции, которые в XIX в. легли в основу взглядов на любовь эпохи романтизма, как положительного, так и пессимистичного. Шекспир сыграл немаловажную роль в их формулировании.

Шекспир, будучи мыслителем, чья ментальность впитала в себя нравы куртуазной любви, но выступала против неё, предвосхищает, пусть и не вполне явно, то, что позже станет романтическим отношением к средневековой философии любви. Как и во многих других подобных случаях, художественный талант Шекспира стал первородной силой в истории западного мышления. Хотя романтики XIX века считали Шекспира своим, его нельзя назвать абсолютным приверженцем романтизма. Не будучи философом или теоретиком романтизма, Шекспир тем не менее является предшественником истинных романтиков.

В качестве иллюстрации своих мыслей автор приводит пьесу «Много шума из ничего». Она строится вокруг двух типов любви. Один тип – это отношения Клаудио и Геро, молодого человека и де-

вушки, которые очень мало понимают себя и друг друга и чьи куртуазные отношения строятся лишь на осознании своей влюбленности. Хотя они уверены, что любят друг друга, Шекспир опровергает истинность их чувств. Он показывает, как Клаудио ложно обвиняет Геро в измене, тогда как неверен сам: вместо того, чтобы справиться с трудностями в отношениях со своей возлюбленной, он проклинает и унижает её. Их связь оказывается эмоционально неустойчивой. Второй тип отношений – это поначалу враждебная, но в конце концов становящаяся любовной связь Бенедикта и Беатриче. Они всё больше проникаются друг к другу доверием, которое возникает типично романтическим образом. Нередко романтизм предполагает изначальную враждебность мужского и женского. Эта, на его взгляд, существенная тенденция, проистекает из того, что два пола, будучи по-разному запрограммированными, видят мир по-разному. В результате каждый заведомо относится к противоположному полу с подозрением и состоит с ним в постоянной вражде.

Такой взгляд подтверждается недавними исследованиями биологов, проведёнными с серебристыми чайками в период спаривания, когда самка одна прилетает на отдельный островок, помечает территорию и ждёт прибытия самцов. Но стоит одному из них зайти на её территорию, как самка его атакует. Только после этапа, который биологи называют «умиротворением», между птицами возникает взаимопонимание и самка осознаёт, что для репродуктивных целей ей не хватало именно самца. Она пускает его на территорию, и они образуют пару. Так вот, нечто подобное, согласно представлениям романтизма, происходит с людьми, в данном случае с Беатриче и Бенедиктом. Они – очевидные враги, и поначалу друг друга высмеивают, но затем, благодаря повороту в сюжете, искусственно, но прекрасно обставленному Шекспиром, преодолевают свою первоначальную враждебность.

После этого двое, ставшие теперь одним, могут помочь своим друзьям – куртуазным любовникам, которые сами не справляются со своими отношениями, – а помогая друзьям, пара сама становится более сплочённой. Беатриче и Бенедикт действуют заодно в дружеском, совершенно полноценном союзе. Хотя они и подшучивают над своей первоначальной взаимной неприязнью, они испытывают настоящую любовь. Обе пары вступают в брак, но мы можем предположить, что Беатриче и Бенедикт с гораздо большей вероятностью преуспеют в совместной жизни, чем вторая пара. Те, кто прошёл «войну», лучше понимают друг друга. Пережив начальную враждебность, они способны достичь полного единения. Для них взаимное презрение, присущее людям разного пола, успешно преодолено.

Несмотря на все стычки, ссоры и невзгоды, неизбежные в браке, мы понимаем, что Беатриче с Бенедиктом действительно могут жить долго и счастливо. А вот насчёт второй пары, Геро и её возлюбленного, такой

уверенности нет. Это противопоставление куртуазной и романтической любви показано у Шекспира, пожалуй, лучше, чем у кого-либо ещё. И основные элементы его взглядов, разрабатывавшиеся на протяжении трёх столетий, стали тем, что и сегодня сохраняется как пережитки романтической любви. Общепринятое мнение, будто истинная любовь в представлении XIX века предстаёт совершенно безмятежной, автор считает ошибочным.

