

Московский государственный университет  
имени М. В. Ломоносова

•  
*К 250-летию основания МГУ*

•  
*К 60-летию воссоздания  
философского факультета*

# АСПЕКТЫ

*Сборник статей  
по философским проблемам  
истории и современности*

Москва  
2002

Московский государственный университет  
имени М. В. Ломоносова

•

*К 250-летию основания МГУ*

•

*К 60-летию воссоздания  
философского факультета*

# АСПЕКТЬ

*Сборник статей  
по философским проблемам  
истории и современности*

Москва  
«Современные тетради»  
2002

**АСПЕКТЫ:** *Сборник статей по философским проблемам истории и современности.*

— М.: Современные тетради, 2002. — 360 с.

Сборник «Аспекты» представляет творческие работы молодых ученых-аспирантов и студентов старших курсов философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова.

Сборник посвящен 60-летию со дня воссоздания философского факультета и 250-летию Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова. Вошедшие в него работы заслуживают внимания как специалистов, так и читателей, интересующихся вопросами философии и культурологии.

Тематика работ охватывает логику и историографию, этику и эстетику, религиоведение и политологию...

Рассматриваются также философские проблемы современности. В поисковом ключе выполнены работы по истории философии и культуры. Они отличаются новизной в выборе тем и оригинальностью в подходе к рассматриваемому материалу.

*Под общей редакцией*

д-ра филос. наук, проф. *В. В. Миронова*,  
д-ра филос. наук, проф. *В. И. Маркина* и  
д-ра филос. наук, проф. *В. Г. Кузнецова*.

*Ответственный за выпуск —*

аспирант факультета философии МГУ *А. В. Черняев*.

I.  
**ЛОГИКА И ОБЩИЕ  
ВОПРОСЫ ТЕОРИИ**



## Кант и неклассические логики: ключ к трансцендентальной диалектике

В настоящей работе предлагается весьма нестандартное рассмотрение некоторых проблем трансцендентальной (Т-) диалектики И. Канта — анализ их сквозь призму современных неклассических логик. Это позволяет нам выстроить новую парадигму для последовательной интерпретации узловых мест «Критики чистого разума»: математических антиномий чистого разума, критики онтологического аргумента, учения о непознаваемости вещей в себе.

Обращает на себя внимание некая *двойственность* места Канта в истории логики — с одной стороны, апологет классической (общей) логики, которая представляет собой «вполне завершённую науку», с другой — великий реформатор: «Должна существовать логика, отвлекающаяся не от всякого содержания познания она должна была бы также исследовать происхождение наших знаний о предметах...» (В80)<sup>1</sup>. Результатом «коперниканской революции» Канта стало расширение предмета логики вообще, как науки о закономерностях функционирования рассудка и разума. «Гордое имя онтологии должно быть заменено скромным именем аналитики чистого рассудка (как часта логики — К. М.)» (В30З). Фактически с Канта начинается рефлексия логики над своим содержанием, своими основаниями и методами, исходными абстракциями, исследование ею происхождения и логического статуса исходных элементов познания (например, понятий). Например, единичное понятие «мир как данное целое» является результатом Т-иллюзии, незаконного гипостазирования процесса эмпирического регресса, поэтому, скажем, запись высказывания «мир конечен или мир бесконечен» в виде  $P(a) \vee \neg P(a)$ , как его понимает логика общая, не будет, согласно кантовской идее реформы логики, адекватно отражать подлинное логическое содержание этого высказывания, в отличие от высказывания «Наполеон умер или не умер». Вспомним, ведь общая логика «отвлекается от всякого содержания познания (выделено мной — К. М.)», то есть она оперирует с данным ей извне материалом строго определённого вида — с категориально оформленным *чувственным* многообразием (только это, по Канту, является *знанием*). Значит, необходима философская логика, которая будет критически анализировать материал мышления в частности на предмет, является ли он знанием или нет. И в этом смысле такая логика будет *содержательной*. «Мы проследим

<sup>1</sup> «Критика чистого разума» цитируется в соответствии с пагинацией по юбилейному Собранию сочинений в 8 томах (М., 1994). Перевод в ряде случаев изменен.

наши знания вплоть до первых зачатков, в которых они предуготовлены». Мы считаем, что кантовский замысел реформы логики, расширения ее предмета и круга ее проблем, причины, побудившие Канта к такой реформе, создание им новой — трансцендентальной логики по своим установкам фактически означают, говоря современным языком, внедрение неклассических абстракций и способов логического анализа, которые одни только и могут помочь адекватно решать определенные теоретико-познавательные проблемы, например, проблему пустых терминов, истинности высказываний об абстрактных неэмпирических сущностях и др. Указанную двойственность всегда надо иметь в виду, говоря о логике Канта, тем более что широко распространены определенные заблуждения по поводу применения Кантом логического аппарата в решении ряда логико-философских проблем (в Т-диалектике). Наиболее наглядно кантовское предвосхищение неклассических логик, содержащееся в определении предмета Т-логики, проявляется, как мы полагаем, при разрешении Кантом своих *математических антиномий*. И здесь ставится «генетический вопрос»: «откуда являются у вас эти идеи, решение которых вызывает у вас такие затруднения?» (B510). Оговоримся сразу: мы будем считать, что сами доказательства тезиса и антитезиса корректны в том смысле, как эту корректность понимает Кант. Наша задача — реконструировать теорию Канта, то есть принять то, что принимал сам Кант.

Итак, в чем же состоит проблема математических антиномий? «Кажется совершенно ясным, что если один утверждает: *мир имеет начало*, а другой — *мир не имеет начала, а существует вечно*, то один из них должен быть прав... ясность аргументации и тут, и там одинакова» (B529). «Под антитетикой я разумею противоречие между догматическими по виду знаниями, из которых ни одному нельзя отдать предпочтения перед другим» (B448). Итак, внешне с равным логическим правом мы можем доказать, что мир конечен и что он бесконечен. Е. Д. Смирнова пишет: «У Канта обычная логика не является источником парадоксов, дело в используемых понятиях. В основе [математической антиномии] лежит пустое понятие и этим объясняется, почему в случае обеих антиномий тезис и антитезис оба ложны (т.е. не являются противоречащими друг другу — К. М.)» (Смирнова, с. 263). В самом деле, Кант неоднократно подчеркивает, что главная причина антиномии — в неадекватном использовании идей разума (мир как целокупность синтеза всех явлений есть одна из таких идей). Эти понятия «выходят за пределы всякого опыта, в котором, следовательно, никогда не бывает предмета, адекватного трансцендентальной идее, идея, будучи понятием некоторого максимума, никогда не может быть *in concreto* дана адекватно, мы никогда не можем образно представить это целое, и потому оно остается *проблемой* без всякого разрешения» (B384). «Космологические идеи могут предполагать свой предмет и необходимый для его понятия эмпирический синтез как данные [нам] [они касаются абсолютной всеполноты], которая уже не представляет собой ничего эмпирического, ввиду того, что не может быть дана ни в каком опыте... ответ на трансцендентальный космологический вопрос можно найти только в самой идее... вопрос должен быть разрешен, исходя ис-

ключительно из самой идеи: она есть только создание разума, и потому разум не может оправдаться, ссылаясь на неизвестный предмет [B507]... мы должны искать причину [неясности] в самой нашей идее, которая составляет проблему, не допускающую решения, и тем не менее мы упорно настаиваем на том, что ей соответствует действительный предмет. Ясное изложение диалектики, заключающейся в самом нашем понятии, скоро привело бы нас к полной достоверности[B510]... ваши вопросы вовсе не могут быть необходимыми для объяснения какого-либо встречающегося вам явления и, значит, не могут быть заданы самим предметом. В самом деле, такой предмет (бесконечное множество всех возможных явлений как единовременное целое — К. М.) никогда не может встретиться вам, потому что он не может быть дан никаким возможным опытом (который из-за ограничения чувственным условием конечен — К. М.) [B511] все то, что может быть дано в [восприятиях], собранное в *абсолютном целом*, вовсе не составляет восприятия. Между тем, именно такое всецелое и следует объяснить в трансцендентальных задачах разума... следует... остерегаться амфиболии, превращающей вашу идею в мнимое представление об объекте, эмпирически данном и, следовательно, познаваемом согласно законам опыта [B512]». И далее, «есть серьезное основание подвергнуть критическому исследованию самый вопрос (каков мир по величине? — К. М.), чтобы посмотреть, не покоится ли он сам на неосновательном предположении и не играет ли он идей, ложность которой обнаруживается в ее применении и последствиях этого применения» (B514). Кант набрасывает общую идею решения антиномии: так как «только возможный опыт может сообщить нашим понятиям реальность; без этого всякое понятие есть лишь идея, лишенная истины и отношения к предмету» (B517), «мы пришли к обоснованному подозрению, что космологические идеи и все спорящие между собой умствующие утверждения имеют в своей основе, быть может, пустое и лишь воображаемое понятие о способе, каким нам дается предмет этих идей» (B518). Поскольку обе стороны в математической антиномии «так хорошо опровергают друг друга, предмет их спора — ничто и лишь некоторая трансцендентальная видимость нарисовала им действительность там, где ее нет» (B529).

Но, увы, дело не только в «пустоте понятия». С точки зрения классической логики антиномия неразрешима. Если ложно  $P(a)$ , то истинно  $\neg P(a)$ . Третьей альтернативы здесь нет. То есть в данном разделе Т-диалектики явно нарушается закон *исключенного третьего* (по Канту, ложны оба утверждения в составе математической антиномии). Да и правило  $\neg$  и не соблюдается: предположив, что мир бесконечен, мы приходим к противоречию, то есть вынуждены отрицать свое допущение, но для Канта «неверно, что мир бесконечен» не то же самое, что «мир конечен». «Применение идеальных образов *выводит рассудок за его собственные пределы*» {Смирнова, с.262}. Нельзя безоговорочно переносить принципы и методы рассудка, оправданные применительно к объектам возможного опыта, на «запредельные» объекты. А это уже означает, что Кант *ограничивает сферу действия обычной логики*. Антиномия появляется тогда, когда мы «классическим» образом рассуждаем о понятиях особого вида. Поэтому логика тоже является одной из причин



возникновения парадокса величины мира в целом. Далее мы подробно разъясним это положение.

Итак, очевидно, что при Т-анализе суждения «мир конечен» и «мир бесконечен» имеют более сложную логическую форму, нежели  $P(a)$  и  $\rightarrow P(a)$ . Утверждением и отрицанием отнюдь не исчерпываются все типы качества суждений. Поэтому правильнее будет записать на языке Т-логики указанные суждения так:  $deP$  («мир есть конечный») и  $as P$  («мир есть бесконечный»). Тогда сразу становится видна возможность их одновременной ложности:  $ae. P \& af. P$ , то есть если  $a$  вообще не принадлежит универсуму, который делится на  $P$  и не- $P$ . Обратимся к тексту самого Канта: «Кто рассматривает суждения *мир по своей величине бесконечен* и *мир по своей величине конечен* как находящиеся в отношении противоречащей противоположности, тот предполагает, что мир (весь ряд явлений) есть вещь сама по себе. В самом деле, мир остается, если бы я и отрицал бесконечный или конечный регресс в ряду его явлений. Если же я устранил эту предпосылку или эту трансцендентальную видимость и стану отрицать, что мир есть вещь сама по себе, то противоречащая противоположность этих утверждений превратится в чисто диалектическую (контрарную — К. М.) противоположность, и так как мир вовсе не существует сам по себе (независимо от регрессивного ряда моих представлений), то он не существует ни как *само по себе бесконечное целое*, ни как *само по себе конечное целое*. Он существует только в эмпирическом регрессе ряда явлений и сам по себе не встречается. Поэтому, если этот ряд всегда обусловлен, он никогда не дан целиком; следовательно, мир не есть безусловное целое, и потому не обладает ни бесконечной, ни конечной величиной» (B532—533). То есть, говоря в самом первом приближении, как конечное или бесконечное может быть оценено то, что некоторым образом *существует* как целое (например, процесс деления тела бесконечен, так как все его части уже даны в нашем восприятии самого тела в целом). То, что *вообще не дано как целое*, не обладает величиной; бесконечность — это не просто отсутствие у произвольного объекта свойства конечности, это еще и определенное свойство объекта *как величины*, т.е. чтобы оценивать нечто как величину, мы должны по крайней мере иметь это нечто налицо. А мира в целом мы как раз и не имеем. А если бы имели, если бы познавали вещи как они существуют сами по себе, независимо от того, дошли мы до них в нашем поэтапном освоении Вселенной или нет, то имели бы следующее: «доказательства антиномии были не фикциями, а основательными доказательствами, но при допущении, что явления или чувственно воспринимаемый мир, охватывающий их всех, суть вещи сами по себе» (B535). Итак, «если два противоположных друг другу суждения предполагают неприемлемое условие, то они оба опадают, несмотря на их несовместимость (которая, собственно, не есть истинное противоречие), потому что отпадает условие, при котором единственно и должно было иметь силу каждое из этих положений» (B537). То есть тезис и антитезис, говоря современным языком, действительно противоречат друг другу, если принять предпосылку классической логики об *обязательной референции имен в универсуме рассмотрения*, что на кантовском языке означает: каждому понятию  $a$   $rigi$  соответствует дейст-

вительный объект. «Конечно» и «бесконечно» — характеристики величин, все рассуждение в антиномии ведется именно в универсуме объектов, обладающих величиной, то есть существующих самих по себе как целое, имеющее величину. Следовательно, введение и использование единичного термина «мир в целом» означает с позиции классики, что этот мир имеет хоть какую-то величину, то есть является объективной, измеряемой реальностью. Но это ложно, идеи чистого разума не наполнены объективной реальностью! «Бесконечность этого воображаемого целого (мира — К. М.) противоречила бы необусловленному определению величины, которое, однако, предполагается в этом понятии» (B821). «Я хотел воспрепятствовать тому, чтобы идее, которая служит только правилом, приписывалась объективная реальность, как это вообще неизбежно бывает (из-за трансцендентальной подстановки)» (B537). Поэтому и противоречия в антиномии нет. Здесь более чем ясно видно предвосхищение Кантом методов современных *свободных логик*.

Итак, именно трансцендентальный идеализм, а конкретно — его фундаментальное положение о разделении вещей самих по себе и явлений как вещей для нас, является, по словам Канта, ключом к решению антиномии. Теперь мы можем лишь говорить, что «максимум ряда условий в чувственно воспринимаемом мире как вещи в себе не *дается*, а только может быть *задан* в регрессе этого ряда» (B536). Теперь действительность целокупности в объекте не аксиома, а проблема для рассудка, мы должны лишь «устанавливать и продолжать регресс в ряду условий для данного обусловленного сообразно с полнотой идеи» (B536). Теперь эта полнота — не состояние, а становление. Космологическое основоположение (принцип необходимости целого всех условий) всего лишь «принцип разума, постулирующий в качестве правила то, что нам следует делать в регрессе, но не антиципирующий того, что само по себе дано в объекте до всякого регресса» (B537). То есть вещи признаются существующими, только когда до них дойдет наш реальный эмпирический регресс, когда их коснется реальное эмпирическое познание, но до этого, хотя бы они и содержали в себе возможность своего включения в регресс (наглядно: с точки зрения наивного реализма, раз мы наталкиваемся на какую-нибудь новую вещь в нашем познании Вселенной, значит, она уже существовала там до и без нас), они для нас суть ничто. «Если я представляю себе все существующие предметы чувств во всем времени и во всем пространстве, то я вовсе не полагаю их до опыта в пространство и время» (B524). И это «различение способа, каким рассматривается действительность мыслимых предметов чувств, имеет значение для того, чтобы убедиться от вводящей в заблуждение иллюзии (относительно размеров Вселенной — К. М.)» (B525). Итак, теперь речь вообще не идет о величине мира как такового. Мы не можем «утверждать, что [данный] ряд условий для того или иного обусловленного сам по себе конечен или бесконечен, так как в таком случае одна лишь идея абсолютной целокупности, существующей в самой себе, мыслила бы предмет, который не может быть дан ни в каком опыте, причем ряду явлений приписывалась бы объективная реальность, независимая от эмпирического синтеза» (B538). В регулятивном правиле

чистого разума «говорится не о том, *что есть объект*, а о том, *как производить эмпирический регресс*, чтобы прийти к полному понятию объекта» (B538). Следовательно, вопрос теперь может стоять лишь относительно характеристики самого регресса как конечного или бесконечного. Очевидно, что в данном случае, когда мы говорим о мире (Вселенной), у нас *нет опыта относительно абсолютной границы*, стало быть, относительно условия, которое было бы *эмпирически абсолютно безусловным* подобный опыт должен был бы заключать в себе ограничение явлений ничем или пустотой, на которую наталкивался бы при своем продвижении регресс, осуществляемый при помощи восприятия, что невозможно» (B545). То есть мир в любом его понимании никак не может быть конечным; синтез ряда «никогда не бывает полным» (B538). «Вопрос уже не в том, как велик этот ряд условий (составляющий целостность Вселенной — К. М.) сам по себе, конечен он или бесконечен, ведь сам по себе это ряд ничто, а лишь в том, как должны мы производить эмпирический регресс и как далеко мы должны продолжать его» (B542). И тогда нельзя ли считать регресс, приводящий к полному понятию об объекте «мир», бесконечным и тем самым бесконечным сам мир, который, собственно, и заключается в этом регрессе? Мы должны, говорит Кант, «различать нечто в синтезе» (B538). Продвижение может быть в бесконечность и в неопределенность: «как далеко уходит в том или ином ряду регресс от данного обусловленного к условиям, могу ли я сказать, что это есть *нисхождение в бесконечность* или только нисхождение, простирающееся *неопределимо далеко*» (B540). Случай с «не-конечностью» разбивается на два. По каким основаниям? Собственно, мы уже подозреваем, по каким: по отношению к объективной реальности частей (звеньев, элементов), которые входят в регресс. Подтвердим это кантовской цитатой: «если целое дано в эмпирическом созерцании (то есть существует — К. М.), то регресс в ряду его внутренних условий идет в бесконечность. Если же дан только член ряда, от которого регресс еще должен идти к абсолютной целокупности (то есть когда целое — недостижимая эмпирически перспектива движения регресса — К. М.), то имеет место лишь нисхождение в неопределенную даль» (B540). Кант разъясняет это на примере генеалогического дерева человека. Очевидно, что все предки сразу не даны ни в каком возможном опыте, но мы можем неопределенно долго восходить ко все более отдаленным предкам, но не бесконечно, так как те члены ряда, которые вообще делают возможным реальный регресс, «не даны до регресса в эмпирическом созерцании целого» (B541). Итак, все дело с антиномией в том, что «значительное различие заключается именно в правиле продвижения. Если целое было дано эмпирически, то в ряду его внутренних условий *можно* идти назад *до бесконечности*. Если же целое не дано, а только должно еще быть дано посредством эмпирического регресса, то я могу лишь сказать, что *можно до бесконечности* продвигаться ко все более отдаленным условиям ряда В первом случае было необходимо *заставать* большее число членов ряда, а во втором случае всегда необходимо *искать* большее число членов ряда, потому что никакой опыт не ограничен абсолютно» (B542). Теперь уже нам все ясно, остается только еще раз продемонстрировать, как прилагается это общее различие к конкрет-

ному случаю с миром в целом. Понятие величины мира составляется при помощи величины эмпирического регресса, но о нем известно только то, «что от всякого данного члена ряда условий я всегда должен эмпирически восходить к еще более отдаленному члену... таким путем величина совокупности явлений вовсе не может быть безусловно определена» (B547). Мир не является бесконечным потому, что это утверждение «антиципировало бы члены ряда, до которых регресс еще не дошел» (B547). Продвигаясь вглубь Вселенной, мы уже заранее бы знали, что найдем там новые объекты. В принципе, это так, но обратим внимание на парадокс: объектов (например, звезд, более отдаленных, чем нам доступные на данный момент времени) еще вообще нет в нашем познавательном поле, но мы говорим, что они *существуют*<sup>1</sup>. Тогда мы смогли бы определить величину мира (хотя бы и негативно) еще до регресса, что невозможно, ибо, поскольку мир в целокупности не дан никаким созерцанием, постольку и величина его не дана до регресса. Субъективизм специфического (трансцендентального) типа в интерпретации Кантом категории существования — тема особая. См., например, наши статьи (*Михайлов, (1), 2000*) и (*Михайлов, (3), 2001, с. 13 и далее*). Итак, вывод: «мир никогда не может быть дан *весь* и даже ряд условий для данного обусловленного *не может быть дан* как мировой ряд *целиком*, понятие величины мира дается только посредством регресса, а не до регресса в совокупном созерцании. Но этот регресс всегда состоит только в *определении* величины и потому не дает *определенного* понятия, а, следовательно, и понятия о величине» (B550). Таким образом, мы уяснили себе, что не являясь конечным и быть бесконечным — это большая разница, если речь идет о, так сказать, трансцендентально не проверенных на происхождение объектах (может быть, это «химеры чистого разума», которые в принципе не могут обладать характеристиками, приложимыми только к объективно существующему). И теперь, вспомнив, что «противоречивые» суждения антиномии доказываются апагогически (тезис — от противного, антитезис — сведением к абсурду) — придя к противоречию с допущением «мир конечен», мы «выводим», что мир не является конечным, а является бесконечным, то есть навешиваем на допущение отрицание и проносим его в предикат по правилу превращения — мы и переходим к центральной части нашей работы.

Анализируя кантовское положение о неравнозначности утверждений «мир не есть имеющий начала» и «мир есть не имеющий начала» (очевидно, неприемлемое для классической логики), разумно предположить, что Кант использует *особую, неклассическую концепцию отрицания*. И в самом деле, мы находим ее у него. Интересно, что такая работа проводится нами *впервые в отечественном кантоведении* \

Истоки неклассической трактовки отрицания Кантом находятся еще в разделе «Трансцендентальная аналитика». Когда Кант разделяет все суждения по качеству, он отмечает, что кроме утвердительных и отрицательных, следует выделить еще и т.н. бесконечные, суждения вида «а есть не-Р». С точки зрения общей (классической) логики они совершенно справедливо, отмечает Кант, причисляются к утвердительным, ибо таковы по своей логической форме. Но при содержательном (трансцендентальном) их рассмот-

рении («Трансцендентальная логика рассматривает суждения и с точки зрения ценности или содержания этого логического утверждения посредством чисто отрицательного предиката и определяет, прибавляет ли оно что-нибудь ко всей совокупности знания» (B97)) выясняется, что они ничего не прибавляют к общему содержанию *знания*. Если я скажу, что моя всем известная кошка не белая, то этим я нисколько положительно не обогашу знание об этой кошке. Все равно свойств (цветов, скажем) бесконечно много, и надо (если требуется подлинно *утвердительное* суждение) указать, какого цвета сама эта кошка. Бесконечные суждения «имеют только ограничительное значение по содержанию знания вообще исполняемая при этом функция рассудка окажется, быть может, важной в области его чистого априорного знания» (B98). Совершенно справедливо — в таблице категорий мы встречаем 3 категории качества, две из которых имеют самое непосредственное отношение к отрицанию. Это само отрицание (будем называть его *чистым отрицанием*) и ограничение («реальность, связанная с отрицанием», назовем это отрицание *отрицанием-ограничением*). Следовательно, два вида отрицания налицо. Как они соотносятся? Как их интерпретировать с современной точки зрения? Кант пишет: «Логическое отрицание, обозначаемое словечком *не*, собственно, никогда не принадлежит понятию, а всегда отношению его к другому понятию в суждении и потому никак не может быть достаточным для обозначения содержания понятия... трансцендентальное же отрицание обозначает небытие само по себе, которому противопоставляется трансцендентальное утверждение, высказывающее нечто такое, понятие чего уже само по себе выражает бытие и потому называется реальностью (вещностью), так как только на основании этого утверждения и насколько оно простирается предметы суть нечто (вещи), тогда как противоположное ему отрицание означает только отсутствие, и там, где мыслится только это отрицание, представляется устранение всякой вещи» (B602). Это один из самых трудных фрагментов «Критики чистого разума» и одновременно фрагмент-ключ ко всей по меньшей мере «математической» диалектике Канта. Начнем его интерпретировать с точки зрения современной логики. В классике  $a \in P = a \& P$  из-за экзистенциальных допущений о референции имен в универсуме. Средствами классической логики нельзя выразить отрицание, которое характеризовало бы только сам предикат как отрицательный. Его не удалось бы отличить от отрицания, которое информирует нас просто о небытии предмета в классе, соответствующем позитивному предикату («никогда не принадлежит понятию, а всегда только отношению его к другому понятию в суждении», т.е. отношению между единичным понятием *a* и понятием *P*, описывая их несовместимость). Для классики «только» небытие предмета в *классе* ( $a \notin P$ , здесь делается акцент на состав *множества P*) и небытие свойства у *предмета* ( $a \in \bar{P}$ , здесь, напротив, смысловой акцент смещается на анализ и поиск самого предмета) неразличимы. Но бывают случаи, как, например, наш случай с величиной мира, где в силу особой природы рассматриваемого объекта (которая противоречит рассмотрению этого предмета в обсуждаемом универсуме величин) необходимо эти отрицания четко различить. Т-программа Канта и позволяет это сделать. Теперь собст-

венно отрицание, которому как отрицанию  $P$  «положено отрицать, то есть исключать всякое, пусть даже имплицитное, позитивное содержание (например, в суждении «мир бесконечен» скрывается дополнительное утверждение «мир имеет величину») «обозначает небытие само по себе». Это просто устранение:  $a$  не есть  $P$ . Поэтому в доказательстве антитезиса мы по правилу  $\neg$  в переходим от допущения «мир конечен» к утверждению «мир не конечен», в смысле «неверно, что мир конечен». Но дальше переходить к «мир есть не-конечный» нельзя, ибо не доказано специально, что мир является элементом универсума величин, разбитого на «конечное» и «бесконечное». Итак,  $T$ -отрицание тоже не «может быть достаточным для обозначения содержания понятия». Отрицанию  $ae P$  «противопоставляется утверждение»  $ae P$ , которое и в самом деле «высказывает нечто такое, понятие чего (логически содержательный смысл утверждения о нашем  $a$  — К. М.) уже само по себе выражает бытие (мы говорим «мир есть (бесконечный)» — К. М.)». Только утверждения позволяют нам вводить объекты в нашу область рассмотрения, пусть и ограничительные утверждения. Они хотя бы предполагают наличие самого предмета. А отрицание просто исключает предметы из некоторой части универсума, не касаясь вопроса о том, входят ли они в дополнение этой части, то есть вопроса о том, *есть* ли эти предметы в качестве объективной реальности, подразумеваемой смыслом предикатов  $P$  и не- $P$ : «отрицание означает только отсутствие и там, где мыслится только это отрицание, представляется устранение всякой вещи». Речь идет об универсуме познаваемого, а не всего вообще мыслимого. Таким образом, отрицание («не») в утверждении «мир есть не-конечный» и, соответственно, само это утверждение, можно понимать в двух смыслах. (Интересно, что даже формулировка антитезиса первой антиномии выглядит сложным образом: «Мир не имеет начала; он бесконечен», где « $\{ \}$ » понимается как «то есть», Кант специально разделяет эти два тезиса). Во-первых, чисто логический (негативный) — миру вообще не свойственно быть конечным. Во-вторых, содержательно (так сказать, предметно) — «не» соединяется с самим предикатом «конечный» и становится частью сложного предиката «бесконечный». Тогда это «не» перестает быть пропозициональной связкой, становясь элементом описания бытия предмета «мир». Оно принадлежит понятию, а не связке (отношению понятий). Мечта Канта об отрицании, посредством которого можно было бы выразить в предмете только небытие, исполнилась. Такое отрицание-ограничение и сохраняет предметность (выступая описанием реальности в утверждении), и выражает свойства отрицания вообще.

Теперь нам следует строго сопоставить кантовскую концепцию отрицания с современными формальными. Очевидно, что для Канта реальность выражается оператором  $e$  ( $aeP$  — утверждение  $\_$  и  $ae P$  — ограничение), отрицание (чистое) — оператором  $g$  ( $a eP$  и  $a\ddot{e} P$ ). Приглядевшись повнимательнее, мы видим, что это отрицание изоморфно семантическому  $F$ , а отрицание-ограничение — «объектному» отрицанию  $\neg$  в интуиционистской логике. «Реальность» у Канта ( $e$ ) соответствует интуиционистскому  $T$ . Тогда суждение «неверно, что мир бесконечен» ( $a\ddot{e} P$ ) можно на современном языке записать как  $F \neg p$ , «мир бесконечен» как  $T \neg p$ , «мир не есть конеч-

ный» как  $\Gamma p$  и т.д. Теперь понятно, почему в антиномии «не работает» правило -пи: из  $ae P$  не следует  $ae P$  (как, кстати, из  $ae P$  не следует  $ae P$ )! Отрицая бесконечный мир, мы тем самым еще не полагаем конечный мир. Это вообще разные отрицания, тут нет никакого — л! Теперь понятно, почему суждения антиномии контрарны, а не контрадикторны, т.е. почему они не подпадают под закон исключенного третьего. В семантике интуиционистской логики мы теперь запишем не  $\Gamma p$  у  $\Gamma p$  (что принимает и интуиционизм, и Кант), а  $\Gamma p \vee \neg p$  ( $ae P \vee \neg ae P$ ), что вполне опровержимо (это закон только для классики). Это отнюдь не то же самое.  $F$  — это не  $\neg$ , это разные отрицания. Не может быть в интуиционизме, что верно и  $\Gamma p$ , и  $\neg p$  сразу, аналог чему в объектном языке:  $\neg (ae P \& \neg ae P)$ , но ни в коем случае не  $\neg (ae P \& \neg ae P)$ . Сравним также:  $\neg A \Rightarrow FA$ , но не наоборот в интуиционистской логике, и  $ae P \Rightarrow ae P$ , но не наоборот в кантовской антиномии.  $FA$  еще не означает  $\neg A$ , как и  $F\neg A$  еще не означает  $A$  (в том же мире), так же, как у Канта «мир не есть бесконечный» не означает, что мир конечен и т.д. «Таким образом, когда я говорю, что мир пространственно или бесконечен, или не бесконечен ( $\neg p \vee p$   $\Gamma p$  — К. М.)-- то, если ложно первое суждение, должно быть истинным противоречащее ему суждение о том, что мир не бесконечен (если  $\neg p$  не истинно, то истинно, что оно ложно — К. М.)- В этом суждении я только отрицаю бесконечный мир, не полагая другого, а именно конечный мир ( $F\neg p$  еще не означает  $\Gamma p$ , ведь  $p$  может быть неконструктивно, а мир в целом как раз неконструктивен, ведь он *постоянно строится* — К. М.). Если же я говорю, что мир или бесконечен, или конечен ( $\neg p \vee p$   $\Gamma p$  — К. М.), то оба этих суждения могут быть ложными (как ложным в смысле неистинным может быть и утверждение, и отрицание относительно неконструктивных объектов — К. М.). В самом деле, в таком случае я рассматриваю мир как сам по себе определенный по своей величине (то есть как конструктивный объект, который только и может иметь величину — К. М.), не только отрицаю в противоположном суждении бесконечность и вместе с ней, быть может, все обособленное существование его (то есть конструктивность — К. М.), но и прибавляя к миру как вещи, действительной самой по себе, определение; это точно так же может быть ложным, а именно в том случае, если мир вовсе *не дан как вещь сама по себе* и, стало быть, не дан ни как конечный, ни как бесконечный по своей величине» (B531-532). Таковую контрарную противоположность Кант называет *диалектической*. Обратим внимание еще на один стратегический пункт кантовских рассуждений. Общая (классическая) логика, как отмечает Кант, поскольку отвлекается от всякого содержания познания, имеет дело лишь с определённостью понятий («из двух противоречащих друг другу предикатов понятию может быть присущ только один» (B599)). Поэтому противоречие в антиномии средствами классики неразрешимо. Если считать «мир» понятием среди других понятий, то, конечно, он или конечен, или бесконечен. Но содержательно, объективно здесь ничего не утверждается, это просто игра с логическими формами. Логика же трансцендентальная ведет речь об определённости вещей: любой вещи «из *всех возможных* предикатов *вещей* должен быть присущ один» (B599). Но мир не вещь среди вещей, он не познаваем как

вещь, поэтому и сочленение понятия «мир» с предикатами «конечен-бесконечен», характеризующими объективно существующие величины, неправомерно (см. выше: «прибавляя к *действительной вещи* (выделено мной — К. М.) определение»). «Безусловная необходимость суждений не есть абсолютная необходимость вещей» (B621). Следовательно, пишет Кант, «два диалектически противоположных друг другу суждения могут быть ложными, потому что одно не только противоречит другому, но и высказывает нечто сверх того, что необходимо для противоречия!» (B532). Очевидно, что контрарная несовместимость сильнее контрадикторной. У Канта антитезис «мир бесконечен» сильнее «мир не конечен» — противоречия к «мир конечен»:  $\neg(aeP \Rightarrow ae P)$ , но  $ae P \Rightarrow agP$ .

Рассматривая учение Канта об отрицании в более широкой историко-логической перспективе, следует отметить его родство с концепциями Аристотеля и Ибн-Сины о соотношении утвердительных и отрицательных категорических высказываний, с теорией логистического и интуиционистского отрицания, совершенного и несовершенного противоречия Б. Юхоса, а также указать на фактическую оппозицию в вопросах отрицания между Кантом и А. Айером, который полагал отрицательные предикаты такими же характеристическими свойствами объектов, как и положительные. Кант же, напомним, считал, что суждения «а есть не-Р» лишь ограничивают знание, но не описывают содержательно объект *a*.

Разобравшись с кантовскими отрицаниями, теперь мы понимаем, почему «на космологический вопрос о величине мира получается прежде всего негативный ответ: мир не имеет первого начала во времени и крайней границы в пространстве» (B548). Высказывание «мир бесконечен», на первый взгляд простое, на самом деле эквивалентно конъюнкции «мир есть и есть бесконечный». Ложность (отрицание) этого означает по закону де Моргана, что «мир не *есть* или мир *есть*, но есть конечный» (см. тезис). Сопоставление этого с доказательством антитезиса (там получится, что «мир не *есть* или мир есть бесконечный»), дает вполне приемлемый с Т-позиции вывод: «мир не *есть*». «Оба положения противоречат друг другу только при субъективном условии, ошибочно принимаемом за объективное (истинное — К. М.), и так как условие («мир есть», первый член конъюнкции — К. М.) ложно, то оба положения могут быть ложными, так что от ложности одного нельзя заключать к истинности другого» (B819). Именно из-за отмеченной имплицитной конъюнктивности<sup>TM</sup> суждений антиномии и нет логического перехода от  $\neg(ae P)$  к  $ae P$ . Разбор антиномии «завершается» непротиворечивым выводом:  $Fp \& F\neg p$  (где  $\neg p$  аналог  $ae V$ ), очевидным в силу неконструктивности объекта «мир».

Но где же ошибка в самом доказательстве антитезиса, по Канту? В каком месте «негативность» утверждения «не есть конечный» сменилась на «ограниченную позитивность» утверждения «есть бесконечный»? Почему, так это ясно: там в силу Т-иллюзии допускалось, «что чувственно воспринимаемый мир есть вещь, данная сама по себе, в своей целокупности до всякого регресса» (B549). В силу этого мы «отказали ему вообще в каком бы то ни было определенном месте в пространстве и времени, если он не занимает



всего времени и всех пространств» (B549). Поэтому и вывод получился иной, неправильный: мир действительно бесконечен. А если доказывать правильно, учитывая ограничение на не прямые доказательства в конструктивизме, то получится следующее. Если бы мир имел начало, то должно было бы быть возможным воспринимать ограничение этого конечного мира абсолютно пустым временем (пространством), и таким восприятием концы мира были бы даны в возможном опыте, ведь мир есть лишь явление (B549)! Но подобный бессодержательный опыт невозможен, стало быть нет (в негативном смысле) и абсолютной границы мира. Это ключевой момент всей антиномии. В оригинале доказательства антитезиса нет никаких ссылок на какое-либо восприятие, там речь идет об объективном «пустом времени». И тогда летит и доказательство тезиса, ибо там в допущении уже постулируется не просто «не-конечность» мира, а именно «бесконечность», то есть его обособленное существование. Итак, при предпосылках классической логики доказательства предложений антиномии безупречны, и противоречия не избежать. Но «доказательства чистого разума должны быть не *апагогически*ми, а всегда *остенсивными* (прямыми — К. М.)» (B817). Синтетические утверждения недопустимо обосновывать «от противного» (см. B820). При предпосылках логики интуиционистской сами доказательства видоизменяются и все проблемы решаются удовлетворительно. Чтобы рассуждать об объекте *a* обычным путем: соблюдать закон исключенного третьего, использовать косвенные способы доказательства, надо сперва доказать, что *ae U*. Так делается в свободной логике. Может быть, Кант поступает похожим образом, приводя мнимое, очевидно, обоснование этого факта относительно «мира в целом»?

И в самом деле, наша гипотеза опять верна! «Доказательства трансцендентальных положений имеют ту особенность, что в них разум должен сначала доказать объективную значимость понятий и возможность их априорного синтеза» (B810). Действительно, Кант приводит такое *квазидоказательство*, вводящее рассудок в заблуждение и побуждающее его считать мир в целом понятием, имеющим объективный денотат, т.е. создающее и укрепляющее субъективную уверенность в неразрешимости антиномии. «Если положение, подлежащее доказательству, есть утверждение чистого разума, то необходимо, чтобы доказательство содержало в себе оправдание такого шага синтеза (суждения посредством одних лишь идей — К. М.) как необходимое условие своей убедительности» (B812). Кант называет такое «оправдание» доказательств тезиса и антитезиса математических антиномий «диалектическим аргументом». Вот он: «если дано обусловленное, то дан и весь ряд всех его условий; но предметы чувств даны нам как обусловленные, следовательно, и так далее» (B525). Чрезвычайно интересно, что в этом пункте Кант фактически формализует свое знаменитое понятие Т-иллюзим, показывая, как конкретно она проявляется, нарушением каких логических правил является в данном случае. Несложно видеть, что это учетверение терминов: «дано в потенции своего осуществления» и «дано как актуально существующее целое», «задано» и «дано». Если принять основоположения Т-идеализма, то в этом есть существенная разница. «Явления... вовсе не даны, если я не при-

хожу к знанию о них (т.е. к ним самим, так как они сами суть только эмпирические знания), то я не могу утверждать что если дано обусловленное, то даны (как актуально существующие — К. М.) также и все условия (как явления) для него» (B527). «Ясно, что большая посылка берет обусловленное в трансцендентальном значении чистой категории (т.е. полагает вещи существующими самими по себе — К. М.), а меньшая посылка берет его в эмпирическом значении рассудочного понятия, применяемого только к явлениям» (B527). Следует отметить, что это космологическое умозаключение («диалектический аргумент») не есть сама антиномия, но есть прелюдия к ней, к ее возникновению. Этого, к сожалению, часто не замечают. Несостоятельность этого аргумента возможна только при разделении интеллектуального, не ограниченного временным условием, познания и познания, опирающегося на чувственные созерцания; в первом случае «мы не встречаем никакого временного порядка в связи обусловленного со своим условием; мы предполагаем, что они сами по себе даны *одновременно*», во втором «эмпирический же синтез и [данный] ряд условий в явлении (в меньшей посылке) необходимо последовательны и даны лишь во времени друг после друга» (B528). Поскольку именно это умозаключение и порождает антиномию, обнаружение этой его несостоятельности и дает ключ ко всей космологической диалектике.

Итак, предвосхищение Кантом главных оснований, положений, понятий и методов интуиционистской логики более чем очевидно. Собственно, на это обратил внимание З.Н. Микеладзе в своей малоизвестной, к сожалению, статье: «В данной работе предлагается толкование, из которого явствует, что почти все основные идеи Брауэра были когда-то высказаны автором «Критики чистого разума», правда, на давно уже позабытом- «трансценденталистском языке»» {Микеладзе, 1989, с. 63}. Грузинский логик отмечает тождество «диалектической противоположности» Канта и «усиленного отрицания» интуиционистов, «дано» и «задано» очевидно соотносятся с актуальной и потенциальной бесконечностью, познавательные синтезы — с конструктивностью объектов познания, регулятивный и конститутивный принципы чистого разума — с эпистемологическим (конструктивистским) и онтологическим (платоновским) понятиями существования и т.д. Следует полагать, что наш результат представляет собой т.н. «параллельное открытие», тем более что анализа видов отрицания по Канту у Микеладзе нет. Что ж, это еще более подтверждает истинность высказываемых идей.

Поэтому весьма удивительно встречать такие трактовки кантовской логики, как, например, эта: «Диалектическое по сути противоречие Кант пытается разрешить средствами формальной логики, которая, по самой природе своей не способна мыслить противоречие. Обсуждение содержания противоречащих положений заменяется у Канта рассмотрением формальных отношений между объемами входящих в них понятий. Особенно поразителен тот факт, что сам Кант пытается расширить понятие об отрицании, применив и к нему различие между формально-логической и трансцендентальной точкой зрения. Однако в объяснении математической антиномии, где, казалось бы, трансцендентальная точка зрения должна была главенствовать (а

это так и есть, как мы видели! — К. М.), Кант опирается на понятие отрицания именно в его узкоформальном логическом содержании... Итак, диалектического разрешения проблемы противоречия Кант не дал» (Асмус, 1973, с.291). Во-первых, разрешения противоречия, а тем более диалектического, разрешения, Кант и не мог дать, ибо здесь вообще нет противоречия! Во-вторых, В.Ф. Асмус, ссылаясь на знаменитый кантовский пример с цветком («благоухает» — «дурно пахнет»), трактует понятия «конечен» и «бесконечен» как соподчиненные (аналог контрарности) в рамках классической логики, что, очевидно, ложно. С позиции логики и семантики языка «не есть конечный» то же, что «есть бесконечный». Наши понятия окажутся действительно соподчиненными, если мы откажемся от основных предпосылок классической логики и «формального» понимания отрицания. Утвердительный ответ на космологический вопрос о величине мира «регресс в ряду явлений мира как определение величины мира идет in indefinitum" (B549) часто переформулируют как «мир есть нечто неопределенно неограниченное». Это можно принять с существенной оговоркой: «есть» в данном предложении означает не то же самое, что «есть» в суждении «мир есть конечный». Скорее, это означает «мир следует понимать как нечто неограниченное». Поэтому чисто формально не удастся объяснить, почему понятия «конечен» и «бесконечен» не находятся в отношении противоречия. Кстати, если рассматривать универсум «пахнущие цветы», то «благоухает» противоречит «пахнет дурно»! Все дело в том, что здесь мы принимаем, что запах цветка существует, как в антиномии из-за видимости считали, что мир существует как величина, «логический признак невозможности данного понятия состоит именно в том, что при его предположении два противоречивых положения будут одновременно ложны, и следовательно — так как **между ними не мыслимо третье** (выделено мной — К. М.), — данным понятием не будет выражаться совсем ничего» {Кант, 1934, с 235}. Третий вариант действительно существует, но он означает, что объект вообще находится вне универсума, в котором Р противоречит не-Р. Можно, конечно, создать единый универсум, в котором как его части будут и Р, и не-Р в смысле отрицания-ограничения, и не-Р в смысле чистого отрицания (ограничительное не-Р составит его часть, а «мир» попадет в ее дополнение), но этот шаг все равно потребует анализа признаков по содержанию (мы будем трактовать связку «есть» как выражение объективного существования субъекта, т.е. как саму несущую свойство), а, значит, и выхода за рамки классического формализма.