Даже в положительную фазу романтизма понимали, как сложно достичь настоящего единства, даже если не принимать в расчёт внешнее влияние общественных ожиданий от брака и ухаживаний и, конечно, родительский контроль. Было ясно, что мужчины и женщины значительно отличаются друг от друга и, более того, во многих отношениях несовместимы. Однако надежда или мечта, что эти трудности преодолимы, сохранялась. Именно этот типично романтический взгляд на любовь изобразил Шекспир. И именно поэтому автор считает его ключевой фигурой. Но он – лишь один из многих, кто выстраивал идеи о человеке в поиске любви, развивавшиеся на протяжении последних двух тысячелетий и даже больше.

В качестве исходной точки своего исторического исследования автор берёт Платона, считая его величайшим из философов, отцом философии, за исключением Сократа, не написавшего ни строчки. Платон, безусловно, положил начало великому поиску в сфере философии любви. Однако Платон – многогранный философ. Возьмём хотя бы андрогинные пары, описанные им в «Пире». В этом произведении соответствующий миф рассказывает не сам Платон, а Аристофан.

Вкратце рассказ Аристофана сводится к следующему. Изначально андрогины были трёхполыми (мужчины, женщины и гермафродиты), но боги разделили возгордившихся андрогинов на две половины, создав тем самым три типа воссоединения, к которому эти существа стали стремиться. Один из них – связь ищущих друг друга мужчин и женщин, другой – взаимная склонность двух женщин, образующих лесбийскую пару, и, наконец, стремление к единению двух мужчин. Другими словами, уже у Платона можно предположить существование сомнений относительно однополых связей, которые продолжаются и в современных спорах о браке в Америке и других странах.

Аристофан утверждает, что из трёх возможных пар наилучший вариант – это двое мужчин. Афины были патриархальным обществом, и небольшая группа, к которой принадлежал Платон, была по большей части гомосексуальна – своего рода гомосексуальное ядро афинского и греческого общества. Однако не все греческие государства были так терпимы к гомосексуальности, как Афины, да и в самом афинском обществе она не была распространена повсеместно. Так что те, кто считает, что в Афинах все были гомосексуалистами, совсем не правы. Однако в молодости Платон скорее всего принадлежал к той или иной

гомосексуальной группе. Если некоторые члены таких групп могли быть просто менторами или друзьями, то другие вступали в открытые сексуальные отношения.

И тем не менее поздний Платон занимает совсем иную позицию. Когда приходишь до «Законов», важнейшей книги, написанной Платоном на закате его жизни, когда ему было уже под восемьдесят, оказывается, что он осуждает гомосексуализм. Он говорит, что единственный тип семьи, который должно поддерживать государство, – это биологический союз, брак между «одним мужчиной и одной женщиной». Соответственно, последние идеи Платона мало похожи на то, что он утверждал в «Пире», «Федре» и других диалогах. Наконец, в «Государстве», возможно, величайшей из книг, когда-либо написанных в западной философии, взгляд Платона на пол и любовь по глубине превосходит всё, что было сказано в «Пире», «Федре» и даже в «Законах». В «Государстве» он утверждает, что всем нам свойственны поиски блага. И когда мы влюблены, тело используется в этом поиске как инструмент инстинктивных репродуктивных сил. Фрейд назвал бы это либидинальным стремлением к гетеросексуальной любви, к совокуплению. По мнению Платона, всё это хорошо и естественно, но конечная цель человечества не в этом. Самое главное – в поиске блага преодолеть императив тела, и только так люди могут наполнить своё духовное бытие и обрести в жизни истинную ценность и красоту.

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

Платон советует насытиться сексом настолько, насколько позволяет общество, в раннем возрасте. Это очень напоминает отношение, которое встретил антрополог Бронислав Малиновский на островах Тихого океана в начале XX века. По его наблюдениям, молодёжь там могла заниматься чем угодно, и родителям было всё равно. Это просто секс. Ему не придавали особого значения. Идея Платона заключается в том, что следует очиститься от фанатичной одержимости, спровоцированной гормональными инстинктами, бурлящими в человеке в период созревания, чтобы подготовить его к репродуктивным требованиям вида; следует получить столько, сколько возможно, и потребность в сексе перестанет быть движущей силой и уж точно не будет главной мотивацией.

Вместо этого можно начать думать о любви и даже влюбиться. Но тут, как утверждает Платон, можно в итоге выйти за границы личной привязанности, межличностной романтической любви, и это освобождение откроет перед вами путь образования и воспитания, который позволит понять благо, лежащее в основе вселенной, то, что впоследствии в христианстве станет важнейшим атрибутом Бога. Благо – это высшая форма бытия в христианстве: по самой своей божественной природе Бог совершенно благ, совершенно прекрасен и является высшим совершенным источником реальности. Всё это в христианстве прямо или косвенно восходит к Платону.

Духовная любовь, религиозная любовь, любовь к Богу, что бы под этим ни подразумевалось, очень далека от биологического начала. Попутно может возникать любовь философа к истине, любовь учёного к практическим и теоретическим изысканиям, любовь к народу, любовь к стране, к нации, та, что заставляет посвящать себя созданию законов, справедливых и равных для всех. Есть ещё любовь воина, которую он доказывает, верно служа своей стране и, возможно, умирая за неё. Всё это выходит за рамки секса, но в то же время остаётся частью той же цепи, поскольку секс также понимается как плод нашего поиска блага и красоты.

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

Нельзя отрицать, что история – в данном случае история идей – не развивается линейно. Идеи двигаются в одном направлении, а затем возникает противоположная реакция. Величие Гегеля заключается в его чуткости к этой диалектике идей. На деле он использовал её как способ понимания реальности в целом. Представление о диалектике помогает нам понять, как впоследствии появляются философские школы среди антиплатоников, которые описывают любовь иначе, в то же время отзываясь на то, что о ней говорили Платон и его последователи.

Именно в этом контексте автор рассматривает труды Дэвида Юма. Юм не верил в метафизику того типа, что предлагал Платон. И не был романтиком. Он был преромантиком-эмпириком. Современный экзистенциалист или гуманист-прагматик тоже рассматривает мир с эмпирической точки зрения, не укладывающейся в учение Платона, но тем не менее он способен оценить соблазнительность его хода мысли. Для Юма и его последователей нижняя ступень лестницы в учении Платона, та, что сосредоточена на мире опыта и материальности, который мы

все населяем, вполне заслуживает отдельного философского осмысления. Вместо того чтобы думать о траектории Платона – вертикальной концепции восхождения к трансцендентным высотам, находящимся за пределами естественного, мы предпочитаем горизонтальную точку зрения. Она в свою очередь позволяет нам понять любовь во всем её многообразии в рамках самой природы.

Автор полагает, что люди и их базовые отношения, такие как любовь, неизбежно множественны. Он убеждён, что изучение различных сторон нашего существования на эмпирическом опыте, близком фактичности природы, – это, вероятно, лучшее, на что мы можем рассчитывать. Наследуя своё мировоззрение у таких мыслителей, как Дэвид Юм, Джон Стюарт Милль и Джон Дьюи, он полагает, что вместо того, чтобы искать единственный ответ, тем более такой трансцендентальный, какой ищет Платон, нужно, осознавая многообразие нашей вовлечённости в природу, ставить вопросы о реальности и её ценностях.

Ирвинг Сингер не предлагает никакой приоритетной или всеобъемлющей теории, относясь к ним с подозрением. Он полагает, что таким универсальным терминам, как любовь, счастье, смысл жизни, секс, красота и т. д., невозможно дать одно определение. Эти явления так значительны, что сведение их к единому, неизменному, включающему всё определению, какое искал Платон, неоправданно. По мнению автора, мы можем только разъяснять их, делая наш анализ всё филиграннее. Лишь в этом случае возможно соотносить и сопоставлять идеи, не прибегая к единому принципу, который всё сводит к самому себе. Всегда найдутся реальность и опыт, не вписывающиеся в заданные рамки.

В конце XIX в. Фридрих Ницше отверг принцип философствования, свойственный Платону. Отрицая способ мышления Платона, он также заклеил Сократа, назвав его «архетипом интеллектуала». В «Рождении трагедии из духа музыки» Ницше высказал мнение, что греческая трагедия начала вырождаться после того, как во главе культуры встал интеллектуал в лице Сократа. Несмотря на то, что в целом Ирвинг Сингер считает взгляды Ницше заблуждением, отрицание идей Платона, на взгляд автора, считающего себя последователем Сократа, даёт стимул к размышлению.

По мнению Сократа, все мы знаем, что такое реальность. Однако наши знания замутнены. Задача философа – помочь нам прояснить свои мысли. Сингер, убеждённый в бесперспективности окончательного решения «проблемы человека», призывает отказаться от поисков единственного определения природы любви или от рассуждений о том, что современность оторвана (или не оторвана) от великой сферы бытия, какой её представляли Платон и средневековое христианство. Вместо того чтобы заниматься подобными предположениями, нам следует понять и оценить то, что происходило в мире поиска человеком того или иного решения. Только определив содержание этих поисков, мы способ-

ны высказывать жизнеспособные идеи о том или ином аспекте нашей реальности, и в этом, кстати, заключается наше главное свойство вечно ищущих существ.