Теперь нам надо прояснить один вопрос. Как сочетаются утверждения Канта о единственности, законченность<sup>TM</sup>, неизбежности и т.д. науки логики (традиционной, формальной) с разработкой им же самим фактически логик неклассических? Ключом к ответу будет различие Кантом познания и мышления. «Мыслить себе предмет и познавать предмет не есть одно и то же. Для познания необходимо иметь... созерцание, посредством которого предмет дается... мысль о предмете... посредством чистого рассудочного понятия может превратиться у нас в знание лишь тогда, когда это понятие относится к предметам чувств» (В 146). Логика (общая) изучает законы познания, т.е.

формальные законы, которым подчиняется любое знание о вещах — о том, что дается нам в возможном созерцании. Если же речь ведется, например, о предмете идеи чистого разума («мир»), то, по Канту, соблюдения основных законов логики (закона исключенного третьего, например) здесь может и не быть, ибо такие объекты не являются объектами созерцания, а, значит, и познания, а значит, не подпадают под сферу общей логики. «Быть мыслимым объектом (мыслимой сущностью) еще не означает быть включенным в качестве предмета, выступать в качестве объекта научного знания. Применение идеальных образов *выводит рассудок за его собственные пределы*» (Смирнова, с. 261—262). Тогда проясняется вопрос с «виновностью» логики в проблемах математических антиномий. Кант трактует диалектику как ошибочное применение правил общей логики (см.: Асмус, с.244). Это, на наш взгляд, следует понимать, как применение законов и принятых схем доказательств (в нашем примере апагогических) классической логики без специального обоснования такого применения к предметам или ситуациям, которые не соответствуют абстракциям, лежащим в основании этих законов и схем. Виновата не сколько логика, сколько мы сами, когда применяем ее к трансцендентально непроверенным понятиям типа «мир». Предпосылка о референции имен в универсуме (реальности) годится для познания, по Канту, но не для мышления вообще, ибо разум способен создавать идеи-химеры, отрывающиеся от реальности. Интересно и следующее. У Канта не столько иная онтология (включающая в себя особые предметы, вроде «мира в целом») диктует необходимость принятия иных логических правил, чем в классике (для Канта это просто невозможно, ибо у него логика априорна и диктует онтологию — через категории и т.д.), сколько отсутствие привычной и должной онтологии, искажение ее, превращение ее в эклектическую картину, где непознаваемые в принципе объекты рядопологаются с познаваемыми в качестве субъектов возможных суждений, где смешивается трансцендентное с имманентным — трансцендентальным, влечет необходимость ограничения сферы действия определенных логических законов. Вы видите, говорит Кант, нам приходится менять логику (отказываться от закона исключенного третьего, например), это плохо, ведь уже обосновано, что все логические законы имеют непререкаемое значение для собственно нашего познания, поэтому реальность эта «неправильная», непознаваемая, не имеющая права на существование в том смысле, что она не имеет никакой для нас познавательной ценности, она ничего нового не говорит нам о предметах нашего опыта, которыми для нас все и ограничивается. Просто эта реальность чисто фантомная. Другой логический аппарат не имеет, по Канту, позитивно — познавательного значения. Именно в этом смысле следует понимать «единственность и универсальность» логики для Канта. Настоящая, «подлинная» логика одна и неизменна, ибо неизменны предметы познания с точки зрения их общих категориальных свойств. Всякий предмет возможного опыта необходимо согласуется с категориями, которые неизменны. А другие логики имеют право на существование, но их удел — служить лишь для критики диалектической видимости.

Далее, следует отметить, что кантовская трактовка отрицания в выска-

званиях о «мысленных сущностях» фактически изоморфна *расселовскому* различению «областей действия дескрипции». В самом деле, Рассел говорит, что предложение «Нынешний король Франции не лыс» можно понимать двояко: как «Существует такой *x*, что он нынешний король Франции и притом не лыс» (предложение ложно) или как «Не существует такого *x*, который был бы нынешним королем Франции и лысым» (вторичное вхождение дескрипции; предложение истинно). Первый случай строго соответствует кантовскому отрицанию-ограничению (*мир есть бесконечный*), второй — чистому Т-отрицанию (*мир не есть конечный*). Отрицание бытия в определенном качестве еще не есть утверждение бытия в противоположном качестве.

Рассмотренная концепция отрицания Канта позволяет по-новому и совершенно неожиданно взглянуть на, пожалуй, центральную проблему «Критики чистого разума» — проблему вещи в себе, известную под названием «*парадокса Якоби*». В утверждении Канта, что вещи в себе непознаваемы, заключается скрытый философский парадокс. У нас есть все-таки одно знание о вещах в себе — то знание, что других знаний о них нет. Но о вещах в себе (Трансцендентном), согласно Канту, не может быть вообще никакого знания, а *знание о непознаваемости — ведь тоже уже знание*. Как же мы познали, что они непознаваемы? Мы использовали при этом нашу Т-логику. Но тогда упрек Фихте оказался бы справедлив: Кант и вправду нарушал бы свои установки, применяя к *действительно* иному (трансцендентному) категорию «иное» («трансцендентное») нашей трансцендентальной™. Или проще: вещи в себе существуют как базовая причина наших восприятий (явлений), но «существование» и «причинность» — категории, приложимые только к предметам опыта, т.е. к вещам для нас. «Без вещи в себе в философию Канта нельзя войти, с вещью в себе там нельзя оставаться». Считается (В. Ф. Асмус, например), что доказательство явно философски противоречивого утверждения «вещи в себе непознаваемы» является целью антиномий Канта (см.: Асмус, с. 292). Вряд ли Кант не видел такого очевидного противоречия в своей системе. А может быть, здесь дело сложнее? В самом деле, основанием для позиции В. Ф. Асмуса, Якоби и др., видимо, является утверждение самого Канта, что «посредством антиномии мы можем косвенно доказать трансцендентальную идеальность явлений. [Оно] состояло бы в следующей дилемме. Если мир есть само по себе существующее целое (т.е. если мы имеем дело с вещами в себе — К. М.), то он или конечен, или бесконечен. Но как первое, так и второе положения ложны (согласно доказательствам антитезиса тезиса). Следовательно, ложно также и то, что мир (совокупность всех явлений) есть само по себе существующее целое. Отсюда в свою очередь следует, что явления вообще вне наших представлений суть ничто, что мы и хотели выразить трансцендентальной идеальностью явлений» (B534535). Обратим внимание: доказывается, что познаваемое нами суть только явления, о каком-либо утверждении касательно вещей в себе речь не идет. Фактически мы доказали, что вещи в себе не являются познаваемыми (точнее, что познаваемое не вещи в себе). Так как доказательство было косвенное, «не» появилось по правилу —в. Следовательно, речь идет о

чистом отрицании! Из того, что вещи в себе не являются познаваемыми, не следует, что они являются непознаваемыми. А кажущаяся истинность последнего тезиса, которую надо отвергнуть с философских позиций, и является основой «парадокса Якоби». Поэтому вещи в себе не являются ни познаваемыми, ни непознаваемыми. Казалось бы, парадокс снят. Но можно сформулировать метатверждение: вещи в себе или соотносимы с нашим познанием (они познаваемы или непознаваемы), или не соотносимы. Первое ложно, т.к. ложны оба его возможных следствия, «значит», истинно второе. Но утверждение «вещи в себе не соотносимы с нашим познанием» есть знание об этих вещах в себе, «не» выступает опять-таки в качестве ограничительного, а не чистого. Следовательно, вещи в себе не являются ни соотносимыми с познанием, ни не соотносимыми, т.е. не являются соотносимыми с соотносимостью с познанием. Но не соотносимыми с соотносимостью с познанием они тоже быть не могут, о вещах в себе вообще невозможно никакое утвердительное высказывание. Далее аналогично. Таким образом, элиминация указанным образом парадокса описания вещей в себе бесконечна. Итерация операторов «соотносимо с» бесконечна, бесконечно число ложных характеристик вещей в себе. Но это утверждение само утвердительно и потому парадоксально! Оно само содержит некоторое позитивное описание Трансценденции. Это поразительно напоминает парадокс Берри. Конструкция «наименьшее натуральное число, которое не может быть описано предложением русского языка, содержащим менее 100 слов» описывает указанное число предложением из 15 слов, и это описание противоречит объективным свойствам этого числа. Итак, только в этом метасмысле философия Канта может быть названа противоречивой. Подробнее см. {Михайлов, (2), 2000} и {Михайлов, (4), 2001}

Кроме того, наш подход позволяет прояснить и ход кантовской критики онтологического аргумента. В среде логиков бытует представление, что если «бытие ничего не добавляет к нашему понятию о вещи», то два понятия, содержание которых различается только наличием предиката существования, должны быть равнообъемны, следовательно, суждения существования при таком подходе к бытию не могут быть синтетическими. А с позиций свободной логики они действительно синтетические, но там предикат существования является реальным (ибо «существующего меньше, чем всего мыслимого»), что в любом случае «разрушает» кантовскую аргументацию. Но существование, по Канту, при всех вариантах — не свойство *вещи*, а свойство отношения нашего познания к этой вещи как мыслимой сущности, которое означает, что эта вещь входит в совокупный контекст практического (материального, связанного с ощущениями или умозаключениями, основанными на них) опыта людей. Ключом к адекватной реконструкции кантовской критики онтологического доказательства являются его «постулаты эмпирического мышления». Кант различает объективный синтез, когда соединяются два понятия («Эта кошка черная»), и субъективный, когда к понятию добавляется познавательная способность, в которой это понятие находится («эта кошка существует» — в чувствах, например). Тогда круг в доказательстве для Канта очевиден. Если существование и можно рассматривать как

свойство, то лишь как апостериорное свойство, свойство второго порядка, значит, предикат существования можно вводить в понятие вещи, только когда опытным путем доказано, что эта вещь существует. Существующих вещей действительно меньше, чем возможных, но за счет обогащения не логического содержания понятия (обогащения атрибутивными признаками), а трансцендентального (добавление реляционного признака «быть элементом опыта»). Критика Канта неуязвима, и современные логические средства это только подтверждают. Подробнее об этом см. (*Михайлов, (3), 2001*).

Итак, мы видим, что применение аппарата современной логики к анализу логического наследия Канта позволяет взглянуть на творчество великого мыслителя с новой и совершенно неожиданной стороны. Кантовская «Критика чистого разума» заблестела новыми красками, стало более понятным место Канта в истории философии, логики, математики. Оказалось, что Кант более чем современен!

## ЛИТЕРАТУРА

*Асмус В. Ф.* Иммануил Кант. М., 1973.

*Кант И.* Пролегомены М.-Л., 1934.

*Микеладзе З.* К Кант и Брауэр: трансцендентализм и неинтуиционизм // Филос. и социол. мысль. — Киев, 1989. — № 2. — С. 63—68.

*Михайлов К. А.* (1) Философия Канта, антропный принцип и проблема SETI // Информационный бюллетень SETI. № 16 (январь 2000 — июль 2000). М., 2000. — С. 3-19.

*Михайлов К. А.* (2) Трансцендентализм и проблема «конца философии» // Философия XX века: школы и концепции. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского философского общества, 2000. — С. 30—32.

*Михайлов К. А.* (3) Философский анализ кантовской критики онтологического аргумента // Философские исследования. 2001. № 1. — С. 93—102.

*Михайлов К. А.* (4) Противоречия и парадоксы философии Канта: логический анализ // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. 2001. № 3. — С. 100-103.

*Смирнова Е. Д.* Логика и философия. М., 1996.

# Методы классификации формальных теорий и множество силлогистик

## 1. Некоторые предпосылки

За последний век было построено большое число различных формальных теорий. Было не только осознано, но и строго доказано существование бесконечного числа логических теорий. Более того, одних только пропозициональных логик известны континуальные классы. В связи с этим на первый план выходят методы сравнения и классификации теорий, а область исследований смещается от изучения отдельных логик к изучению целых классов логических теорий. Эти и другие процессы внутри логики привели к постановке задачи по прояснению и уточнению таких терминов и понятий как *логика, теория* и т.п.

Все применяемые сегодня методы сравнения и классификации теорий исходят явно или неявно из понятия теории, которое можно, в духе средневековых логиков, назвать материальным. Это понятие восходит к Альфреду Тарскому и широко используется в современной логике (см., например, [Смирнов 1987]).

**Df.1.1.** Теория — множество формул, замкнутое относительно правил вывода.

Это понятие очень удобно и практично, т.к. сводит теорию к множеству «материальных» объектов (формул языка), или — содержательно — к множеству теорем данной теории. Обратной стороной этих достоинств является излишняя зависимость понятия теории от языка, т.к. реализации некоторой теории в разных языках являются (согласно **Df.1.1**) разными теориями. Тем не менее это понятие теории и основывающиеся на нем методы сравнения и классификации являются мощным и достаточно совершенным инструментом современной металогики.

В настоящее время можно выделить три основных метода сравнения теорий:

1. метод погружающих операций,
2. метод дефинициальных расширений,
3. метод сравнения по дедуктивной силе.

Возможность применения того или иного метода во многом зависит от языков, в которых сформулированы сравниваемые теории.

В работе я буду использовать следующие обозначения:

1. При необходимости подчеркнуть, что термин «теория» употребляется в смысле определения **Df.1.1**, буду использовать запись «теория-1».



2.  $\text{Sp}(\Gamma)$  — дедуктивное замыкание множества  $\Gamma$  относительно некоторого фиксированного множества операций над  $\Gamma$ .

3. Запись « $T \text{---} T \wedge A$ » обозначает факт, что формулировку теории  $T$ , можно получить из формулировки теории  $T$ , присоединением дополнительной аксиомы  $A$  (с последующим замыканием относительно правил вывода). Аналогично для « $T_2 = T_j + r$ », где  $\Gamma$  — некоторое множество формул. Формально:

$$T, +r =_{\text{Dr}} \text{Cn}(T, ur) \cap \\ T \wedge A \wedge \text{Cш} T \wedge A \}.$$

4. Запись « $\Pi T$ » обозначает язык теории  $T$ , который понимается как множество ППФ (правильно построенных формул).

Остальные обозначения являются общепринятыми либо вводятся по мере появления. Упомянутые имена теорий и исчислений и их описание вынесены в конец работы.

## 2. Метод сравнения по дедуктивной силе

Сравнение теорий по дедуктивной силе кажется наиболее естественным методом сравнения. Идея проста. Раз теории отождествляются с некоторыми множествами, то к ним можно применять обычные теоретико-множественные операции и отношения:  $c, s, =, r, u, \sim$  и др.

**Df.2.1.**  $T_2$  — дедуктивное расширение  $T_1 \Leftrightarrow (T_1 \text{ с } T_2)$ .

В случае операций над теориями имеется ряд особенностей и проблем. Пусть  $T_j$  и  $T_2$  — некоторые теории, сформулированные в одном языке.

1. Множество  $T_j \cap T_2$  — замкнуто относительно выводимости, т.е. является теорией. Задача (или проблема), встающая при этом, — конструктивное описание теории  $T_j \cap T_2$ , т.е. множества дедуктивных постулатов, ее определяющих.

2. Множество  $T_j \cup T_2$  — не всегда замкнуто (из  $T_x$  и  $T_2$  могут выводиться формулы, не принадлежащие ни  $T_p$  ни  $T_2$ ). Для преодаления данной трудности вводится новая операция:

**Df.2.2.**  $T_1 + T_2 =_{\text{н}} \text{CпCГ.и}T_1$ )

Понятно, что теория  $T_1 + T_2$  может оказаться противоречивой.

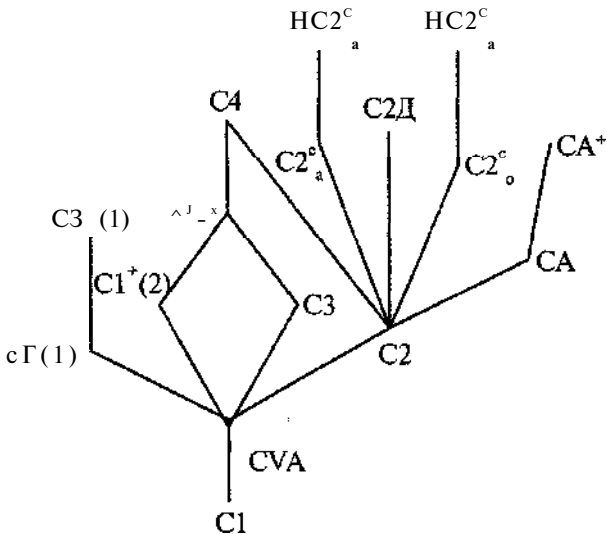
Алгебры в сигнатуре  $\{n, +, -\}$  рассматривались Тарским ([Смирнов 1987] с ссылкой на [Tarski 1956]). Пусть  $T$  — множество теорий, сформулированных в одном языке на базе классической логики высказываний. Тогда,

если  $T$  — множество конечно-аксиоматизируемых теорий, то  $A \sim \{T, n, +, -\}$  — булева алгебра,

если  $T$  — множество конечно-неаксиоматизируемых теорий, то  $A = \{T, n, +, -\}$  — брауэрова алгебра.

Указанным алгебрам соответствуют одноименные решетки. Противоречивая теория (множество всех ПП-формул данного языка) — является единицей, а 0 — нулем рассматриваемых алгебр и решеток. Теория  $T_j + T_2$  — максимум, а  $T_j \cap T_2$  — минимум для  $T_j$  и  $T_2$ . Достаточно очевидно, что множество всех возможных теорий (равно как и его подмножество — множество всех возможных силлогистических теорий) образует решетку с нулем.





Граф 2.

Классификацию теорий чистой позитивной силогистики C2, ФС, КС, БС, С3.1, C1, C3, C4 в стандартном силогистическом языке (с константами a, i, e, o) см. в [Шиян 2000].

Для некоторых из указанных на графах теорий известны другие имена или другие формулировки:

1. C4 дедуктивно эквивалентна силогистике Лукасевича ([Лукасевич 1959]) и системе Е. А. Мчедлишвили ([Мчедлишвили 1999]).
2. C1 дедуктивно эквивалентна системе Слупецкого,
3. C2Д дедуктивно эквивалентна AgC2 ([Бочаров 1983], [Смирнов 1983a]),
4. ФСД дедуктивно эквивалентна БД ([Маркин 1991]).

Напоследок хочу обратить внимание на «парадоксы» метода.

1) Метод работает, когда сравниваем теории, сформулированные в одном языке.

2) Метод естественным образом переносится на сравнение теорий и их несобственных расширений. Правда, в случае некоторых консервативных расширений теорий может вставать вопрос, насколько правомерно называть такое расширение «дедуктивно более сильным». Например, для двух формулировок КЛВ с одним и тем же множеством пропозициональных символов и связками { $\{, \wedge\}$ } (одна) и { $\{, \wedge, \vee\}$ } (другая), верно, что  $TV_{\wedge} \subseteq TV_{\wedge, \vee}$ .

3) Одна и та же теория (в некотором интуитивном смысле), будучи сформулирована в разных языках, даст разные теории-1. Так для двух формулировок КЛВ даже с одним и тем же множеством пропозициональных символов и связками { $\{, \wedge\}$ } (одна) и { $\{, \&\}$ } (другая), верно, что  $T \setminus \{ \wedge \} TV_{\&} = \emptyset$ , т.е. в  $TV_{\wedge}$  и  $TV_{\&}$  нет общих теорем.

Надо заметить, что данный метод теснее других связан с понятием теории-1 и в наибольшей степени зависит от языков сравниваемых теорий. Поэтому указанные «парадоксы» выявляют не столько недостатки метода (он естественно вытекает из понятия теории-1), сколько недостатки самого этого понятия.

### 3. Метод дефинициальных расширений

Метод дефинициальных расширений в некотором смысле дополняет метод сравнения по дедуктивной силе и частично обходит упомянутые выше «парадоксы». Но появляются свои ограничения: метод применим только к консервативным расширениям некоторой (возможно пустой) теории. Иными словами, мы можем отождествить между собой знаки и выражения языков сравниваемых теорий только тогда, когда они совпадают не только графически, но и дедуктивно.

**Df.3.1.a.** Т<sub>1</sub> дефинициально определима в Т<sub>2</sub>, е.т.е. язык Т<sub>2</sub> можно расширить символами и конструкциями Т<sub>1</sub>, а множество дедуктивных постулатов — такими определениями новых выражений из L(T<sub>1</sub>) через выражения L(T<sub>2</sub>), что в новой теории Т<sub>2</sub>' для всех выражений языка Т<sub>1</sub> будут доказуемы те же утверждения (и только они), что и в Т<sub>1</sub>. Теория Т<sub>1</sub>/ при этом называется дефинициальным расширением Т<sub>2</sub>.

В качестве сокращения для «Т<sub>1</sub> дефинициально определима в Т<sub>2</sub>» буду использовать запись «Т<sub>1</sub> =<sub>def</sub> Т<sub>2</sub>». Отношение дефинициальной определимости «с<sub>def</sub>» является отношением нестрогого порядка, т.е. рефлексивно, транзитивно и антисимметрично.

**Df.3.2.** (Т<sub>1</sub> =<sub>def</sub> Т<sub>2</sub>) =<sub>и</sub> {Т<sub>1</sub> C<sub>def</sub> Т<sub>2</sub>} & (Т<sub>2</sub> E<sub>def</sub> Т<sub>1</sub>),

Т<sub>1</sub> и Т<sub>2</sub> дефинициально эквивалентны е.т.е. Т<sub>1</sub> дефинициально определима в Т<sub>2</sub> и Т<sub>2</sub> дефинициально определима в Т<sub>1</sub>.

С применением метода дефинициальных расширений в силлогистике получены следующие результаты.

1. (C2Д =<sub>df</sub> В) - [Смирнов 1983а].

2. (В =<sub>и</sub> ВД) - [Маркин 1991].

3. (C2ДА =<sub>dd</sub> ЕО) - [Смирнов 1993].

4. C2, ФС, БС, КС, C2V — дефинициально эквивалентны [Смирнов 1994].

5. (ФВ =<sub>def</sub> ФС) — [Костюк 1999], без доказательства.

6. (БВ =<sub>def</sub> БС) — [Костюк 1999], без доказательства.

7. (C4В =<sub>def</sub> C4) — [Костюк 1999], без доказательства.

На основании этих результатов выделяются следующие группы дефинициально эквивалентных теорий.

1. {C2, ФС, БС, КС, C2V, ФВ, БВ}

2. {В, C2Д, ФСД}

3. {C2ДА, ЕО}

4. {C4В, C4}

Всвязи с этими результатами и данными, представленными на графах

1—3, встает ряд вопросов о наличии дефинициальной эквивалентности между

1)  $\Phi C$  и  $\Phi Y$ ;  $C4$  и  $Y4$ ;

2)  $C2^C$  и  $\Phi C^C$ ;  $C2^C$  и  $\Phi C^C$ ;  $HC2=$  и  $H\Phi O$ ;  $HC2\leq$  и  $H\Phi C$ .

На вопросы первой группы можно ответить положительно на основе результатов, изложенных в следующей части. Вопросы же второй группы требуют отдельного исследования.

#### 4. Метод погружающих операций

Метод погружающих операций наименее зависим от языка сравниваемых теорий и применим для сравнения теорий, сформулированных в графически одном языке, полностью или частично различных языках, в языках разной категориальной структуры. Состоит в нахождении функций, переводящих формулы одной теории в формулы другой.

**Df.2.1.a.** Функция ? называется процедурой, погружающей  $T_1$  в  $T_2$  е.т.е.  $VA(T_1|-A \leq *TJ-9(A))$ .

**Df.2.1.b.**  $(T, c_{ек} T_2) =_{Df} 39VA(TJ- A o Tj - \varphi(A))$ ,

$T_j$  погружается в  $T_2$  ( $T_j$  рекурсивно содержится в  $T_2$ ) е.т.е. существует процедура, погружающая  $T_j$  в  $T_2$ .

**Df.2.2.** Функция  $f$  называется переводом  $T_j$  в  $T_2$ , если  $VA(Tj- A \Rightarrow T_2|- f(A))$ .

В. А. Смирновым был высказан следующий критерий погружаемости  $T$ , в  $T_2$ :

$(Tj c_{рек} T_2) \ll 3f(f - \text{перевод } T, \text{ в } T_2) \text{ и } 3j(\bigvee - \text{перевод } T_2 \text{ в } T) \text{ и } (Tj- A \wedge Kf(A))$ .

Отношение погружаемости « $\wedge$ » является отношением нестрогого порядка, т.е. рефлексивно, транзитивно и антисимметрично.

**Ю.2.3.**  $CT, \sim_{ек} T_2) =_{Df} (T_x e_{ек} T_2) \& (T_2 c^{\wedge} T)$

$T$ , и  $T$ , рекурсивно эквивалентны е.т.е.  $T_j$  погружается в  $T_2$  и  $T$ , погружается в  $T_r$

При сравнении этого метода с предыдущими можно заметить следующие зависимости.

1. Если теории-1  $T$ , и  $T_2$  — реализации в разных языках одной и той же теории (в интуитивном смысле), то  $(T_2 =_{рек} T_2)$ .

2. Если  $T_2$  — консервативное расширение  $T_p$  то  $(Tj\text{рек} T_2)$ .

3. Если  $T_2$  — консервативное расширение  $T_j$  и символы  $T_2$ , отличные от символов  $T_p$  выразимы через символы  $T_p$  то  $(T_j =_k T_2)$ .

«  $\cdot (T, c^{\wedge} T^{\wedge} C \Gamma^{\wedge} T, )$  .

5.  $C \Gamma^{\wedge} T^{\wedge} o C \Gamma, \wedge T, )$  .

Последние два утверждения связаны с тем, что погружаемость и дефинициальная определенность являются разными проявлениями определенности понятий одной теории через понятия другой.

В силлогистике с применением метода погружающих операций были получены следующие результаты.

1.  $(C4 c_{рек} \text{КИОП1}) - [Vieru 1971]; [Смирнов 1983b] \text{ и } [Маркин 1983] \text{ (для}$

перевода Бочарова); [Бжанишвили, Мchedlishvili 1985] (причем, результат доказан для трех различных погружающих операций: Виеру, Бочарова [Бочаров 1980] и Бжанишвили-Мchedlishvili).

2.  $(C2 \ c_{rek} \text{КИОП1})$  - [Смирнов 1983b], [Маркин 1983], [Бжанишвили, Мchedlishvili 1985], [Маркин 1991].
3.  $(\Phi C \ c_{ek} \text{КИОШ})$  - [Маркин 1991].
4.  $(KC \ c_{rk}^n \text{КИОП1})$  - [Маркин 1991].
5.  $(BC \ c_{rk}^n \text{КИОП1})$  - [Маркин 1991].
6.  $(C3.1 \ c_{rek} \text{КИОШ})$  - [Маркин 1991].
7.  $(CG \ c_{rek} \text{КИОП1})$  - [Маркин 1991].
8.  $(C3^+ \leq_{\kappa}^* \text{КИОП1})$  - [Маркин 1991].
9. (Существует перевод  $C1$  в  $\text{КИОШ}$ ) — [Смирнов 1980].  
 $1(C1 \ c_{rek} \text{КИОШ})$  - [Мchedlishvili 1986].  
 (Существует перевод  $C3$  в  $\text{КИОШ}$ ) — [Смирнов 1980].  
 $1(C3 \ c_{rek} \text{КИОШ})$  - [Мchedlishvili 1986].  
 $(C4 \ c_{ek} \ \Phi C)$  - [Маркин 1991].  
 $(C2 \ c^{\wedge} \ \Phi C)$  - [Маркин 1991].  
 $(\Phi c \ 1^{\wedge}_{\kappa} \ C2)$  - [Маркин 1991].  
 $(KC \ c^{\wedge}_{\kappa} \ \Phi C)$  - [Маркин 1991].  
 $(\Phi C \ c_{\kappa}^* \ KC)$  - [Маркин 1991].  
 $(BC \ c_{\kappa}^{rc} \ \Phi C)$  - [Маркин 1991].  
 $(\Phi C \ c_{ck} \ BC)$  - [Маркин 1991].  
 $(C3.1!H_{rek} \ \Phi C)$  - [Маркин 1991].  
 $(\Phi C \ c_{ek} \ C3.1)$  - [Маркин 1991].  
 $(O\Phi C(1) \ c_{rek} \ \text{КИОП1})$  - [Маркин 1991].  
 $(C1^+(1) \ \xi_{rek} \ O\Phi C(1))$  - [Маркин 1991].  
 $(O\Phi C(1) \ c_{rek} \ CG(1))$  - [Маркин 1991].  
 $(C3^+ \ c_{rek} \ O\Phi C(1))$  - [Маркин 1991].  
 $(\Phi C^c_a \ c_{rek} \ \text{КИОП1})$  - [Маркин 1991].  
 $(C2^c_a \ c_{ek} \ \Phi C^c)$  - [Маркин 1991].  
 $(C2\{ \ c_{rek}^j \ \text{КИОШ})$  - [Маркин 1991].  
 $(\Phi C^c_o \ c_{rek} \ \text{КИОП1} =)$  - [Маркин 1991].  
 $(C2^c_o \ c_{rek} \ \Phi C^c_o)$  - [Маркин 1991].  
 $(C2^c_o \ c_{\kappa}^* \ \text{КИОШ} =)$  - [Маркин 1991].  
 $(H\Phi C^c_a \ \leq_{\alpha} \ \text{КИОП1})$  - [Маркин 1991].  
 $(HC2^c_a \ c_{ck} \ H\Phi C^c_a)$  - [Маркин 1991].  
 $(C2^c_a \ c/\kappa \ \text{КИОГП})$  - [Маркин 1991].  
 $(H\Phi O \ c_{rek} \ \text{КИОШ} =)$  - [Маркин 1991].  
 $(HC2^c_o \ c_{rek} \ H\Phi C^c_o)$  - [Маркин 1991].  
 $(HC2^c_o \ c^{\wedge}_{\kappa} \ \text{КИОП1} =)$  - [Маркин 1991].  
 $(ArC2^c_{rek} \ VA)$  - [Бочаров 1983].  
 $(VA \ c_{rek} =_{rek} ArC2)$  - [Бочаров 1983].  
 $(C4 \ c^* \ \text{КЛВ})$  - [Канаи 1993].  
 $(\Phi C =_{rek} C2)$ ,  $(KC =_{rek} C2)$ ,  $(BC -_{rek} C2)$  - заметил В. А. Смирнов в [Смирнов 1984] на основании результатов [Маркин 1991].

42.  $(\Phi C =_{\text{рек}} C3.1)$  — на основании результатов [Маркин 1991].
43.  $(C4 =_{\text{рек}} U4)$  - [Ганиянц, Маркин 1997].
44.  $(\Phi C =_{\text{рек}} \Phi U)$  - [Ганиянц, Маркин 1997].
45.  $(H\Phi C^c_o c_{\text{рек}} \text{ИГР})$  — [Маркин 1998b], без доказательства.
46.  $(\Phi C^2 c_{\text{рек}} \text{ИГР})$  - [Маркин 1998b].
47.  $(TC c_{\text{рек}} \Phi C^2)$  - [Маркин 1998].
48.  $(TC c_{\text{рек}} \text{ИГР})$  - [Маркин 1998b].
49.  $(O\Phi C(2) c_{\text{рек}} \text{КИОШ})$  - [Маркин 1998].
50.  $(CG(2) c_{\text{рек}} O\Phi C(2))$  - [Маркин 1998].
51.  $(C1^+(2) c_{\text{рек}} \text{КИОШ})$  - [Маркин 1998].
52.  $C3.1 c_{\text{рек}} O\Phi C(2))$  - [Маркин 1998].
53.  $(EA c_{\text{рек}} \text{КИОШ})$  - [Мчедлишвили 1999].
54.  $(OC4 c_{\text{рек}} O\Phi C)$  - [Маркин 1999].
55.  $(BB c_{\text{рек}} \text{КИОШ})$  — [Костюк 1999], без доказательства.
56.  $(C4B c_{\text{рек}} \text{КИОШ})$  - [КОСТЮК 1999].

На основании изложенных результатов и можно выделить следующие группы рекурсивно эквивалентных теорий.

1.  $\{C2, \Phi C, KC, BC, C3.1, \Phi U\}$ ,
2.  $\{ArC2, BA\}$ ,
3.  $\{C1^+(1), O\Phi C(1)\}$ ,
4.  $\{C4, U4\}$ .

На основании некоторых результатов, приведенных в списке, можно выдвинуть следующую гипотезу о соотношении отношений погружаемости и «быть собственным расширением»:

если  $T$  — собственное расширение  $T$ , то  $(T c_{\text{рек}} T)$ .

Эта гипотеза подтверждается следующими наблюдениями:

1.  $(C4 c_{\text{рек}} C2)$ ,  $C4$  — собственное расширение  $C2$ ,
2.  $(C1 c_{\text{рек}} C2)$ ,  $C2$  — собственное расширение  $O$ ,
3.  $(C3 c_{\text{рек}} C3.1)$ ,  $C3.1$  — собственное расширение  $C3$ .

Данная гипотеза подтверждается также и тем, семантическим соображением, что класс моделей для  $T'$  является строгим подмножеством класса моделей для  $T$ .

Граф, который можно построить на основе выше приведенных данных, получается очень сложным и разветвленным. Его можно естественным образом обобщить (и, соответственно, упростить), представив все рекурсивно эквивалентные друг другу теории одной вершиной. То есть, фактически, изображать отношения не между теориями, а между классами эквивалентности. Здесь мы непосредственно подходим к следующему пункту нашего дискурса.

## 5. Анализ понятия теории

В современной логике используется два представления о теории. Первое представление оформлено понятийно (см. **Df.1.1.**) и обозначено мной как

«теория-1». Разбирая методы сравнения теорий, я попутно обращал внимание на особенности и недостатки этого понятия. Второе представление зафиксировано в употреблении и понимании (логиками) таких выражений, например, как «классическая логика высказываний» (КЛВ), «классическая логика предикатов» (КЛП) и т.п. При этом мы понимаем некоторое исчисление или теорию-1 как КЛВ независимо от графем языка или применяемых при формулировке связок. Обозначу такое понимание теории как «теория-2». Как было отмечено выше, разные формулировки одной теории (во втором понимании) являются рекурсивно и дефинициально эквивалентными. Обозначу через « $\{T\}$ » теорию-2, реализуемую теорией-1  $T$ . Теперь можно сформулировать критерий того, что две теории-1 (например,  $T_1$  и  $T_2$ ) являются реализациями одной и той же теории-2:

**Df.7.1.a.** Теории-1 являются реализациями одной и той же теории-2 е.т.е. теории-1 дедуктивно, дефинициально или рекурсивно эквивалентны друг другу.

**Df.7.1.b.**  $\langle TД = \text{III} \langle (T, = T_2) \vee (T, =_{\text{дп}} T_2) \vee (T, =_{\text{ек}} T_2) \rangle$ .

Иными словами, если все понятия  $T_1$  определимы в  $T_2$  и все понятия  $T_2$  определимы в  $T_1$  то  $T_1$  и  $T_2$  — одна и та же теория (в смысле 2).

**Df.7.2.a.**  $iT_y \setminus \langle \text{II}_2 f \Leftrightarrow T$ , определима в  $T_2$ .

**Df.7.2.b.**  $\{TД = \setminus T, \rangle * \rangle T \langle ! T_2 \setminus \& \{T_2 \setminus \langle \setminus f, K$

**Df.7.2.c.**  $\setminus T \setminus \langle \{f_2\} - * \rangle T_1 \wedge T \wedge \text{"n} T \wedge \setminus T_1, h$

Сводя воедино изложенные выше результаты, можно выделить следующие теории-2.

1. Классическая силлогистика CS, представлена следующими реализациями: {C2, C3.1, ФС, КС, БС, C2V, ФВ, БВ, ФУ}.

2. Традиционная силлогистика TS, представлена следующими реализациями: {C4, C4B, У4}.

3. Булева алгебра, представлена следующими реализациями: {B, BA, C2Д, ФСД}.

4. Булева алгебра с атомами, {C2ДА, ЕО}.

5. {C1<sup>+</sup>(1), ОФС(1)}.

Используя определенное в **Df.7.2** отношение порядка, можно построить граф, демонстрирующий отношения между теориями-2. Но чтобы учесть все упомянутые в данной работе теории-1, необходимо провести их дополнительное изучение и ответить на ряд вставших вопросов. Это тема уже отдельного исследования.

6. Множество силлогистических теорий

Ниже приведу несколько утверждений относительно мощности некоторых множеств силлогистических теорий-1.

**Утверждение 1.** Мощность множества силлогистических теорий не меньше мощности множества пропозициональных логик.

На базе любой пропозициональной логики можно построить по крайней мере одну свою, характеристическую силлогистику. Выберем некоторый силлогистический язык. Любую пропозициональную логику можно переформулировать в этом языке, не добавляя новых дедуктивных постулатов.



Следовательно, для каждого языка таких вырожденных силлогистик будет столько же, сколько и самих пропозициональных логик.

Утверждение 2. Множество силлогистических теорий не менее чем континуально.

Известны континуальные классы пропозициональных логик (например, суперинтуиционистские логики). Мощностъ множества силлогистических теорий не меньше мощности множества пропозициональных логик (Утверждение 1). Следовательно, множество силлогистических теорий не менее чем континуально.

Утверждение 3. Множество чистых позитивных силлогистик, сформулированных на базе КЛВ, не менее чем счетно.

1. В [Шиян 2000, 2001] описано собственное расширение  $S_4$  (обозначенное как  $S_J$ , дефинициально эквивалентное бескванторной теории эквивалентности.

2. Теория эквивалентности синтаксически непротиворечива и не выдвигает никаких требований к мощности предметной области (кроме, может быть, ее непустоты). Следовательно, мы можем усиливать теорию эквивалентности, добавляя требования о той или иной мощности нашей предметной области. Так мы можем получить счетное множество синтаксически непротиворечивых расширений теории эквивалентности (с мощностями предметной области 1, 2, 3, ...).

3. Из 1 и 2 следует, что существует по крайней мере счетное число синтаксически непротиворечивых расширений  $S_-$ .

4. Следовательно, множество чистых позитивных силлогистик, сформулированных на базе КЛВ, не менее чем счетно.

### **Список использованных обозначений логических теорий**

Несиллогистические теории:

КЛВ — классическая логика высказываний.

КИОШ — классическое исчисление одноместных предикатов первого порядка.

КИОШ= — классическое исчисление одноместных предикатов первого порядка с равенством.

ИГР — классическое исчисление предикатов первого порядка с равенством и аксиомой ( $\exists x \forall x = y$ ).

ВА — булева логика классов.

В — булева алгебра.

ЕО — элементарная онтология Лесневского.

Чистые позитивные силлогистики:

$S_1$  -  $\{(MaPaSaM)oSaP, (MePлBaM^{\wedge}BeP, SePoPeS, SaP^{\wedge}SiP, SeP=ISiP, SoPslSaP\}$ , система Слупецкого-Смирнова, [Смирнов 1980], [Маркин 1991].

- $C1^+(1)$  — собственное расширение  $C1$  с дополнительными правилами вывода, [Маркин 1991].
- $C1^+(2)$  — собственное расширение  $C1$ , [Маркин 1998a].
- $C3$  -  $C1+SiS$ , [Смирнов 1980], [Маркин 1991].
- $C3^+$  — собственное расширение  $C3$  с дополнительными правилами вывода, [Маркин 1991].
- $C3.1$  — собственное расширение  $C3$ , [Маркин 1991].
- $C4$  — реализация чистого позитивного фрагмента «традиционной» силлогистики, силлогистика Лукасевича, предложена в [Смирнов 1980].
- $EA$  — формализация  $C4$  с правилом эктезиса, [Мчедлишвили 1999].
- $C2$  —  $C1+SiPz)SaS$ , реализация чистого позитивного фрагмента силлогистики Аристотеля, [Смирнов 1980], [Маркин 1991].
- $\Phi C$  — реализация чистого позитивного фрагмента фундаментальной силлогистики, [Маркин 1991].
- $KC$  — реализация чистого позитивного фрагмента силлогистики Льюиса Керролла, [Маркин 1991].
- $BC$  — реализация чистого позитивного фрагмента силлогистики Больцано, [Маркин 1991].
- $C=$  — собственное расширение  $C4$  ( $C4+SiP=)SaP$ ) эквивалентное бескванторной теории эквивалентности [Шиян 2000].

#### **Силлогистики Васильевского типа:**

- $CVA$  —  $C1+SiP=>SiS$ , одна из реконструкций силлогистики Н. А. Васильева.
- $C2V$  — одна из реконструкций силлогистики Н. А. Васильева, см. [Смирнов 1994].
- $\Phi B$  — формулировка фундаментальной силлогистики в стиле Васильева, [Костюк 1999].
- $BB$  — формулировка силлогистики Больцано в стиле Васильева, [Костюк 1999].
- $C4B$  — формулировка традиционной силлогистики в стиле Васильева, [Костюк 1999].