С этой целью автор рассматривает две важные темы философии Платона, которые в дальнейшем окажут огромное влияние на всё мировоззрение: идею трансцендентности и идею слияния. Автор не разделяет эти идеи, полагая, что любовь невозможно объяснить в терминах перехода в высшую реальность. Мы – результат многообразных сил, действующих на нашей планете. Любовь невозможно объяснить, обратившись к метафизической области, лежащей за гранью наших земных условий. По мнению автора, когда речь заходит о любви, нас в действительности интересует не слияние какого бы то ни было свойства. В целом автор – противник всеобщей веры в слияние, которое выходит за рамки человеческих возможностей и вдобавок является весьма опасной идеей.

Будучи людьми, мы в нашем желании любить существуем как отдельные личности. Наши индивидуальности не сливаются, это невозможно. В лучшем случае мы воображаем, что сливаемся, и потому начинаем подделывать реальные составляющие наших отношений.

В результате желания слиться – а некоторые люди находят это чувство очень привлекательным – мужчины и женщины так или иначе перекраивают себя. Одно это подтверждает сомнение в том, что любовь действительно может быть слиянием. Не отрицая, что такое стремление встречается довольно часто, автор не видит оснований полагать, что оно характерно для любой романтической склонности, и выражает уверенность, что на самом деле оно неосуществимо. В истории философии можно найти более подходящие идеи. Они касаются другого рода отношений, как правило, аристотелевских, а не платонических. В их основе лежат представления о людях, состоящих в межличностной связи, делящих друг с другом самих себя, – о людях, нашедших другого человека, совершенно не похожего на них, которому не надо покоряться или слепо подчиняться. В подобных обстоятельствах оба осознают, что они, бесспорно, не являются единым целым. Однако из этого осознания несхожести и её взаимного приятия способно родиться настоящее чувство единения.

Представление о слиянии особенно распространилось в начале XIX в. Когда говорят, что романтическая любовь появилась недавно, то это происходит потому, что слияние в то время стало особенно значимым. Теоретики романтизма рассматривали слияние как центральную идею их концепции любви. Однако это учение имеет и другие источники. Средневековое христианство было постоянно расколото спорами о слиянии. Прославленных мыслителей сжигали на кострах за то, что они считали, будто мужчина или женщина способны слиться с Богом. В исламе тоже был великий философ, казнённый за то, что он сказал: «Я Бог». Он не имел в виду, что он – часть личности высшего существа. Он

имел в виду, что слился с Богом, добившись полного единения с ним. В буквальном понимании эта идея – ересь, как для ислама, так и для христианства. В иудаизме она также вызвала бы проблемы, не будь она так далека от иудейской концепции любви к Богу как к отдельному и неповторимому существу. А так как католицизм восходит к Платону, в нём это представление было причиной постоянных сомнений.

Согласно католическому богословию, Бог находится в мире. Учёные и Отцы церкви расходились во мнении, как такое возможно. Одни говорили, что Бог в мире потому, что он присутствует в природе. Однако подобная точка зрения напоминает пантеизм, как будто Бог – одно и то же с природой, как будто он неотделим от неё. Христианство не терпит такого подхода, поскольку он противоречит основному положению, согласно которому бытие Бога надмирно. Бог по определению выше природы, природа же, в свою очередь, считалась нечистой, несовершенной и, возможно, порочной. Тело противопоставлялось душе, а значит, Бог не мог буквально присутствовать в материальном мире. Он принадлежит к духовной области, к которой мы, смертные, можем только стремиться. Если нам повезло обладать божественной благодатью или усовершенствовать себя добрыми делами, мы можем в конце концов быть допущены в божественные сферы. Только такую центральную догму допускало христианство. И одновременно некоторые всё же считали, что Бог каким-то образом есть и в нас, и во всём мире. Для церковных властей это породило огромную проблему, строящуюся вокруг вопроса слияния. В противовес этому представлению нередко обращались к более умеренной идее «брака».

На протяжении всего Средневековья встречаются отсылки к брачному союзу человека с Богом, к соединению человека и Господа. Человеческая душа понималась как невеста, а Бог – как жених. Этой темой пронизана значительная часть средневековой духовной поэзии. Оба существа соединяются, не сливаясь в одно, а обручаясь или даже брачуются. Они сообщаются и наконец взаимопроникают друг в друга, не теряя при этом своей самостоятельной сути. Таким образом, смертный может достичь единства с Богом, при этом оставаясь отделённым от божества.