#### **Обобщенные силлогистики:**

- $O\Phi C(1)$  — расширение  $\Phi C$  с односторонней силлогистической константой универсальности, [Маркин 1991].
- $O\Phi C(2)$  — расширение  $\Phi C$  с двухместными силлогистическими константами исчерпываемости и неисчерпываемости универсума объемами терминов, [Маркин 1998a].
- $\Phi UC$  — расширение  $\Phi C$  с двухместными силлогистическими константами исчерпываемости и неисчерпываемости универсума объемами терминов, [Ганиянц, Маркин 1997].
- $\Phi U$  — подсистема  $\Phi UC$ , [Ганиянц, Маркин 1997].
- $OC4$  — расширение  $C4$  с двухместными силлогистическими константами исчерпываемости и неисчерпываемости универсума объемами терминов, [Маркин 1999].

СУ4 — расширение С4 с двухместными силлогистическими константами исчерпываемости и неисчерпываемости универсума объемами терминов, [Ганиянц, Маркин 1997].

У4 — подсистема СУ4 [Ганиянц, Маркин 1997].

### **Сингулярные силлогистики:**

$\Phi C_a^c$  — сингулярное расширение  $\Phi C$  аристотелевского типа [Маркин 1991].

$C2_r^c$  — сингулярное расширение С2 аристотелевского типа, [Маркин 1991].

$\Phi C_o^c$  — сингулярное расширение  $\Phi C$  оккамовского типа, [Маркин 1991].

$C2_o^c$  — сингулярное расширение С2 оккамовского типа, [Маркин 1991].

### **Негативные сингулярные силлогистики:**

$H\Phi C_a^c$  — сингулярное негативное расширение  $\Phi C$  аристотелевского типа, [Маркин 1991].

$HC2_a^c$  — аристотелевского типа, [Маркин 1991].

$H\Phi C_o^c$  — сингулярное негативное расширение  $\Phi C$  оккамовского типа, [Маркин 1991].

$HC2_o^c$  — сингулярное негативное расширение С2 оккамовского типа, [Маркин 1991].

СА — сингулярное негативное расширение С2 аристотелевского типа, [Маркин 1997].

$CA^+$  -  $CA+(SiSv\sim Si\sim S)$ , [Маркин 1997].

$\Phi C^2$  — сингулярное негативное расширение  $\Phi C$  оккамовского типа,  $FN\&C_o^c+\sim vi\sim v$  ( $v$  — некоторый сингулярный термин), [Маркин 1998b].

ТС — сингулярное негативное расширение С4 оккамовского типа,  $H\Phi C_o^c+\text{гаос}(a$  — произвольный термин), [Маркин 1998b].

### **Негативные сингулярные силлогистики:**

$H\Phi C$  — негативное расширение  $\Phi C$ , [Ильин 2001].

### **Расширенные силлогистики:**

AgC2 — расширенная до булевой алгебры С2 (формулировка Бочарова), [Бочаров 1983].

С2Д — расширенная до булевой алгебры С2 (формулировка Смирнова), [Смирнов 1983].

$\Phi CД$  — расширенная до булевой алгебры  $\Phi C$ , [Маркин 1991].

### **Кван горные формулировки:**

С2ДА — кванторный вариант С2Д с атомами, [Смирнов 1993].

## ЛИТЕРАТУРА

[Бежанишвили, Мчедлишвили 1985] Бежанишвили М. Н., Мчедлишвили Л. И. Позитивная силлогистика и логика предикатов // Логика Аристотеля. Тбилиси, 1985.

[Бочаров 1980] Бочаров В. А. Алгебраические реконструкции силлогистики // Логико-методологические исследования. М., 1980.

[Бочаров 1983] Бочаров В. А. Булева алгебра в терминах силлогистики // Логические исследования. М., 1983.

[Бочаров 1985] Бочаров В. А. Интерпретация ассерторической силлогистики Аристотеля // Логика Аристотеля. Тбилиси, 1985.

[Бочаров 1998] Бочаров В. А. Дефинициальная эквивалентность элементарной онтологии и силлогистики // Труды научно-исследовательского семинара Логического центра Института философии РАН, 1997. М., 1998.

[Ганиянц, Маркин 1997] Ганиянц И. И., Маркин В. И. Силлогистики с константой исчерпываемости // Международная конференция «Развитие логики в России: итоги и перспективы»: Тезисы докладов и сообщений. М., 1997.

[Ильин 2001] Ильин А. А. Негативная фундаментальная силлогистика // Смирновские чтения. 3 Международная конференция. М., 2001.

[Канаи 1993] Канаи Н. Доказательство погружения аристотелевской силлогистики в пропозициональную логику // Логические исследования. Вып. 2. М.: Наука, 1993.

[Костюк 1999] Костюк Т. П. Позитивные силлогистики Васильевского типа // Логические исследования. Вып. 6. М.: Наука, 1999.

[Лукаевич 1959] Лукаевич Я. Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики. М., 1959.

[Маркин 1983] Маркин В. И. Семантическое доказательство погружаемости некоторых систем силлогистики в исчисление предикатов // Логические исследования. М., 1983.

[Маркин 1986] Маркин В. И. Аксиоматизация фундаментальной силлогистики Г. Лейбница // Философские проблемы истории логики и методологии науки. Часть I. М., 1986.

[Маркин 1991] Маркин В. И. Силлогистические теории в современной логике. М., 1991.

[Маркин 1997] Маркин В. И. Сингулярная негативная силлогистика Аристотеля и свободная логика // Логические исследования. Вып. 4. М.: Наука, 1997.

[Маркин 1998a] Маркин В. И. Системы силлогистики, адекватные двум переводам силлогистических формул в исчисление предикатов В. А. Смирнова // Труды научно-исследовательского семинара Логического центра Института философии РАН, 1997. М., 1998.

[Маркин 1998b] Маркин В. И. Формальная реконструкция традиционной сингулярной негативной силлогистики // Логические исследования. Вып. 5. М.: Наука, 1998.

[Маркин 1999] Маркин В. И. Обобщенная позитивная силлогистика // Логические исследования. Вып. 6. М.: Наука, 1999.

[Мchedlishvili 1986] Мchedlishvili Л. И. Позитивная ассерторическая силлогистика и логика одноместных предикатов // Логика и системные методы анализа научного знания. М., 1986.

[Мchedlishvili 1999] Мchedlishvili Л. И. К семантике агшодиктис-

кой силлогистики Аристотеля // Логические исследования. Вып. 6. М.: Наука, 1999.

[Смирнов 1980] Смирнов В. А. Адекватный перевод утверждений силлогистики в исчисление предикатов // Актуальные проблемы логики и методологии науки. Клев, 1980.

[Смирнов 1983a] Смирнов В. А. Дефинициальная эквивалентность расширенной силлогистики С2Д булевой алгебре // Логические исследования. М., 1983.

[Смирнов 1983b] Смирнов В. А. Погружение систем позитивной силлогистики в одноместное исчисление предикатов // Логические исследования. М., 1983.

[Смирнов 1987] Смирнов В. А. Логические методы анализа научного знания. М.: Наука, 1987.

[Смирнов 1989] Смирнов В. А. Логические идеи Н. А. Васильева и современная логика // Н. А. Васильев. Воображаемая логика. М., 1989.

[Смирнов 1993] Смирнов В. А. Дефинициальная эквивалентность элементарной онтологии и обобщенной силлогистики оккамовского типа // Логические исследования. Вып. 2. М.: Наука, 1993.

[Смирнов 1994] Смирнов В. А. Дефинициальная эквивалентность систем силлогистики // Труды научно-исследовательского семинара логического центра Института философии РАН, 1993. М., 1994.

[Шиян 2000] Шиян Т. А. Классификация теорий чистой позитивной силлогистики // Логические исследования, № 4, [www.logic.ru](http://www.logic.ru). ISBN 5-85593-140-4.

[Tarski 1956] Tarski A. Foundations of the calculus of system // Logic, semantics, metamathematics. Oxford, 1956.

[Vieru 1971] Vieru S. Embedding of assertoric syllogistic into the predicate calculus // 4-th International Congress for Logic, Methodology and Philosophy of Science. Bucharest, 1971.

## Понятие ментальной репрезентации в социальной эпистемологии

Понятие ментальной репрезентации, как ключевое понятие когнитивных наук, давно и плодотворно применяется для анализа представления мира человеком, обозначая одновременно единицу этого представления в мыслительной деятельности. Вербальные и символические репрезентации составляют человеческую память и, следовательно, связаны с системами хранения знаний и языком. Исследование ментальной репрезентации мира в разных аспектах ведется различными науками — от философии и психологии до моделирования искусственного интеллекта. Идет работа по созданию единой теории ментальной репрезентации, опирающейся на данные многих частных наук. В данной статье будет затронута проблема репрезентации в том ее аспекте, в каком она важна для социальной эпистемологии, особенно в связи с проблемами коллективной и индивидуальной идентичности, категоризации реальности и символического насилия.

Исходный тезис нашего рассуждения таков: анализ индивидуальных репрезентаций имеет первостепенное значение для анализа общей картины мира конкретного социума. Репрезентация мира индивидом не произвольна, поскольку, едва родившись, человек преднаходит уже сложившуюся экзистенциальную ситуацию. Повседневные типизации, подробно исследованные феноменологами, начиная с А. Шюца, обладают социальным априори, иначе говоря, они должны быть релевантными для конкретной социальной общности.

Человек непрерывно конструирует собственную реальность, интерпретируя результаты репрезентации. Вместе с тем, наряду с повседневными стереотипами, предрассудками и мыслительными схемами, индивидуальный процесс ментальной репрезентации с необходимостью должен быть релевантен функционирующим в социуме «большим», «институционализированным» системам репрезентации, таким как нака, религия, идеология, мораль и т.п. и для которых мы будем применять термин «когнитивные матрицы».<sup>1</sup> Это понятие представляется нам более адекватным для описания вышеперечис-

<sup>1</sup> Понятие «когнитивной матрицы» заимствовано нами из работ А. Ракитова и соответственно трактуется как «знания, задающие возможность извлечения определенных правил» («Философия компьютерной революции», — М., 1991, с. 164). «Достигнув определенного уровня и объема, знания начинают выполнять роль директивных матриц деятельности» (там же, с. 28).

численных феноменов, во-первых, в силу его большей оперциональности, а во-вторых, чтобы не смешивать институционализованные системы репрезентации с индивидуальными.

Индивидуальные ментальные репрезентации, будучи тем или иным образом объективированы, являются «кирпичиками», зачастую анонимными компонентами когнитивных матриц социума. Сами когнитивные матрицы образуются вследствие седиментации объективированных ментальных репрезентаций (см. анализ этого процесса у П. Бергера и Т. Лукманна<sup>2</sup>).

Для обозначения феномена, обобщающего в себе когнитивные матрицы социума, мы применяем понятие коллективной памяти, введенное М. Хальбваксом<sup>3</sup>. Коллективная память воплощается в социальных институтах, традициях общества. Память индивида существует благодаря ей. Объективация и седиментация единично-индивидуального осуществляется благодаря intersубъективным социальным взаимодействиям. Если мы принимаем гипотезу о модульности индивидуальной ментальной<sup>TM</sup>, то мы можем провести аналогию: как архитектура когниции индивида разложима на ряд модулей (память, языковая способность, восприятие, воображение и т.п.), так и коллективная память обладает модульной структурой; модулями будут когнитивные матрицы данной социальной общности. Здесь следует обратить внимание, что архитектура индивидуальной и коллективной ментальности аналогичны друг другу, однако, находятся не в отношении субординации, а скорее, в отношении взаимной детерминации, иногда весьма опосредованной.

Гипотеза о существовании модулей была выдвинута трансформационно-генеративной парадигмой в лингвистике. Формальные свойства модулей, структурирующих язык, основаны на универсальных принципах, но в то же время, их параметры варьируются в зависимости от конкретного языка. При этом мыслительная деятельность индивида может быть представлена в виде взаимодействующих дискретных компонентов-модулей. Модули обладают относительной автономностью (обмен информацией между модулями слабее, чем внутри модуля) и специализацией (каждый модуль действует на основании собственных принципов, несводимых друг к другу или к какому-либо обобщающему принципу). Модули генетически заданы и универсальны: определяя уровень синтаксической или семантической репрезентации, они задают понятия универсальной грамматики. В виде модулей представляется память, языковая способность, восприятие, воображение и т.п. Например, М. Бирвиш<sup>4</sup> полагает, что ментальная система человека основана на наборе принципов, которые в онтогенезе развиваются в систему ментальных репрезентаций, предопределяющих тот или иной аспект поведения.

Мы можем говорить об информационной природе языка, поскольку его можно рассматривать как способ представления и содержательной организа-

<sup>2</sup> Бергер П., Лукманн Т. Социальное конструирование реальности. — М., 1995.

<sup>3</sup> Halbwachs M. La memoie collective. — Paris, 1968.

<sup>4</sup> Бирвиш М. Насколько линейно упорядоченной является языковая обработка // Новое в зарубежной лингвистике. — Вып. 23. — М., 1998.

ции знаний<sup>5</sup>. Для понимания механизма обработки языковых данных важен постулат о взаимодействии различных типов знания. Знание — это итог познавательных действий, набор сведений, упорядоченный в определенную систему<sup>6</sup>. Явно выраженные знания составляют незначительную часть общей базы знаний носителя языка. Большая часть нашего знания находится в еще не выкристаллизовавшемся состоянии, однако, в процессе речи лежащие в ее основе знания выкристаллизовываются в пропозициональные и языковые структуры<sup>7</sup>. «База знаний» трактуется как «самоорганизующаяся и саморегулируемая система, изменяющаяся при приобретении новых данных»<sup>8</sup>. Базу знаний индивида составляют языковые (знание фонетики, грамматики, синтаксиса и семантики; знание об употреблении языка и принципов речевого общения) и неязыковые знания (знания о контексте ситуации и адресате сообщения; общефоновые знания о мире).

При анализе дискурса выделяют два вида существования знаний в разуме человека — структуры представления знания и способы концептуальной организации знаний. Для моделирования структур представления знаний разработан ряд схем: семантические сети, фреймы, скрипты, сценарии. Способы организации знаний успешно исследует процедурная семантика.

Кроме того, нужно принять во внимание гипотезу ряда психологов<sup>9</sup> о том, что в мозге человека функционируют два относительно независимых друг от друга интеллекта — сознаваемый и бессознательный. Соотношение мышления и языка неоднозначно, но если мы рассматриваем язык как базовую и универсальную форму рациональности, то зависимость человеческого восприятия от категориальной сетки конкретного языка представляется несомненной. А согласно гипотезе лингвистической относительности Сепира-Уорфа, именно язык задает конкретную картину мира и, следовательно, предопределяет наши действия и способы ориентации в мире.

Мысли каждого из нас принадлежат нам самим, между тем как понятия мы разделяем с другими. Человек рождается со способностями к оригинальному мышлению, но эта способность неизбежно ограничивается когнитивными матрицами, функционирующими в данном сообществе. Однако усвоение этих когнитивных матриц необходимо для эффективной организации мышления.

Творческая индивидуальность человека обнаруживает себя, прежде всего, в размышлениях над коллективными проблемами<sup>10</sup>. Когнитивные матрицы здесь играют роль идентификатора: индивид не может не идентифици-

<sup>5</sup> Городецкий Б. Ю. Компьютерная лингвистика: моделирование языкового общения // Новое в зарубежной лингвистике. — Вып. 24. — М., 1989.

<sup>6</sup> Ильин В. В. Теория познания. Введение. Общие проблемы. — М.: МГУ, 1993.

<sup>7</sup> Чейф У. Память и вербализация прошлого опыта // Новое в зарубежной лингвистике. — Вып. 12. — М., 1983.

<sup>8</sup> Ракитов А. И. Философия компьютерной революции.

<sup>9</sup> Фрумкина Р. М., Звонкий А. К., Ларичев О. И., Касевич В. Б. Представление знаний как проблема // Вопросы языкознания. 1990. № 6.

<sup>10</sup> Тулмин С. Человеческое понимание. — М., 1994.



ровать себя с ними, иначе он не станет полноправным участником коммуникативного сообщества. В то же время, человеческий опыт разнопланов, мир дается познающему субъекту не с принудительной необходимостью: «Человек должен как бы откликаться на предметные зовы, творчески и ответственно разбираться в открывающемся.»<sup>11</sup> Это значит, что знания не являются ценностно нейтральными. Существует онтологическая и аксиологическая разнородность типов опыта. То, как человек видит реальность, и то, какие ее элементы он выделяет в своем мировидении, зависит от его нравственной позиции. Поэтому понятия интерпретируются в зависимости от особенностей позиции субъекта. Кроме того, всякое определение носит частичный характер: свойства одного и того же материала могут быть зафиксированы различным образом.

Амбивалентность и неопределенность Dasein «постмодерного» человека дает право на существование плюралистической картине мира. Равноправное сосуществование конфликтующих теорий становится конститутивным свойством знания. В то же время, производство знания есть составной элемент распространения и осуществления власти. Поэтому индивиды подчиняются той власти, которую они сами породили. И слишком поспешно некоторые провозглашают распад союза власти и знания (см., например, З. Баумана<sup>12</sup>). Множественность интерпретаций не означает отделения знания от власти, просто власть приняла сегодня другие формы. И получила новые возможности.

Власть всегда опирается на определенную систему когнитивных матриц, будь то религия, идеология или утопия. Сама «множественность интерпретаций» является в некоторой степени утопией или иллюзией. Во всякой «цветущей сложности» есть определенная гармония, и сосуществование множества конфликтующих дискурсов не исключает их упорядоченности, которой может быть придана определенная направленность в зависимости от целей власти. Здесь уместно вспомнить максимум политической семиологии Р. Барта: любая деполитизация мира осуществляется в политических целях.

Идеал коммуникации, свободной от искажений со стороны идеологии и властных структур, выдвинутый Ю. Хабермасом, остается идеалом в полном смысле слова: он может служить некой регулятивной идеей, но вряд ли может быть реализован в истории. Абсолютизация относительных форм социальной жизни ведет к конструированию утопий, поэтому взвешенная философская позиция идет от предметной данности, принимая мир таким, каков он есть (или, точнее, каким он представляется).

Концептуальные схемы связаны с интересами и стремлением к власти различных социальных групп. Всякая общность людей конструирует (или пытается сконструировать) реальность в соответствии со своими потребностями и интересами. Направленность мышления определена бессознательно-

<sup>11</sup> Флоровский Г. Метафизические предпосылки утопизма // Вопросы философии. 1990, № 10. - с. 80.

<sup>12</sup> Бауман З. Философия и постмодернистская социология // Вопросы философии. 1993, № 3. - с. 52.

ми коллективными мотивациями. Истоки этих мотиваций в значительной степени лежат в истории данной общности. Традиции, историческо-культурная ситуация детерминируют актуальное настоящее социума, не последнюю роль в этом играет и образ прошлого в коллективной памяти конкретной социальной общности.

Коллективная память социума формируется не только как «склад», где хранятся воспоминания об исторических событиях, значимых для членов социума, здесь всегда присутствует интерпретативный фактор. Множество расходящихся, небесспорных точек зрения, далеких от «свободы от оценок» — даже если стремятся выглядеть объективными — создают некоторый образ события. Работы интерпретаторов не избегают и самые удаленные во времени события, и даже исторический процесс в целом — вспомним хотя бы «глобальную хронологию» А. Т. Фоменко. Целенаправленное формирование позитивного образа прошлого — одно из необходимых условий осуществления национально ориентированной политики.

Важен и образ будущего, который сконструирован данной общностью. Описанный социологами «эффект Эдипа» — когда предсказание исхода из какого-либо процесса влияет на его результат — и позволяет избежать неблагоприятных эффектов, уменьшить нежелательные последствия или достичь желаемых результатов, вследствие осуществления ряда целерациональных действий.

Философ может задаться вопросом: каким образом мы в состоянии целенаправленно формировать социальную память социума? Можем ли мы, изучая историю нации или социума, правильно определить перспективы их развития так, чтобы деформирующие воздействия были минимальными, чтобы был выбран путь развития, органично соответствующий истории, национальному характеру и потребностям социальной общности?

Речь идет о возможности корректирования когнитивных матриц, функционирующих в данном коммуникативном сообществе таким образом, чтобы обеспечить его наиболее стабильное и оптимальное развитие. Когнитивные матрицы находятся в корреляции с языковой картиной мира, они структурируют социальную память сообщества и, до некоторой степени, также и коллективное бессознательное. Носитель конкретной культуры мыслит в рамках, заданных этими матрицами. Трансформация когнитивных матриц, задающих параметры мышления человека определенной культуры, осуществляется во времени во многом через язык и благодаря языку. Существует и обратное влияние. Поэтому менталитет сообщества и проявляется в языке и изменяется в нем. Следовательно, мы оказываемся перед проблемой изучения языковой картины мира в целом и конкретного коммуникативного сообщества в частности с целью прояснить взаимную зависимость когнитивных матриц, языка и образа коллективного действия, которые задаются через общую картину мира. Управление развитием конкретного социального сообщества невозможно без знания того, как и чем направляется коллективное действие в нем.

Язык как таковой содержит в себе интенции, обуславливающие специфику управления данным социумом. Разумеется, поскольку как порядок

вопрошания, так и правила категоризации возможных ответов являются социально сконструированными механизмами и оформляют содержание всякого знания, циркулирующего в сообществе, исследователь неизбежно мыслит в рамках когнитивных матриц, которые инкорпорированы в него системой образования, повседневными практиками, различными медиа-технологиями. Но включенность в ситуацию не мешает, а помогает обретению знания. «Знающая субъективность» (по аналогии со «знающим незнанием» Николая Кузанского) никогда не постигает положение дел так, как оно предстанет для стороннего наблюдателя. Однако этого и не требуется: «ангажированность» исследователя дает ему возможность понять ситуацию не только «чистым разумом», но и эмоционально, а ведь знание добывается не в последнюю очередь для того, чтобы действовать наилучшим образом в данных обстоятельствах, пусть даже с прицелом на перспективу.

При рассмотрении проблемы властных интенций языковой картины мира нельзя обойти вопрос о природе символического насилия. Символическое насилие осуществляется, прежде всего, в языке и через язык, поскольку именно язык является посредником между структурами власти и ментальными репрезентациями индивида. Язык может отражать не только формы контроля, но и становиться инструментом самого контроля, даже если он сообщает информацию, а не передает приказы. Языковой контроль осуществляется с помощью сокращения языковых форм, посредством упрощения лексики. Так возникает «ритуально-авторитарный язык», описанный Г. Маркузе<sup>13</sup>. Особенности этого языка заключается в том, что люди не верят ему, но, тем не менее, поступают в соответствии с ним.

Языковой контроль может использоваться также при создании «политических мифов» (в смысле Э. Кассирера<sup>14</sup>). Изобретаются новые слова, а старые используются в непривычном смысле. Слова употребляются в их «магической функции» — они призваны теперь вызывать определенные действия и возбуждать соответствующие эмоции. Мифологизирующая риторика начинается не с санкций и запретов, а с изменения социального характера людей, структуры их личностей, чтобы затем контролировать и регулировать их действия, не встречая серьезного сопротивления.

Образцовый анализ смыслового сдвига в значении слова «свобода» мы находим у Ф. Хайека<sup>15</sup>. Социалистические учения трактуют свободу как освобождение от оков обстоятельств, которые в большей или меньшей степени ограничивают свободу каждого из нас. Наступление социализма понимается в качестве скачка из царства необходимости в царство свободы. Свобода в этом смысле является просто другим названием для власти или богатства. Таким образом, происходит смешение понятий свободы и власти. Поэтому источник свободы в понимании социализма фактически усматривает-

<sup>13</sup> Маркузе Г. Эрос и цивилизация. — Киев, 1995. — с. 127—130.

<sup>14</sup> Кассирер Э. Техника современных политических мифов // Вестник МГУ. Серия «Философия». 1990, № 2. — с. 81.

<sup>15</sup> Хайек Ф. А. Дорога к рабству // Вопросы философии. 1990, № 10—12. — с. 127.

ся не в победе над силами природы, а в том, что исчезнут резкие различия в возможности выбора. Отсюда и следует требование перераспределения богатства.

Однако символическое насилие и символическая власть не суть прерогативы исключительно политических институтов, это хорошо показал П. Бурдьё<sup>16</sup>. Подчиненные усваивают категории, сконструированные властвующими (будь то этнос, пол, культура, язык) с позиций отношений господства и подчинения. Символическое насилие институционализируется посредством соучастия подчиненных, их согласия с господствующими слоями. Для самовосприятия и самооценки подчиненные используют те же мыслительные схемы, что и властвующие. Символическое господство осуществляется посредством инкорпорированных схем репрезентации, оценки и действия, которые конституируют габитус. Символическое господство не может осуществляться без соучастия тех, кто его испытывает. Социальное конструирование когнитивных структур, само являющееся эффектом власти, интериоризировано и инкорпорировано подчиненными (но также и властвующими).

Поэтому конституирование как индивидуальной, так и коллективной идентичности происходит под непрерывным воздействием властных стратегий. Означающее выполняет репрессивные функции, обнаруживая себя как социально априорное для конкретной личности и задавая поле производства нормированных идентичностей в социуме и, соответственно, рамки релевантности ментальных репрезентаций индивида.

В заключение отметим, что дискурс — важный фактор координирования и субординирования отношений в социуме. Благодаря функционированию различных типов дискурса в коммуникативном сообществе создаются необходимые для жизни сообщества клише и стереотипы мышления, языка и общения. В свете нарастающих тенденций к глобализации и мондиализации международной жизни необходим также анализ роли новых информационных технологий в формировании когнитивных матриц. Переход к информационному обществу, укоренение в повседневной жизни Интернета и, как следствие, новых форм общения и обмена информацией, а также особый статус знания в информационном обществе — все это открывает новые перспективы социального развития и порождает иные формы символической власти, особым образом задает условия категоризации реальности со стороны трансформированных идентичностей и, соответственно, требует анализа в рамках социальной эпистемологии.

<sup>16</sup> См., например, его анализ символического насилия в кн.: P. Bourdieu. *La domination masculine*. — P., 1998. — pp. 39—48.

## Гуманитарная культура современности: первичные основания и границы метода

Цель данной статьи — очертить некоторые базисные полагания, которые определяют современную гуманитарную мысль: то, что фундирует онтологический статус речи, являющейся объектом и одновременно телом гуманитарии, а также задает и статус субъекта этой речи. Поэтому гуманитарная техника, как и техника художественная, всегда является антропологическим проектом. Исходя из данной презумпции мы описываем внутренние ограничения распространенных гуманитарных идеологий и реконструируем некоторые позитивные возможности, заключенные в парадигматических для современной культуры доктринах — феноменологии и формализме.

Культура современности, во многом, есть культура негативных описаний: в период новоевропейской классики вещи описывались как корреляты соответствующих аналитических конструкций, но сами конструкции предполагались абсолютно легитимными, теперь же сама возможность такой легитимности ставится под сомнение, и вполне обоснованное. Негативное описание бывает очень продуктивным, поскольку подводит к обнаружению некоторого основания объекта, которое вовсе не могло быть описано в прежней системе, нарушая ее гомогенность. Таким основанием является, скажем, теологический статус высказывания как воления, а не как констатации. Проблема заключается в том, что, как уже было сказано, культура негативных описаний есть культура *post factum*, и структурно не выдерживает возможности простого полагания.

Некоторые новейшие гуманитарные практики становятся понятны и оправданы, если рассматривать их как посмертное описание уже вполне законченной культуры. Такого рода описание само по себе уже не имеет ценностной интенции, ибо не является высказыванием, а речью второго порядка — метаречью. Поэтому оно может претендовать на исключенность из властных практик по крайней мере той культуры, которую она описывает. Проблема в том, что она же определяет собой и настоящее, то есть сферу актуальных интеллектуальных практик, и претендует на определение будущего, и, в сущности, пытается наложить запрет на высказывания первого порядка.

Современная гуманитарная практика зачастую отрицает трансцендирующую способность речи и потому отрицает и ее онтологический статус. Классическая поэтико-риторическая парадигма, возникшая в античности, обеспечивала онтологический статус речи через принцип телеологического подражания. В ней устроенная речь реализуется как подражание, в котором

устанавливается подражаемое. Ритор подражает передаваемому событию, и предполагаемому слушателю, слушатель подражает своим душевным движением ритору. В ходе этого взаимного подражания возникает некая бытийная позиция, простейшая, описываемая идеей речи — мощь, подвижность или величие. Подражание как онтологическое устройство таково, что делает вторичное, привходящее, первичным.

В такой речи события не констатируются, а приводятся к реальности, но у этой реальности множество модусов. Именно с этими онтологическими ходами и происходящей из них телеологией воплощения сейчас идет борьба. Характерная для классической культуры вплоть до нового времени связь подражание-телеология, зиждилась, как уже было показано, на полагании позитивности — воплощаемости человеческого желания, или онтологическом статусе воли. В Новое время подражание и телеология попали в совершенно разные дискурсивные среды: понятие телеологии долгое время вообще изгонялось из интеллектуальной деятельности как мистическое, а подражание, напротив, попало в натуралистски-позитивистский контекст и, совершенно иначе понятое, определяло гуманитарную и художественную идеологию «реализма», не говоря уже о собственно научном мировоззрении. В XX веке телеология воскресла как продуктивная схема гуманитарной и вообще научной деятельности. И, неожиданным образом, воскресила ее феноменология, определившая важнейшие концепции этого века, касающиеся бытия-в-смысле и слове. Феноменология Гуссерля дала жизнь трем взаимооспаривающим, но и взаимодополнительным подходам — экзистенциальному (Сартр и прочие), подходу Хайдеггера и новой герменевтике и структурализму Р. Якобсона. Если первые два достаточно очевидны, то некоторые предельные основания мысли Якобсона, на наш взгляд, оказались быстро отброшены структурализмом, преобразившимся в постструктурализм, и усвоившим «онтологическую пустоту» новоевропейского научного мировоззрения в соединении с сартровским требованием социальной ангажированности любой ценой.

Безусловно, работа философов-постструктуралистов оказалась очень продуктивна, особенно в смысле ограничения прав любой идеологии и новых (неидеологических и не чисто лингвистических) уровней анализа текста. Но одновременно она и целый горизонт левых интеллектуальных практик сформировала целый пласт современной гуманитарной критики, которая вообще не способна воспринять никакой уровень бытия текста кроме идеологического, поскольку границы идеологии совпали с границами языка и субъекта. Именно эта критика властно определяет средний «мировоззренческий» уровень сегодняшней гуманитарии, включая искусство и литературу. И ею ведется борьба за преодоление репрессии, которую осуществляет центр по отношению к маргиналиям, власть-культура по отношению к меньшинствам.

В настоящее время борьба приняла явно тупиковый характер, поскольку то, что теперь называется властью, является просто неотменимым онтологическим и теологическим измерением речи. Властью оказывается именно любое обращение к другому, попытка называния его. Культура есть сообщительность; для того, чтобы нечто было сообщено, в действительности

требуется не акт насилия, а акт подчинения сообщаемому. В новой культуре этот акт подчинения как сообщения осознавался лишь в сфере фиктивной речи — поэтической. Сферу речи общественно значимой заняли идеологии — особые образования, скорей магические, чем речевые. Предпосылки к формированию идеологий описал в начале Нового времени Макиавелли (сам совершенно не идеологический автор). Идеологическое образование исходит из невозможности истинностного высказывания внутри системы властных отношений и возможности манипулировать другим, задавая искусственную необходимость, выдавая ее за природную. Для этого необходимо было признать необратимый онтологический разрыв между искусством и природой (и то, что сущее приводится к реальности лишь в силу необходимости), в то время как для классической поэтико-риторической парадигмы искусство действует как природа, а природа как искусство.

Новейшая критика власти культуры напрочь отрицает онтологическую возможность диалога, таким образом исходя из демистифицированного ею же примата единого в культуре, в то время как любое индивидуальное образование в культуре действует только в изначально данной ситуации множественности, и осуществляет свое бытие именно как единое обращенное ко многому. Именно единое на уровне индивидуального произведения и оспаривает сейчас эстетическая критика. Но, как и в случае с онтологией речи вообще, единое как акт авторской воли в действительности есть ответ многому, которое всегда уже дано и первично. Здесь критика дезавуирует сам акт воли, то есть теологическое измерение речи, отдельное от онтологического. Критика разоблачает всякую волю как репрессию по отношению к субъекту воли и ее объектам. Это происходит потому, что воля понимается как власть, но воля может быть понята лишь из принципа трансценденции: в любой момент человек уже застает себя выведенным в другое, и воля есть просто признание и согласие быть другим по отношению к другому.

В сущности, новейшая критика исходит из предположения об абсолютной изоляции человека как условия его свободы. Если говорить собственно о культуре, то критика, как кажется, игнорирует некоторые очевидности: во-первых, в мире художественных и интеллектуальных практик вообще нет культуры большинства, а есть культуры воинствующих меньшинств, каждое из которых организует собственную метаречь и для описания высказываний первого порядка, и для дезавуирования враждебной метаречи. Это разделение работает далеко не идеально, и многие споры издавна велись с нарушением дискурсивной честности, то есть собственный дискурс описывался как нечто ограниченное своим конкретным интеллектуальным воплощением, а чужой изобличался за сокрытые в нем разрушительные возможности, и т.д., и т.п. Имело бы смысл ввести более тщательное разграничение модусов высказывания, их онтологических возможностей, поскольку вульгарное социологизаторство по-прежнему является модным приемом актуальной критики.

Онтологическая же несостоятельность той критической метаречи, которая работает в постнастоящем, заключается в том, что она вполне способна описывать альтернативные метаречи, но в принципе враждебна к высказы-

ваниям первого порядка, то есть к онтологическому и теологическому измерению речи, к воле как таковой. Это налагает запрет на искусство как такое, на продуктивную политическую практику, и на первооснову любого высказывания — признание реальности и подлинности ситуации субъекта речи. Подчеркнем, признания требует не сам субъект, который «вообще» фиктивен. Субъективность действительно дискретна и организуется разными способами. Но каждая из таких индивидуальных организаций будет трансцендентным отношением. Сообщение является вариантом кода, но наличие кода никогда не будет достаточной причиной появления сообщения.

Однако в корпус современной гуманитарии включено знание о предпосылках высказывания, о телеологическом понимании речи и пр., поскольку ее и не было бы без феноменологического переворота в понимании истины. Все здание феноменологического анализа сознания стоит на акте чистого полагания, как и построение языка у Данте, и вообще свершения «сильной культуры». Заметим, что и основание системы Декарта также покоится на акте чистой воли, которая одна может связать дискурсивно несвязуемые реальности сознания и Бога, то есть (для Декарта) истины [1, с.91—93]. Впоследствии именно это картезианское основоположение было отодвинуто новоевропейской культурой, в которой крайне затруднено именно начальное полагание. Это закономерное забвение, лежащее в основании культуры негативности, понимал и Ж. Багай, проверявший ее пределы: «...Декарт пишет о четвертой части «Рассуждения», где он, исходя из *cogito*, утверждает достоверность Бога: «Задержавшись долее на этом размышлении, приобретаешь себе понемногу очень ясное и, осмелюсь сказать, интуитивное знание интеллектуальной природы вообще, знание идеи, которая, будучи рассмотрена беспредельно, представляет нам Бога, а в данных пределах — ангела небесного или душу человеческую» <...> Интуиция Декарта основывает дискурсивное знание. И несомненно, что поскольку дискурсивное знание установлено, «универсальная наука», проект которой учредил Декарт и которая занимает ныне столь важное место, может и не ведать об интуиции, расположенной в ее начале (она обходится без нее, желая, если это возможно, не быть тем, что превосходит ее). Но что значит это знание, внушающее нам столько самодовольства, когда из-под него убирают основание? Декарт считал целью философии «ясное и отчетливое знание того, что полезно жизни», но у него эта цель была неотделима от основания. Поставленный вопрос, следовательно, касается ценности разумного знания. Если оно чуждо своей начальной интуиции, значит оно есть знак и тело действующего человека. Но с точки зрения постигаемости бытия — что оно? оно не имеет смысла»[2, с. 237]. В некотором смысле, «Внутренний опыт» Батая есть попытка построения негативной феноменологии, которая иногда перекликается с «позитивной» феноменологией Гуссерля.

У Гуссерля этот акт онтологической воли заключается в признании истинности интенции. Это есть чистое полагание, которое, исполняясь, включает уже самую начальную волю в структуру интенции. Конечно Гуссерль повторял ход Декарта, но, помимо того, он воспроизводил «оборот» античной речи, то есть просто признавал, что телеологическое «предшествова-



ние» субъекта мысли ее объекту, одновременно будет и подражанием, то есть запечатлением объекта (П. П. Гайденок определяет гуссерлевское конституирование как «описание, которое предполагает существование объекта и в то же время впервые создает его» [3, с. 93]). Но для понимания этого вообще необходимо отказаться от таких интеллектуальных фигур, как субъект и объект. Именно удержание этого хрупкого равновесия позволило создать базовые гуманитарные программы нашего века. Последовательная редукция снимает все уровни трансцендентного полагания, делая его трансцендентальным. Таким, негативным, образом все акты утверждения реальности признаются трансцендирующими, полагающими заведомо гетерогенное пространство, в отличие от гомогенного пространства абсолютного сознания. Сама трансценденция оказывается целевым полаганием сознания, трансценденцией имманентного, и это хорошо характеризует трансцендентный статус гуманитарной речи, которая своим собственным актом полагает реальность мира, к которому обращена. Это снимает проблему трансцендентности эмпирической реальности, и демонстрирует онтологическую работу сознания в сфере мотивированных возможностей: «...коррелят нашего фактического опыта, именуемый «действительным миром», — это особый случай многообразных возможных миров, а со своей стороны, все эти возможные миры и немиры — не что иное, как корреляты сущностно возможных вариантов идеи «постигающее в опыте сознание» с присущими ему всякий раз более или менее упорядоченными взаимосвязями опыта» [4, с. 4]. Таким образом и сознание, и речь будут производящими, а не констатирующими, а целевой формой речи, имеющей в виду Другое, будет сама демонстрация процесса трансценденции, как взаимной корреляции сознания и мира. Каковы бы ни были индивидуальные содержания гуманитарной речи, она всегда будет предьявлять некий минимум трансцендирования, поскольку, так определенная, трансценденция будет не утверждать непознаваемость вещи в себе, а обозначать «неопределенный пока, но определимый горизонт моего актуального опыта». «Любой актуальный опыт указывает за пределы самого себя на тот возможный опыт, который в свою очередь вновь отсылает к новому возможному опыту, и так до бесконечности. И все это совершается согласно сущностно определенным способам и правилам, связанным с априорными типами.

Любое гипотетическое начинание в практической жизни и в основанной на опыте науке сопряжено с этим изменчивым, однако всякий раз сопологаемым горизонтом, благодаря которому тезис мира обретает свой сущностный смысл» [4, с. 6]. Можно сказать, что здесь описаны именно основания поэтологического делания, или, уже, поэтико-риторической парадигмы, охватывавшей широкий спектр «практически значимых» речевых практик, которые опирались именно на конституирование возможностей, более или менее мотивированных принадлежностью к горизонту мира. Поскольку Гуссерль меняет понятие трансцендентного, онтологическое различие между «искусством и природой» должно перейти в различие типов организации.

Поскольку нас интересует прежде всего та сторона учения Гуссерля, которая задала координаты новой гуманитарной парадигмы, причем, не в гер-

меневтическом, а формально-структурном варианте, мы попытаемся остановиться на неких опорных точках, которые обретают важность именно в обрисованной перспективе. Во-первых, где может быть место фиктивных (не естественнонаучных) высказываний в системе Гуссерля? На первый взгляд, также внутри естественной установки, поскольку имеют дело с неким опытом, но данный опыт, в отличие от опыта естественнонаучного, в своих предельных основаниях предполагает осуществление некой спонтанной (и превращенной) феноменологической редукции, в которой всякий внешний опыт признается результатом смыслополагающей деятельности сознания. Эпохе по отношению к трансцендентному миру всегда осуществляется в творческом акте, не на уровне художественной идеологии, которая может быть сколь угодно реалистической, а внутри самого про-изведения. Без этого не могло бы явиться никакого высказывания, которое распознавалось бы не только как поэтическое, но и даже как формально имеющее смысл. Когда Гуссерль описывает всякую деятельность сознания как смыслополагающую, он уже придает новый статус собственно поэтической деятельности. Ибо поэтическая деятельность для позитивистского сознания отлична от познающей, тем что является как бы деятельностью второго порядка, дублирующей мир, при этом моделировании его существенно упрощая, изолируя фрагменты его от общей системы связей, в то время как познание осуществляет некие первичные процедуры, подходя настолько близко к вещи самой по себе, насколько это возможно. В сущности это абсолютизация модуса философской речи, в античности ограниченного другими модусами. Понятно, что Гуссерль полностью смещает перспективу: всякая деятельность сознания оказывается поэтической в античном смысле поэзиса — делания. А связка позднеантичной филологии поэзис \ поэма [см. 5] столь же описывает ситуацию сознания, сколь и выбранная Гуссерлем ноэзис \ ноэма. Вообще связь Гуссерля с античным мышлением — отдельная тема. После того, как установлено взаимное ноэтико-ноэмагическое отношение, уже возможно возвращение к топике модусов мышления, важных для античной поэтики. Понятно, что сходство здесь не сущностное, но структурное. Модус высказывания как раз заключает в себе такое отношение между восприятием и воспринимаемым, которое заключает воспринятое в «кавычки» предложенной модальности (см. описание ноэтико-ноэмагического отношения [4, с.79—80]). При этом, конечно, необходимо помнить, что осуществляемая собственно в поэтическом акте «редукция» всегда будет парафеноменологической, поскольку художественная интенция парадоксальна: редукция и выведение мира за скобки всегда будет лишь моментом поэтической деятельности, а ее результатом окажется возвращение, «реабилитация» естественной установки. Именно свободное введение и перемещение естественной установки было телеологическим пределом искусства, таким образом «реальный мир» одновременно и ставился под сомнение (на уровне означивания), и утверждался (на уровне значения). Эта тема много обсуждалась античными и византийскими риториками, обычно как способность поэта иллюзорными средствами вызвать реальные переживания. Но эту проблему скорей можно сформулировать как проблему двойной интенции поэтического акта (кстати этот

процесс отмечается и Деррида, и Бартом, но для них властное отношение тотально и фатально, и эта игра, по существу, иллюзорна. Мы же предполагаем, что поэтическое действие способно сопрягать «свободу» с «природой», что собственно и обеспечивает жизнеспособность той культуры, в которой оно осуществляется).

«Поэтика» Аристотеля тоже, в определенном смысле, феноменологическое произведение. Она показывает, каким образом осуществляется образование особого модуса сознания — трагического. Горизонт трагического телеологически задается катарсисом. Сама трагедия осуществляет не простую передачу страстей, а очищение их, проводя зрителя через некое эпохе: одно из оснований катарсиса — сострадание. Главное в трагедии именно отношение страдания, как объектно данного становления объектом и сострадания, как субъектно достигаемой объективности. Трагедия снимает непосредственную данность страсти, как «своего». Страдание героя вызывает со-страдание зрителя. Со-страдание и есть собственно поэтологическая интенция, поскольку оно удерживает двойное интенцирование: оно есть «страсть» как таковая, опознанная и схваченная в акте со-бытия ей.

Эта двойственность интенцирования была неверно опознана в Новое время, как незаинтересованность чистой эстетической эмоции, что естественно связано и с забвением поэтологической природы сознания. Формально-структурная школа опиралась именно на трансформированное учение о поэтико-ноэматиическом корреляте. Оно слилось с воскрешенной Соссюром стоической и средневековой оппозицией *signans/signatum* и позволило проводить тотальный анализ и языковой, и поэтической деятельности, последовательно заключая в скобки мир физической и психической реальности (что оказалось в высшей степени плодотворно). Но из-за сильного влияния идеологии и практики авангарда, которую формировали, во многом, сами деятели этой школы, первоначально они были склонны игнорировать двойную интенцию поэтического действия, и видели деструкцию естественной установки его конечной целью (и Якобсон, и Шкловский с теорией остранения, и прочие). Теперь уже можно заметить, что авангардное искусство скорей утверждало предельно сильный онтологический статус речи, но уже описанное новоевропейское расщепление сторон речи и натуралистское определение подражания заставляли предполагать в сильном речевом действии преимущественно отрицательный смысл.

Но при совершении перехода от анализа смыслополагающей деятельности сознания у Гуссерля к анализу смыслополагающей деятельности искусства-языка у формалистов мы вновь сталкиваемся с проблемой трансценденции иного рода. Гуссерль исследовал направленность сознания на предмет, по новоевропейской традиции считая это отношение фундаментальным. В поэтической деятельности одно сознание (художника) должно выступить по отношению к другому сознанию в роли «собственного», дабы была возможна смыслополагающая деятельность сознания-реципиента, направленная на предмет, и в роли «другого», чтобы создать онтологическое напряжение этой деятельности, приводящее к обнажению самого акта конституирования.

Это проблема, которая в истоках поэтико-риторической парадигмы фор-

мулировалась как двойственная задача речи — воздействовать и подражать. Эта задача парадоксальна, но именно внутри этого противоречия формируется онтологический статус речи. Именно поэтическая речь ставит проблему встроенности другого возможного сознания в смыслополагающую деятельность как одного из актантов специфического ноэтико-ноэматического отношения, который и осуществляет «перевод» производящего в производимое. Мировоззренческую ситуацию современности в ее начальных основаниях по-прежнему определяют большие теории XX века о смыслополагающей деятельности человека. Это феноменология и психоанализ, позднее встретившиеся на почве нового структурного понимания языка. Их можно обозначить как теории снятой трансценденции. То есть они предполагают, что трансцендентное есть поле, где имманентное наделяется статусом реальности. Для Гуссерля трансцендирование есть способ деятельности сознания в «естественной установке», для Фрейда эта ситуация будет или ситуацией продуктивной иллюзии, или невроза. Различие принципиально: Для Гуссерля Другое может быть организовано истинным образом, для Фрейда — само наличие организованного смыслополагания, в сущности, уже доказывает невозможность истинного представления вещей. Таким образом, гуссерлианское эпохе будет научной процедурой, хотя безусловно и таящей в себе, как показал Хайдеггер, радикальные духовные возможности, фрейдовский анализ, напротив, сразу становится способом драматической деструкции деструктивного Я.

Таким образом, традиция Гуссерля, например, Якобсон, будет обосновывать телеологическое устройство сознания, которое всегда достигает своего телоса, если оно не больно. Традиция Фрейда-Лакана, напротив, будет описывать всякое сознание как уже больное, а телос как иллюзию. Настолько, насколько эти традиции опираются на некую начальную интуицию (а феноменология, по Гуссерлю, интуитивная наука), на «ясное и отчетливое усмотрение», они взаимодополнительны. Можно лишь заметить, что традиция Фрейда-Лакана крайне подозрительно относится к очевидному, что и не позволяет фундировать какую-либо телеологию. Вообще тот факт, что люди успешно пользуются языком или успешно мыслят, не может быть доказан апостериори, поскольку здесь включился бы бесконечный ряд утверждений, следующих из того, что только должно быть доказано. Поэтому данный фундаментальный факт может задаваться лишь априори, то есть исходит из возможности чистого полагания бытия, которое стоит на всегда «уже совершенном» полагании бытийствующего. Это то, что и Гуссерль и Якобсон называли телеологическим принципом, и что возможно требует еще более сильных допущений (ведь именно это постструктуралисты уже стали называть теологией языка).

Гуссерль, безусловно, осознавал, насколько сильно телеологический принцип связан с теологическим, предполагающим совсем иной тип трансценденции: «...если фактичность данного порядка, в какой протекает сознание с его обособлениями в индивидах, если имманентная им телеология дают достаточный повод для того, чтобы спрашивать о причинах, почему порядок именно таков, то теологический принцип, который можно было

бы предположить здесь, нельзя по сущностным основаниям принять как трансценденцию в смысле мира, ибо то быш бы, как заведомо с очевидностью вытекает из наших утверждений, противосмысленный круг. Упорядочивающий принцип абсолютного должен быть обретен в самом абсолютном, при чисто абсолютном рассмотрении. Иными словами, коль скоро внутримировой бог очевидно невозможен, а, с другой стороны, имманентность бога в абсолютном сознании не может быть достигнута как имманентность в смысле бытия как переживания (что было бы не меньшей противосмысленностью), то в абсолютном потоке сознания и его бесконечностях непременно должны быть иные способы изъяснения трансценденций, нежели конструирование вещных реальностей как единств непротиворечивых явлений; в конце концов, должны быть и интуитивные изъяснения, к которым могло бы приспособляться теоретическое мышление и следуя которым по мере разума оно могло бы уразумевать единство в действии предполагаемого теологического принципа. Очевидно, что действие этого принципа нельзя было бы постигать как причинное — в смысле природного понятия причинности, которое настроено на реальности и функциональные взаимосвязи, не отделимые от их особого существа.» [4, с. 16]

Однако сам Гуссерль не стал двигаться в этом направлении: «Наши непосредственные намерения относятся не к теологии, а к феноменологии, даже если последняя и немало значит для первой» [4, с. 16]. Якобсон, вдохновленный авангардно-революционным стилем мышления, конечно не мог принять идеи теологии, но утверждение телеологического принципа в работе языка стало одним из предельных оснований его мысли: «Если что-то в поэтическом языке и привлекало мое внимание как исследователя, так это его телеологический характер: в нем была какая-то конечная цель, но я тут же оказался в противоречии с теми, кто утверждал, что только поэзия, в отличие от обычного языка, обладает целью. Я возражал, что обычный язык в свою очередь имеет цель, но другую.

Общее направление мыслей Соссюра антитеологично, как и Бодуэна де Куртенэ, который учил, что наука должна отвечать на вопрос о причинах, а не о целях: такова была идеология эпохи, немало пережитков которой можно еще встретить. Но надо сказать, что интуиция заставляет этих двух великих предшественников современной лингвистики отходить в своих исследованиях от подобной догмы» [6, с. 182]. Якобсон нуждается в «метафизическом обосновании» телеологического принципа, данном, естественно, на авторитетном для него сциентистском языке; в диалоге с другими учеными он говорит: «... мне кажется очень важным, что в моделях, созданных науками о культуре, лингвистикой, биологией и др. можно увидеть проявления того, что можно было бы назвать телеологией, или как говорят некоторые биологи телеономией — чтобы отличать научную телеономию от преднаучной телеологии... Начиная с первых признаков, с самых элементарных феноменов существования жизни, мы также замечаем и наличие цели, направленности к цели...» [7, с. 218].

Участвующий в этой же беседе К. Леви-Стросс знаменательным образом, переформулирует проблему и изменяет вопрошание Якобсона: «Мне

вовсе не хотелось подключать сюда разумное сознание, потому, что я считаю, что задача такой встречи, как сегодня, состояла в том, чтобы узнать от биологов, что возможно существование явлений, напоминающих по своей структуре язык, не подразумевая при этом ни сознания, ни субъекта. И это является очень большой поддержкой для специалиста по гуманитарным наукам, который на уровне сообществ, т.е. по ту сторону языка, а не по эту обнаруживает феномены коммуникации, возникающие помимо сознания отдельных членов социальной группы, и таким образом вне присвоения их говорящим субъектом» [7, с. 222].

Здесь образуется содержательный поворот, задающий новые значения всем описанным нами координатам. Проблема в том, что раньше смыслополагающая деятельность была тесно связана с проблемой субъекта: или субъект осуществлял смыслополагание, или оно образовывало субъекта, но по сути смыслополагающая деятельность, особенно в своем поэтологическом измерении (задание онтологических статусов) всегда представляла какой-то антропологический проект, реализацию полноты человеческой формы. И это ее требование продолжает исполняться там, где гуманитарный анализ имеет в виду некое индивидуальное образование: эмпирическое человеческое существо или отдельное произведение искусства. Всякий такой антропологический проект сталкивается с проблемой трансценденции, то есть с Другим. Другой (-ое) оказывается пределом антропологического конструирования. Но в новых условиях, где первичным оказывается процесс бессубъектной коммуникации, начинает реализовываться концепт негативистской телеологии на уровне индивидуума. Это шаг, совершенный Лаканом, который утверждает, что субъект и его Другой не поддерживают друг друга, а непоправимо раскалывают. «Обращение с речью выражает основополагающую зависимость субъекта от воли Другого, который не является личностью какого-либо конкретного человека, но представляет собой внутреннюю инстанцию субъекта, его оборотную сторону, недоступную для него самого, но необходимую как место в структуре. И поэтому язык с равным успехом утверждает нас в Другом и радикальным образом мешает нам его понять» [8, с. 190]. Можно назвать очерченную здесь ситуацию трагической, то есть она является актуализацией трагического модуса речи, повествующей о связи Другого и желания. Но для классической установки желание может быть очищено, и тогда состоит встреча с Другим как другим, а не как выражением нехватки. Теория Лакана зиждится на представлении о том, что реальное и символическое несовместимы, но фактически, единственно «реальным» деятелем для него является язык, а индивидуальная речь неспособна производить новые онтологические возможности. Фрейд, по крайней мере предполагал возможность хрупкого равновесия и стабилизации субъекта и желания.

Для Лакана личность проигрывает свою телеологию тотальной телеологии языковой системы. То есть телеология индивидуальности есть и пытается себя реализовать на уровне воображаемого, но ее телеологичность заключается именно в неизбежности краха: «Существование символического уровня (который у Лакана ни в коем случае не является набором символов, а пред-

ставляет собой лишь определенную необходимость, проявляющуюся в человеческой жизни в связи с системой означающих) неизбежно ведет к некоторому «или-или», делающим губительным для личности всякое проявление желания, а реальное субъекта предстает как его «кастрация». Поэтому иногда употребляемое выражение «преодолеть комплекс кастрации» означает не что иное как «преодолеть, выйти за рамки закона символического, то есть стать безумным» [8, с. 194].

Здесь Лакан безусловно изменяет самые основания мысли своего учителя Якобсона. Множество осуществленных Якобсоном анализов поэтической работы как раз основаны на демонстрации «позитивного» онтологического смысла индивидуальной смыслополагающей деятельности, через актуализацию языковых различений приводящей поэтическую речь к статусу «реального». В статье «О художественном реализме» [9] Якобсон утверждал, что претензия к поэтическому творению, как разрушающему реальность, «безумному» основана на отождествлении реальности и стабилизировавшейся традиции письма, слипшейся с реальным (нечто, похожее на символическое Лакана), каковая традиция становится кодом по отношению к индивидуальному сообщению. Разрушение кода является фрустрирующим моментом, но значимое отношение к нему неизбежно и образует новое измерение «реальности».

Для Лакана безумным, разрушительным, окажется именно созидательное намерение субъекта, поскольку в действительности оно не созидательно, а является компенсацией нехватки. Для Якобсона, напротив, разрушительное созидательно, даже если связано с болезнью и страданием субъекта (см. работы о А. Махе, Гельдерлине и пр.), поскольку для него речь будет не компенсаторным заполнением вечно отсутствующего, а прямым утверждением присутствующего, даже если присутствие предельно негативно. Разница между подходами Якобсона и Лакана — это разница между негативистской телеологией субъекта, отменяющей его речь, и негативной теологией субъекта, утверждающей речь. Якобсон не пренебрегает отдельными психоаналитическими ходами в разборах индивидуальной поэтики, отличие его метода от метода Лакана заключается не в идеологии, а в интуитивно принятых основаниях мысли и метода.

Мы исследуем онтологию поэтической речи, которая зиждится на воле сделать Другое реальным (не в смысле Лакана), но именно поэтому нам важен метод Лакана, радикальнейшим образом отрицающий и реальность Я, и реальность Другого. Каковы начальные основания этого метода? Впервые, это отрицание какого-то ни было начального опыта сознания, что совпадает с общей тенденцией эпохи — «избавиться от сознания». Сознание отождествляется с какой-нибудь из модификаций своего предметного опыта. Но «в концепциях врожденности и обусловленности сознания как раз и фиксируется присутствие сознания в теле социума и языке. При этом каждый раз фиксируется определенное понимание сознания, или определенное сочетание пониманий сознания, но не чистый опыт, присутствие которого в теле, социуме и языке дает соответственно опыт тела опыт социума и опыт языка» [10, с. 17]. Как там же замечает В. И. Молчанов: « Вопрос о созна-

нии может исходить только из опыта сознания, из самого сознания, и необходимость вопроса о сознании обусловлена опытом сознания» [10, с. 17]. Но Лакан вопрошает не о сознании, а о сознательном, и для него как для практикующего психоаналитика первичным является не опыт сознания, а опыт болезни, то есть абсолютизированного, разросшегося модуса сознания. Проблема заключается в том, что отрицание первичной активности сознания как раз и предопределяет ту интерпретацию начальной травматической ситуации, ситуации раннего детства, которую дает Лакан.

Трактовка Лакана зиждется на утверждении односторонней коммуникации матери и ребенка, вообще Других и ребенка, где ребенок всегда выступает жертвой навязанного ему языка.. Ребенок предстает лишенным первичного опыта понимания (он не понимает и его не понимают), вместо него научаясь лишь обмену означающими. Между тем, если опыт «быть не понятым» не только реален, но и, вероятно, бывает преобладающим, то опыт «не понимать» возможен лишь относительно уже данного горизонта понимания, пусть и не слишком далекого. Совершившееся же понимание не позволяет категорически различать правду истинных желаний субъекта и навязанных ему идеалов, что, по Лакану, есть задача психоаналитика. У Лакана ребенок пассивно принимает язык как ставшее, но, в действительности, ребенок сам реконструирует язык, устанавливая его диахроническую логику. Этому его не учат родители, говорящие на ставшем языке, это есть опыт различения, проделанный самим ребенком как субъектом речи. Эта последовательная работа ребенка по установлению порядка языка описана в ряде статей Jakobsonом ([11] и др.). Тут есть проблема — ведь субъект языка для Jakobsonа безусловно не совпадает с субъектом сознания как рефлексии. Если отождествить, как это часто делается сознание с рефлексией, то усвоение языка и, во многом, пользование им происходят бессознательно. Но это не бессознательное травмы, это реализация телеологии. Так реализуется антропологический проект, та самая полнота человеческой формы, и утверждать, что человек в плену у нее все равно, что утверждать, что человек в плену у собственной свободы быть человеком; это, безусловно, будет верно, но средствами психоанализа данная коллизия не решается. В формуле Jakobsonа Лакан меняет силовые отношения: у Jakobsonа язык структурируется бессознательно, у Лакана бессознательное структурировано как язык. Кажется, что Лакан не различает индивидуального события речи, которое у него беспомощно и полностью утоплено в Языке. Между тем, можно предположить, что Jakobson так же имел свой вариант психоаналитического кредо: «Там, где было Оно, должно стать Я». Он полагал, что поэт достигает качественно иной степени свободы в языке и по отношению к языку, то есть способен актуализировать все различительные механизмы. То есть именно поэт является вершиной телеологического строения языка, точкой, в которой весь язык как система может быть переведен в событие речи предельной интенсивности. Это речевое событие и задает Н1: тое переживание реальности. Трудно сказать, насколько сознательно поэтическое Я, но Jakobson настаивал на том, что поэт понимает, что делает; вспомним, например, постскрипtum к книге «Вопросы поэтики» [12], где он утверждает статус



поэта-тайновидца языка, пользуясь, помимо лингвистического анализа, аргументами, которые сциентистскому сознанию могут показаться едва ли не мистическими. Таким образом именно поэт реализует всю полноту антропологического проекта, где принцип реальности (владение языком) и принцип удовольствия сливаются. Поэтическое действие удовлетворяет желание, которому само и задает целевую форму. Этот ход невозможен в психоанализе Лакана, где есть некое подлинное желание субъекта, обращенное к фиктивному Другому, которое никогда не будет удовлетворено.

«Смертоносный отказ от подлинных желаний» не является законом воспитания, если предположить что «желание желания другого» и есть то, что поддерживает двустороннюю коммуникацию, сохраняет в ней горизонт будущего, несмотря на фрустрацию в настоящем. Можно ли считать, что именно стадия зеркала и навязанное ребенку Другими отождествление себя с целостным и самотождественным отражением образует Я? Появление Я опирается на непреодолимый и неотделимый от сознания опыт различия. Я это не-другое. Первичная травма, по Лакану, наносится уходом матери, оставлением ребенка одного. Эта травма безусловна, но делает ли она ребенка из субъекта объектом, «лишает ли сознания»? Именно этот уход открывает ребенку неизбывную реальность его Я, которая не уничтожается страданием. Для Лакана становление субъектом и будет становлением болезни недостижимости Другого-Себя: «Либидинозное напряжение, вынуждающее субъекта к постоянному поиску иллюзорного единства, постоянно выманивающее его выйти из себя, несомненно связано с той агонией покинутости, которая и составляет особенную и трагическую судьбу человека» (цит. по [13, с. 178]). Лакан, таким образом, описывает именно трагический модус человеческого бытия, но отрицая другие модусы, он изменяет саму перспективу трагического: трагедия разворачивается в горизонте достижимости Другого, и потому приводит к катарсису — переживанию самого горизонта как достижения. Трагическое Лакана с самого начала является не-достижением, не полагает само себя.

П. В. Качалов пишет: «Психоанализ Лакана привлекателен все же и главным образом своей научностью, в том отношении, что Лакан предлагает людям знание по ту сторону всякого смысла, подобное знанию в точных науках ; он не предлагает рецептурных справочников жизненного успеха» [13, с. 182]. Тут странно, во-первых, отождествление научности с отсутствием смысла, во-вторых, кажется сомнительным вообще существование бессмысленного знания, и наконец неясно финальное противопоставление: именно рецептура жизненного (в широком, непсихологическом, смысле) успеха со времен Ф. Бэкона считалась одной из задач науки. Но в этой оценке Лакана сказано нечто верное об основаниях его метода — сомнение в возможности смыслополагания вообще. Естественно, производя сопоставительный анализ метода Якобсона и Лакана, мы имеем в виду и некоторые общие (но не тотальные) черты авангардного и поставангардного способов мышления. Можно сказать, что авангард безусловно сохраняет способность непосредственного отношения к смыслу, поскольку настаивает на сильном онтологическом статусе речи. И, несмотря на философский аскетизм ран-

него гуманитарного авангарда (ОПОЯЗ и пр.), очевидна экзистенциальная фундированность его вопрошаний. Можно так сформулировать центральные вопросы авангарда: 1) как возможно поэтическое действие, отличное от всякого другого; 2) каким образом поэтическое действие является историческим. Это синхронический и диахронический аспекты формального метода, которые, как и в лингвистике, вступили в напряженное противодействие друг с другом.

Формально самостоятельный поэтический ряд оказался именно в силу отмены неподвижного и принудительного внешнего референта — «абсолюта» или «действительности» — предельно подвижным, его динамика оказалась как бы обнажением природы Исторического времени как преодоления сопротивления. В авангардной мысли сошлись два модуса мышления: исходящий из необходимости наличного, «естественнонаучный», и предполагающий волевое учреждение сущего — импульс нового собирания языка. Главным вопрошанием формализма стало время. Время есть линия разлома, разрушения синхронической системы, в которой слова и вещи неотличимо совпадают и сознание оказывается мистифицировано непроницаемостью тотального согласования. Реальное возвращается к сознанию; именно негативным образом, через бунт слов, то есть через актуализацию поэтической доминанты речи. Онтологическое обоснование поэзии как революции (а революция, как известно, временной термин) Якобсон дал, например, в статье «Что такое поэзия?»: «Но как поэтическое проявляет себя? Поэтическое присутствует, когда слово ощущается как слово, а не только как представление называемого им объекта или как выброс эмоции, когда слова и их композиция, их значение, их внешняя и внутренняя форма приобретают вес и ценность сами по себе вместо того, чтобы безразлично относиться к реальности.

Почему это необходимо? Почему необходимо особо подчеркивать тот факт, что знак не совпадает с объектом? Потому что кроме непосредственного сознания тождественности знака и объекта ( $A=A$ ) есть необходимость непосредственного сознания неадекватности этого тождества ( $A$  не есть  $A$ ). Причиной, по которой существенна эта антиномия, является то, что без противоречия не существует подвижности представлений, подвижности знаков и связь между представлением и знаком становится автоматической. Прекращается активность и чувство реальности умирает» [14, с. 118].

Важно то, что поэтическое действие здесь описано именно как задание онтологического статуса, но чему, представлению или знаку? Видимо сам опыт различения и является первичным становлением реального, а снятие наивной трансцендентной установки — становлением самого трансцендентного. Важно и то, что статическое и динамическое на самом деле поддерживают друг друга, один аспект является негативным референтом другого. Статическое есть сознание в его естественной установке, динамическое — поэтическое действие. На эту основную оппозицию могут навешиваться многие означаемые, вплоть до статического-буржуазного и динамического-революционного, но главное, что, в своих первичных основаниях, статическое это пространственное измерение мира, а динамическое — временное, и

время является искривлением и преобразованием пространства. Якобсон говорит о некоторых источниках этой схемы: «Время как таковое было и, думаю, остается насущной темой нашей эпохи, В... статье посвященной футуризму, я писал: «Преодоление статичности и изгнание абсолюта — такова существенная задача нового времени, эти вопросы остро злободневны» Нашей непосредственной школой в помыслах о времени была ширившаяся дискуссия вокруг возрожденной теории относительности, с ее отказом от абсолютизации времени и с ее настойчивой увязкой проблем времени и пространства. Другим обликом той же школы был футуризм, с ударными лозунгами его манифестов и живописными экспериментами» [15, с. 223].

Итак, главной координатой анализа делается время, и время понятое как отношение, как непрерывное смещение пространства. Дальше Якобсон говорит о преодолении разрыва между синхроническим и диахроническим анализом языка. Вообще первичное пространственно-временное растяжение станет основой для наращивания новых уровней координатной сетки: метонимия/метафора, парадигматическое/синтагматическое, сходство/смежность. При этом ценностное отношение к времени у зрелого Якобсона будет более сдержанным, ценностное равновесие времени/пространства будет восстановлено. Но если мы обратимся к работам его и других опоязовцев, приходящимся на двадцатые годы XX века, когда они активно участвовали в общекультурной деятельности авангарда, то станет очевидна сильнейшая экзистенциально-волевая насыщенность формалистского понимания времени. Борьба с абсолютом, со статическим мировоззрением в искусстве привела к пониманию поэтики каждого нового культурного поколения как снятия и переозначивания прежней поэтической системы: означивание в искусстве есть не приведение в соответствие, а напротив, сдвиг прежнего значения. В каком-то смысле художественная эволюция оказалась процессом вытеснения со своими смещениями и сгущениями. Появилось представление о художественном бессознательном, об обращении «к архаическим слоям психики», то есть в нашем случае к архаической поэтике «дедов» через голову «отцов» (Тынянов [16]). В этой силовой топике, как и у Фрейда, совершилось открытие того, что каждый из актантов системы обладает собственной речью, которая для другого актанта являет себя как деструкция речи. Так же как «речь» бессознательного обнаруживает себя как ошибка и разрыв в сознательной речи, так и речь авангарда воспринимается как «болезнь» культуры. Фрейд пришел к необходимости «структурно-формального» анализа речевых ошибок как метонимий и метафор, а формалисты, в свою очередь ведут борьбу с тотальной репрессией в художественной сфере.

Актуализация времени в искусстве, с одной стороны приводит к деабсолютизации художественных идеологий, а с другой — к силовому пониманию отношений этих идеологий в отдельный момент настоящего, ибо в своем взаимном отношении какая-то из них оказывается преодолеваемой статичностью. Одним из завоеваний формалистов стала именно новая топика — топика оппозиции — для описания языковых (в широком смысле) отношений. Если ценностное отношение к лингвистическим оппозициям для Якобсона было невозможно (этот шаг был сделан уже постструктуралистами), то

в художественной борьбе оно почти неизбежно, и формалисты до некоторой степени отождествили действие поэтическое с действием историческим.. И в той степени, в какой это отождествление происходит, будет разрастаться объяснительная модель репрессии, подавления, и вообще силовая топика в самосознании культуры. Именно на нее уже будет опираться психоанализ Лакана, она работает в современных исторических исследованиях и пр.

Телеологическое мышление Якобсона еще утверждало будущее как горизонт поэтической речи. Поэтическое время таково, что будущее представлено не как пустая возможность, а как источник означения. Это понимание имеет уже не только филологический, но и обще антропологический характер и неслучайно сближается с хайдеггеровским видением времени, текущего из будущего в прошлое. Модель репрессии и подавления во многом основывается именно на «исторической» топике преодоления прошлого, которая при этом видит именно в прошлом языка источник актуального смыслообразования. Это так и для Фрейда, и, по существу, для Деррида, хотя для него само это «отодвинутое начало» является иллюзорным. Но если предположить, что отсрочка означаемых не произошла «когда-то», а означаемое речи есть ее утопический аспект, ее будущий горизонт, относительная реализация которого всегда происходит в художественном творении, то это заставит нас предположить и возможность такого же телеологического отсрочивания для человека как субъекта речи вообще.

Возрождение, с которого начинается формирование современного типа культуры, создало два важнейших концепта, которые определяют гуманитарную систему координат и по сей день: это Язык и История. Исследование границ этих понятий показывает, что определяемая ими картина мира в настоящий момент допускает по преимуществу негативное описание предметностей и не может быть исчерпывающей.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Декарт Р. Разыскание истины. Спб., 2000.
2. Батай Ж. Из «Внутреннего опыта» // Танатография Эроса. Спб., 1994.
3. Гайденко П. П. Проблема интенциональности у Гуссерля и экзистенциалистская категория трансценденции // Современный экзистенциализм, М., 1966.
4. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии. М., 1994.
5. Гаспаров М. Л. Средневековые латинские поэтики в системе средневековой грамматики и риторики // Проблемы литературной теории в Византии и латинском средневековье. М, 1986.
6. Якобсон Р. Структурализм и телеология // Якобсон Р. Язык и бессознательное. М., 1996.
7. Якобсон Р. Жить и говорить // Там же.
8. Титова М. Читая Лакана: реальное субъекта // Логос. № 5. 1994.
9. Якобсон Р. О художественном реализме // Якобсон Р. Работы по поэтике. М., 1987.

10. Молчанов В. Парадигмы сознания и структуры опыта // Логос. № 3. 1992.
11. Якобсон Р. Звуковые законы детского языка и их место в общей фонологии // Якобсон Р. Избранные работы. М., 1985.
12. Якобсон Р. Вопросы поэтики. Постскрипtum к одноименной книге // Якобсон Р. Работы по поэтике. М., 1987.
13. Качалов П. Лакан: заблуждение тех, кто не считает себя обманутыми // Логос. № 3. 1992.
14. Якобсон Р. Что такое поэзия? // Якобсон Р. Язык и бессознательное. М., 1996.
15. Якобсон Р. Из бесед с Поморской // Там же.
16. Тынянов Ю. Н. О литературной эволюции // Тынянов Ю. Литературный факт. М., 1993.

II.  
**ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ  
И КУЛЬТУРЫ**



## Социально-политическое учение буддизма в контексте проповеди царя Ашоки и предписаний древнеиндийского трактата о политике «Артхашастры»

Одним из самых авторитетных текстов, в котором можно найти зачаточные буддийские представления о царской власти, является «Аганья-сутта». Названное многими учеными «буддийской Книгой Бытия», это произведение повествует о возникновении Вселенной (видимого мира, *ayam loko*) и человеческого сообщества. Сутра условно делится на две части, первая представляет собой вступление, где вкратце перечисляются топики, о которых подробно повествуется во второй. Это, казалось бы, является стандартной формой построения буддийского текста. Итак, в первой части Будда вкратце повествует о том, что деление общества на варны в корне не соответствует «древней традиции» (*roganam*). В противовес социальному критерию превосходства индивида, исходя из его принадлежности к определенной варне, принятому в брахманской традиции, им выдвигается морально-этический идеал следования определенным видам добродетельного поведения (*kusala dhamma*), известный в буддизме как «десять образцов достойного образа жизни» (*dasasila*). Последние представляют собой отказ от практики определенных норм порочного поведения:

«Среди всех этих, о Васиштха, варн, как то — кшатриев, брахманов, вайш, шудр, бывают кшатрии, которые являются убийцами живого, берущими не данное, занимающимися прелюбодеяниями<sup>1</sup>, говорящими ложь, злобноречивыми, бранноречивыми, болтливými, жадными, с агрессивным умом, придерживающимися ложных взглядов. А бывают кшатрии, которые воздерживаются от убийства живого, воздерживаются от присвоения чужого, и т.д. Среди этих четырех варн тот, который является архатом, освободившим себя от притоков, живущим достойным образом, исполнившим свой долг, сбросившим бремя страстей, преследующим добрые цели, источившим узы настоящего рождения, освободившимся от последующего, он среди них считается высшим по истине, а не по лжи».

Отметим, что в тексте «Аганья-сутты» эти нормы добродетельного и недобродетельного поведения встречаются лишь выборочно, и после их перечисления повествование сутры развивается по другому принципу, что, по нашему мнению, говорит о неоднородности и компилятивной структуре текста. Во второй ее части Будда переходит к описанию возникновения видимого мира, который представляет собой процесс нисхождения «живых существ» из небесного райского состояния в бренное земное.

<sup>1</sup> Букв, «неправильно ведущие себя в чувственных удовольствиях».



«Живые существа», подражая самому любопытному среди них (*Iolajatiko*), начинают поглощать «сок Земли» (*rasa*), постепенно материализуясь в «грубое тело» (*kharattam kayasmim okkami*). Приобретя осязаемые размеры, они начинают практиковать «дхарму сожительства» (*medhunam dhammam*) "между собой, разделившись, таким образом, на мужчин и женщин и начав создавать семьи и первые человеческие поселения. Третья стадия регресса наступает после того, как некоторое «ленивое» (*alassa*) существо начинает запастись рисом, который служит пищей всего человеческого сообщества, впрочем, и все остальные имитируют его поведение. Рис на время пропадает, и, чтобы он не пропал совсем, люди решают разделить поля, на которых его выращивают, на свои и чужие. Вследствие чего некоторые «любопытные» существа на хищение чужого, что в свою очередь, оборачивается порицанием, а на третий раз — наказанием:

«Кто-то начал бить вора руками, кто-то кинул в него комком грязи, кто-то — бить палкой (*dandena*). С тех пор присвоение чужого (букв. 'взятие неданного', *adinnadanam*), и порицание (*garaha*), и ложь (*musavado*), и наказание (*dandadanam*) стало известным в мире. Тогда существа собрались вместе, собравшись, обратились друг к другу: «плохие дхармы (*papaka dhamma*) распространились среди существ, а также присвоение чужого, порицание, ложь и наказание стали нам известны. Так не признать ли нам достойным какое-нибудь существо, которое будет совершенным образом выражать своё к преступникам негодование, кто будет порицать то, что следует порицать, и изгонять тех, кого следует изгонять? А мы уделим ему долю риса (*bah*)»<sup>2</sup>.

Предводитель «живых существ» избирается по следующим признакам: во первых, это обладание наиболее совершенной физической формой (*abhirupataro*), во-вторых, наиболее прекрасной внешностью (*dassamyataro*), в-третьих — выражение доброго отношения, обаяния и приветливости к людям (*pasadikataro*), в-четвертых, «о котором говорят, что он обладает величайшей силой» (*maha-isakhya*), и, наконец, пользуется наибольшим почтением: «из-за того, что он почитаемый многими (*mahajanasammatd*), он и есть *mahasammatc*». Это — первое установленное название царя.

«А поскольку ведь говорят, что он владыка полей, то отсюда и *киаптий*»\*

<sup>2</sup> Утверждаемая в этом мифе традиция выборов царя собранием людей отразилась в позднейшем участии санхи (религиозной общины) в церемонии инаугурации чакравартина. «Титул наследника престола, которым царь награждал своего сына или другого родственника, давайся с согласия монахов В средние века это условие было решающим, законность того или иного правителя признавалась только после осуществления религиозного ритуала в монастыре Когда страна испытывала большие трудности или царской власти угрожала опасность, цари созывали на совет членов буддийской общины» (Корнев-1995, стр. 103, 105).

<sup>3</sup> В последнем случае не сложно увидеть пример так называемой «народной этимологии», толкующей слово *ksatriya*, восходящего к основе \**ksi*, *ksayati*, 'управлять, вести, охранять', как происходящего из *ksetra*, 'поле', в свою очередь, восходящего к омонимичной глагольной основе \**ksi*, *kscti*, 'осваивать'. (См. Monier-Williams, l.ksi и 2. ksi, p. 324, col. 3)

— второе установленное название. А поскольку ведь говорят, что он побуждает других законом, отсюда и *раджа* — третье установленное название».

Таким образом, заключает Будда, и произошло возникновение кшатрийского круга.

2. Вышеуказанные десять образцов дхармичного поведения находятся в центре структуры не менее важного текста, в котором описывается буддийское учение о Вселенском правителе — Сутры Львиного Рыка («*Чаккаватти-сиханада-сутта*»). Стадии регресса, описываемые во второй части сутры, также представляют собой описание моральной деградации людей, но провоцирует ее не «любопытное» или «ленивое» существо, а сам царь<sup>4</sup>. Приведем отрывок из сутры, в котором приводится «первый опыт» присвоения чужого, из которого, собственно, и проистекают все последующие беды человечества.

Чаюсаватти-сиханада-сутта. § 91. И так, о бхикшу, царь-кшатрий, недавно помазанный на царство, созвав царских приближенных, членов царского совета, казначеев, стражей, привратников и «живущих мантрами», спросил [их] о том, как привести в движение благородное колесо чакравартина. Их выслушав, он немедленно распорядился об установлении истинной защиты, ограды и охраны [дхармы], но неимущих имуществом не одарил. Поскольку их не одарили имуществом, сильно возросла бедность. Когда бедность сильно возросла, какой-то человек у других неданное взял, что называется, украл. Там его и схватили. Схватив, царю-кшатрию, недавно помазанному на царство, его представили, [сказав]:

Этот человек, о божественный, у других неданное взял, что называется, украл.

Когда это было сказано, царь-кшатрий, недавно помазанный на царство, этому человеку вот что сказал:

Послушай ты, правда ли, что ты у других неданное взял, что называется, украл?

Правда, о божественный!

Почему же?

Ведь мне, о божественный, нечем жить.

После чего, о бхикшу, царь-кшатрий, недавно помазанный на царство, имуществом человека одарил.

Таким образом, давай-ка ты своим имуществом и своим умом обеспечивай себя, корми мать с отцом, корми детей и жену, исполняй свои дела, обеспечивай щедрыми дарами, небесными, приводящими к счастью, ведущими в рай, шраманов и брахманов.

Хорошо, о божественный!

Так вот, о бхикшу, этот человек с царем-кшатрием, недавно помазанным на царство, согласился.

3. Сопоставив отрывок из «Аганнья-сутты» с соответствующим местом из

<sup>4</sup> См. Чаккаватти-сиханада-сутта, §§ 93—104.

Сутры Львиного Рыка, можно прийти к заключению об относительной бедности первоначального буддийского учения о возникновении общества и царской власти.

(3.) 1. Во-первых, в «Аганнья-сутте» нет и речи о наставлениях царя, лишь подчеркивается одна из функций царя налагать наказание, известная еще по дхармашастрам. Но не наложение наказания находится в центре внимания составителей сутры, а признаки, по которым избирается царь. Перечисленные признаки — совершенство внешнего облика и приветливость — во многом перекликаются с признаками чакравартина в «Лаккхана-Суттанте»:

«Он имел прекрасные руки, был молод, благолепен и рожден в соответствии с благом. Практикуя щедрость, доброе и справедливое отношение ко всем, делая добро, приветливо разговаривая с людьми, он, благодаря своим добродетелям, достиг небесного существования»<sup>5</sup>.

Утверждение превосходства царя-кшатрия и превосходства архата над остальными людьми в «Аганнья-сутте» происходит в синонимичном ключе — в противовес низкой морали и беспринципному поведению людей ставится совершенство их обоих. Более того, в уже упомянутой нами «Лаккхана-суттанте» говорится, что если царь-чакравартин выберет путь архата, отринув чувственные удовольствия и наслаждения, то он покорит весь мир своим словом, проповедуя дхарму. Чуть подробнее я остановлюсь на этом моменте при описании моральной основы буддийского учения о чакравартине.

(3.) 2. В Сутре Львиного Рыка наравне с нераздачей даров бедным, наказание — это главный источник всех бед, поражающих общество вследствие несправедливого правления царя, ибо установлением института смертной казни как средства искоренения воровства царь нарушает одно из предписаний, исходящих от праведного правителя<sup>6</sup>, а именно, не убивать живые существа:

Чаккаватти-сиханада-сутта. § 92. Тогда, о бхикшу, царь-кшатрий, недавно помазанный на царство, вот что подумал:

Если я всех тех, кто бы ни взял у других не данное [им], которые, что называется, занимаются воровством, буду одаривать имуществом, тогда воровство будет увеличиваться. А что если я этого человека накажу по всей строгости, искореню, голову ему отрублю?

И вот, о бхикшу, царь-кшатрий, недавно помазанный на царство, [своим] людям приказал:

Вот что я вам приказываю: этого человека по всей строгости наказать, голову ему отсечь.

Да, о божественный!

<sup>5</sup> См. *Lakkhana-suttanta*, 3. *subhujjo susu susaritito sujato...5. danam pi ca attha-cariyatan ca | piya-vadatafi ca samana-chandatan ca | kariya, cariya [su-]sangham bahimnam I anavamatenā gunena vati saggam*. (Norman, 1993.80: K. R. Norman. 'The Metres of *Lakkhana-suttanta* (II)'. // *Collectedpapers*, IV, 35-45. (Repr. from IT, XIV, 1987-88, 285-94), 38, 43.

<sup>6</sup> См. Чаккаватти-сиханада-сутта, § 85—7, в которых описывается проповедь царя-чакравартина к соседним государям во время его похода по покорению четырех частей света.

И действительно его люди, повиновавшись царю-кшатрию, этого человека наказали по всей строгости, голову ему отсекли»<sup>7</sup>.

Наложение царем наказания в ходе дальнейшего повествования рассматривается как зло, поражающее общество, и ввергающее его в хаос саморазрушения:

Чаккаватти-сиханада-сутта. § 93. И вот, бхикшу, услышали люди:

Правда ли, что тех, которые у других неданное берут, что называется, крадут, царь по всей строгости наказывает, искореняет, голову им отсекает?

Узнав [об этом], вот что подумали:

А почему бы нам острые мечи не изготовить, изготовив острые мечи, мы тех, у кого неданное возьмем, что называется, украдем, [тоже] по всей строгости накажем, искореним, им головы отсечем.

Они острые мечи изготовили, изготовив острые мечи, стали грабить и убивать в деревнях, потом в торговых поселках, потом в городах, а потом занялись разбоем на дорогах. У кого они неданное брали, [тех] по всей строгости наказывали, искореняли, им головы отсекали.

Данный фрагмент уместнее всего интерпретировать в русле наставлений царю, содержащихся в разделах по раджадхарме в дхармашастрах о необходимости защиты своих подданных от разбойников и воров.

Нараяда III. 19. 12. Воров, которых он там схватил, избив и опозорив, пусть казнит мучительной смертью, объявив об этом повсюду. 14. Тех, кто разбойничает в своей стране, и грабителей на дорогах пусть подвергнет особо позорному наказанию, отобрав все, что у них есть. 46... не следует царю отпускать на волю насильников, воров, обирающих народ<sup>8</sup>.

С одной стороны, можно признать, что действия царя-кшатрия в случае с наказанием воров продиктованы традиционными предписаниями шастр, и Сутра Львиного Рыка не сообщает здесь ничего нового. С другой стороны, дальнейший ход повествования буддийской сутры подчеркивает: наказание не является инструментом правления праведного царя, и это идет в разрез с предписаниями шастр. Последние основывают на принципе наказания учение об освобождении от грехов и об очищении, которое приносит карательная деятельность царя.

Нарада III. 19. 47. дхарма заключается в наказании [виновного]. 54. Вор становится безгрешным, когда поведает о своем поступке; грех переходит на царя, если тот отпустит грешника. 55. А те люди, которые, совершив преступления, наказаны царями, освободившись от греха, идут на небо, как чистые и добродетельные<sup>9</sup>.