Если почитать поэзию Святой Терезы, можно подумать, что она свято верила в слияние или по крайней мере допускала его возможность. Однако этот взгляд не традиционен и даже теперь не принимается буквально католической церковью. Как правило, такое отношение считается идолопоклонством, как и беспредельная любовь к другому человеку, какой заслуживает только Бог.

Сегодня к любви между мужчиной и женщиной или между мужчинами и между женщинами относятся так, словно это и есть единственно возможная духовная любовь. Такую точку зрения открыто отстаивали романтики XIX века, и именно этой тенденции всегда боялась Церковь: если люди любят друг друга квазидуховной любовью, они вредят Богу и

не исполняют его заповедь любить одного Его. *И возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим, и всею крепостию твоею.* Но этого не сделать, если будешь любить другого человека с той же силой. Даже мысль об этом считалась ересью в Средние века. Именно спор традиционных взглядов и еретического чувства к другому человеку породил средневековый куртуазный миф, отраженный в легенде о Тристане и Изольде. Вкусив любовного напитка, эти двое полюбили друг друга с полной самоотдачей и беззаветной верой в праведность их слияния. Этот миф особенно ясно проступает в опере Вагнера, которая написана в период романтизма, но предваряется сотнями схожих версий этой легенды в предшествующие века.

Церковь опасалась, что любое уподобление человеческой любви служению, которое должно приносить только божеству, грозит её миссии. Любовный напиток неизбежно воспринимался только как зло, ведущее к трагической развязке.

Касательно слияния Ницше замечает: *если бы боги существовали, как бы вынес я, что я не бог?* При всей иронии этого высказывания Ницше затрагивает глубинную причину поиска слияния. Если верить в Бога совершенного, человеку, как утверждает Ницше, захочется не только прильнуть к Нему в поисках защиты, но и стать Им. Сартр развивает эту мысль в «Бытие и ничто». Усилия человека тщетны, утверждает Сартр, потому что он хочет быть Богом, а Бога нет. Однако за этой концепцией кроется вопрос: почему у человека вообще возникает желание быть Богом, слиться с Ним? Потому что у нас есть некое представление о совершенном существе. Человеческое воображение, способное создать такое представление, – само по себе большое достижение, которое автор никоим образом не хочет принизить. Из-за того что мы хотим быть совершенными, у нас возникает желание слиться с идеалом.

Это один способ объяснить стремление к слиянию. Другой заключается в том, что все мы начинаемся со своего рода слияния. Оно совершается при столкновении сперматозоида с яйцеклеткой. Они не простожимают друг другу руки и говорят: давай жить вместе и выживать, как сможем. И всё же человеческая любовь не зарождается только биологическими путями. При размножении сперматозоид входит в яйцеклетку и в мгновенном слиянии образуется зигота. Это обычный химический процесс. Но размножение – только прелюдия к истории человека. Зигота ещё не человек. Но как только в развитии отдельного мужчины или женщины появляется личностное, мы выходим из области, где возможно слияние. Когда-то эта возможность была частью нас, как еда, становящаяся нашей частью. Но как личности мы становимся чем-то бóльшим и уже неспособны сливаться, подобно клеткам и молекулам.

Надежда на нечто подобное, возможно, лежит в основе рассуждений, когда говорят или думают: «Вот бы вернуться к первичному, биологически запрограммированному состоянию, это решило бы все мои

любовные проблемы». Подобные мысли сродни желанию вернуться в утробу матери, а это уже идея Фрейда, считавшего, что такое желание присуще любому мужчине. Интересно, почему он не говорил того же о женщинах, они ведь тоже вышли из утробы? В любом случае все эти идеи о слиянии развивают воображение и могут оказаться очень увлекательными; эстетика их выражения на протяжении истории идей всегда занимала автора. Так что он не предлагает полностью отказаться от мысли о слиянии. Думать о нём – неотделимое свойство нашего творческого мышления. Но эта концепция далека от действительности и того, чем мы являемся. Значит, природу любви следует разъяснять как-то иначе, ближе к реальности.