(3.) 3. Регресс, на путь которого вступает человеческое общество в силу невозможности царя-кшатрия придерживаться норм праведного правления, представляет собой двенадцать ступеней, каждую из которых можно рассматривать как установление одного из образцов порочного поведения {*dussild*}.

*«Поскольку неумиющих людей не одаривали имуществом, сильно возросла*

<sup>7</sup> См. Чаккаватти-сиханада-сутта, § 92.

<sup>8</sup> «Нарада», 139, 141.

<sup>9</sup> «Нарада», 141—2.

бедность. Когда бедность сильно возросла, *воровство* стало преумножаться, ... стало *больше оружия*, ... больше стали *убивать людей*, ... *ложь* стала увеличиваться, ... *злословие* стало увеличиваться, ... *развратное поведение* стало распространяться, с распространением развратного поведения ... две нормы поведения распространились — *брань и болтливость*, ... появились *вожделение к собственности и недоброжелательность*, ... появились *ложные взгляды*, после того, как распространились ложные взгляды, следующие нормы поведения приумножились — *отсутствие почтения к матери, уважения к отцу, к шраманам, к брахманам, к старейшинам рода*, а когда упомянутые нормы поведения стали приумножаться — начала уменьшаться продолжительность жизни, а также стал ухудшаться внешний вид»<sup>10</sup>.

Мы предлагаем сравнить перечень образцов порочного поведения, приводимых в Аганья-сутте, с перечнем пороков, исходящих из следования определенным образцам не добродетельного поведения, в Сутре Львиного Рыка.

*Аганья-сутта:*

Грешники суть

- (1). убийцы живого (*ipanatipatt*),
- (2). берущие не данное (*adinnadayf*),
- (3). занимающиеся прелюбодеяниями *{kamesumiccbacan}*,
- (4). говорящие ложь (*musavadi*),
- (5). злобноречивые (*pisunavaco*),
- (6). бранноречивые (*pbarusavaco*),
- (7). болтливые *{samphappalapl}*,
- (8). жадные (*abbijhalu*),
- (9). с агрессивным умом (*vyarannacitto*),
- (10). придерживающиеся ложных взглядов *{micchaditthi}*.

*Сутра Львиного Рыка:*

Последствия нераздачи даров бедным суть:

- (1). воровство *{adinnadanam}*  
=> обзаведение оружием, (*sattham*)
- (2). убийство людей (*panatipato*)
- (3). ложь (*musavado*).
- (4). злословие (*pisuna vaca*).
- (5). развратное поведение *ikamesumicchacaro*.
- (6). брань *{pbarusa vaca}*.
- (7). болтливость *{samphappalapo}*.
- (8). вожделение к собственности *{abhijjba}* и
- (9). недоброжелательность (*vyapada*).
- (10). ложные взгляды *{miccbaditthi}*.

- (Па), порочная страсть *{adbammarago}*,  
 (lib), алчность *{visamalobho}*,  
 (11c). недостойное поведение *{miccbadhammo}*.

(12a). отсутствие почтения к матери и уважения к отцу (*amatteyyata apetteyyata*),

(12b). к шраманам, к брахманам (*śamannata abrahmannata*),

(12c). к старейшинам рода (*na kulejjetthapacayita*).

При сопоставлении обоих перечней недобродетельных качеств можно прийти к следующим выводам.

Во-первых, оба текста ставят в корень всех зол разные пороки. «Аганья-сутта» начинает свое рассмотрение этического наполнения жизни четырех варн с варны кшатрия, одной из норм жизни которой, как повествуется брахманская традиция шастр, являлось «существование оружием» (*eastrajivo*)<sup>11</sup>. Поэтому, «убийство живых существ» и рассматривается как первоочередной образец порочного поведения, и уже за ним следуют все остальные. С другой стороны, во второй части сутры описывается грех воровства, по причине которого люди приходят к необходимости установления института царской власти. Последнее переключается с «Чаккаватти-сиханада-суттой», которая в центре своего внимания имеет фигуру царя-кшатрия<sup>12</sup>. С. Тамбайя не зря называет буддийскую социальную доктрину «ироническим перевертышем»<sup>13</sup> брахманской: перед нами критическое представление власти царя-кшатрия, который решает положить на оружие и наказание — традиционные свадхармы царя, согласно дхармашастрам — как на главные принципы своего правления, отринув одно из главных буддийских положений социальной доктрины — наделять бедных имуществом. Последнее описывается в тексте сутры как неизбежное следствие того, что царь вместо учения о дхар-

<sup>11</sup> См. Артхашастра I. 3. 6. Дхарма кшатрия (*ksatriyasya*) — это изучение Вед (*adhyayanam*), устраивание жертвоприношения для себя (*yajmarn*), дарение (*danam*), существование оружием (*sastrajTvo*), и охрана живых существ (*bhutaraksanam ca*). (Kangle 1969, I, 5).

Васиштха II. 1, 15. У кшатрия (*rajanyasya*) — три [дхармы, общие для дваждыродящих] — М.Ф. J. 16. Изучение Вед (*adhyayanam*), устраивание жертвоприношений для себя (*yajno*), и раздача даров (*danarp*); 17. Собственный долг [кшатрия] (*svadhamah*) — защита людей (*prajanalanam*) оружием (*Sastrena*); пусть он таким образом обеспечивает себя. (См. Furer, 1983, 6).

<sup>12</sup> Но не чакравартина! В повествовании неоднократно подчеркивается тот факт, что правитель, который стоит в центре бед человечества, не соблюдает норм жизни царя-чакравартина: «царь-кшатрий, недавно помазанный на царство, от того, что божественное колесо-сокровище исчезло, сильно огорчился. И это огорчение испытал. Тогда он к царю-аскету пришел; придя, царя-аскета о приведении в движение благородного колеса чакравартина спросил. И вот он, тем не менее, страной управляет по собственному усмотрению. Когда он страной управляет по собственному усмотрению, земля не процветает, как это [было] [у] прежних царей, приводящих в движение благородное колесо чакравартина». См. Чаккаватти-сиханада-сутта, § 90—1.

<sup>13</sup> Tambiah, 1976, 19.

ме руководствуется собственными измышлениями, полагается на «собственную волю»<sup>14</sup>. Обязанность царя наделять бедных имуществом можно подчеркнуть в свете наставлений Ашоки<sup>15</sup>.

Обычно весь перечень правил праведного поведения, проповедуемый Ашокой, представляется в тексте эдиктов единым формульным блоком, хотя, естественно, встречаются разночтения. Наиболее предпочтительным является приведение фрагмента из четвертого Большого Наскального эдикта и дальнейшего указание разных вариантов излагаемых положений учения:

RE IV. 1. В прежние времена много сотен лет увеличилось ведь убийство живых существ и насилие над живыми существами, непочтительное отношение к знакомым, непочтительное отношение к брахманам и шраманам... 3. Насколько [раньше] много сотен лет не существовало, настолько теперь возрастают благодаря наставлению дхармы угодного богам царя Приядасина *неубийство живых существ, ненасилие по отношению к людям, уважение к знакомым, почтение к брахманам и шраманам, послушание матери и отца, послушание старшим* ^.

Вышеизложенный фрагмент представляет собой так называемый «базовый» набор моральных наставлений Ашоки. В дальнейшем указанные принципы получили следующую доработку. Их условно можно разделить на две группы: первая дает общие правила по поводу практики ненасилия по отношению к людям и животным в целом, что, как мы уже указывали, связывается с собственной дхармой царя-кшатрия как защитника живых существ.

- *pranamm sadhu anarambho*, 'неубийство людей — благо' (см. RE III.6, RE IV.3, RE XI.4) или *pananarp samyame*, 'отказ от насилия по отношению к людям' (см. RE IX.9 (Калси), RE IX.9 (Гирнар)).

- *avihT(m)sa bhutanam*, 'ненасилие по отношению к живым существам', (см. RE IV.3, RE 1.2).'

Вторая увязывается с социальным поведением человека по отношению к другим членам сообщества. Как справедливо указывает, Д. А. Вигасин, «воспроизводимый Ашокой перечень норм имеет достаточно устойчивую струк-

<sup>14</sup> Чаккаватти-сиханада-сутта, § 90. О необходимости полагаться на дхарму в делах управления страной красноречиво говорится в Дхаммараджа-сутте (раздел Раджавагга из Ангуттара-никайи), где на вопрос монахов, «кто царь царя-чакравартина, справедливый, дхармараджи?», Будда отвечает, «это — дхарма, о бхикшу».

<sup>15</sup> Стоит упомянуть не столько его наставление относительно пяти видов благочестия, среди которых встречается *dune*, 'практика дарений', сколько его предписание махаматрам по дхарме следить за правильным распределением даров родственникам царя среди его подданных, а также ряд указов, в которых Ашока извещает о тех или иных дарениях, инициатором которых он выступал. Это — так называемый Указ «царицы», Колонный указ из Румминдеи, и другие. См. Хрестоматия по истории Древнего Мира, часть 2-я, стр. 114 и ел.

<sup>16</sup> RE IV. 1. *Atikamtarn amtalam bahuni vasastani vadhito eva pranarambho vihimsa ca bhutanatlsu a(sarp)pratipafTbra(m)hanasraraanam asamprafTpaTf;3. Yaris bahuhi vasasatehi na bhutapuve tarise aja vadhite devanam priyasa priyadasino rano dhammanasastiya anarambho prananam avihlsa bhutana- naffna- sampatipafTbramhanasamananarp sampatipatimatantansusrusathakasusrusa. (C) Eggemont and J.Hoftijzer, 1962, 8—9).*

туру, определяемую социальным положением лиц, о которых идет речь. Прежде всего говорится о том, как следует вести себя с высшими (1), затем с равными (2), и, наконец, с низшими (3)<sup>17</sup>.

1. а. *bamhanasamananam sadhu danam*, 'дарения брахманам и шраманам — благо', (см. RE III.5, RE IX.9 (Калси), RE IX. 10 (Гирнар), RE XI.4);

или *bmmhanasamananam sampatipaff*, 'почтение по отношению к брахманам и шраманам', (RE IV.3);

или *agrabhuti swbtvsa*, 'послушание высших'<sup>18</sup>, (см. RE XIII.6).

1. б. *sadhu matari ca pitari ca susmsa*, 'послушание матери и отцу — благо' (см. RE III.4; RE Г/3; RE XI.4; RE XIII.6; PE VII.32).

1. с. *thairasusrusa*, 'послушание старшему', (см. RE IV.3).

1. д. *gurwa susmsa*, 'послушание наставнику', (см. RE XIII.6.);

или *guruna apaciti*, 'почитание наставника', (см. RE IX.9 (Калси), RE IX.8 (Гирнар), а также Наскальную надпись из Брахмагири).

2. *mitrasamstutanatmam sadhu danam*, 'дарения друзьям, родственникам и знакомым', (см. RE III.5, RE XI.4);

или *mitrasamstuta(sahaya)Mffnam sampatipaff*, 'уважение по отношению к друзьям, родственникам, компаньонам, знакомым', (см. RE IV.3, RE XIII.6)

3. *dasabhatakanam sampatipaff*, 'подобавшее отношение к рабам и слугам', (см. RE IX.9(Калеи), RE IX.8 (Гирнар), RE XI.4 (Шахбазгархи), RE XIII.6).

С одной стороны, у нас не вызывает возражений постулируемый Вигасиным традиционный характер морально-этических норм, проповедуемых Ашокой. С другой, и в этом плане мы также согласны с исследователем, наставления Ашоки — это представления «нового мировоззрения, новой эпохи»<sup>19</sup>, но не обязательно буддийского, как предлагается рядом зарубежных ученых<sup>20</sup>. Очевидна близость взглядов, проповедуемых Ашокой относительно воздержания от насилия и тяжелого наказания по отношению к людям, и буддийского текста. Вероятно, после обращения Ашоки в буддизм происходит взаимопроникновение Ашокинского и буддийского учения о дхарме. То, что такой синтез имел возможность произойти, говорит общее для обеих школ мысли понимание дхармы как закона добродетельного поведения. С другой стороны, еще раз стоит подчеркнуть оригинальность проповеди Ашоки и его неотнесенность к какой-либо религиозной конфессии<sup>21</sup>. В свою очередь, буддийское учение претерпевает ряд изменений, и включает

<sup>17</sup> Вигасин, 1999а, 68.

<sup>18</sup> В данном случае я следую интерпретации, выдвинутой Вигасиным. Ученый считает, что словосочетание *agmbhupi swiruo* нужно переводить как «почитают тех, кого надлежит угощать в первую очередь», т.е. шраманов и брахманов. См. Вигасин, 1999а, 69.

<sup>19</sup> Вигасин, указ. соч., 70.

<sup>20</sup> Критику этого подхода см. в главе 3, § 11.

<sup>21</sup> В зарубежной науке (см. работы К. Нормана, С. Тамбайя и др.) высказываются мнения по поводу «внутренней противоречивости» проповеди Ашоки, а именно несовместимости проповедуемых Ашокой в двенадцатом Большом наскальном указе принципов религиозной веротерпимости и взаимоуважения членов разных религиозных конфессий с высказываемым им в Сарнатхском колонном указе осуждением мо-



в свое понимание института верховной власти новые характеристики: имея перед собой образец в виде Ашоки, буддийские скриптории начинают по-другому рассматривать назначение царя на земле.

Во-вторых, продолжая сопоставительный анализ сутры Львиного Рыка и Аганнья-сутты, необходимо отметить, что порядок перечисления пороков в текстах также разный, и указанный перечень десяти образцов несправедливого поведения в Сутре Львиного Рыка несравнимо шире. По той причине, что последнее произведение излагает буддийское учение о Вселенском правителе, в поле рассмотрения составителей текста, вероятно, попадают те или иные топики, связываемые с фигурой царя-чакравартина, и им придается большее значение. Например, в «Аганнья-сутте» во второй части текста подробно описывается появление таких пороков, как воровство, порицание, ложь и наказание, а в Сутре Львиного рыка к ним подключаются также клевета и прелюбодеяние, что включает четыре из пяти основных образцов недобродетельного поведения, следовать которым запрещается царем-чакравартином в первой части сутры<sup>22</sup>. Важно отметить включение топиков 12 ас (отсутствия почтения к матери и уважения к отцу к шраманам, к брахманам, к старейшинам рода) в число *dasas'la*, как перекликающихся с некоторыми положениями Ашокинского учения, а также 11с (недостойного поведения), отвержение которого приписывается чакравартину в другом, не менее авторитетном тексте буддийского канона на этот счет, а именно, в «Лаккхана-суттанте»<sup>23</sup>.

В-третьих, описываемые в «Аганнья-сутте» собрания общины имеют,

вносящих раскол в буддийскую сангху. Исходя из посылки, что Ашока, препятствуя расколу буддийской сангхи, тем самым соотносил себя с ней, ученые приходят к выводу о том, что Ашока проповедовал буддийскую дхарму. В этой связи стоит привести мнение А. А. Вигасина, который указывает (см. «Артхашастра: проблемы...», стр. 237, прим. 14), что никакого противоречия здесь нет. В своей политике Ашока руководствовался заповедями шастр (см. «Яджнавалкья» 11.192, «Нарада», X.6), которые предписывают царю изгонять раскольников из любой общины. Также хочется отметить разные законы построения и формулирования указов, в которых говорится о преданности Ашоки сангхе, и указов, в которых он проповедует нормы добродетельного поведения среди своих подданных. Эта тема заслуживает отдельного исследования.

<sup>22</sup> См. Чаккаватти-сикханада-сутта, § 85. Эти пять образцов праведного поведения в буддийской терминологии известны как *paScas'la*. О том, что в прерогативу буддийского царя входило установление норм добродетелей среди подданных, см. Думмедха-джатаку, повествующую в форме басни о том, как Будда, будучи в прежнем рождении царем Брахмадаттой, под угрозой смертной казни повелел своим подданным отказаться от жертвоприношений живых существ (*bali*), заменив их обрядом пуджи или поклонения богам и духам ароматными цветами, возлиянием воды. Заканчивается она следующими словами: «так в царствование Бодхисатты ни один человек, делающий пять или десять плохих поступков (*pancadasasu duss'lakammesu*), не был известен Бодхисатта ни одного человека не побеспокоив, хорошее поведение заставив хранить (*s'llam rakkhapetva*) в конце жизни небесный город собой заполнив, ушел». (*Jatakas*, vol. I, 261).

<sup>23</sup> «Он отринул неправильный образ жизни (*micchaj'vam sa avasaj*), и образ жизни,

вероятно, под собой историческую основу: может быть, изначальная организация буддийской сангхи опиралась на образец общественных объединений, иногда называемых в научной литературе как «республиканские формы правления»<sup>24</sup>. Об этом также говорит заповедь Будды следовать «дхарме ваджей»<sup>25</sup>. Так или иначе, авторитетность решений, принятых на них, имеет большой вес, но ничего не говорится о подобных собраниях в Сутре Львиного Рыка. Последнее произведение начинается с описания правления идеального монарха — чакравартина — и видит в нем единственный источник легитимной власти.

4. В этом разделе нам предстоит рассмотреть собственно учение о Вселенском правителе как образец буддийского понимания парадигмы идеального правления, и указать ряд моментов, из чего это учение складывалось.

(4.) 1. Главным образом в центре нашего внимания будет первая часть «Сутры Львиного Рыка», называемая «Катха о царе-чакравартине Дальханеми». О важности вступительного раздела этой части говорит использование его в качестве формульного блока при описании основных характеристик в частности и образа царя-чакравартина в целом в буддийском каноне<sup>26</sup>.

**Чаккаватти-сиханада-сутта.** § 80. Давным-давно, о бхикшу, жил царь по имени Далханеми, чакравартин, справедливый, дхармараджа, властвующий над четырьмя сторонами света, победоносный, достигший стабильности в своём царстве, семью сокровищами наделенный. [Эти] семь сокровищ были следующие: колесо-сокровище, слон-сокровище, конь-сокровище, драгоценность-сокровище, иддхи-сокровище, гахапати-сокровище, а наставник-сокровище — седьмое. Свыше тысячи сыновей было [у него] — героев, телом и видом своим мужественных, разбивающих армии неприятелей. Он эту землю, окруженную океаном, не дандой, не мечом, [а] дхармой покорив, здравствовал.

(4.) 2. В приведенном нами отрывке присутствуют элементы, имеющие разный характер и высвечивающие разные стороны единого целого учения о

[основанный] на беспристрастности, чистоте и справедливости он вел». (Norman, 1992:57; K. R. Norman. 'The Metres of *Lakkhana-suttanta*'. // Collected papers, III, 45—59. (Repr. of *Buddhist Studies in honour of Hammalava Saddhatissa*. Nugegoda, 1984, 176-88), 49, 56.

<sup>24</sup> Tambiah, 1976, 48. См. «Артхашастра» XI. 14—5 (цит. по Kangle, 1969, 454), где описываются *сангхи* Камбоджей, личчавов и т.д. — племен, для которых не была характерна централизованная царская власть. Интересно, что оценка их непобедимости по причине тесного единства у «Артхашастры» (там же, кн. 11, гл. 1.2) и у Будды в Махапариниббана-сутте совпадают (см. далее).

<sup>25</sup> См. Махапариниббана-сутту из «Дигха-Никаи», в которой Будда упоминает семь принципов дхармы ваджей: *satta aparihanīya dhamma vajjsu*, 'семь принципов поведения у ваджей, не приводящих к разрушению'.

<sup>26</sup> См. раздел «Тридцать два знака Махапуруши» в Махападана-сутте из «Дигханикаи», а также Амбагга-сутту из «Дигханикаи» и Села-сутту из «Кхудда-никаи», где приводимый нами фрагмент воспроизводится в рамках описания одного из двух жизненных путей Махапуруши в качестве домохозяина. (*Sace agaram ajhavasati, rajshoti cakkavatff dhammiko* и т.д.) По поводу буддийского учения о Махапуруше см. *Kamego-prii буддийской культуры*; В. П. Андросов. *Буддизм Нагарджуны*. М., 2000.

чакравартине. Само слово *чакравартин* (*cakravartin*) представляет собой образование, составленное из слов *сакга*, 'колесо', и причастия от глагола *vr̥t*, 'вертеть', и таким образом, значение термина можно интерпретировать как 'вращающий колесо'. Связь этого образа с осуществлением царской власти известна уже по «Архашастре»:

Архашастра I. 7.9 [Только] вместе с помощниками [можно осуществлять] царскую власть- так как одно колесо не вертится — потому пусть назначает помощников и к их мнению прислушивается<sup>27</sup>.

Образ вращающегося колеса как осуществление царской власти наиболее красочно представляется в другом месте трактата, где вырисовывается понимание синонимичного термину «чакра» термина «мандала» как сферы деятельности царя-завоевателя (виджигишу):

Архашастра VI.2.39. Сделав государей отделенных промежуточной территорией ободом [колеса], а государей непосредственно соседствующих — спицами колеса, в качестве ступицы {*m.e. в центре*— Д. Н. Лелюхин} круга {*mandate*} элементов сам вождь пусть располагает<sup>28</sup>.

В работах отечественных и зарубежных ученых не раз предлагалось сопоставить элементы {*prakṛti*}, составляющие государство в широком понимании этого слова {*mandala*} с элементами, составляющими образ царя-чакравартина — семью сокровищами. Со своей стороны, мы не видим возможности проводить прямые параллели в этой связи, ибо основа, на которой строятся учения об идеальном правлении в «Архашастре» и в «Чаккаватти-сиханада-сутте», совершенно различны. Что может быть сопоставлено с учением о семи сокровищах чакравартина — это так называемые «небесные зрелища», показанные Ашокой<sup>29</sup>, и вот почему. Выражение «показав народу зрелище небесных колесниц, торжественное шествие слонов, фейрверки и другие божественные небесные явления»<sup>30</sup> имеет свой прототип в буддийской литературе. В последней сохранились следующие описания появления сокровищ чакравартина в виде небесных явлений, по характеру своему ничем не отличающиеся от «показанных» Ашокой небесных зрелищ своим подданным.

«В 'Маха-судассана-сутте'... говорится, что божественное колесо {*чакка ратана*} поднимается из восточного океана и плывет по небу подобно второй луне... *Чакка ратана* следует по небу на малой высоте, и те, кто сопровождает *чакка ратана*, летя по воздуху, могут наслаждаться фруктами, цве-

<sup>27</sup> Пер. Д. Н. Лелюхина, см. Лелюхин, 1998, 32.

<sup>28</sup> Ibid.

<sup>29</sup> См. след. фрагмент четвертого Большого наскального эдикта.

RE IV. 1. В прежние времена много сотен лет увеличивалось ведь убийство живых существ и насилие над живыми существами... 2. Теперь благодаря праведному поведению Угодного Бога царя Приядасина звук литавр превратился в звук дхармы, показав народу зрелище небесных колесниц, торжественное шествие слонов, фейрверки и другие божественные небесные явления. 3. Насколько раньше много сотен лет не существовало, настолько теперь возрастают благодаря наставлению дхармы Угодного бога царя Приядасина неубийство живых существ, ненасилие по отношению к людям, (пер. по Eggemont and J.Hofijzer, 1962, 8–9).

<sup>30</sup> См. RE IV.2, Eggemont and J.Hofijzer, 1962, 8–9.

тами и нежной листво́й. *Чакка ратана* движется не высоко, не низко, и люди на земле указывают на этот диск и его свиту и говорят — 'Вон царь, а вон его министр, а тот — его главнокомандующий!'»<sup>31</sup>

Что действительно может быть сопоставлено с «Артхашастрой» — это список придворных, окружающих царя-кшатрия, который мы приводили, рассматривая вторую часть «Сутры Львиного Рыка». В двенадцатой главе первой книги «Артхашастры» сохранился список из восемнадцати лиц, связанных с царем и наделенных особыми властными функциями, в терминологии трактата именуемых *муртхами* (*tTrtha*)<sup>32</sup> или *махаматрами* (*mahamatra*)<sup>33</sup>.

<p><i>Семь элементов царского правления</i> (<i>rajuat</i>) «Артхашастра», VI. 1. 1.</p>	<p><i>Список царских сановников</i> «Артхашастра», 1. 12. 6.</p>	<p>«Чаккаватти-сиханада-сутта», § 9CP<sup>4</sup>.</p>
--	--	--

- |  |  |   |
|--|--|---|
| <p>(1). царь-хозяин (svamin),<br/>(2). <b>советники-министры</b> (<i>amatya</i>),<br/>(3). сельская местность (<i>Janapada</i>) или земля (<i>rastra</i>),<br/>(4). крепость (<i>durga</i>),<br/>(5). казна или сокровищница (<i>kosa</i>),<br/>(6). армия (<i>danda</i> или <i>bala</i>)<br/>(7). союзник (<i>mjtra</i>).</p> | <p>(0). царь,<br/>(1). <b>советник царя</b> (<i>mantrin</i>),<br/>(2). <b>домашний жрец</b> (<i>purohita</i>),<br/>(3). главнокомандующий (<i>senapati</i>),<br/>(4). наследник (<i>yuvaraja</i>),<br/>(5). <b>главный привратник</b> (<i>dauvarika</i>)<br/>(6). <b>караульный</b> (<i>antarvaljsika</i>),<br/>(7). распорядитель (<i>prasastf</i>),<br/>(8). казначей (<i>samahartf</i>),<br/>(9). кладовщик (<i>sajjmidhatr</i>) и т.д.</p> | <p>(0). царь-кшатрий,<br/>(1). <b>царские приближенные</b> (<i>atnacca</i>),<br/>(6). «<b>живущие мантрами</b>», (<i>maniassajivino</i>)<br/>(2). <b>члены царского совета</b> (<i>parisajja</i>),<br/>(5). <b>привратники</b> (<i>dovaiika</i>),<br/>(4). <b>стражи</b> (<i>anlkattha</i>),<br/>(3). <b>казначей</b> (<i>ganakamahamatta</i>),</p> |
|--|--|---|

<sup>31</sup> Корнев, 1987, 128.

<sup>32</sup> См. «Артхашастра», I. 12.6.

<sup>33</sup> См. «Артхашастра», I. 13.1.

<sup>34</sup> Номер перечисляемых лиц соответствует тому порядку, в соответствии с которым они приводятся в структуре сутры. Расположение приближенных царя-кшатрия в нашей таблице достаточно условно и преследует цель наглядно продемонстрировать использование понятий и терминов традиции артхашастры в составлении буддийского текста. Вероятно, буддийский скрипторий опирался на учение о махаматрах в большей мере, нежели на учение о пракрти, что подтверждается, по крайней мере, отсутствием фигуры царя в обоих списках, который находится вне перспективы рассмотрения и в том, и в другом случае, в отличие от структуры первого, где говорится об элементах царства, в который он оказывается интегрирован.

При сопоставлении данных таблицы можно прийти к следующим выводам:

(а). Несомненно, *махаматры*, представленные во втором списке, являются персонификацией абстрактных *терминов-практи*, с помощью которых в «Артхашастре» передаются древнеиндийские представления о государственности. В частности, советник царя (*mantrin*) и домашний жрец (*purohita*) входили в число советников-министров (*amatya*)<sup>35</sup>; сельская местность (*janapada*) находилась в ведении казначея (*samaMrtf*)<sup>36</sup>, крепость (*durga*) — главного привратника (*dauvarika*) и караульных (*antarvarnsika*), казна или сокровищница (*kosa*) — казначея (*samaAartf*), и кладовщика (*samiudMtr*), армия (*danda* или *bala*) — главнокомандующего (*senapati*).

(б). По тому же принципу, вероятно, буддийский скрипторий составил список приближенных царя-кшатрия. Налицо переключки не только между представлениями обоих текстов, лежащих, так скажем, в одной «идейной плоскости» — практически каждому элементу из списка Сутры Львиного Рыка можно найти свое соответствие в списках практики и тирх государства Каутильи — но и отдельными терминами, обозначающих тех или иных лиц, входящих в царское окружение. Ср. санск. *amatya* — пал. *amacca*, санск. *dauvarika* — пал. *dovarika*.

Как утверждает Стенли Тамбайа<sup>37</sup>, составители Артхашастры представляют разные аргументы в пользу приоритета тех или иных элементов и их влияния, но в структуре текста они используются для описания условий, которые ведут к плачевному состоянию дел в государстве (*vyasand*) в их отсутствие. Буддийские тексты имеют другую, менее прагматичную направленность. Но определенное сходство между палийским текстом и Артхашастрой налицо.

Но если в Артхашастре, как мы уже отмечали, главная роль в надлежащем исполнении долга правителя отводится *данде* — не зря автор трактата помещает *данду* среди семи *практи* государственной власти, то в концепции чакравартина наиважнейшим символом царского правления по преимуществу является Чакра. Чакра, или колесо дхармы, достигается ценой собственных усилий и исполнения благородного долга чакравартина. Запуска в ход вращение чакры, царь тем самым является инициатором процесса покорения мира; ставя ее перед собой — подчиняется ее авторитету. Символ чакры одновременно является воплощением буддийского учения и показателем исполнения царем своего долга, в основе которого лежит уже известная нам по брахманским источникам идея накопления религиозных заслуг и улучшения кармы<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> Мы отдаем себе отчет в том, что все должностные лица, которые исполняли те или иные государственные функции, в терминологии трактата именуются *amatya*. Не вдаваясь в подробности, отметим, что в основе проводимой идентификации персоналий и абстрактных понятий лежит не количественный, а качественный критерий — соответствие должностного лица определенной государственной функции.

<sup>36</sup> См. «Артхашастра», XII.2.25—31.

<sup>37</sup> Tambiah, 1976, 31.

<sup>38</sup> В буддийской иконографии первоначально с помощью изображения чакры передавался образ Будды, олицетворяющего собой учение или дхарму. (См. Soomaswamy 1946a, 166—7). В рассматриваемой нами сутре чакра олицетворяет принцип праведности, руководящий поведением Вселенского правителя.

В эпизоде описания процесса покорения мира чакрой прослеживаются две главные линии. С одной стороны, легко увидеть «буддийские» элементы: *бхинкара*, или сосуд для сбора подаяний, являлась одним из трех предметов, разрешенных для обладания монахам; другим являлся предмет одежды, или *uttarasangam* — верхняя накидка, которая также присутствует в тексте сутры в виде одеяния царя-чакравартина.

С другой стороны, мы обнаруживаем следующие детали в описании похода чакры и царя-чакравартина по покорению Вселенной, которые приводят нас к выводу о метафорическом перенесении ряда атрибутов царя, «освящаемого» в ходе раджасуи, на образ чакры в буддийской сутре.

(а). Поход чакры по покорению Вселенной начинается с того, что «царь-чакравартин, левой рукой взяв бхинкару, правой рукой окропив колесо-сокровище» посылает его покорять мир. Хеестерман приводит следующее описание ритуала приготовления царя к абхишеке, а именно очищение и нанесение священной жидкости на будущего царя: «сто одним пучком травы дарбха он очищает приносящего жертву, [который] смазывает себе глаза... затем, указав приносящему жертву коснуться воды, адхварью выводит его из помещения (*agmdhra*), и произносятся семь ритуальных формул: 'Явился (*avinna*) Агни..., Индра..., Митра..., (и т.д.), N., потомок N., среди своих людей (*vis*) в этом царстве, для того, чтобы управлять людьми'. Затем царь должен поднять оружие Катьяяна говорит, что поднятие оружия производится непосредственно перед *абхишекой*, царь должен быть помазан с поднятым вверх оружием».<sup>39</sup> Метафорически оружие царя, освящаемого на царство в ритуале *абхишеки*, можно отождествить с бхинкарой царя-чакравартина. Ритуал окропления священной жидкостью, или *абхишека*, в свою очередь, находит отражение в окроплении сокровища-колеса царем-чакраварином.

(б). Обращение царя-чакравартина к чакре — «Пусть начинает свой ход досточтимое колесо-сокровище, пусть одерживает победы досточтимое колесо-сокровище!» — находит свое соответствие в обряде раджасуи, когда будущий царь провозглашает в начале ритуального выезда колесницы: «Да покоряю я, погоняемый Марутами!»<sup>40</sup>.

(с). После обращения царя к чакре начинается собственно покорение мира. Движение чакры, описываемое как «колесо-сокровище в восточную сторону света покатилося, [затем], в восточное море погрузившись, выпрыгнув на сушу, в южную сторону покатилося... и т.д.» напоминает нам движение солнца. В описываемом движении колеса-сокровища по сторонам света чакра совершает *прадакшину*, благоприятное правостороннее движение по кругу. В раджасуе прадакшина осуществляется дважды: во-первых, в ходе ритуала, именуемого *digvyasthanam*, 'восхождение по сторонам света', когда царь церемониально делает шаг по направлению каждой из сторон света. Идентичная репрезентация движения по сторонам света, связанного с благоприятными характеристиками, встречается в описании дру-

<sup>39</sup> Heesterman, 1957, 93, 94, 97.

<sup>40</sup> Ibid., 133.

того ритуала, связанного с выездом царя на колеснице. По словам Хеестермана, интерпретирующего последний ритуал, «суущественным в этом процессе является движение по кругу, ... на примере ритуала *vajapeya* мы можем изучить космический символизм движения колесницы. Колесо прикрепляется к столбу, ...в образе столба с водруженным на него колесом можно опознать *axis mundi*, коронованную солнцем, которое встает из-за Океана и погружается в него. Когда начинается выезд на колеснице... приносящий жертву передвигается в соответствии с движением колесницы из Океана на небо и обратно в Океан, подобно солнцу... Таким образом, движение колесницы соответствует движению солнца, воплощающем в этом марше весь мир»<sup>41</sup>.

(d). После ритуального выезда на колеснице следует ритуал воцарения на трон и игры в кости. Последним соответствуют следующие детали описания движения чакры: «у дверей дворца царя-чакравартина, во время игры в кости перед определением выигрыша остановилось». Очевидно, что царский дворец необходимо отождествлять с местом нахождения царского трона. Что касается фразы «перед определением выигрыша», то, по словам Хеестермана, сущность ритуальной игры в кости как раз и заключалась в «объявлении выигрыша»<sup>42</sup>: «Царь рождается (*udbhinnam rajnah*) из игры в кости. В этой формуле термин *udbhinnam* заслуживает внимания: корень *udbhid-*, вероятно, связан и с идеей рождения, и с идеей победы, ...и может рассматриваться и как технический термин, связанный с игрой в кости, и в то же время связывается с космогоническими и креативными коннотациями... Именно царь должен быть «выигран», произведен игрой в кости; он регулирующий и соединяющий принцип пятичастной Вселенной, воплощение космического порядка, вырождающийся из игры в кости»<sup>43</sup>.

(e). Перечисленные ритуалы — *абхишека*, выезд на колеснице, ритуальная игра в кости, восхождение по сторонам света — в целом составляют значимую часть обряда раджасуи, и, по всей видимости, приводятся в нашем тексте с целью закрепить «царственный» характер чакры. Различный характер описания прослеживается при сопоставлении принципов, лежащих в основе покорения мира. В раджасуе это лук и стрелы — царь, как представитель варны кшатриев, покоряет мир оружием. В Сутре Львиного Рыка чакра и царь-чакравартин покоряют соседних государей проповедью дхармы: «он эту землю, окруженную океаном, *не бандой, не мечом, [а] дхармой* покорив, здравствовал»<sup>44</sup>. Можно увидеть здесь реминисценцию Ашокинского четвертого Большого наскального эдикта, где звук военного барабана сменяется звуком дхармы.

(4). 3. Сочетания «властвующий над четырьмя сторонами света, победоносный» (*catumnto vijitvī*), а также формульный блок «Он эту землю, окруженную океаном, ...покорив», выражающие экспансионистские уст-

<sup>41</sup> Ibid., 134.

<sup>42</sup> Heesterman, 1957, 146.

<sup>43</sup> Ibid., 153-5.

<sup>44</sup> Чаккаватти-сиханада-сутта, §81.

ремления Вселенского правителя имеют следующие параллели в «Артхашастре»:

«Артхашастра» IX. 1. 17—18. Место [его деятельности] — [вся] Земля. Сфера<sup>45</sup> [деятельности] чакравартина [простирается] вперед в длину на тысячу йоджан на север от моря до Гималаи<sup>46</sup>.

6. 4, 5. *Царь, владеющий четырьмя сторонами*, не владеющий индриями, ... сразу погибает, ... Шлока: Эти и многие другие цари, опирающиеся на группу из шести врагов, | с родственниками и страной погибли, не победившие индрии. | Группу из шести врагов отринув, Джимадагна, *победивший индрии*, | ... *владел долго Землей*<sup>47</sup>.

То, что царь-чакравартин удовлетворяется фактом подчинения ему соседних государей, как говорится в описании компании по покорению Вселенной<sup>48</sup>, еще раз убеждает нас в знакомстве составителя буддийской сутры с учением «Артхашастры». В двенадцатой книге трактата приводится классификация царей, поставивших себе целью подчинение земель соседей: различаются три типа в соответствии с тем характером, который имеет их завоевание.

«Артхашастра» XII. 1.10. [Существует] три типа завоевателей: праведный, жадный и яростный. 11. Из них подчинением довольствуется праведный завоеватель<sup>49</sup>.

Очевидно, что составитель Сутры Львиного Рыка привлекает понятие *dharmavijain* при описании похода царя-чакравартина по покорению Вселенной. Другие представления, которые, вероятно, также были в центре внимания буддийского скриптория при составлении описываемого фрагмента — это проповедь установок праведного поведения, осуществляемая царем-чакравартином.

Чаккаватти-сиханада-сутта § 85. Царь-чакравартин вот что сказал:

Не убивайте живых существ, не берите то, что [вам] не дано, в чувствен-

<sup>45</sup> Букв. 'поле'. Ср. «второе установленное название царя» в «Аганья-сутте», где последний рассматривается как владыка полей (*khettamm adhipati*).

<sup>46</sup> *Desah prthivi || tasyalji! himavatsamudrantarasudic Tnarp yojanasahasraparimanam tir cakravartiksetram*. Kangle, 1969, I, 217.

<sup>47</sup> Ср. «Артхашастра», VI. 1.17—8: «Ненаделенный личными достоинствами, властвующий над четырьмя сторонами света, с несовершенными элементами, может быть убит или подданными или подчинен врагами. Соединенный с могуществом элементов, обученный науке политики, всю Землю побеждает, не погибает». (Kangle, 1969, II, 317) В последнем отрывке вместо «группы из шести врагов» подстерегающая царя опасность — «несовершенные элементы» (*dustaprakpi*) его правления. Очевидно разведение *индрии* и *пракрти* по принципу «внешние — внутренние» члены тела царя. Нужно иметь в виду природу *индрии* и природу *пракрти* — и те и другие собираются воедино в фигуре самого праведного правителя, и являются неотъемлемыми составляющими его образа.

<sup>48</sup> «Которые в восточной стороне, ... в южной... западной... северной... стороне враждебные цари были, они царю-чакравартину подчинились». (См. Чаккаватти-сиханада-сутта, §§ 85—7).

<sup>49</sup> *trayobbiyoktaro dharmalobhisuravijayina hi jji tesamabhyavapattya dharmavijayi tusy* Kangle, 1969, I 247.



ных удовольствиях не ведите себя неправильно, не следует говорить ложь, не следует пить хмельного, следует есть то, что пригодно в пищу.

С одной стороны, используемая в данном тексте структура напоминает проповедь учения о дхарме, проводимую Ашокой. Запрет убивать живые существа — один из основных пунктов Ашокинской дхармы, а последнее предписание — «следует есть то, что пригодно в пищу» — можно сопоставить с проповедуемым правителем Магадан в одном из первых своих эдиктов отказом от употребления животных при приготовлении блюд на царской кухне<sup>50</sup>. Но, хотя можно говорить о влиянии Ашокинской дхармы на оформленные дхармы буддийской, а именно предписаний мирянам в большей мере, в «Чаккаватти-сиханада-сутте» перед нами проповедь царя-буддиста, который устанавливает пять образцов праведного поведения (*pañca sīla*), о которых уже было сказано выше. Таким образом, в этом фрагменте мы имеем привнесенный Ашокой в буддийское учение о чакравартине сюжет о проповеди царем дхармы, но содержание этой проповеди — уже буддийское.

(4). 4. Выражение «достижий стабильности в своём царстве» необходимо рассматривать как осуществление внутренней политики Вселенского правителя.

Основные принципы последней заключаются в поучении, которое дает царь-отшельник царю-кшатрию в том, каким именно является «благородный долг чакравартина»:

**Чаккаватти-сиханада-сутта.** § 84. ...Установи истинную защиту, ограду и охрану [дхармы] в семьях, в войске, среди подчиненных кшатриев, среди брахманов-гахапати, в торговых поселениях и сельской местности, среди шраманов и брахманов, среди зверей и птиц. Не совершайте, сын мой, не соответствующих дхарме поступков в своем царстве. И те, которые в твоих владениях лишены имущества, их одаривай имуществом. И те, которые в твоих владениях шраманы и брахманы воздерживались от гордыни, мягкости и терпимости (*khantīsaracce*) посвятив себя, ...к ним время от времени приходи, ...их расспрашивай: «Что, почтенный, ...из моих дел будет [служить] долго для несчастья и страдания (*ahitaya dukkhaya*) [людей], а что именно из моих дел будет [служить] долго для [их] счастья и блага (*hitaya sukhaya*)?»<sup>b</sup> Их выслушав, что плохо, того избегай, а что хорошо, то с усердием исполняй.

В ранней сутре «Лаккхана-суттанта» приводится следующий момент из описания жизненного пути чакравартина, который коротко говорит о том, что составитель рассматриваемого нами отрывка из Чаккаваттисиханадасутты представляет в более обширной форме.

**Лаккхана-суттанта,** 9. Он отринул неправильный образ жизни, и образ жизни, [основанный] на беспристрастности, чистоте и справедливости он

<sup>50</sup> См. RE I. 5. Прежде на кухне Угодного богам царя Приядасина ежедневно много сотен тысяч живых существ хватались с целью [приготовления из них] супа. 6—7. Теперь, когда эта надпись о дхарме приказана быть высеченной... уже не хватает. {*Piṇḍa mahānaśāmi devanarppriyasa priyadasino rāṭho anudivāsarp bahūni prānāsatasahasrāṇi arabhisu supatbaya; se cā yada ayam dhammalipīlikhita ... na arabhisare.* Eggermont and J. Hofstijzer, 1962, 7) Об интерпретации данного фрагмента см. Вигасин, 1995.

вел. Он отказался от неблагого, и следовал тому, что есть благо и счастье для многих людей<sup>51</sup>.

И в «Лаккхана-суттанте», и в Сутре Львиного Рыка» можно проследить обоснование отдельных принципов жизненного пути чакравартина исходя из идеалов морального поведения, проповедуемых Ашокой для своих царских потомков и подданных. Три добродетели, приводимые в «Лаккхана-суттанте», а именно беспристрастность (*sama*), чистота (*suci*) и справедливость (*dbammika*), можно сопоставить с такими моральными установками Ашокинского учения, как ровное поведение (*samacariyam*), чистота (*socave*), следование дхарме, а приводимые в «Чаккаватти-сиханада-сутте» добродетели мягкости и терпимости (*khantisoracce*) с Ашокинской проповедью следовать принципам всепрощения (*ksanti*, или *ch'anti*) и умиротворения (*aksati* или *ach'ati*), известными по тринадцатому Большому наскальному эдикту.

Более того, словосочетание «благо и счастье для людей» (*hitaya sukhaya* или *hitam apica bahujana-sukhan*) имеет также свои параллели в эдиктах Ашоки.

RE VI.6. Вот что мною приказано... 10. Нет [ничего] более важного, чем благо всего мира. 11. И это, что-либо я осуществляю, сделано, чтобы освободиться от долга перед живыми существами — теми, которым я приношу счастье [и в этом], и в ином мире, и пусть они неба достигнут. 12. С этой целью указ о дхарме был высечен, ... и таким образом пусть мои сыновья, внуки, осуществляющими [пусть будут] для блага всего мира<sup>52</sup>.

В «Артхашастре» мы также найдем слова о том, что благосостояние всех людей (*sarvabhutahite*), счастье или радость всего мира (*lokasukham, lokapriyam*) — цель политической деятельности царя, которая ведет его на небо.

**«Артхашастра». I. 5. 17.** Науками взращенный царь ведь подданных воспитанию радуется | Всей этой-вот землей кормится, счастьем всех живых существ радуется<sup>33</sup>.

Там же, I. 7. 1. ...Любви народа через преумножение его имущества, — вот чем достигается правильный образ жизни<sup>54</sup>.

Несомненно, источник для выражения своих идей у составителей эдиктов Ашоки и автора «Артхашастры» один. Но несмотря на идентичность формульных блоков (*lokappriyatva, lokasukham* и т.п.), используемых для описания идеального правления, а также назначения царской деятельности в целом, цели, преследуемые обеими традициями политической мысли раз-

<sup>51</sup> *micchajTvam ca avasajlsamena ca vuttirp j] sucina so janayittha dhammikenā*

*ahitam api ca aparudi\ hitam api ca bahujana-sukhan ca acari.* (См. Norman, 1992.57: К. R. Norman. 'The Metres of Lakkhana-suttanta'. // *Collected papers*, 3, 45-59. (Repr. of *Buddhist Studies in honour of Hammalava Saddhatissa*. Nugegoda, 1984, 176-88)

<sup>52</sup> RE VI.6. *Evam anapita maya; 10. Nasti hi kramatara savralokahitena; 11. Yam ca kichi parakramami a(h)am kiti bhutana- ananiam yeham ia ca se sukhayami paratra ca sparga aradhetu ti; 12. Se etaye athraye iyam adhrmadipi likhita cirathitika hotu tatha ca me putra natare parakramate savralokahitaye.* (См. Eggermont and J.Hoftijzer, 1962, 9)

<sup>53</sup> *vidyavinTo raja hi prajanaḥ vinaye rataḥ | anayam pṛthivīm bhūkte sarvabhutahite rataḥ* (Kangle, 1969, I, 7).

<sup>54</sup> *lokapriyatvamarthasamyogena hitena v/ttim* (Ibid., 8).

личны. Главная цель идеального правителя, согласно Каутилье, — это достичь процветания подданных с помощью справедливого наказания и соблюдения правил или норм жизни варн.

**«Артхашастра». I. 4. 3.** ...*Данда*, ведущая к приобретению и сохранению собственности защитница приобретенного, распределяющая сохраненное, и устанавливающая в законе и пользе то, что выросло, достигающая обитателей старцев... 11. Хорошо употребленная данда связывает подданных с правильным поведением, с пользой, с желанием<sup>55</sup>. 12. *{Данда}*, плохо употребленная из-за невежества совместно с чувственными желаниями и гневом, может разгневать не то, что домохозяев, — отшельников. 16. *Шлока*: Люди, разделенные на четыре варны и ашрамы, царем и дандой охраняемые j] Своей дхарме и своим занятиям радуясь, обитают в своих жилищах<sup>56</sup>.

Мы уже останавливались на том, что для буддийской концепции идеального правления принцип наказания не являлся первоочередным принципом осуществления деятельности царя. В приводимом нами отрывке из Сутры Львиного Рыка нужно выделить следующую заповедь царя-отшельника.

*«Не совершайте, сын мой, не соответствующих дхарме поступков в своем царстве».* Содержание этого завета раскрывается в ходе наставления царя-чакравартина по отношению к своему подданному, совершившему первую кражу.

**Чаккаватти-сиханада-сутта.** § 91. После чего, о бхикшу, царь-кшатрий, недавно помазанный на царство, имуществом человека одарил.

Таким образом, давай-ка ты своим имуществом и своим умом обеспечи-вай себя, корми мать с отцом, корми детей и жену, исполняй свои дела, обеспечивай щедрыми дарами, небесными, приводящими к счастью, ведущими в рай, шраманов и брахманов.

Хорошо, о божественный!

Так вот, о бхикшу, этот человек с царем-кшатрием, недавно помазанным на царство, согласился.

Это наставление необходимо рассмотреть в контексте наставлений правителя Магадан — очевидно использование структуры Ашокинской проповеди буддийским скрипторием. Предписание «корми мать с отцом» *{matapitaro ca posehi}* вполне соотносится с Ашокинским *sadhu matari ca pitari ca susrusa*, «послушание матери и отцу — благо», а совет «обеспечивай ... дарами, ... шраманов и брахманов» *{samanabrahmanesu ... dakkhinam patitthapehi} n bamlmasamananam sadhu danarp*, «дарения брахманам и шраманам — благо».

С другой стороны, эти заповеди, а также другие, содержащиеся в обращении царя-чакравартина к соседним царям — это правила поведения для мирян, которые проповедуются Буддой в «Сигаловада-сутте» из «Дигхникаи»:

«Как сказал Будда, домовладелец должен избегать 4 плохих деяний... это убийство, воровство, прелюбодеяние, ложь... Для поддержания благосо-

<sup>55</sup> Suvijñatapanlto hi dandah praja dharmartha kamairyojayati (Ibid., 6).

<sup>56</sup> Caturvarnaaramo loko rajna daiidena palitaE | Svadharmakarmabhirata vartate svesu vesmasu (Ibid.)

стояния в своем доме домовладелец обязан знать шесть правил: почитать своих родителей, учителей, жену и детей, друзей и знакомых, слуг и работников, отшельников и брахманов. Домовладелец должен поддерживать родителей, выполнять свой долг перед ними, хранить семейные традиции и устои, планировать свою жизнь в соответствии с нуждами, совершать подношения сангхе ради получения заслуг для своих родителей»<sup>57</sup>.

Однако при более пристальном сравнении заповедей царя-чакравартина с правилами поведения мирян, проповедуемыми Буддой, оказывается, что первые шесть установок, с которыми обращается царь-чакравартин к соседним государям, представляют собой расширенную версию пяти основных моральных устоев буддизма (*paṭica-sīla*), в то время как второе обращение царя-кшатрия к своему подданному, совершившему кражу, является усеченным вариантом правил жизни мирянина. Вероятно, помещая эти правила в повествование сутры, скрипторий преследовал цель выделить наиболее существенные из этих правил, но не ставил задачу их исчерпывающего изображения.

Несмотря на близость отдельных заповедей царя-чакравартина основным положениям учения о дхарме, выдвигаемого в эдиктах Ашоки, это — буддийская мораль, хотя структура того, как они преподносятся, несомненно, «ашокинская».

С другой стороны, метафоры, используемые Каутилей и буддийским текстом при описании долга царя перед подданными, достаточно близки. Во-первых, и «Архашастра», и Сutra Львиного Рыка предписывают царю, в своих решениях ориентироваться на мнение отшельников: в первом источнике гнев отшельников рассматривается как крайняя точка, которой может достичь неправильно властвующий правитель, во втором, как-бы избегая его, царь сам приходит к отшельникам и вопрошает их о надлежащем следовании принципам идеального правления. Во-вторых, и Каутилья, и составитель «Чаккаватти-сиханада-сутты» ссылаются на ряд моральных норм (следование дхарме, отказ от гнева, мягкость и послушание), правление в соответствии с которыми в конечном итоге приводит к благу и счастью подданных.

(5). Подытоживая вышесказанное, нужно отметить, что несмотря на различие в ряде идеологических установок между буддийскими сутрами, эдиктами царя Ашоки и брахманскими шастрами, источник идей для изображения праведного правления у всех них один — образ царя-миродержца, покоряющего Вселенную. Конечно, при обращении к «технической» стороне вопроса — выяснению основных структур, понятий, словосочетаний, используемых для формулирования тех или иных положений политического учения — мы отмечаем «перетекание» основной терминологии и ряда идеологием из текстов одной школы политической мысли в другую, где они получают новую жизнь и новое содержание. В связи с чем характер ашокинской и буддийской школ по отношению к традиции «Архашастры» и дхарма-

<sup>57</sup> В. И. Корнев, 1987, 104.

шастр может показаться несамостоятельным и вторичным, но это только на первый взгляд. В источниках первых двух традиций происходит существенное изменение в характере политической идеологии. Показательно в этом отношении буддийское учение о чакравартине — изначально бедное и целиком опирающееся на брахманистские идеологемы, с их же помощью — заимствуя смежные по значению понятийные блоки из «Артхашастры» и эдиктов царя Ашоки — в дальнейшем значительно обогатилось и оказало обратное воздействие на формирование более поздних источников ортодоксальной традиции шастр, как то «Яджнавалкы», а также «Махабхараты».

## ЛИТЕРАТУРА

1. «Артхашастра: проблемы»: А. А. Вигасин, А. М. Самозванцев. Артхашастра: проблемы социальной структуры и права. М., 1984.
2. Вигасин, 1995: А. А. Вигасин. «Охрана природы» в древней Индии // ВДИ, № 2, 73–77.
3. Вигасин, 1999а: А. А. Вигасин. К интерпретации надписей Ашоки. AGAVHUTISUSA' // ВДИ, № 2, 61–70.
4. Корнев, 1987: В. И. Корнев. Буддизм и общество в странах Южной и Юго-Восточной Азии. М.
5. Лелюхин, 1998: Д. Н. Лелюхин. Концепция идеального царства в «Артхашастре» Каутильи и проблема структуры древнеиндийского государства // Государство в истории общества (к проблеме критериев государственности). М., 8–143.
6. «Нарада»: Дхармашастра Нарады / Пер. с санскрита и коммент. А. А. Вигасина и А. М. Самозванцева. М., 1998.
7. Романов, 1978: В. Н. Романов. Древнеиндийские представления о царе и царстве // ВДИ, № 4, 25–34.
8. Самозванцев, 2000: Самозванцев А. М. «Артхашастра» Каутильи и проблема индийского государства // Древность: историческое знание и специфика источника: Материалы конференции, посвященной памяти Э. А. Грантовского. М., 115–120.
9. Хрестоматия по истории древнего Востока. М., 1980.
10. Coomaraswamy, 1942a: A. K. Coomaraswamy. figures of Speech as the Figures of Thought. London.
11. Coomaraswamy, 1942b: A. K. Coomaraswamy. Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government. New Heaven.
12. Dumont, 1962: L. Dumont. The Conception of Kingship in Ancient India // Contributions to Indian Sociology (CIS), 6, 48–77.
13. Digha-nikaya. Ed. T.W.Rhys Davids and J.E. Carpenter, vol. II; ed. J.E. Carpenter, vol. III. Oxford, PTS, 1995 (repr. 1903), 1992 (repr. 1910).
14. Eggermont and J.Hoftijzer, 1962: The Moral Edicts of King Aoka. Edd. P.H.L. Eggermont and J.Hoftijzer // Textus Minores, 29. Leiden, 1962.
15. Furer, 1983: A. A. Furer. Aphorisms on the Sacred Law of the Aryas, as taught in the School of Vasiiha. Delhi-Varanasi, 1983 (repr. 1914).
16. Gard, 1962: R. A. Gard. Buddhism and Political Authority // The Ethic

of Power: The Interplay of Religion, Philosophy and Politics (ed. H. D. Lasswell and H. Cleveland). New York, vol. 16, pp. 39-70.

17. Ghoshal, 1966: U. N. Ghoshal. A History of Indian Political Ideas. Oxford, 1966.

18. Gonda, 1969: J. Gonda. Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View. Leiden.

19. Heesterman, 1957: J. C. Heesterman. The Ancient Indian Royal Consecration. Hague.

20. Hultzsch, 1925: The Inscriptions of Asoka. Ed. E. Hultzsch. Oxford.

21. Jataka with Commentary. Ed. V. Fausboll, vol. I-VI. Oxford, PTS, 1990-1 (repr. 1877-1896).

22. The Kautilya Arthashastra. Ed. R.P. Kangle. Pts I, II, III. University of Bombay Studies. Sanskrit, Prakrit and Pali, no. 1. Bombay, 1969.

23. Lakkhana-suttanta: (1). Norman, 1992.57: K. R. Norman. The Metres of Lakkhana-suttanta // Collected papers, 3, 45—59. (Repr. of Buddhist Studies in honour of Hammalava Saddhatissa. Nugegoda, 1984, 176—88.)

24. (2). Norman, 1993.80: K. R. Norman. The Metres of the Lakkhana-suttanta (II) // Collected papers, 4, 36-45. (Repr. of IT 14, 1987-88, 285-94.)

25. Tambiah, 1976: S. J. Tambiah. World Conqueror and World Renouncer. Cambridge (Massachusetts), 1976.

## Гете как натурфилософ и естествоиспытатель

Гениальный поэт, создатель бессмертного «Фауста», «Страданий юного Вертера» и многих других значительных литературных произведений, заслуженно стяжавших ему мировую известность, И. В. Гете, кроме того, внес заметный вклад в развитие философской мысли и ряда естественных наук, а также являлся политиком и администратором Веймарского герцогства. Уникальность И. В. Гете в истории мировой культуры, однако, не исчерпывается только этим. Благодаря своему жизненному и творческому долголетию Гете было суждено стать чуть ли не единственным связующим звеном между 18 в., веком Просвещения (участие в движении «Бури и натиска», дружба и сотрудничество с Гердером, Форстером, Шиллером) и эпохой классической немецкой философии и романтизма (знакомство с Гегелем, Шеллингом, братьями Гумбольдтами и Шлегелями) и даже благодаря знакомству с А. Шопенгауэром и благожелательным беседам с ним — с зарождающейся постклассической философией. Кроме того, И. В. Гете как в ипостаси художника слова, так и в ипостаси мыслителя продолжал оказывать существенное влияние на развитие философии конца XIX—XX вв. Все сказанное выше несомненно подчеркивает важность изучения творчества И. В. Гете не только филологами, но и историками философии.

Деятельность Гете в качестве исследователя природы (как в философской, так и в частнонаучной сфере) занимала в его жизни такое большое место, что ее можно было бы с полным правом положить в основу его биографии (наряду с его развитием в качестве литератора). Она продолжалась с юности до глубокой старости. Вряд ли будет преувеличением сказать, что Гете вел как бы двойное существование. Художник слова и естествоиспытатель соединялись в одной личности, причем природа во многих случаях являлась связующим звеном между поэтом и исследователем. В творчестве Гете-поэта постоянно звучит тема переживания природы на всех этапах его творчества. Значительное число крупных и малых произведений Гете проникнуты пафосом созерцания мира как единого космического организма в его целостности, в диалектической связанности всех явлений друг с другом.

Любознательность и внимание к миру природы были заложены в Гете еще в детстве. Он стал естествоиспытателем не по стечению внешних обстоятельств, а по призванию. Еще ребенком во Франкфурте он уделял внимание атмосферным явлениям, в том числе оттенкам окраски неба, сопровождающим заход солнца, более чем играм. Гете — студента в Лейпциге больше

привлекали лекции по физике и медицине, чем непосредственная сфера его занятий (юриспруденция). В период тяжелой болезни и выздоровления (1768—1770) Гете начинает упорно заниматься естествознанием. Он пытается самостоятельно провести некоторые алхимические опыты, занятия которыми оставались популярными и в «просвещенном» XVIII в. Вытесненные с кафедр университетов, они еще практиковались и находили много приверженцев в среде различных религиозно-мистических сект, пытавшихся соединить истины Библии и естественнонаучные знания. Влияние увлечения молодого Гете алхимией сказывается на его позднейшем творчестве, в частности в некоторых сценах «Фауста». В конце страстбургского периода (особенно под влиянием Гердера) Гете оставил занятия алхимией и магией. Но убеждение в том, что природа не есть некий механизм, а представляет собой нечто большее, являющееся произведением божественной творящей силы, осталось у Гете. В отличие от «духовидца» Сведенборга, с произведениями которого Гете был знаком, он не считал эту силу исключительно духовной, отделенной от природы. Творческая способность присуща самой всеобъемлющей природе.

В 1775 году Гете (уже известный литератор) приезжает в Веймар по приглашению герцога, правителя этого города, и именно к данному моменту сам Гете относил начало своих серьезных занятий естествознанием. Он позднее писал, что только в Веймаре «вступил в деятельную жизнь как и в сферу науки» (1, 363). К концу XVIII в. в естествознании был накоплен значительный эмпирический материал, ведущий к коренной переоценке привычных для предшествующих поколений ученых и натурфилософов взглядов на природу. Решающее значение для возникновения современного естествознания имело распространение исторического метода исследования природы, которая теперь представляла не как вневременная иерархия неизменных форм, но как подверженная процессу непрерывного развития, в котором физический и органический мир понимались как продукт длительной эволюции, идущей от простейших форм ко все более сложным. Таким образом, бывшие ранее резко отделенными друг от друга сферы природы и истории, которую считали свойственной только обществу, оказались в естествознании XVIII в. взаимосвязанными.

Первым из крупнейших естествоиспытателей Нового времени, в чьих сочинениях природа получила осмысление в качестве непрерывно развивающейся, эволюционирующей целостности, был Бюффон (1707—1788), разделивший в труде «Эпохи природы» все время существования Земли на 7 длительных хронологических периодов. История Земли на всех ее этапах существования предстает у Бюффона долгим и комплексным процессом постепенного геологического и биологического развития мира.

Естествоиспытателей и натурфилософов конца XVIII в. отличало от их предшественников еще и то, что они пытались объяснить развитие природы, обращаясь исключительно к силам, лежащим внутри самой природы, отбросив не только креационистский, но даже и деистический (столь распространенный в естествознании XVII — нач. XVIII вв., например, у Декарта и Ньютона) способ воздействия некоего сверхприродного начала на



неорганические и биологические процессы. Сама материя способна из состояния первоначального хаоса постепенно принимать все более сложно упорядоченные и организованные формы.

Из признания историчности природы в целом следует и возможность исторического рассмотрения составляющих ее частей. Появляются специальные теории генезиса и эволюции земной коры и органического мира. Причем, например, Кант, признавая эволюцию солнечной системы и Земли как ее составной части, еще не видел эволюции органических видов.

Биология к концу XVIII в. достигла значительных успехов, одним из которых, несомненно, следует считать попытку К. Линнея создать всеобъемлющую классификацию всех известных на тот момент представителей органического мира. Гете, признавая заслуги Линнея, писал, что тот «образцово выработал терминологию и изложил ее настолько упорядоченной, что она посредством последующих открытий и усилий смогла становиться все более совершенной» (1, 343; 2, 85). Классификация органических существ по их различным классам и порядкам, родам и видам позволила значительно облегчить работу естествоиспытателей, и, кроме того, расположение внешних признаков живых организмов своеобразными рядами (от низших организмов к высшим), во-первых, наталкивало на мысль о единстве всего органического мира, близком или дальнем родстве всех его представителей между собой, а во-вторых, недвусмысленно вселяло идеи эволюционного развития всего живого. Так, некто Кампер, по сообщению Гете, попытался начертить схему превращения собаки в лошадь, а коровы в птицу (2, 89). Классификация Линнея подталкивала к сравнению всех живущих на Земле организмов друг с другом, что лучше всего позволяло выяснить, в чем схожи и в чем отличаются различные организмы.

В XVIII веке под влиянием открытий в различных частнонаучных дисциплинах возникает гипотеза о том, что природа порождает неорганические и органические явления и объекты по некоей общей праформе, основной форме, единому типу. Принятие этой гипотезы в целом противоречило столь распространенному в XVII—XVIII вв. механистическому рассмотрению природы и направляло научную мысль на поиски новых парадигм изучения окружающего мира. Гете поставил перед собой поистине титаническую задачу: найти протипы для каждого из трех царств природы (минералов, растений и животных).

Он начал в 1780 г. исследовать основополагающую форму горообразования. Выводом из этих занятий стало убеждение, что при образовании горных массивов природа поступает точно также как и (в малых размерах) при процессах кристаллизации, согласно правилам оформления, применяя в различных вариациях основную форму. Это проявляется сильнее всего в граните, а слабее всего — в осадочных породах. Здесь Гете впервые открылось, что все в природе подчиняется форме. И основной целью дальнейших минералогических изысканий Гете было исследовать все проявляющиеся вариации законов оформления минеральных тел. Он видел в возвышении гор первичное проявление оформляющей силы, которая проявляется в природе более явно в совершенстве форм органического мира.

В своих геологических воззрениях Гете находился под влиянием гипотез фрейбергского геолога и минералога Абрахама Готлоба Вернера (1749—1817). Учение Вернера получило название нептунизма, так как, согласно ему, образование горных пород явилось следствием видоизменения и придания формы первоначально текучему жидкому прасостоянию. Посредством различных химических процессов из этой первоначальной текучести возникает один из самых твердых минералов — гранит. Поэтому он является самой древней горной породой и, таким образом, праформой всякой горной породы вообще.

Гете до конца жизни оставался нептунистом. В частности, в работе 1784 г. «О граните» он, сочетая научные и художественные методы изложения, дает яркую картину первых этапов формирования земной коры, пытаясь доказать, что именно этот камень «должен быть основной твердью нашей земли, на которой образовались все прочие разнообразные горы» (1, 339). Гранит предстает как «древнейший алтарь, который возведен непосредственно на глубине творения». Гете даже прилагает к граниту один из принятых в схоластике атрибутов Бога, называя этот минерал «сущностью всех сущностей», взирая на которую, исследователь чувствует себя причастным «прочнейшим началом нашего бытия» (1, 341). Затем Гете рисует художественными средствами яркое зрелище возникновения на первичной гранитной тверди других горных пород и, наконец, появление жизни.

В развернувшейся полемике нептунистов с вулканистами Гете принял на стороне первых активное участие. Отражение этих споров можно найти в сцене 2 части «Фауста», где представлены спорящими защищающий положение нептунизма Фалее и его оппонент «плутонист» Анаксагор, а также в «Годах странствия Вильгельма Мейстера». Даже когда А. Гумбольдтом и Л. Бухом была доказана ошибочность основополагающих тезисов нептунизма, Гете не захотел менять своих убеждений.

Теории Гете о развитии земной коры имеют много общего с подобными построениями Бюффона, Канта и Гердера. Однако в противоположность им Гете стремился избегать не основанных на опыте, чисто спекулятивных утверждений о ранних этапах развития Земли. Он стремился оперировать только фактами, опираясь на эмпирические данные. Поэтому Гете углубляется в естественную историю лишь настолько, насколько ему позволяет самая древняя, по его мнению, порода — гранит. Гипотез о возникновении Земли Гете не выдвигает.

Тот же подход характерен и для Гете — биолога, который, например, принципиально не обращается к вопросу о происхождении жизни, отдавая предпочтение изучению тех феноменов, которые существуют в настоящее время, а не тем, которые гипотетически наличествовали в прошлом. Если в сфере геологии Гете выступал лишь в качестве талантливого популяризатора и не сделал заметных научных открытий, то в области биологии ему удалось добиться некоторых значительных достижений, оставить свой след в истории этой науки. Также и при занятии биологией перед Гете стояла основная задача: попытаться выявить наиболее общий тип, образец, по которому происходит построение всех органических тел (животных и растительных орга-

низмов). Исследования животного царства Гете начал в 1784 г. с решения старого спорного вопроса: обладает ли человек, подобно высшим животным, межчелюстной костью? Как известно, многие ученые считали отсутствие у человека межчелюстной кости свидетельством особенного происхождения человека, которое якобы существенно отличается от происхождения животных. Многочисленные наблюдения над костными останками различных животных привели Гете к мысли о наличии у человека подобной кости. Если в основу формы высших представителей животного царства берется строго определенная праформа позвоночного скелета, то человек должен, по мнению Гете, обладать всеми теми костями, которыми обладают все другие позвоночные. Таким способом Гете доказал наличие у человека межчелюстной кости и привел тем самым еще один довод в пользу органического родства животных и человека. Исходя из аналогичного способа мышления, Гете в 1790 г., найдя в Венеции разбитую баранью голову, первым обнаружил, что кости черепа представляют не что иное, как видоизмененные шесть верхних позвонков (2, 279). Благодаря своим исследованиям строения костей животных Гете стал одним из основоположников сравнительной анатомии.

Также и в царстве растений Гете с 1785 г. искал прежде всего тип, «существенную форму», которую он хотел обнаружить в действительности как «чувственную форму сверхчувственного прарастения» (1, 376). Путешествуя по Италии, Гете ради удобства ограничился исследованием однолетних растений. Ему открылось, что однолетние растения при образовании всех внешних органов (от первого росткового листа до цветка и плода) осуществляют продолжающиеся изменения одного и того же органа. Гете назвал это «подвижный закон» метаморфозом растений и опубликовал в 1790 г. работу об этом. Сущность метаморфоза (который проявляется не только в растительном, но и в животном царстве) состоит в том, что он «делает возможным создание различнейших и все же близко родственных систем посредством модификации похожих органов и их переплетении друг с другом» (1, 357).

В течение многих лет, исследуя вопрос об образовании и преобразовании форм в растительном и животном царствах, Гете осознал, что проблема формы требует особенной науки. Он ввел для ее обозначения слово «морфология». Эта дисциплина представляет собой учение о форме, законах ее видоизменения в природе, в частности о «повышении» форм от простых к все более высоким, сложным формам. В целом, следует отметить, что путь к установлению общего типа животных Гете преодолел намного успешнее, чем путь к конструированию основной формы растения вообще (прарастения).

Специфику биологической формы Гете выявляет на примере сравнения организмов с минеральными образованиями (1, 351—352). Главным признаком минеральных тел Гете считает «безразличие их частей в отношении к их совместному бытию, их координации и субординации». Отношения между различными составными частями минералов являются всего лишь отношениями расположения, между ними нет внутренней глубинной связи. Все частички, составляющие в своей совокупности минерал, обладают теми же

самыми свойствами, что и образуемое ими соединение. Целое в отношении к минеральным телам является не более чем суммой его составляющих. Мы можем спокойно отделить от минерала какую угодно его часть, не нанеся ущерба целому. Все это, по мнению Гете, показывает несовершенство формы, проявляющейся в минералах.

Форма органических тел даже самых незначительных куда более совершенна. Части организма связаны между собой не только пространственно. Их расположение подчиняется внутренней целесообразности, благодаря чему образуются органы, каждый из которых выполняет строго определенные функции, исходящие из потребностей организма в целом, что делает каждый орган отличным от другого и в сущности незаменимым. Таким образом, в органических телах к внешней детерминации, которой подчиняются и минералы, добавляется внутренняя. В отличие от минералов, которые «равнодушны» к потере любой своей части, организм с потерей или существенным повреждением какого-либо органа часто утрачивает возможность исполнять функции, этим органом осуществляемые, которые не могут быть восполнены другими органами, что создает угрозу существованию всего организма.

Органические формы также весьма значительно различаются по степени совершенства, которая непосредственно связана с возможностью более эффективного осуществления жизненных функций, а таковое может находиться только там, где присутствует «регулярнейшая организация», где все «имеет определенную форму, место, число» (1, 356), что делает возможной самую разнообразную деятельность. У низших животных потерянные органы иногда могут заменяться другими, но это происходит вследствие того, что у них органы еще развиты несовершенно, «поэтому один может следовать действию и достоинству другого» (там же). Гете замечает, что чем несовершеннее организм, тем более его части схожи друг с другом и с целым. Примером этого служит дождевой червь. «Чем совершеннее творение, тем более непохожими друг на друга становятся его части... Чем подобнее части друг ДРУГУ, тем менее они между собой соподчинены. Субординация частей знаменует более совершенное творение» (1, 359). Это позволяет организму эффективнее осуществлять жизненные функции, поскольку каждый орган в совершенстве выполняет узкий круг задач и все действия живого существа более скоординированы. Самым совершенным организмом Гете считал человеческое тело.

Рассмотрим отношение Гете к проблеме целесообразности в органической природе. Гете однозначно выступает против плоского вольфианского понимания телеологии, когда, руководствуясь религиозными мотивами, совершенство явлений органического мира пытались «непосредственно толковать и применять во славу Божию». Гете иронизирует над подобным «благочестивым способом представления» (2, 88).

Кроме превратно понятых религиозных догм подобные представления, согласно которым живые существа произведены на свет ради известных внешних целей, покоятся, по мысли Гете, еще и на «тривиальном» воззрении, что все в природе существует для пользы человека. Считая себя венцом тво-

рения и его конечной целью, люди ко всем вещам подходят со своей собственной меркой, системой ценностей, где определяющую роль играет полезность чего-либо для человека. Отсюда люди софистически умозаклучают, что, если они пользуются вещами, то, следовательно, они для того и созданы, чтобы люди ими пользовались. Поскольку все поступки и дела человека целесообразны, люди переносят телеологический принцип на природу, о которой «не могут составить себе более высокого понятия, чем о самих себе» (2, 82).

Естествоиспытатель должен, по мысли Гете, подняться выше этого «тривиального способа представления» и рассматривать все природные явления как самостоятельные, обусловленные не соображениями человеческой выгоды, а естественными причинами, среди которых первое место занимает влияние среды. Всякий организм приспосабливается к жизни в определенных внешних условиях. Гете выдвигает тезис: «Животные формируют обстоятельства ради обстоятельств». Например, рыба существует в воде и благодаря воде (2, 83). Но, признавая огромную важность воздействия среды на организм, Гете тем не менее считал, что среда лишь видоизменяет проявления изначально присущей любому организму праформы. Не отрицая роли среды, Гете пытается наблюдать и постигать организм и его части как существующее в самом себе целое, как некий заверченный маленький мир (см. письмо Гете Батчу от 25 февр. 1794 г.).

Гете одобрительно отозвался об изложенной в «Критике способности суждения» у Канта идее единого подхода к анализу живой природы и произведений искусства на основе принципа внутренней целесообразности. Идеи Канта оказались созвучными умонастроению Гете, его убежденности в глубинной связи природы и искусства, «создания которых обьявлялись существующими ради самих себя» (2, 214). Но подобное сходство произведений искусства и организмов не ведет к их полному отождествлению, утрате специфики каждой из этих сфер бытия. Природа творит ради себя самой, а художник для человека (3, X, 121), природа создает живые, но часто безразличные существа, а художник — мертвое, но обязательно значимое. В отличие от сферы искусства, в мире природы нет ничего мнимого (там же, 118).

Для Гете являлось несомненной истиной, что «все более совершенные органические природы, среди которых мы видим рыб, амфибий, птиц, млекопитающих и на вершине последних — человека, все оформлены по одному прообразу» (1, 347). Но почему же мы тогда видим такое разнообразие живых существ? Гете пытается ответить на этот вопрос, введя теорию метаморфоза. Тем самым он явился одним из основных предшественников биологической теории эволюции (еще до появления трудов Ламарка).

Под метаморфозом Гете понимает преобразование органических форм вообще. Метаморфоз предполагает морфологическое единство всех существующих в природе живых существ. Это единство обуславливается происхождением от общей проформы. Например, в результате долгих исследований Гете пришел к выводу, что все органы растения: листья, цветки, тычинки и т. д. — «все суть идентичные органы, которые очень изменяются посредст-

вом вегетативных операций и прогрессируют до неузнаваемости» (1, 353). Все это родственные друг другу образования, имеющие общее происхождение.

Метаморфоз проявляется не только в растительном, но и в животном царстве. Так, Гете тщательно исследует процесс превращения гусеницы в бабочку или приводит в качестве яркого примера метаморфоза различие позвонковых костей у высших животных. Действительно, все позвонковые кости животного являются идентичными органами, но настолько преобразовавшимися в результате метаморфоза, что «никто не нашел бы ни следа сходства форм, кто сравнил бы первую горловую кость непосредственно с хвостовой костью» (1, 356—357). Причем изменяемость в метаморфозе не меняет основного характера органа. Таким образом, метаморфоз представляет собой постепенное изменение форм «посредством очень мягких отклонений» идентичных частей, благодаря чему становится возможной «гармония органического целого» (1, 357). В органическом мире (как и в природе вообще) все находится в постоянном движении, нет ничего покоящегося, законченного. Как только завершается некое преобразование, на его место сразу же приходит следующее: «Образованное тотчас снова преобразуется» (1, 359) и так далее до бесконечности. Однако следует заметить, что Гете отрицал скачкообразный характер развития, признавая только постепенное изменение форм как в органической, так и в неорганической природе.

Гете (как и Гердер) был еще далек от идеи эволюционного происхождения органических видов. Он рассматривал процессы изменения в органическом мире лишь в пределах какого-либо конкретного биологического вида, признавая не столько морфологическое сходство, основывающееся на единстве общей пр�аформы на основании которой природа творит все органические формы. Однако самым главным достижением всей своей жизни Гете считал разработку нового учения о цвете. В старости он даже ставил его выше своего поэтического творчества. Интерес к цветовым явлениям пробудился у Гете еще с юности, но серьезно он начал заниматься ими после путешествия в Италию, ознакомившись с полотнами многих выдающихся мастеров и, желая понять, по каким законам они создают столь совершенные произведения.

По возвращении в Германию Гете проводит многочисленные опыты со светоразлагающими призмами. Согласно созданной веком ранее теории Ньютона, луч солнечного света состоит из сложенных друг с другом всех цветов радуги и в свою очередь разложим на них. Постепенно в ходе своих опытов Гете пришел к мнению, что учение Ньютона о цвете ложно. Окончательное убеждение в этом возникло у Гете в 1791 г., когда ему не удалось разложить луч света на составные части; вместо радужного спектра Гете увидел темные и белые пятна, окрашенные лишь там, где они соприкасались (1, 408). С этого момента до конца жизни Гете стал полемизировать с учением Ньютона. Гете признавал заслуги Ньютона как ученого, но при этом считал, что, будучи великим математиком, Ньютон при создании своего учения о цвете «ошибался как физик и напрягал всю свою силу своего таланта, чтобы математическими средствами подкрепить свое заблуждение» (1,

385). В основу собственной теории цвета Ньютон, по мысли Гете, положил «запутанный и произвольный эксперимент, под который искусственно подводил все прочие стекающиеся явления, если не могли их замолчать и устранить» (1, 380).

Работы Гете по теории цвета выходили в 1790—1810 годах. Они образуют своеобразную трилогию: первая работа носит «дидактический» характер, вторая — «полемика», и третья — «исторический». В последней части («Материалы к истории учения о цвете») Гете пытался найти подтверждение своего взгляда на феномен цвета в учениях мыслителей прошлого, начиная с Библии и античности, попутно представляя читателям широкую картину истории культуры разных эпох.

Итак, Гете отрицает в учении о цвете у Ньютона прежде всего тот факт, что цвета образуются вследствие деления луча света, в свою очередь пытаясь доказать посредством опытов и наблюдений, что солнечный луч является внутренне цельным и неделимым природным феноменом, «неделимой энергией». Цвета, по мнению Гете, возникает посредством действия света, проходящего через «мутную среду», в результате чего «все цвета непременно выглядят как полусвет, как полутьма» (1, 383). При своем соединении все цвета дадут не бесцветный световой луч, а нечто «тенивое, серое».

Цвет Гете определяет как «элементарный феномен природы, который раскрывается чувству зрения» (1, 382 в противоположности света и тени, соединения и смешения и т. д. Гете формулирует три аспекта изучения цветовых явлений и соответствующие им три вида цветов. Первый вид цвета — физиологический. Он принадлежит глазу и основан на его действии и противодействии и для исследователя «неуловимо мимолетен». Второй вид цвета — физический. Он обнаруживается в бесцветных средах или с их помощью. Хотя цвета этого вида являются преходящими, но все же они могут быть временно наблюдаемы. Наконец, третий вид цвета — химический. Он свойственен самим предметам и сохраняется длительное время (2 132).

Как уже было замечено, по теории Гете, цвет образуется из соединения света и не — света, тьмы. Самый близкий к свету цвет — желтый, а ближайший к темноте — синий. При их равномерном смешении образуется зеленый цвет. Причем, каждый из первый из двух цветов может постепенно сгущаться и затемняться, приобретая красноватый оттенок, в конце концов до неразличимости, сливаясь в красноватый цвет.

Не трудно заметить, что при изложении своего учения о цвете Гете исходил прежде всего из практических потребностей живописца, а не из абстрактных математических расчетов (как это делал Ньютон). Именно «техники, красильщики», по мнению Гете, были глубоко неудовлетворены Ньютонским учением о цвете и почувствовали неприменимость его на практике. Сравнивая возможное практическое применение обоих учений о цвете, Гете писал, что «если Ньютонское учение легко изучалось, то при его применении появлялись непреодолимые трудности. Наше учение, может быть, тяжелее понять, но понявший его — сделал все, поскольку оно ведет свое применение за собой (1, 384 — 385). В доказательство своей гипотезы Гете приводил и некоторые физические явления. Например, солнце, затенен-

ное туманом, приобретает красноватый оттенок, а дым в лучах солнца — синеватый.

В целом физики отвергли учение Гете о цвете, предпочтя гипотезу Ньютона. Но все же учение Гете сыграло свою роль в прояснении некоторых физических и физиологических вопросов: например, особенностей восприятия цветов зрением. Заслуга Гете в этой сфере заключается в том, что он первым исследовал субъективную область цветового видения (цветовую слепоту, феномен разноцветной тени и отображений и т. д.).

Исследованием цвета Гете вступил в ту область природы, где она еще не действует подобно сложившейся форме, но природные явления здесь производятся по закону полярности. Понятие полярности с 1800 года стало одним из важнейших в картине мира у Гете. Он предполагал, что цветовые явления природы равно как магнетические, электрические и акустические покоятся на непрерывном взаимоотношении разделения и соединения противоположностей.

Именно в сфере «физического действия» Гете натолкнулся на факты полярных противоположностей. В них он усмотрел один из основных законов творящей природы, как бы биение ее динамического пульса. Все физические процессы, по мысли Гете, совершаются, подчиняясь следующему правилу: «То, что является, должно разделиться только для того, чтобы явиться. Разделившееся же пытается снова соединиться и найти себя»(2, 124). Эта постепенная ритмическая смена разделения и соединения противоположностей объемлет собой весь мир явлений. Данный процесс явственно проявляется в необходимости глазам для видения контраста света и тьмы а для органа слуха — контраста звуковых гамм, в симпатии и антипатии душ и т. д. Все это является выражением на более высоком уровне того напряжения, которое обнаруживается в самой области явлений в качестве магнетизма и электричества.

Но процесс соединения и разделения противоположностей отнюдь не означает что происходит вечно делящийся на одном уровне бессмысленный процесс наподобие колебания маятника в безвоздушной среде. Гете намечает два возможных результата взаимодействия полярных противоположностей: регрессивный и прогрессивный. В первом случае явление, «смешиваясь с противопоставленным себе, соединяется с ним и становится нулем», то есть оба уничтожаются. Во втором же случае, если разделившиеся части за время своего самостоятельного существования смогут «усилиться», то путем своего последующего соединения они «создадут третье, новое, более высокое, неожиданное» (2, 124), то есть произойдет «повышение» материи на более высокий уровень. Именно полярность и сопутствующее ей повышение являются «двумя маховыми колесами» природы, благодаря которым осуществляется постоянное развитие природных форм, «вечно стремящийся подъем». Понятие о полярности характеризует, по мысли Гете, мироздание с точки зрения материальности, а повышение свидетельствует об одухотворенности мира (2,40). Во всем мире материальные начала неразрывно сопряжены с духовными.

Следует отметить, что учение о полярности возникло у Гете не без влия-



ния ранних произведений Шеллинга. Гете прочел их с интересом и несколько раз беседовал с молодым философом. Как известно, Шеллинг объявил закон полярности «всеобщим законом мироздания» (4, 152). Учение о полярности появляется и у позднего Гердера (5, 77).

Другим важнейшим понятием в системе естественнонаучных воззрений Гете является понятие феномена. Под обычными феноменами Гете понимает факты, явления окружающего мира, наблюдаемые исследователем. Но сами эти явления неустойчивы, текучи. Естествоиспытатель должен их как — то схватить зафиксировать то определенное, что в них имеется, выявить их сущность. Гете уверен, что всем неимоверным количеством эмпирических феноменов скрывается небольшое число «чистых», «постоянных» феноменов, определяющих изучаемые естествоиспытателем явления. Гете выделяет три вида феноменов:

Эмпирический феномен, который каждый человек может подметить в природе.

Научный феномен, являющийся результатом экспериментальной проверки эмпирического феномена, когда его представляют при других обстоятельствах и условиях, чем он был известен вначале.

3. Чистый феномен в свою очередь выступает в качестве результата всех данных опыта и экспериментов. Чтобы понять его, ум должен отбросить все «эмпирически колеблющееся», непостоянное, исключить случайное, «нечистое». Чистые феномены Гете называет также прафеноменами (2, 119—120).