Список литературы

1. Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки. СПб.: Азбука, 2014. 224 с.
2. Платон. Избранные диалоги. М.: Эксмо, 2007. 768 с.
3. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М.: АСТ, 2014. 928 с.
4. Nygren A. Agape and Eros. Philadelphia: Westminster Press, 1953. 764 p.
5. Singer I. Explorations in Love and Sex. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2001. 224 p.
6. Singer I. Feeling and Imagination: The Vibrant Flux of Our Existence. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2001. 223 p.
7. Singer I. Philosophy of Love: A Partial Summing-Up. Cambridge: MIT Press, 2011. 144 p.
8. Singer I. Sex: A Philosophical Primer. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2001. 152 p.
9. Singer I. The Goals of Human Sexuality. N. Y.: Norton, 1973. 219 p.
10. Singer I. The Nature of Love. Vol. 1: Plato to Luther. Chicago: University of Chicago Press, 1973. 379 p.
11. Singer I. The Nature of Love. Vol. 2: Courtly and Romantic. Chicago: University of Chicago Press, 1973. 496 p.
12. Singer I. The Nature of Love. Vol. 3: The Modern World. Chicago: University of Chicago Press, 1987. 488 p.
13. Singer I. The Pursuit of Love. Baltimore: John Hopkins University Press, 1994. 181 p.

BOOKISH DISCOURS

Nataliya KROTOVSKAYA

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

HISTORICAL ESSAY ABOUT LOVE

**Review on a book «Philosophy of Love: A Partial Summing-Up»
by I. Singer**

Irving Singer (1925–2015), a former professor of philosophy at the Massachusetts Institute of Technology, author of more than twenty scientific books. “Philosophy of love” is not his first book devoted to the study of various aspects of love.

Singer begins his study from the times of antiquity, examines the views of Plato, considering the Greek concept of Eros and the Christian concept of love, Agape, not only confronting them, but making the attempt “to synthesize”. He writes about courtly love, analyses the views of Freud, engaging in polemics with him, because the latter, in the author’s opinion, mistakenly considered the foundation of love an overestimation of the object of passion, and therefore regard the love as illusion and self-deception.

Presenting the views of Nietzsche, Singer touch upon the estimation of love by existentialists, in particular J.-P. Sartre. The author considers himself as the successor of the ideas of the American philosophers-pragmatists such as William James, John. Dewey and “neoplatonic” John. Santayana.

He further traces the connection between love and creativity, examining the role of creativity in our experience. This is the central problem for traditional thoughts about love, whether love for God, the Christian Agape, or any other form of human love. Singer treats a gift of love as the all-pervading component of human creativity.

The future of the philosophy of love Singer sees in combination of Sciences and the Humanities. In the present reality must arise new forms of art and new branches of science that would be able to deal with the many unresolved issues in the area.

Keywords: love, Agape, Eros, courtly love, romantic love, “appeasement”, fusion, dualism, pluralism, creativity

References

1. Nietzsche, F. *Rozhdenie tragedii iz dukha muzyki* [The Birth of Tragedy out of the Spirit of Music]. St. Petersburg: Azbuka Publ., 2014. 224 pp. (In Russian)
2. Nygren, A. *Agape and Eros*. Philadelphia: Westminster Press, 1953. 764 pp.
3. Plato. *Izbrannye dialogi* [Selected Dialogs]. Moscow: Eksmo Publ., 2007. 768 pp. (In Russian)
4. Sartre, J.-P. *Bytie i nichto. Opyt fenomenologicheskoi ontologii* [Being and Nothingness. An Essay on Phenomenological Ontology]. Moscow: AST Publ., 2014. 928 pp. (In Russian)
5. Singer, I. *Explorations in Love and Sex*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2001. 224 pp.
6. Singer, I. *Feeling and Imagination: The Vibrant Flux of Our Existence*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2001. 223 pp.
7. Singer, I. *Philosophy of Love: A Partial Summing-Up*. Cambridge: MIT Press, 2011. 144 pp.
8. Singer, I. *Sex: A Philosophical Primer*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2001. 152 pp.
9. Singer, I. *The Goals of Human Sexuality*. N.Y.: Norton, 1973. 219 pp.
10. Singer, I. *The Nature of Love*, Vol. 1. Plato to Luther. Chicago: University of Chicago Press, 1973. 379 pp.
11. Singer, I. *The Nature of Love*. Vol. 2. Courtly and Romantic. Chicago: University of Chicago Press, 1973. 496 pp.
12. Singer, I. *The Nature of Love*. Vol. 3. The Modern World. Chicago: University of Chicago Press, 1987. 488 pp.
13. Singer, I. *The Pursuit of Love*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1994. 181 pp.