Для всей естественнонаучной деятельности автора «Фауста» характерно стремление, проследив всю цепь эмпирических феноменов, «дойти до их первоисточка, до того, где они являются чистыми и где ничто не может быть объяснено дальше них» (1, 384). Как мы уже видели, в области геологии таким прафеноменом Гете считал гранит, в оптике — полярную противоположность света и тьмы и т. д.

Таким образом, чтобы добраться до прафеноменов, исследователь должен на первом этапе подвести всю известную совокупность случайных фактов под «эмпирические рубрики» по «научным рубрикам», которые следует, по мнению Гете, подводить под все более «высокие правила и законы, которые открываются... созерцанию посредством феноменов». Именно такие феномены Гете называет первичными (прафеноменами), так как «ничто в явлении не лежит над ними» (1, 444).

Прафеномен идеален в качестве цели всякого познания, «как последнее познаваемое». По сути прафеномен у Гете многими своими чертами смыкается с тем, что в философии (начиная с Платона) понимали под идеей. Он, как и Платоновская идея, является «чистейшим», не содержит ничего, кроме своей сущности, и вследствие этого «никогда не противоречив в своей вечной простоте» (1, 447), тогда как эмпирические явления страдают неясностью, противоречивостью. Обновременно прафеномен вполне реален как познанный объект, явление. Таким образом, можно сказать, что прафеномен находится в материальном мире, но непосредственно соприкасается с миром идеальных сущностей, в чем и заключается особенная ценность прафеномена для исследователя.

Поскольку прафеномен заключает в себе всю совокупность эмпирических явлений, он является их символом, своеобразной сущностной формой. Отыскав прафеномен, мы можем «обозревать опыт на всех его ступенях» (1, 445), поскольку он играет роль символа всех явлений, «для которых мы теперь не нуждаемся искать слов или имен» (1, 446). Все это, видимо, должно существенно облегчить работу естествоиспытателей, избавив от большого количества малозначащего эмпирического материала. В то же время прафеномен не только является символом совокупности эмпирических фактов, но и идентичен ей.

Прафеномен «не знает над собой ничего земного» (1, 446). Но поскольку прафеномен является высшим, то его ничем объяснить нельзя, кроме как им же самим. Сразу же при его представлении, высказывании, он немедленно находит свое объяснение. Именно самовысказываемость прафеномена, связанная с его простотой и служит для исследователя главным критерием обнаружения прафеномена. Попытка объяснить прафеномен чем — то другим или искать нечто за прафеноменом ведет, согласно Гете, только к путанице из — за того, что производным пытаются объяснить исходную форму (1, 445). Выяснение прафеномена является конечной целью деятельности естествоиспытателя, после чего тот передает его философам. В их руках то, «что является у физиков последним, становится первым» (1, 446). Именно с прафеноменами, а не с эмпирическими фактами должен иметь дело философ, изучая природу.

Созерцание прафеномена под силу не всякому мыслителю, в том числе и по психологическим причинам. Гете признавался, что чувствовал перед прафеноменами «вид робости, вплоть до страха», от которого чувствительные лица ищут спасения в удивлении, рассудочные же люди стремятся поскорее вернуться в мир эмпирической природы. И лишь очень немногие способны длительное время созерцать и исследовать прафеномены. Ведь соприкасающийся с прафеноменами «словно воочию видит за ними божество», которое «есть само рассудок, само разум», которым проникнуто все живое (2, 487). Вероятно на оценку психологического восприятия людьми прафеноменов повлияло знакомство Гете с пантеистико — мистической литературой.

На основе результатов своих естественнонаучных занятий (но не только их) Гете пытается дать целостный образ природы, составляющий ядро его натурфилософии.

В произведениях Гете природа выступает в качестве единственной субстанции во всем бесконечном разнообразии ее проявлений. Природа всеобъемлюща, бесконечна в пространстве и вечно во времени. Ее нельзя покинуть, где бы ни находился человек он всегда будет подчинен природе, будет находиться внутри нее. Пред мощью ее бытия равны все ее проявления от звезды до «убогого червя» (3, 1, 463).

Наибольшее влияние на мировоззрение Гете оказала философия Спинозы. После чтения его «Этики» Гете записал: «Я чувствую, что очень близок к нему, хотя его дух гораздо глубже и чище моего» (2, 425). Именно в философии Спинозы Гете находит подтверждение своим сформировавшимся во — многом стихийно убеждениям в тождестве природы как единствен-

ного абсолюта с Богом. Этот абсолют включает в себя совокупность всех (даже противоречащих друг другу) явлений. Гете принимает и трактовку Спинозой проблемы случайности и необходимости, безоговорочно признавая обусловленность человеческих поступков бесконечной цепью причин, часто неведомых действующему субъекту. (Иллюстрацией к этому тезису может служить роман Гете «Избирательное средство»).

Но о полном сходстве воззрений Спинозы и Гете говорить не приходится. Грандиозной метафизической системе Спинозы присущ взгляд на природу как на нечто завершенное, покоящееся, где по сути отсутствует процесс развития. Гете же (возможно, не без влияния учения Лейбница) рассматривает природу с точки зрения «динамического способа представления», согласно которому природа и все ее части находятся в процессе вечного изменения, развития, нигде в мире нет покоящегося, чего — либо неизменного. Природа непрестанно в одно и то же время творит и разрушает. Если и есть в природе что — либо постоянное, неизменное, то это сам процесс вечного изменения. Но хотя в ней все вечно движется, изменяется, сама природа в ее целостности всегда остается то же самой («вперед она не идет»). Природа в каждый момент своего существования совершенна, целостна и одновременно вечно неокончена, то есть предопределена к последующим изменениям (2, 37—39).

Природе свойственен неисчерпаемый творческий потенциал. По сути, она единственный художник, творящий без малейшего усилия самые противоположные произведения с величайшим совершенством. При всем богатстве исходного материала и ограничении немногими основными принципами, по которым действует природа, она способна восхищать людей своим искусством, «которым она может создавать разнообразнейшее», посредством возвышения простейших начал « в бесконечное и в самое непохожее» (1, 444). Во всех природных царствах (минералов, растений и животных) Гете видел проявления ее неисчерпаемой творческой силы, повинующейся закону сущностной формы, согласно которому, природа, восходя в ступенчатом родстве к все более высоким формам, производит необозримое разнообразие своих явлений.

Естествознание и натурфилософия Гете противостояли распространенному в XVIII в. механистическому пониманию природы. Известно, что Гете еще в молодые годы, прочитав книгу Гольбаха «Система природы», нашел изложенные в ней воззрения «мертвенными». В отличие от механицистов, учивших о том, что все в мире является случайным сочетанием движущихся по законам механики частиц, Гете воспринимал мир как некий организм и даже как наделенный личностным началом, разумом. В природе идет постоянно не только перемещение материальных частиц, но также и вечное творение новых форм, согласно которым затем и осуществляются все процессы (в том числе механические).

Отрицание механистической формы материализма предопределило нерасположение Гете к математическим методам исследования природы. Он был глубоко убежден, что все качественное разнообразие природы и в малой степени не может быть исчерпано посредством математических формул. В

арсенале средств познания у Гете — естествоиспытателя постоянно находились тщательное наблюдение, проведение экспериментов, метод аналогии. Гете представлялось несомненной истиной, что естествоиспытатель должен исходить прежде всего из познания правил и законов, свойственных природе. Но даже при сугубо исследовательской работе Гете остается человеком, которого в первую очередь затрагивает эстетическая составляющая как самих природных форм и процессов, так и методов исследования природы. Многие естественнонаучные опыты задумывались Гете под прямым влиянием эстетических факторов. Например, изучению цветковых явлений дало толчок восхищение живописным мастерством художников итальянского Возрождения. Кроме того, при написании научно — исследовательских и философских трудов Гете оставался литератором, включая в них большие отрывки художественно — автобиографического плана.

Эстетический характер мировоззрения Гете предопределил и созерцательное отношение этого немецкого мыслителя к природе. В этом смысле естествознание Гете приближается к той созерцательной форме, которая преобладала в античной натурфилософии, в противоположность имеющему четко поставленным практические задачи естествознанию Нового времени. Исследовательская деятельность Гете нацелена не на покорение природы и дальнейшее ей использование для повседневных нужд человечества, но на вдумчивое созерцание эстетического совершенства природы во всех ее структурных подразделениях и, тем самым не на совершенствование внешнего удобства жизни человека, а на достижение внутреннего, духовного совершенства, обусловленного пониманием глубинного родства человека и природы в ее совокупности. Именно этим фактом определялось то восторженное, боязливо — почтительное отношение к природе, которое мы находим у Гете. Гете не делал попыток насильственно проникнуть в тайны природы, но нетерпеливо ждал того момента, когда природа как бы добровольно подарит ему разгадку своих секретов.

Если попытаться определить статус естествознания Гете в парадигме столь любимой им античности, то, вероятно Можно заметить, что оно лежит где — то между методами Платона и Аристотеля. Характеризуя их, Гете указывает, что совершенный исследователь должен объединить в себе преимущества обоих: силу идей и созерцательные возможности Платона соединить со свойственным Аристотелю чувством факта и земного опыта (1, 393), что Гете и пытался осуществить в своей научно — исследовательской и философской деятельности.

Конечно, не все догадки Гете — естествоиспытателя подтвердились. И все — же, несмотря на многие ошибки и заблуждения, Гете обеспечил себе почетное место в истории науки о природе. Результаты естественнонаучной деятельности Гете вряд ли обогащают арсенал средств господства над природой, имеющийся у человечества, да и ценна она прежде всего не своими результатами (впрочем, особенно в сфере биологии весьма, но тем духом искренней радости бытию, ощущением всякого предмета исследования как подарка природы и чувством благоговения перед неисследованным (1, 448), которые так редко встречаются у естествоиспытателей Нового времени.

## ЛИТЕРАТУРА

1. J. W. Goethe «Werke» in 6 Banden Frankfurt a. m. 1977 Bd 6.
2. И. В. Гете. Избранные философские произведения. М., 1964.
3. И. В. Гете. Сочинения: в 10 т. М., 1975—1980.
4. Ф. Шеллинг. Сочинения. М., 1998.
5. А. В. Гулыга. Гердер. М., 1963.

Д. А. МУРАВЬЕВ

## Вечное возвращение: от Гераклита к Ницше

Гераклит Темный получил свое прозвище из-за неоднозначности и трудности для понимания своих изречений. Можно ставить это ему в вину, как делал, например, Аристотель («Риторика» 3, Б. 1407 b 11), а можно оценить его «темноту» и по достоинству. Неоднозначность дошедших до нас текстов дает богатые возможности для толкователя, ведь их границы сам автор не установил, оставив широкие пространства для интерпретации. Впрочем, это рождает опасность уклонения от истинного смысла текста (если допустить существование такого смысла).

Интересующее нас изречение по Дильсу имеет номер 52 и выглядит так: 'msov яшс; 'scm Ttai'^cov яеаогю'у: гохбо'с; /r\ (ZaoiA,T|i'tj • В нем говорится о том, что такое бытие. Традиционно учение о бытии называется онтологией, однако Гераклит нигде не употреблял слова то бv , не говоря о том, что любое подведение античной мысли под терминологию современной философии заведомо обедняет ее и даже искажает. Как бы то ни было, следует предварительно уяснить, что Гераклит речет о бытии.

Учение о вечном возвращении является центром философии Ницше, на эту идею как на нить нанизываются все остальные и во многом через нее получают свой смысл. Тем труднее поддается она вычленению из контекста всей философии Ницше. Взаимопроникающий характер его мыслей не оставляет возможности для изучения одной из них без учета содержания остальных. Качество этих связей таково, что их разрыв с неизбежностью ведет к неправильному пониманию смысла. Учение о вечном возвращении предстанет перед нами в виде «выкорчеванного корня со спиленным стволом»<sup>1</sup>. Таким образом, в теоретически зафиксированном виде мы не найдем идею о вечном возвращении ни в одном произведении где она упоминается, поэтому для полного понимания ее смысла нужно дать этим связям проявиться, что за одно позволит выйти в пространство всей философии Ницше и придать толкованию более широкий масштаб.

Интерпретация будет носить онтологический характер, и это порождает еще одну проблему, связанную на этот раз с вычленением онтологической области в учении о вечном возвращении. Сам стиль философствования Ниц-

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Ф. Ницше: вечное возвращение равного// «Онтология времени» № 3. 2000. - С. 4.

ше, напоминающий полет птицы в бурю, никогда не даст нам оснований для оформления онтологического аспекта учения в законченном виде. Идея о вечном возвращении того же самого мыслит бытие, в ней Ницше воплотил свое понимание устройства мира и на нем основывает все здание своей философии, потому что если учение о вечном возвращении — его фундамент, то мысль о бытии — каменный состав фундамента. «То, что Ницше называет «мыслью» (о вечном возвращении того же самого — Д. М.) по сути дела — эскиз сущего в целом (das Seiende in Ganzen), того, что оно есть и как существует»<sup>2</sup>. Однако, высмотреть устройство бытия в этой мысли — задача нелегкая. По сути дела, мы сталкиваемся с проблемой повторного вычленения уже из самого учения о вечном возвращении сферы онтологии.

Для решения проблемы необходимо обратиться к «Aus dem Nachlass Die ewige Wiederkunft» — собранию неизданных текстов Ницше, опубликованных посмертно. Интересующие нас относятся к 1881 году — это заметки периода усиленной работы над мыслью о вечном возвращении. Ценность этих текстов несколько не умаляется фактом их неизданности и формой черновых набросков. Они позволяют проследить развитие идеи на стадии оформления и увидеть интуиции, лежащие в ее основе.

«Количество силы определено, ничего «бесконечного», воздержимся от такого расширения понятия! Следовательно, число положений, изменений, комбинаций и развитии этой силы чудовищно велико и практически необозримо, однако, во всяком случае, определено и не бесконечно. Но поскольку время, в течение которого Вселенная использует эту силу, то есть, сила вечно равна и вечно действует, — до настоящего момента уже протекла бесконечность, то есть все возможные развития должны были уже осуществиться. Следовательно, наблюдаемое развитие должно быть повторением»<sup>3</sup>. Как видно, в этом фрагменте мы имеем дело даже с некоторого рода естественнонаучной теорией без участия в ней остальных сфер философии Ницше. Но еще важнее следующий отрывок, содержащий прямые отсылки к исследуемому изречению Гераклита, тем самым буквально взывая к необходимости осуществления интерпретации для полного понимания учения о вечном возвращении того же самого. Таким образом, в ретроспективном рассмотрении нам удастся не только выявить и прояснить связь между философией двух мыслителей, но и осмыслить идею Ницше в онтологическом ракурсе этой связи.

«Если решиться утверждать, что мир обладает определенным количеством силы — и что любая иная идея безосновательна и, следовательно, непригодна, — то из этого следует, что выпадает исчислимое количество комбинаций в величественной игре в кости в ходе мирового развития. За бесконечное время все возможные комбинации уже должны были выпасть, более того, каждая из них должна была выпадать бесконечное число раз. И, сле-

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Ф. Ницше: вечное возвращение равного // Онтология времени. № 3, 2000. - С. 6.

<sup>3</sup> Цит. по: Богомолов А. С. Немецкая буржуазная философия после 1865 года. М., 1969. - С. 130.

довательно, между каждой комбинацией и ее повторением все предшествующие комбинации должны быть пройдены, и каждая из этих комбинаций определяет всю последовательность комбинаций, поэтому имеет место возвращение абсолютно идентичных последствий. Мировой цикл уже бесконечное число раз повторил самого себя, и эта игра будет происходить in infinitum<sup>4</sup>. Эти фрагменты чрезвычайно важны для нашего исследования в плане формирования предустановки, точки ретроспективного зрения.

Слово Гераклита дает большее пространство для свободного размышления, оно находится в живом действии требования, и мы не можем не внять ему, в то время как философия Ницше в нашем случае представляет собой более застывшее явление. В свете вышесказанного, проведение ретроспективного исследования, отталкивающегося от изречения Гераклита и выходящего в пространство учения Ницше, будет полезнее и интереснее.

Что касается стиля, а точнее внешнего характера толкования, то он требует смыслового углубления в каждое из слов, составляющих изречение. В связи с этим, перевод играет большую роль для правильного понимания текста. Здесь появляется не только проблема самой возможности адекватного переложения с древнегреческого на русский, но и с языка античного мышления на язык современной культуры. Возможно ли подлинное осмысление древней философии для представителей позднейших веков? Но поскольку мы находимся в действии интерпретации, то имеем полное право включить и процесс перевода в это действие в роли его отправной точки, ведь перевод уже и есть толкование.

Я решил придерживаться следующего варианта: «*αἰών* — ребенок, играющий в кости, у ребенка царская власть». Первое слово оставлено пока без перевода, потому что осмысление его требования с необходимостью предполагает особенно осмотрительное отношение к его переводу-интерпретации, *αιων* — это то, о чем изречение говорит, то, что мыслится в нем. Одно из основных значений слова — вечность. Однако такой перевод бьет мимо цели, в нем не ухвачена подлинная глубина мысли Гераклита, а мы должны соразмышлять с ним.

Хайдеггер в «Положении обосновании» связывает смысл *αἰών* со смыслом других ключевых слов философии Гераклита: *ἄσοφ*, *φύσις* и *κοῦρο*, подчеркивая необходимость отнесения толкующего мышления в сторону продумывания *αιων* в связи с бытием. Бытие как содержание слова в переводе «вечность» утрачивается. В этом контексте интересно было бы познакомиться с переводом *αιων* на немецкий язык, который звучит так: «*weltzeit*» — «время мира». Учитывая сказанное, необходимо направить нашу мысль на продумывание взаимосвязи времени или вечности и бытия, открывающейся в *αιων*. Время и бытие взаимопринадлежат друг другу. Это означает, что одно из них не может быть без другого, но ни то, ни другое не поглощает второе, задавая его. «Бытие и время определяются взаимно, однако так, что о каждом из них нельзя говорить следующим образом: о бытии нельзя

<sup>4</sup> Цит. по: Данто А. Ницше как философ. М., 2000. — С. 246—247.



говорить как о временном, а о времени нельзя говорить, как о сущем»<sup>5</sup>. Время дает бытию быть, только во времени бытие открывается как бытие, в нем только и может оно найтись для себя. Но это не значит превращения бытия в нечто временное, то есть то, что приходит и уходит со временем, оставляя время длиться дальше. Потому что бытие само дает время, оно в свою очередь дает ему быть, но не как часть себя, а как время, времяящее бытие. Они друг друга не поглощают, но самостоятельно взаимоопределяют. Вечность нужно понимать как временное единство для устройства мира. Это единство придает устройству законодательную основу, заставляющую думать, что бытие *так* всегда. А понимать, *как* бытие всегда, значит понимать, *что* бытие собственно.

Поскольку в русском языке нет эквивалента слову *тсов*, который бы в полной мере отвечал несомому им смыслу, в дальнейшем я буду употреблять конструкцию «вечность-бытие», которая должна постоянно удерживать мысль в свете вышеописанной связи. Понимание времени в ранней античности было особенным, «будущее для них по преимуществу возвращением либо настоящего, либо прошедшего. Вечный круговорот душ у пифагорейцев, отражавший вечный круговорот вещества в природе, и в частности постоянную смену времен года — это и было для грека ранней поры самая настоящая история»<sup>6</sup>. Но необходимо обратить внимание на решительные оговорки, сделанные Ницше в тех же заметках, где он дистанцировал свою мысль о вечном возвращении от такого античного понимания устройства природы. Нужно понять, что учение Ницше не является реминисценцией античного воззрения; цикл, лежащий в основе природных процессов, не предполагает вечного возвращения того же самого. Такое круговращение носит скорее общий, размытый характер, означая всего лишь повторяющуюся смену стадий в природе, отнюдь не влекущую возвращение того же самого. Поэтому, понимание времени мира у ранних греков было не таким уж особенным по сравнению с обычным восприятием природы.

Во второй части фрагмента речется о том, что такое вечность-бытие. Оно — ребенок. В этом месте мы сталкиваемся с тем, что обыденное мышление называет иносказанием. Нарекая так образ, каким Гераклит говорит, оно тем самым выказывает страх непонимания смысла, облекая свой страх в агрессивную форму, назначая критерий должных образов. Но страх этот суть боязнь не формы, ибо форма изречения Гераклита — *не* иносказание. Это боязнь того, что в нем говорится, что это означает, и, следовательно, что это значит для тривиальности. Обыденность, тривиальность, человек *ressentiment* сводит всю проблему к форме, тем самым, ослабляя мощь смысла, пытаясь избежать той сокрушительной силы Истины, столкновение с которой неизбежно ввергнет тривиальность в боль отвращения к себе, невыносимость которой она старается притупить. Те торные, слишком торные тропы, по которым ходит тривиальность тем и хороши, что исключают вся-

<sup>5</sup> Хайдеггер М. Время и бытие / Разговор у проселочной дороги. М., 1991. — С. 82.

<sup>6</sup> Лосев А. Ф. История античной эстетики. Т. 1. М., 1963. — С. 525.

кую возможность неожиданности, а, следовательно, и опасности. А изречение Гераклита несет в себе опасность, оно сбивает тривиальность с ее торных троп, потому что означает величайшую тяжесть, обессиливающую людей *ressentiment*. Эта тяжесть окунает тривиальность в нее саму, в отвращение к самой себе. Страх перед этим порождает реакцию в сторону содержания мысли, обесценивающую ее, увядшую в сторону от смысла. Но в чем тяжесть и опасность изречения Гераклита станет ясно позднее, когда мы подойдем в своем исследовании к философии Ницше, до конца выявившему их для обыденности в форме неизбежности.

«Дитя есть невинность и забвение»<sup>7</sup>. Ребенком мы называем того, кто не ведает, что творит, и потому он есть невинность. Но не ведает он не вследствие того, что не знает; это неведение имеет своим истоком неподвластность, ибо невинностью его никто не может наделить, в чьей власти это было бы сделать. Ребенок невинен не перед кем-то, потому что он неподвластен никому, а в силу своей сущности. Ребенок укоренен в невинности. Неподвластность безответственности в любом действии порождает забвение, точнее, взаимоперетекает в него. Забвение возможно лишь при неподвластности, а подлинная неподвластность покоится в забвении, которое не есть забвение чего-то перед памятью о чем-то, а есть непреходящее и ненарушимое забвение, коренящееся в невинности. Включенность в контекст порождает зависимость, то есть подвластность, которую контекст учреждает. Ребенок в забвении не ведает контекста, ценности не властны над ним, и поэтому он утверждает, созидает в силу своей сущности, он есть «самокатящееся колесо, начальное движение, святое слово утверждения»<sup>8</sup>. Величественная неподвластность и божественная самодостаточность, начало для утверждения новых ценностей — вот что кроется в забвении и невинности того, кого мы называем ребенком.

Что значит «У ребенка царская власть»? Прежде всего, на что указывает понятие «царское»? Оно означает наличие какой-либо иерархии, высшим звеном которой является царское. Употребляя его, мы тем самым придаем форму, а точнее, предполагаем наделенность иерархичностью чего-то, в отношении чего происходит употребление. Иерархия — это ступенчатая форма, в которой каждая ступень, начиная с нижней, подчинена следующей за ней высшей. Вершина не имеет подчиняющей ступени, наоборот, все ступени иерархии подчиняются ей в целом и внутри иерархии взаимно. Царское не нуждается в чем-либо установлении, оно само устанавливает, оно самодержавно, нет ничего превыше его, само понятие «выше» не применимо в отношении царского, ибо утрачивает свой смысл; «выше» только тогда и есть, когда существует что-то выше чего-то; царское сводит на нет это отношение.

Что же оформлено в виде иерархии? Если следовать мысли Гераклита, так оформлено бытие, то есть бытие имеет форму иерархии. Для ответа на

<sup>7</sup> Ницше Ф. Так говорил Заратустра / Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1990. — С. 19.

<sup>8</sup> Там же.

вопрос как возможна иерархичность бытия, следует перейти к выявлению сущности власти, так как она есть источник иерархичной конституции бытия. Всякая власть есть власть над чем-то. Только подчиния, власть утверждает себя. Прежде всего, власть • — это учреждающая способность рас-поряжать и руко-водить подвластное ей, по сути подвластное и становится таковым в рас-поряжении власти. Мы говорим о царской власти, выше которой нет ничего; этой властью обладает вечность-бытие как ребенок, поэтому рас-поряжению под-лежит сущее. Нет ничего лежащего вне подчинения царской власти, как нет ничего вне бытия. В сущности, вечность-бытие рас-поряжает и руко-водит себя, имея при этом форму иерархии.

Коль скоро вечность-бытие иерархично, оно пронизано властными отношениями между ступенями. Эта фундаментальная мысль Гераклита, как и в предыдущем рассмотрении, выводит исследование в плоскость философии Ницше, что дает нам большее основание утверждать очевидное сходство между их видением подлинного устройства бытия. Здесь необходимо подчеркнуть, что право сделать подобный вывод дает не прихоть толкования, а само требование, исходящее из слов Гераклита. Онтологический принцип воли к власти как того, что есть в своем существе бытие, и на котором покоятся остальные части философии Ницше, артикулировал в «По ту сторону добра и зла»: «Мир, рассматриваемый изнутри... был бы «волей к власти» и ничем, кроме этого»<sup>9</sup>. Как и в случае с учением о вечном возвращении того же самого, принцип воли к власти онтологичен в самой своей сущности.

По словам Хайдеггера, Гераклит «не знает о воле к власти как основной черте сущего»<sup>10</sup>. Но в случае снятия вышеупомянутого различия, фрагмент № 80 по Дильсу, гласящий: «Должно знать, что война общепринята, что вражда — обычный порядок вещей, и что все возникает через вражду и за счет другого»<sup>11</sup>, является в известном смысле онтологическим осмыслением и служит подтверждением сделанных мной выводов. Этот фрагмент по существу свидетельствует о распространении Гераклитом принципа вражды на все устройство бытия, как сущности последнего, что также вытекает из интересующего нас изречения. Важно понять, что иерархичность не просто застывшая форма, каковой она была бы если бы ее кто-нибудь придал вечности-бытию. Но так как никто не мог этого сделать по причине неподвластности вечности-бытия в силу его сущности как ребенка и наличия царской власти, иерархичность конституируется в нем самом не как застывший образ, а как деятельное движение, постоянно пульсирующее и изменяющееся внутри себя. Иерархия постоянно устанавливается в борьбе ступеней между собой за превосходство, деятельное начало которой — воля к власти, толкающей ступени бытия к вражде. Изменения внутри иерархии не прекращаются ни на секунду.

Теперь направим наше вопрошание в сторону последней составляющей

<sup>9</sup> Ницше Ф. По ту сторону добра и зла / Там же. — С. 273.

<sup>10</sup> Хайдеггер М. Европейский нигилизм / Время и бытие. М., 1993. — С. 103.

<sup>11</sup> Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. — С. 201.

изречения — игры в кости. Даже при поверхностном взгляде, чувствуется спокойное дыхание глубины мысли, заключающей в себе саму подлинность устройства бытия. Что такое игра? Если власть, как мы выяснили, это способность, то игра — это действие. Для выяснения сущности этого действия нужно пройти путем осмысления ее через постановку противоположной ей сущности другого действия, действия труда. В выявлении этой противоположности и откроется искомая сущность.

Труд — это, прежде всего забота, проистекающая из довлеющей необходимости; закабаляющее заставление; подчиняющая определенность. Не такова игра. Она свободна как от цели, так и от необходимости. Игра лежит по ту сторону заботы и заставления. Недостаток, порождающий необходимость, незнаком шре, она рождается из себя и для себя. Труд возникает как ответ, он реактивен, забота труда коренится в невозможности забвения, необходимость, долженствование проистекают из подвластности. Игра в своей сущности доступна только ребенку, ибо игра — это активное, утверждающее действие, только свободный, беззаботный может играть, а значит утверждать, она происходит в забвении труда и необходимости. Игра не предполагает результата или выигрыша, ибо подобные итоги заставляют действие, разрушая игру.

Но полное снятие за-ставления в игре вечности-бытия означает выход ее в просторы бесконечности. Ведь если никакие рамки не замыкают эту поистине божественную игру, то она вершится в бесконечности, что грозит опасностью для самого смысла и устройства бытия. Ницше видел эту опасность и смог с присущей ему легкостью справиться с ней, ибо подлинное понимание бытия само собою ликвидирует эту опасность. Для того, чтобы нам осознать ее, нужно понять, во что играет вечность-бытие.

Кости — это комбинации, выпадающие как случайности. Если игра в кости осуществляется в безграничном, то нам с необходимостью придется допустить бесконечное число комбинаций, что совершенно исключает их повторение. В этом суть опасности, ставящей под вопрос саму возможность вечного возвращения того же самого, потому что когда мы говорим о комбинациях, мы имеем в виду бытие. Ни одна случайность, ни одна комбинация не повторится в такой игре, под угрозой само устройство бытия.

Эту опасность позитивистски артикулировал Е. Дюринг в «Курсе философии», где он, понимая Вселенную как некий набор элементарных частиц, представляющихся в каждое данное мгновение какой-либо их комбинацией, утверждает, что число таких частиц, а, следовательно, комбинаций, бесконечно, таким образом отвергая возможность с прохождением всего числа комбинаций в случае их ограниченного количества, возвращения первой, что должно происходить неизбежно. Важно то, как Дюринг доказывает бесконечность числа частиц вселенной. Бесконечность в бытии может быть мыслима только относительно безграничного присоединения воспроизведения его состояний и притом в одном направлении. Как можно прибавить к единице другую, третью и так далее без конца, не исчерпывая возможности дальнейшего счета, точно так же за каждым данным состоянием мира мыслимо следующее, другое, третье и так далее без конца... вперед этот ряд

может быть без противоречия мыслим бесконечным»<sup>12</sup>. В данном случае мы имеем дело с обыкновенным вариантом дурной бесконечности, чем всегда грешит любое позитивистское естествознание. Дюринг мыслит не бытие, а категории разума, априорные синтетические способности, замыкаясь в них. Подобные рассуждения исключают всякую возможность опровержения и потому не имеют даже косвенного отношения к истине.

Ницше был знаком с «Курсом философии» и заметки 1881—1883 годов о вечном возвращении были во многом навеяны противоосмыслением Философии Дюринга (сохранился даже экземпляр книги с пометками Ницше). Но такое исключение дурной бесконечности не отвергает возможности действительного бесконечного числа комбинаций в игре в кости. В данном контексте будут любопытны рассуждения Делеза в «Различии и повторении», где он прямо использует 52-й фрагмент. Разбор выводов, к которым он пришел, позволит приблизиться к решению нашей проблемы. Делез говорит о сущности игры и проводит различие между игрой божественной и человеческой. Вот что он говорит о второго рода игре: «Во-первых, человеческая игра предполагает наличие предшествующих категорических правил. Далее, в результате таких правил определяется вероятность, то есть гипотезы выигрыша и проигрыша. В-третьих, эти игры никогда не утверждают случайность в целом, но, напротив, дробят ее, стремясь каждый раз избежать случайности, исключить из нее последствие хода, с необходимостью связывая тот или иной выигрыш либо проигрыш с гипотезой... Следствия, результаты ходов распределяются согласно последствиям, следуя гипотетической необходимости, то есть осуществленной гипотезе. Перед нами точно ухваченная суть игры, целиком обедненной, закабаленной трудом, потому что такая игра проистекает из необходимости и заставлена целью — выигрышем. Но позволяет ли делезовская концепция божественной игры избежать опасности, грозящей вечному возвращению того же самого? В божественной игре «во-первых, нет пред существующего правила, игра идет по собственному правилу. В такой мере, что каждый раз случайность в целом одновременно утверждается необходимо победным броском... Вместо раздробленной, ограниченной, надломанной усилиями людей игры — чистая Идея игры как таковой»<sup>13</sup>. Видно, что в идее божественной игры воплощается и реализуется опасность ухода в бесконечное раадичие, в котором повторение имеет смещенный характер, образуя «вечно смещенный круг вечного возвращения»<sup>14</sup>, что в любом случае исключает вечное возвращение то же самого как следствие такой игры, и, хоть онтологический бросок един, бесконечное различие правил, по которым новые броски осуществляются, так же разрушают вечное возвращение, делая его выборочным, неполным, а, следовательно, не возвращением того же самого, как и полное отсутствие этих правил.

Да, может быть это чистая идея игры, но Гераклит говорит не просто об

<sup>12</sup> Цит. по: Козлов А. Философия действительности. Изложение философской системы Е. Дюринга с приложением критического обзора. Киев, 1878. — С. 7.

<sup>13</sup> Делез Ж. Различие и повторение. СПб., 1998. - С. 340.

<sup>14</sup> Там же.

игре, а об игре в. У такой игры нет предсуществующих правил в виде заданной гипотетической необходимости, игра идет по собственному правилу, но не по постмодернистски размытому, а установленному самой вечностью-ребенком, иначе игра не была бы игрой в. «В» — этот неказистый предлог оформляет игру, снабжает ее правилами, которые в свою очередь, означают пределы, в которых «игра в» протекает. Эти правила дают игре быть, без них она так и осталась бы Идеей игры. Правила эти — правила игры в кости, а кости — это кубики с гранями, комбинации и для того, чтобы игра в кости осуществилась, этих комбинаций должно быть ограниченное количество, иначе игра бы потеряла себя, она бы уже не была игрой в кости и вообще игрой. Она потеряла бы название, так как игра без правил не имеет названия, ведь название подразумевает то, что называют, и только правила превращают игру в такое «то, что».

Для лучшего понимания предельности игры в себе, предлагаю подробнее рассмотреть концепцию человеческой игры по Делезу. Человек задает своей игре гипотетическую необходимость, не имея сил для отрыва действия игры от заботы труда. Тем самым, он обеспечивает контроль над случайностями, неподвластными ему как случайности. Его игра имеет целью выигреть, а значит, она закабалается заботой. Происходит за-ставление игры, превращение ее в труд. Отсутствие власти над сущим, неуверенность, страх, проистекающий из заботы, подвластность контексту, заставляют человека конструировать гипотезу, разведующую игру необходимостью. Но для ребенка вечности-бытия власть над сущим, а, следовательно, над случайностями, является принадлежностью. Он властен над случайностями, которые от этого не перестают ими быть, потому что вечность-бытие не схематизирует их, превращая в заданности, а играет ими, будучи по ту сторону следствий выпадения комбинаций. Вечность-бытие утверждает случайности в их случайности.

Сколь бы не было необозримо количество комбинаций, выпадающих в игре ребенка в кости, оно в силу внутренних правил игры ограничено, и поэтому их точное повторение необходимо, а поскольку играет ими вечность, то это точное повторение становится вечным возвращением того же самого, ибо комбинации эти — сущее, подвластное вечности-бытию в силу обладания им царской властью. Онтологический фундамент учения о вечном возвращении и принципа воли к власти несет на себе огромное здание этических, психологических, политических воззрений, взаимопроникающих друг в друга и прячущих свой онтологический исток.

Мысль о вечном возвращении — это величайшая тяжесть, источник которой в том, что на языке вечного возвращения говорит Истина и нельзя избежать ее громогласных слов, которые означают, что вернется абсолютно то же самое, вплоть до мельчайших деталей, и пафосу отбора здесь нет места. Этот голос Истины пробуждает величайшую тяжесть в человеке активном, потому что ему придется полюбить жизнь, найти в себе силы сказать в ответ на эти слова: «...никогда не слышал я ничего более божественного!»<sup>15</sup>

хоть и суждено ему еще несчетное число раз мучиться всю жизнь от неизлечимой болезни и бесконечно сходить с ума на пороге создания творения всей его жизни. Да, он должен полюбить это безумие, ведь ему придется бесконечно его переживать. Слова Истины Вечного возвращения того же самого открывают невыносимый, испепеляющий смысл для реактивного человека, для тривиальности, человека нигилизма, испытывающего отвращение к своей жизни, от которой его тошнит, и от которой он страдает и рад избавиться всеми способами еще при ней, стремясь спрятаться от действительности, сооружая потусторонний мир, где ему станет легче. Но истина Вечного возвращения того же самого говорит, что нет потустороннего мира, и человеку *ressentiment* не станет легче, для него это означает запропащение в действительность, это значит, что Бог умер. Для человека *ressentiment* вечное возвращение есть бесконечное прохождение через невыносимость своей дегенерирующей жизни. Болезнь Заратустры проистекает не из непонимания своего учения, а наоборот, понимания самой его сути, выражающейся в величайшей тяжести. Это болезнь отвращения к последним людям, по ту сторону которого он не смог стать: «Да, маленькие люди тоже есть, и, как всякое сущее, тоже вновь и вновь возвращаются, устранить их невозможно: они относятся к напастям, к черному, но ему, если мыслится сущее в целом, также должно сказать «Да»<sup>16</sup>. Именно поэтому мысль о вечном возвращении есть «высочайшая форма утверждения, которая вообще может быть, достигнута»<sup>17</sup>. «Великое отвращение к человеку душит меня и заползло мне в глотку... «Вечно возвращается человек, от которого устал ты, маленький человек» — так зевала печаль моя, потягивалась и не могла заснуть... А вечное возвращение даже самого маленького человека? — это было неприязнью моей ко всему существованию!»<sup>18</sup> Выздоровление Заратустры — это преодоление отвращения, ибо жалость и отвращение к людям должно преодолеть, чтобы услышать голос Истины Вечного возвращения того же самого и говорить на ее языке. В том суть величайшей тяжести, что вернется не лучшая, а прежняя жизнь и в большом, и в малом, эта жизнь уже и есть возвращение того, что было несчетное число раз.

<sup>16</sup> Ницше Ф. Так говорил Заратустра / Там же. Т. 2. — С. 160.

<sup>17</sup> Ницше Ф. Эссе Homo / Там же. — С. 753.

<sup>18</sup> Ницше Ф. Так говорил Заратустра / Там же.

## Ф. Ницше и М. Фуко. Власть как предмет философского исследования

В истории философии, по крайней мере, до конца XIX века, отсутствовал более или менее глубокий анализ власти, хотя некоторые мыслители прошлого (Т. Гоббс, Н. Макиавелли, Дж. Ф. Бонавентура, Б. Спиноза, Ж. Ж. Руссо, К. Маркс и другие) рассматривали в своих работах различные аспекты властных отношений. Впервые попытка построения онтологии власти была предпринята лишь во второй половине XIX века Ф. Ницше, чьи идеи во многом повлияли на формирование многих философских концепций XX столетия, в том числе на философию М. Фуко.

Концепции «воли к власти» Ф. Ницше и «власти — знания» М. Фуко, на мой взгляд, репрезентируют, в известной степени, общую историко-философскую и философско-культурологическую ситуацию, сложившуюся, соответственно, во второй половине XIX-го и второй половине XX-го веков, когда эти концепции и были созданы. Они отображают принципиальные моменты образов власти в философском «сознании» двух эпох. Ницше указал на актуализацию в данный исторический период проблем, связанных с «властью», но, все еще находясь в плену прежних философских традиций, он исследовал, скорее, волю к власти, а не саму власть. М. Фуко же показал, что власть теснейшим образом связана с самыми разными областями человеческой жизни: знанием, языком, психикой, обществом и т.д., — и, тем самым, на не самодостаточность, как отдельных специальных научных дисциплин, так и самой философии в исследовании феномена власти. Фуко, как социолог, политолог и социальный историк, поставил в своей теоретической программе несколько исследовательских задач: каков генезис институтов власти, какова их природа и механизмы функционирования, каковы пределы бинарной структуры власти и т.п.? Все это является предметом и задачами «физики» (техники), но не метафизики власти.

Задача философского исследования «властвующего» может быть сведена к рассмотрению его онтологических свойств и предпосылок. В самом общем виде власть обычно определяют, как способность субъекта осуществлять свою волю, то есть оказывать влияние на поведение людей с помощью различных средств: авторитета, права и т.п. Однако ни Ф. Ницше, ни М. Фуко не ограничивались лишь такой ее трактовкой и попытались определить власть через описание различных коннотаций. Собственно, разница в представ-



лениях обоих мыслителей о метафизике (онтологии) и «физике»<sup>1</sup> власти и была вызвана различием этих коннотаций. Ницшеанская «ревизия» традиционных трактовок истины предстает как предпосылка его волюнтаристской онтологии, онтологии «жизненного мира», в которой власть превращается из политической, психологической, и даже «антропологической» (в узком смысле этого слова) категории в категорию онтологическую, мировоззренческую, поистине, общефилософскую. В отличие от перспективизма Ф. Ницше, М. Фуко, как наследник структуралистских идей, отстаивал конструктивистскую позицию, согласно которой, исследователь исходит, из конструируемой реальности, то есть имеет дело, прежде всего, с конструктами. Несмотря на это внешнее различие, оба мыслителя, по сути, отстаивали следующую, общую для них идею: ценность того или иного предмета связана не с самим предметом, а с той или иной его интерпретацией.

В прежних философско-теологических и социологических теориях власть являлась либо атрибутом Бога, либо собственностью человека, стоявшего на вершине социальной иерархии. Поворотным пунктом в истории философии стало провозглашение Ницше «смерти Бога»<sup>2</sup>. Так Ф. Ницше, по сути, встал у истоков целой философской традиции. Идея «смерти субъекта» была подхвачена не только М. Фуко и Ж. Делезом, провозгласившими «смерть человека», Р. Бартом, возвестившим о «смерти автора», но и другими мыслителями эпохи постмодерна. Провозглашение Ф. Ницше «смерти Бога», как «выродившегося в противоречие с жизнью, вместо того, чтобы быть ее просветлением и вечным ее утверждением ... Бог, обожествляющий «ничто, освещающий волю к «ничто»<sup>3</sup>, и призыв к «всеобщей переоценке ценностей», представляются вполне естественными в процессе критики современной ему культуры, как культуры декаданта<sup>4</sup>.

Провозгласив «смерть Бога», Ницше поставил на его место «сверхчеловека» — «благородного», «правящего аристократа». «Благородный» человек способен на жестокость и даже на преступление. Он может связывать смерть с интересами, часто не щадить людей, придерживаться строжайшей дисциплины, а на войне позволять себе коварство и насилие. «Господствовать, а не быть рабом каких бы то ни было сил — вот средство сделаться благород-

<sup>1</sup> Под «физикой» власти здесь понимается структура и реальное функционирование власти. Изучением «физики» власти занимаются политологи, правоведы, психологи, социологи и т. п.

<sup>2</sup> XX век был ознаменован не просто дехристианизацией, «убийством Бога», но и ударом по этому, самому главному принципу, на котором строилась европейско-христианская цивилизация. Новое Возрождение, которое поведет к расцвету Европы, возможно только на основе независимости и свободы индивидуума.

<sup>3</sup> *Ницше Ф. Антихрист // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 644.*

<sup>4</sup> Ницше противопоставит, таким образом, мощной философско-теологической традиции, представителем которой был, например, С. Кьеркегор. Для Кьеркегора спасение человека, его высшая свобода не во власти самого человека, а зависит от его веры. Только Бог может вывести человека из «кризиса».

ным»<sup>5</sup>, — гласит один из афоризмов Ницше. «Благородный» человек и есть, в сущности, воплощение воли к власти. То есть, мыслить «сверхчеловеческое» означает мыслить сущее именно как волю к власти и вечное возвращение, мыслить самого себя как преодоление. Сверхчеловек, по Ницше, — это вовсе не тиран, сконцентрировавший в себе все расовые добродетели (как это было интерпретировано нацистами), а, прежде всего, тот, кто с увеличением своей власти над миром, осознает и прямо пропорционально ей возрастающую собственную ответственность за этот мир.

Соответственно, ницшеанскую «волю к власти» нельзя трактовать лишь как стремление одного господствовать над другим. Воля к власти — это способность быть выше собственных страстей, аффектов и т.п., а также это внутренняя сила человека, дающая ему возможность для самоопределения. Но, прежде всего, воля к власти является космическим началом. Космический характер воли к власти вытекает из идеи Ницше о «вечном возвращении», которая предполагает ее вечную пульсацию во всем сущем. Ницше в своей онтологии исходил из ограниченности суммы сил, то есть возможностей проявления «воли к власти», тогда как время, в котором эта воля проявляется, бесконечно. В итоге, философ сделал вывод о том, что через громадные промежутки времени в мироздании должны возникать одни и те же комбинации сил, соответственно, и картина мира должна повторяться в вечности бесчисленное число раз. «Физика» власти, то есть ее конкретные проявления, структура и функционирование, в различные исторические периоды естественным образом изменяется. Но, несмотря на это внешнее различие, суть власти, видимо, неизменна. Именно это имел в виду Ницше, когда упоминал о вневременности самой власти, или ее вечности.

Человеческая воля к власти — это лишь частный случай проявления космического начала<sup>6</sup>. Стремление человека к преодолению себя самого отчасти можно трактовать и как инстинкт, но более мощный, утверждающий, но не отрицающий волю. Известное положение Ницше гласит, что на место теории познания следует поставить «перспективное учение об аффектах». Ницше писал, что «аффекты представляют собой конструкцию интеллекта, придумывание причин, которых не существует» и что разрушение какой-нибудь иллюзии (например, «догматической») еще не дает никакой истины, но лишь увеличивает незнание. Каждый отдельный человек наделен волей к власти, хотя и в разной степени, и во имя ее роста пытается организовать окружающий мир. Таким образом, воля к власти представляет собой

<sup>5</sup> Ницше Ф. Посмертные афоризмы (из времени «Заратустры») // Ницше Ф. Злая мудрость. М., 1993. С. 178.

<sup>6</sup> Это напоминает учение Платона о душе, которая есть одновременно и в каждой вещи и во всем космосе как принцип «тождества» и «различия». Тем самым она объединяет, согласно Платону, телесный мир с миром идей. Однако, если для Платона мировая (космическая) душа бессмертна, ибо она причастна к вечным идеям и абсолютной истине, то для Ницше воля к власти, насыщая собой весь космос и конкретные человеческие тела, исчезает со смертью этого человека, поскольку не существует вечного мира, «чистого» бытия.

внутреннее инстинктивное стремление человека к победе, владычеству, росту собственной мощи, или власти, то есть к самоутверждению. «Воля есть не только комплекс ощущения и мышления, но, прежде всего, и аффект»<sup>7</sup>, — писал Ницше. Чувство власти — сильнейшее жизнеутверждающее стремление, то есть необходимое для укрепления жизни, поскольку бессилие порождает депрессию и пассивный нигилизм. Кроме того, выражая внутреннюю силу человека, его способность сопротивляться, вплоть до полного отрицания, установившимся в обществе ценностям, воля к власти представляется, как сильное эмоциональное состояние, которое подчас граничит с безумием. Сам Ницше почти не проводил такой параллели, однако, она кажется вполне уместной. Позднее, уже в конце XX века Ж. Делез использовал идею «аффекта» (ссылаясь, в частности, на Ницше) в своей концепции «шизоанализа» для характеристики «тела без органов»<sup>8</sup>.

Таким образом, человек для Ницше — ключ к пониманию характера бытия. В этом смысле, метафизика Ницше носит антропоморфный характер. Собственно, поэтому искусство и играет в философии Ницше столь важную роль: мировая воля, как в зеркале, пытается разглядеть себя в человеке и в его творении. Софисты, например, рассуждая об относительности понятий человека о природе, о мире, о жизни, пришли к утверждению, что человек — мера всех вещей (Протагор). Ницше поставил вопрос иначе: что является мерилем самого человека? Таковы, согласно его теории, присущие человеку воля к власти и, соответственно, свобода.

Немаловажным для определения характера ницшеанской «воли к власти» является тот факт, что она не обязательно активна, но может быть и реактивной. «Воля к власти» присуща всем и всему. «Воля к власти» «слабого» человека может испытывать воздействие других, более «сильных» волей, тогда она подавляется, становится злой, критикует волю сильных людей с позиции «высших ценностей», ставших таковыми в процессе культурного развития человечества и подвергавшихся суровой критике со стороны Ф. Ницше. Для обозначения этой злобности, злопамятства воли к власти «слабых» людей Ницше ввел понятие *ressentiment*<sup>9</sup>. Способность воли к власти быть различной — активной или реактивной, благой или злой, одновременно проникающей во все и исходящей изнутри всего, принадлежащей каждому отдельно живому существу, при этом, не локализуясь, — говорит о ее многообразии, тотальности, но не о единстве, а о плюралистичности.

Отказ от «субъекта» в философии М. Фуко был связан во многом (как и в философии Ф. Ницше) с его критическим отношением к традиционной

<sup>7</sup> Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 254.

<sup>8</sup> Под «телом без органов» Ж. Делез понимал асубъективное тело, которое предшествует всякому конкретному телу и противится всякой организации, в том числе уровням организации власти. «Тело без органов» — тело аффекта и напряжения, которое присутствует в каждом физическом теле и, одновременно, находится во власти абсолютной витальной силы, пересекающей его вдоль и поперек.

<sup>9</sup> Франц. — злоба, злопамятство.

метафизике, которая и была, по его мнению, прежде всего, философией субъекта и характеризовалась различными «идеалами», «целями» и устойчивыми «смыслами». Но, если со «смертью Бога» в философии Ницше все же не был утрачен субъект как носитель власти, а изменилась лишь его трактовка, ибо место христианского Бога занял «сверхчеловек», то со «смертью человека» у Фуко, напротив, субъект как носитель власти исчез. Хотя отношения власти пронизаны расчетом, поскольку не существует власти, которая осуществлялась бы без каких-либо намерений и целей, это не означает, согласно Фуко, что за ней необходимо стоит некая инстанция, как источник этих целей. Рациональность власти есть, прежде всего, рациональность тактик. Нет ни человека, ни группы людей, ни государственного органа, который обладал бы всей полнотой власти, функционирующей в обществе. Для существования власти, как таковой вообще нет необходимости в том или ином субъекте, индивидуальном или коллективном, как ее конкретном носителе. Власть анонимна. Постструктуралисты считали акцент на автономии и достоинстве субъекта опасным, поскольку, по их мнению, он сохранился под маской в самих механизмах подавления, которым следовало бы сопротивляться. Этот отказ от автономного индивида привел к признанию анонимности не только власти, но и мысли, знания и т.д. Оказалось, что власть может существовать без властвующего<sup>10</sup>, мысль без мыслящего, знание без субъекта. Соответственно, ниспровергаются и всевозможные авторитеты, вроде учителя и священника.

Таким образом, со «смертью Бога» рухнула теологическая власть и на ее место встала власть телеономическая, предполагающая отказ от окончательного определения чего-либо, от всякой диалектики. Власть была объявлена Фуко имманентной, неотвратимой и всегда позитивной. Правда, Ж. Бодрийар в работе «Забывать Фуко» негативно отнесся к идее тотальной позитивности, телеономии и «микрофизики» власти, якобы сменяющих прежние финалистские, диалектические или репрессивные теории, утверждая, что такая эволюция взглядов может привести к весьма сомнительному сотрудничеству с кибернетикой<sup>11</sup>. Надо сказать, что Ж. Бодрийар в данном отношении оказался весьма прозорливым.

С «исчезновением» человеческого субъекта у М. Фуко актуализировалась проблема отношения к знанию, его структуры, а также взаимосвязи знания с другими феноменами жизни (прежде всего, с властью). Именно поэтому М. Фуко уделил ему столь пристальное внимание, что даже власть стала увязываться им, прежде всего, с понятиями «знание», «текст», «язык», «дискурс» и т.п. В работах «Надзирать и наказывать» (1975) и «Воля к знанию» (1976) Фуко писал о том, что знание порождается и существует не вопреки, а благодаря конкретному социальному порядку. Важнейшей эмпирической базой его исследований стал глубокий анализ истории «рождения тюрьмы», как всеобщего пенитенциарного учреждения Западной Евро-

<sup>10</sup> Foucault M. Dits et écrits. T. I. P. 514—515.

<sup>11</sup> Бодрийар Ж. Забыть Фуко. Спб.: Владимир Даль, 2000. С. 62.

пы, наиболее ярко, по его мнению, выражающего «парадигму» процедур управления, надзора за индивидами, их изоляции и перегруппировок. В качестве доказательства тому, что знание — это не убежище от социального порядка, а его средоточие, Фуко использовал исторические факты добывания истины под пытками, связь судебных реформ XVIII века и распространения тюрем с теориями общественного договора и т. п. Впрочем, то же самое относится и к человеку, неприкосновенность и суверенность внутреннего мира которого — весьма иллюзорное укрытие, ибо и тело, и душа определяются и порождаются механизмами власти именно как воображаемые убежища от системы «всепопнадзорности» (паноптизм)<sup>12</sup>, дисциплинированности и нормированности социальных отношений, которые характеризуют, по мнению Фуко, современное общество.

Знание, согласно Фуко, всегда отсылает к субъекту, но субъект не свободен от власти, ибо она проходит через все точки пространства, через различные единичности, сингулярности, в том числе и через субъекта. Знание никогда не может быть незаинтересованным: оно иногда — зло и всегда — сила. Знание одушевляется не безличным поиском истины, но страстями и инстинктами, побуждением и желанием, иногда даже насилием. С другой стороны, власть не свободна по отношению к знанию, ибо именно знание делает власть актуальной. Чтобы подтвердить это, Фуко, в частности, подробно проанализировал понятие «высказывание» и в итоге определил его как кривую, которая соединяет единичные точки, то есть актуализирует различные силовые взаимодействия. В конце концов, он сделал вывод о функционировании на протяжении всей истории неразрывного комплекса «власти — знания». Их единство предстает как общая для власти и знания характерная черта.

Однако в ходе своих рассуждений Фуко показал, что власть и знание различны по своей природе, гетерогенны, хотя между ними имеются и взаимодопущения, и вторжения на территорию друг друга, и примат одного над другим. Здесь можно увидеть аналог кантовского схематизма. В концепции И. Канта время было одновременно и эмпирическим и априорным, поэтому оно выполняло функцию схемы, связывающей чувственные явления с категориями рассудка, поскольку было общим для них обоих. М. Фуко предположил, что за двумя формами знания, которые вступают в определенное отношение, не стоит никакой общей формы, а только неформальная стихия сил, как бы обволакивающая их. В этом смысле власть находится в доминирующем положении по отношению к знанию. При этом,

<sup>12</sup> Согласно Фуко, «паноптикум» был придуман в середине XIX века Дж. Бентамом. Бентам называл «паноптиконом» идеальную тюрьму, проект которой он неоднократно пытался продать британскому правительству, но его проект никогда не был полностью реализован. «Паноптикон» был круглой формы. Его камеры располагались по внешнему периметру. В центре находилась наблюдательная башня. В каждой камере было два окна: одно выходило наружу, другое — на наблюдательную вышку. Такое расположение камер позволяло надзирателям видеть заключенных в любое время.

Фуко далек от априоризма, поскольку подверг основательной критике традиционное представление о метафизике, в том числе, интерпретацию ее И. Кантом. Власть, согласно его теории, отсылает к некоей «микрофизике», где «микро» — это не миниатюризация зримых форм, а несводимое к знанию измерение мыслей: подвижные и не локализуемые связи.

Гетерогенность власти и знания, согласно Фуко, проявляется в том, что власть проходит через силу, а не через форму, как некое образование (например, через форму государства). Власть проходит через единичные точки, так называемые сингулярности, в которых каждый раз фиксируется применение силы, или аффект, как состояние власти, с одной стороны, локальное, но, с другой стороны, всегда нестабильное. Причем, локальные и диффузные взаимоотношения власти не исходят из какого-либо единого центра, как единственного очага верховной власти, а в каждый момент времени проходят в силовом поле от одной точки к другой, отмечая различные отклонения, перемены направления, сопротивление и т. д. Знание же, в отличие от власти, реализуется при условии существования оформленных видов материи (субстанции, например) и формализованных функций (распределенных, скажем, между видением и говорением). Таким образом, если власть не стратифицирована, нестабильна, и она образует стратегию, как проявление этой нестратифицированности, то сферу знания, напротив, отличает стратифицированность, архивизированность и стабильность. Поэтому-то, властные отношения всегда находятся в тени, они не узнаваемы, не известны, в отличие от знания. Вот почему Франсуа Шатле, охарактеризовавший концепцию М. Фуко как «прагматическую», развел власть и знание как осуществление и упорядочивание.

У Ф. Ницше, в отличие от М. Фуко, иной подход к связи власти и знания. Если Фуко говорил об их неотделимости друг от друга, то Ницше в работе «По ту сторону добра и зла...» в разделе «Мы, ученые...» писал, что знание — результат человеческой слабости, стремление к нему — занятие для тех, у кого нет воли, то есть для тех, кто «слаб», нерешителен, поэтому «безличен». Такой человек — полная противоположность «сверхчеловеку», ибо, стремясь к познанию, он пытается снять с себя ответственность за собственные деяния<sup>13</sup>. Стремление к знанию, по Ницше, ведет к утрате, параличу воли, ибо у такого человека исчезает независимость в решениях и появляются сомнения даже в возможности свободы воли. Именно в этом, кстати говоря, немецкий мыслитель усматривал одну из причин европейской «болезни». Более того, для Ницше бытие человека и истина не совместимы в том смысле, что человек живет заблуждением (истина для него — это полезная ложь). Полное познание истины ведет к уничтожению фикций и иллюзий: «...быть может, даже одно из основных свойств существования заключается в том, что полное познание истинного влечет за собой гибель»<sup>14</sup>. И тогда за поиском истины, за волей к истине скрывается забвение жизни, воля к смерти. Следовательно, истина пагубнее заблуждения и незнания,

<sup>13</sup> Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 329.

<sup>14</sup> Там же. С. 271.

поскольку сковывает силы, направленные на познание. Познание и вечное становление мира, как считал Ницше, несовместимы.

Несмотря на различное отношение к сцеплению «власти» и «знания», оба философа — и Ницше, и Фуко, — по сути, признавали, что «воля к знанию» является одной из форм «воли к власти». Тем самым, они полагали, что за «вечными истинами», за различного рода идеологиями и тому подобными явлениями скрывается именно воля к власти. «Воля к истине» и есть, по существу, искусство интерпретации, для которой требуется определенная сила. Тот, у кого эта сила отсутствует, не может вложить в вещи свою волю, а пытается найти в них некий смысл, иными словами, верит, что воля в них уже есть<sup>15</sup>.

В своей «Генеалогии морали» Ницше показал, что, когда господствовал аскетический идеал, то истина полагалась как сущее, как Бог, как верховная инстанция. Оттого истина и не была проблемой. Напротив, со «смертью Бога», аскетического идеала, проблема ценности истины обострилась. Это осознание волей к истине себя в человеке как проблемы есть, по Ницше, ничто иное, как смысл человеческого существования<sup>16</sup>. Но воля к истине есть одна из форм воли к власти. Таким образом, смысл и есть воля к власти. Именно к ней сводятся все смыслы отношений<sup>17</sup>.

Причем, до «смерти Бога» смысл, придаваемый человеческой жизни аскетическим идеалом, был единственным и непоколебимым. С «отрицанием Бога» человеческое существование лишилось и этого смысла, поскольку человечество утратило веру в любые объективные ценности. Эту проблему попытался разрешить в своей философской герменевтике, оформившейся в 20-х годах XX века, М. Хайдеггер. Согласно его концепции, если жизнь не имеет объективного смысла, то следует актом творческой интерпретации придать ей его (любой смысл является порождением сознания). Он разработывал герменевтику Dasein — конкретного человеческого существования, фундаментальной чертой которого является его бытие-в, то есть бытие Dasein в мире, который для него является своим, ибо этот мир тем или иным образом всегда истолкован Dasein.

В отличие от Фуко, Ницше почти не рассматривал власть как самостоятельную философскую категорию, она необходимо привязана у него к «воле» (отсюда и идея «воли к власти», а не «воли к знанию», как это было у Фуко), «жизни», «становлению», «человечку», «свободе». В этом пункте легко просматривается влияние на философию Ницше его непосредственного предшественника А. Шопенгауэра, у которого воля предстает как абсолютное начало. Однако, если у Шопенгауэра воля — это еще и неопределенный, бесцельный, слепой порыв, то у Ницше воля — это, прежде всего, воля к власти. Нет «воли», а есть только воля к чему-нибудь, поскольку

<sup>15</sup> *Ницше Ф.* Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. М.: ТОО «Транспорт», 1995. С. 241.

<sup>16</sup> *Ницше Ф.* К генеалогии морали // *Ницше Ф.* Сочинения в 2 т. Т. 2. С. 523.

<sup>17</sup> *Ницше Ф.* Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. М.: ТОО «Транспорт», 1995. С. 246.

нельзя выделить цель из волевого процесса. Таким образом, власть не является атрибутом воли, а представляет собой сущность воли как воли. В самой этой воле заключена свобода созидания, не ограниченная божественной свободой.

Ницше рассматривал волю, как нечто, лежащее в основе мира, однако радикально изменил ее трактовку. В отличие от «воли к жизни» Шопенгауэра, Ницше говорил о «воле к власти», но не как о мировой единой воле, а как о плюралистичеcкой воле. Тем самым, философию Ницше можно представить как волюнтаристический идеализм. Этот волюнтаризм и дает основание для возвращения метафизической проблематики в его творчество, столь яростно изгоняемой самим Ницше.

А. Шопенгауэр, вообще, оказал немалое влияние на формирование идей Ницше, особенно на первом этапе его творческой эволюции. Однако термин «воля к власти» впервые был употреблен Ницше лишь в работе «Так говорил Заратустра» (1881—1883). Ему не было места ни в «раннем», ни в «среднем» периодах творчества философа, но понятия «власть», «чувство власти» появились уже в ранних его произведениях. Тогда он рассуждал, скорее, о так называемой внешней власти, то есть о стремлении произвести определенное впечатление, о способности оказывать влияние на других и т.п. Причем, рассматривая многие поступки, мотивированные стремлением к власти, Ницше писал, что они объясняются стремлением к удовлетворению чувства власти, столь притягательного для человека. А в теории «воли к власти» речь уже идет не столько о стремлении к власти над другими, сколько о том, что воля к власти определяет все человеческие действия и поступки. Воля к власти является «основным и самым подлинным фактом во всем совершающемся». Конечно, философии Ницше свойственен определенный редукционизм, поскольку качественно различные состояния человеческой психики (инстинкты, эмоции, интеллект) он свел, в итоге, к единому основанию — воле к власти. Однако, это не означает, что разума не существует, напротив, разум выступает одним из мощнейших орудий «воли к власти» (тогда, как у Фуко язык является орудием и объектом механизмов власти). Но разум не автономен, не свободен, он детерминируется влечениями, выражает некие иррациональные импульсы. То есть, воля к власти определяет поведение каждого отдельного человека, независимо от того, какое место в социальной иерархии он занимает.

Таким образом, онтология власти Ф. Ницше предполагает, что подвижность всего конечного сущего рассматривается как осуществление воли к власти, а бытие во времени как вечное возвращение. Причем, воля к власти и вечное возвращение не являются простыми эмпирическими фактами, но их сущность не находится и по ту сторону явлений. В этом заключается имманентный смысл всего земного: игра созидания, разрушения, рождения, гибели и возвращения. Иначе говоря, предметом ницшеанской онтологии является жизнь, как вечная игра иррациональной стихии, сущность которой — умножение своей силы и могущества.

Власть в представлении М. Фуко — это, прежде всего, отношения сил. Однако Фуко интересовало не столько то, что такое власть, кто или что



является ее источником, а, скорее, вопрос о том, как она осуществляется? Выше уже было сказано, что, по Фуко, взаимодействия различных сил определяются сингулярностями, которые представляют собой аффекты. То есть, осуществление власти и есть аффект, иррациональное начало, как волевое, производное действие, так как сама сила определяется через имеющуюся у нее способность воздействовать на другие силы и, наоборот, — испытывать их воздействия. Силы, на которые оказываются воздействия, способны к сопротивлению. Согласно Фуко, везде, где есть власть, есть и самые разнообразные очаги сопротивления власти. Поэтому, в частности, точно так же, как властные отношения пронизывают все социальные аппараты и институты, отношения сопротивления пронизывают социальные стратификации и индивидуальные единства. Сопротивление власти обращает жизнь против этой власти. Но ведь и Ницше говорил, что сопротивление извлекает из «ветхого» человека силы более обширные, активные, более оптимистические, более богатые возможностями жизни. Та же воля к власти, вообще, может проявляться только тогда, когда встречает противодействие. Таким образом, она как будто ищет то, что может оказать ей сопротивление. Сопротивление, по мнению Ницше, является также главной движущей силой общества. Идея «сверхчеловека» для него — это попытка освободить жизнь в самом человеке, который является своего рода ее тюремщиком. Еще Б. Спиноза говорил: неизвестно, на что способно человеческое тело, когда оно освобождается от навязанной ему человеком дисциплины. Фуко продолжил эту мысль: неизвестно, на что способен человек, «пока он жив» как «совокупность сопротивляющихся сил».

Фуко попытался с помощьюистики власти — знания — тела высветить структуру современного субъекта. Он показал, что исторические типы «власти — знания» различны. Современность, например, произвела такой новый тип власти, который не может быть сконцентрирован ни в руках отдельного человека или группы людей, ни быть привилегией целого государства. Фуко наделил власть такими характеристиками, как множественность, вездесущность, нелокализуемость и т.д., что, естественно, делает невозможным тотальное овладение властью, немислимость ее точечной локализации. Таковы онтологические свойства власти, согласно Фуко. Например, Ж. Бодрийар сделал из этого вывод о постепенном исчезновении власти, ее растворении, внутренней пустоте. Однако, из тезиса о нелокализуемости власти следует не ее исчезновение, а, скорее, попытка придать самой власти не редуцируемый характер. Таким образом, власть, рассеянная повсюду, она лишь предполагает определенные стратегии управления людьми, надзор над ними, систему изоляции и т.п.

В книге «Воля к знанию» Фуко критиковал монархически-юридическую концепцию власти, в которой власть предстает как собственность класса, который ее захватил. Сам же философ определял власть не «субстанциально», как специфический объект собственности, а функционально, как стратегию, тактику и технику социальных связей. Такую трактовку властных отношений он дал еще в более ранней своей работе «Порядок дискурса» (1971). Причем, власть как техника не обязательно представляет собой внешнюю

силу, ее можно трактовать и как внутреннюю способность человека руководить собственными силами, инстинктами и устремлениями (это роднит представления М. Фуко с теорией «волей к власти» Ф. Ницше). Такую власть Фуко называет «техникой себя» («technique de soi») или «заботой о себе». Он посвятил целый ряд своих работ проблеме взаимоотношений власти и секса, а также секса и истины. Исследуя историю их взаимодействия, в том числе, историю «христианской проблемы плоти», он сделал вывод о том, что сексуальность — это, прежде всего, проблема отношения человека к самому себе. Именно поэтому героем последних его работ был человек вожделеющий, «человек желания», как носитель страстей, вожделений и инстинктов.

Фуко обратился к анализу понятия «Я», рассмотрел разного рода «техники себя», то есть техники, через которые человек конституирует себя в качестве такового. В работе «Надзирать и наказывать» французский мыслитель показал, что человеческий субъект создается не только практиками подчинения, но и практиками самоосвобождения. Таким образом, тема свободы в концепции М. Фуко не безотносительна к проблеме знания, поскольку практическая этика, как различные возможности осмысленного выбора, во многом обусловлена рефлексией. М. Фуко часто называют «клиницистом цивилизации». Он говорил о «болезненности» современного ему западного мира и видел лекарство в возвращении к античной «заботе о себе». Во второй половине XX века сексуальность стала одной из широко обсуждаемых в обществе тем. Фуко «грязному», популяризованному сексу противопоставил античную эротику, именно в этом смысле он говорил об излечении «больного» западного общества «заботой о себе».

Секс, по мнению Фуко, — это еще и орудие угнетения, а власть в дисциплинарном обществе — инстанция запрета или разрешения. Чем больше люди говорят о сексе, тем в большую зависимость от него они попадают. Стратегия власти, по Фуко, является эффективным способом контроля и управления, гуманизации человека. Таким образом, всепроникающая власть проникла и в сферу самого интимного и сокровенного для него. И если классическое общество ориентировалось на упорядочивание сексуального поведения в процессе поиска истины о сексе, то сегодня оно представляет собой, скорее, порнографическое зрелище, что служит у Фуко своеобразной иллюстрацией «болезни» современного общества.

Власть, по Фуко, — это, прежде всего, сила, но сила по своей сути всегда находится в отношении к другим силам, так что всякая сила уже является отношением (по сути, то же было у Ницше). То есть, у силы нет ни другого объекта, ни другого субъекта, кроме силы. Власть в традиционной трактовке — это всегда власть кого-то над кем-то или чем-то. Она требует множественности, пифагорейского «чета». Причем, истоком множественности часто в тех или иных концепциях является именно единство: «властвующее единое» уже фактором своего существования порождает эту множественность и, соответственно, противоречия. Фуко, напротив, считает, что, постольку, поскольку власть не локализуема, то она ниоткуда не исходит, но она осуществляется. Условие, которое позволило бы с достаточной

ясностью определить механизмы власти, не надо искать в существовании некоего центра, поскольку власть — это то, что пронизывает все и «исходит из многочисленных центров»<sup>18</sup>. Поэтому Фуко объявил отношения власти имманентными бытию. Будучи таковыми, отношения власти идут снизу вверх. Это означает, что в принципе не существует отношений власти как глобальной матрицы бинарной оппозиции между господствующими и подчиненными. Скорее, многочисленные отношения сил пронизывают все социальное тело, включая семью, производство, различного рода социальные институты и т.п. Это множество отношений сил как бы образует силовое поле, причем, там, где возникает власть, возникает и оппозиция. Оппозиционные центры в «микрофизике» Фуко являются другой стороной отношений власти. В силу этого, в обществе налицо сеть, сотканная из бесконечного множества очагов власти и оппозиций, которые в своей целостности и составляют «механизм власти».

В этом сходство Фуко и Ницше, для последнего соотношение сил значит гораздо больше, чем насилие одного над другим, и не может определяться через это насилие. Если насилие направляется на тело, на способ его организации, то сила имеет дело только с силой. Насилие всегда сопровождается разрушением, тогда как сила способна быть созидающей; находясь в отношении к другим силам, она постоянно сравнивает себя с ними по степени могущества и способна творить. Насилие, по Фуко, выражает воздействие сил на нечто, но оно не выражает властных взаимоотношений, то есть взаимоотношений между силой и силой, «действия, направленного на действия»<sup>19</sup>.

Вслед за Л. Витгенштейном, попытавшимся создать некий формализованный язык, в котором отсутствуют какие-либо ценностные суждения, М. Фуко, в определенной степени, также попытался уйти от утверждения, что есть нечто несказанное. Тем не менее, в его философии сохранился интерес к трансцендентальным основаниям мира, то есть к тому, на чем человек строит свое знание и что является имманентным (в противоположность трансцендентному). Это напоминает один из тезисов в концепции антипозитивистского натурализма, развитого, например, в работах Р. Бхаскара и У. Аутвейта: реальные сущности, отношения и механизмы существуют независимо от нашего описания. Такая же не транзитивность характерна и для философии М. Фуко, попытавшегося включить трансцендентальную перспективу в реалистическую теорию власти. Поэтому-то концепция власти Фуко является не столько социологической, психологической или политологической, а, скорее, онтологической, философской.

Подводя итог, следует заметить, что философия Ф. Ницше, во многом повлиявшая на дальнейшее развитие философских дисциплин, стоит особняком в истории гуманитарной мысли второй половины XIX века. Ницше,

<sup>18</sup> Foucault M. La volonté du savoir. Histoire de la sexualité. P.: Gallimard, 1976. Т. 1. P. 126.

<sup>19</sup> См. текст М. Фуко в: Dreufas H. R., Rabmov P. Michele Foucault, im parcours philosophique. P. 313.

помимо новаторских идей в области литературного стиля и языка, а также в области этики и эстетики, впервые в истории философии поставил категорию «воли к власти» в центр своей онтологической конструкции. В XX веке идея «воли к власти» была использована, хотя и в несколько трансформированном виде, в целом ряде концепций. Так, З. Фрейд положил в основание динамики «Оно — Я — Сверх-Я» идею бессознательных, динамических, стремящихся к осуществлению влечений. Человек, по Фрейду, является рабом своих иллюзий, своего желания властвовать. А. Адлер осуществил радикальный пересмотр учения З. Фрейда и попытался представить всю психическую деятельность как результат борьбы на бессознательном уровне «чувства неполноценности» и «воли к власти».

Власть, согласно современным ее трактовкам (Ф. Ницше и М. Фуко) не является единой первоосновой, всеобъемлющей сущностью, наподобие древнегреческого «первоначала», платоновской «идеи» или кантовской «вещи-в-себе». Она может быть рассмотрена, скорее, как философская категория, или как свойство, то есть, как то, что может служить для характеристики этой сущности, бытия как такового, но, кроме того, и для описания сущего. Таким образом, власть может носить и онтический, и онтологический характер. Однако, ни Ницше, ни Фуко, в итоге, не дали четкого, основательного ответа на вопрос: в чем сущность самой власти? Они лишь наметили некоторые положения онтологии, описав диалектику рационального и иррационального во власти. Однако вряд ли можно говорить о том, что такая онтология была выстроена ими со всей строгостью, приличествующей теории.

Интерес к работам Ницше и Фуко сегодня объясняется не только тем, что проблема власти, по сути, была основной в их концепциях. Ницше, например, предсказывал, каким окажется грядущий XX век: «Время мелкой политики прошло: уже грядущее столетие несет с собою борьбу за господство над всем земным шаром, — понуждение к великой политике»<sup>20</sup>. XX век и в самом деле был полон войн и междоусобиц, но, кроме того, он был и веком бурного роста технической мощи, развития науки и культуры в целом. В связи с этим выявились наряду с позитивными достижениями и негативные последствия этого бурного развития науки и техники, зачастую грозящие «глобальной катастрофой». Понять природу властных отношений, пронизывающих не только социальную структуру общества, но и весь остальной мир, — значит, сделать шаг к пониманию и решению «глобальных» проблем современного мира.

<sup>20</sup> Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 2. С. 332.

## Существование человека в контексте философии Кьеркегора

У истоков экзистенциальной философии стоит датский мыслитель XIX столетия Серен Кьеркегор. «Созданный Кьеркегором христианско-экзистенциальный образ человека был призван... учесть «многослойность» внутренней жизни духа, продемонстрировать ее драматизм и развенчать просветительские иллюзии о гармоническом развитии личности, постепенно накапливающей все новые положительные душевные свойства» [5, 9]. Прием, который использует Кьеркегор как экзистенциальный философ, — *псевдонимичность*. С помощью псевдонимов Кьеркегор пытается создать объемный образ человеческой экзистенции, главным свойством которой является *становление*.

Псевдонимы — не единственная форма косвенного сообщения, которую использует Кьеркегор для описания специфического способа существования человека как *становящейся действительности*. Другие формы — *ирония* и *юмор*. В «онтологическом» же смысле, как пишет Кьеркегор в «Заключительном ненаучном послесловии к «Философским крохам»», ирония и юмор — это пограничные области между тремя способами существования человеческой экзистенции: ирония — пограничная область между эстетическим и этическим, а юмор — между этическим и религиозным способами существования.

С помощью трех экзистенциальных сфер Кьеркегор и описывает существование такого сложного «события», как Человек. Прежде, чем мы перейдем к рассмотрению феномена существования человека Кьеркегором, надо оговориться, в чем, с точки зрения Кьеркегора, главное отличие человеческого бытия от бытия как такового.

В философии Нового времени (от Декарта до Гегеля), предшествовавшей экзистенциальному способу мышления, преобладала рационалистическая трактовка человека. Особенность человека (в отличие, скажем, от животного) сводилась к наличию у человеческого существа *разума*: наиболее распространенным определением человека было определение его в качестве «разумного животного». В целом классическая философия формулировала «тезис, что данность или данности сознания являются непосредственными, далее несводимыми очевидностями» [И, 8], то есть утверждалось, что человеческое сознание может быть «разложено» на отдельные моменты, которые могут быть зафиксированы и описаны<sup>1</sup>. Кьеркегор счел эту установку недо-

<sup>1</sup> Здесь мы находим истоки одного из основных методов *психологии* — интроспекции или самонаблюдения за данными собственного сознания, которая стала впоследствии претендовать на адекватность анализа человеческого существования.

пустимой. Сводить сущность человеческого бытия к мышлению нельзя, ведь тот, кто осуществляет процедуру мышления, не перестает существовать в качестве Человека с бесконечным спектром других переживаний: эмоциональных, перцептивных, религиозных и др., не перестает быть включенным в социум и проч. Именно поэтому Кьеркегор перенес акцент рассмотрения феномена человека на понятие «*существование*».

Быть Человеком, по Кьеркегору, значит в первую очередь *выбирать*, т. е. принимать решение, брать на себя ответственность. Причем в акте выбора разум не участвует (так как разум не в состоянии противопоставлять противоположности, он их может лишь примирять, тем самым нивелируя тайну жизни), это привилегия воли. В выборе себя человек как бы заново рождается, поднимаясь на новую ступень существования. Кьеркегор красочно и возвышенно описывает таинство выбора: «В эту минуту кругом воцаряется тишина, подобная величавому безмолвию звездной ночи, душа остается наедине сама с собой, уединяется от всего мира и созерцает в отверстых небесах — не великий человеческий образ, но нечто высшее, недоступное обыкновенному взору смертного, созерцает самое Вечную Силу, животворящую все и вся, личность же в эту минуту выбирает, или, вернее, определяет себя. Эту минуту можно сравнить с торжественной минутой посвящения оруженосца в рыцари — душа человека как бы получает удар свыше, облагораживается и делается достойной вечности. И удар этот не изменяет человека, не превращает его в другое существо, но лишь пробуждает и конденсирует его сознание и этим заставляет человека стать самим собой» [7, 298—299]. Подобно тому как акт выбора осуществляется за скобками разума, так и подлинное существование может быть схвачено лишь буквально вопреки разуму.

Что же значит для датского философа существовать? *Существование* — это непрерывное становление человека как возможности. Существовать для человека можно только диалектически. Человек мучается, выбирая между противоречиями. Но в этом состоит и прелесть жизни, так как в выборе проявляется *свобода*. Блуждая между возможностями, человек наслаждается чувством свободы. Свобода воли — это клад, сокрытый в душе каждого человека. Выбор — это и проявление свободы, и путь к ней. В момент выбора человек осознает реальность своего существования наиболее остро. Однако, если ты делаешь выбор, ты должен осознавать всю ответственность своего шага, иначе ты не поднялся еще над уровнем эстетического отношения к жизни. Вместе с осознанием ответственности приходит экзистенциальный *страх*. Это особый вид страха, не похожий на боязнь или тревогу. Он охватывает человека, когда тот постигает в мгновение времени включенность своего внутреннего мира, подобного целому Stadtstaat (городу-государству) в бытие, и одновременно хрупкость своей диалектически становящейся экзистенции.

Все эти моменты существования даются человеку не в мышлении, а в чувстве, в переживании. Экзистенциальная диалектика недоступна логическому мышлению. Существовать означает быть захваченным потоком жизни, находиться в *движении*. «Понимание существования так же затруднено,

как и понимание движения: я мыслю его и таким образом прекращаю его и, следовательно, уже не мыслю его. Можно, пожалуй, с полным правом сказать, что существует вещь, которая не дает себя мыслить, и это — существование. Но трудность снова проявляется в том, что в самой экзистенции соединяются мышление и существование, поскольку мыслящий существует» [9, 142].

Согласно Кьеркегору, бытие и мышление безнадежно далеки друг от друга. Они как бы *разорваны* существованием. В этом разломе и обитает человек как экзистенция. «А человек как он есть в действительности, соединяющий в себе бесконечность и конечность, обладает своей действительностью именно постольку, поскольку бесконечным интересом к существованию удерживает в себе и то и другое» [9, 140]. Синонимом интереса у Кьеркегора выступает *страсть*. Она играет роль среды, где происходит вечное движение экзистенции. С помощью понятия «интерес» проясняется категория *истины* — через определение, что такое *действительность*. «Действительность — это interesse между достигнутым посредством абстракции гипотетическим единством мышления и бытием» [8, 170]. А ведь «что считается действительностью, считается также истиной. Действительность есть только постольку, поскольку она истинна» [2, 253].

Итак, предварительное рассмотрение понятия человеческого существования как такового выявляет его основные *измерения* (незаконченность, проявляющаяся в выборе; свободу; становление и др.) и *границы* (или измерение промежуточности). Однако остается непроясненной проблема различных *способов* существования, а также их подлинности. Первым способом существования человека Кьеркегор называет *эстетический*.

Эстетическое существование на первый, поверхностный взгляд может показаться воплощением специфичности существования человека как такового. Ведь эстетик находится в непрерывном становлении и развитии, контуры его личности постоянно меняются: то он жизнерадостен, то печален, то проделывает «гигантскую умственную работу», то «релаксирует» и созерцает, увлекается то тем, то другим. Однако с выводами торопиться никогда не следует, особенно когда дело касается такой важной сферы, как подлинное бытие. Именно поэтому нам стоит взглянуть пристальнее на способ существования homo estheticus.

Эстетический способ существования в первую очередь характеризуется неукорененностью в бытии. Кьеркегор уподобляет эстетика вечному кочевнику, который не может (да и не хочет — потому что боится) остановиться и обрести постоянное место жительства. Эстетик зависим от внешних условий, подвержен сиюминутному. Внешние условия влекут такого человека (он позволяет им себя увлечь), эстетик рассеивается вовне, его личность распадается на множество определенных моментов, и он не может собрать себя в единый центр.

Одним из основных принципов, которыми руководствуется эстетик, является, по Кьеркегору, принцип *наслаждения*. Различного рода наслаждения (чувственные, интеллектуальные, художественные и др.) — это маски, мнимые личины, которые вынужден принимать на себя эстетик, чтобы скрыть

(прежде всего от себя самого) провал, трещину, образовавшуюся в том месте, где у настоящего человека должно находиться ядро личности, его внутреннее «я». Таким способом — самообманом — эстетик убеждает от бремени личностного самоопределения, от выполнения задачи реализации своего единого, сущего «я», которая поставлена перед каждым человеком самим Творцом. Наслаждения выражаются в различных *настроениях*.

Привлекательный на первый взгляд способ существования эстетика скрывает в глубине своей *ничтожность*: «Сам по себе ты — ничто, ты существуешь лишь по отношению к другим, являешься тем, чем тебе нужно быть в этих отношениях» [6, 205]. Эстетик вынужден все время выдавать себя за нечто (и нечто даже значительное и оригинальное), чтобы его тайна не была раскрыта. Поэтому эстетик и «культивирует свою случайную индивидуальность» — как раз те внешние условия, от которых он зависим. Эстетик делает ставку на различия с другими людьми, потому что если начать сравнивать его бытийный центр (пустоту) с центрами других личностей, эстетик «проигрывает». Отсюда неизбежно возникает проблема *отчуждения и одиночества*.

В каком-то смысле тип существования эстетика можно уподобить способу бытия абстрактного мыслителя, который абсолютно не заинтересован *sub specie aeterni* в своем существовании. И эстетик, и абстрактный мыслитель как бы отказываются существовать, потому что так им легче жить<sup>2</sup>. Конечно, легче! Не приходится мучиться в акте выбора, не приходится нести ответственность за свои поступки, не приходится находиться в «страхе и трепете», предстоя перед Богом.

Однако эстетик не остается безнаказанным. У него есть свои мучения. В первую очередь это *отчаяние*. Оно может быть спасительным и благотворным, но может и погубить душу человека, если человек неискренен перед самим собой и пытается поставить на пустующее место личностного ядра «двойника-самозванца» — суррогат, состоящий из внешних условий [см. 17, 102]. Отчаяние эстетика — это сомнение личности в своей подлинности.

Вторым проклятием эстетика является *бесконечная рефлексия*. По опыту эстетик уже знает, что новое наслаждение, новая личина не даст ему желанного успокоения. Мысленно он уже переживает будущее, поэтому в будущем для него невозможно найти точку опоры. Прошлое он отбросил как использованную обертку (которая скрывала пустоту), а настоящее — это лишь «миг между прошлым и будущим», не момент выбора, а бесконечное — и потому мучительное — выбиравание.

Постоянно поддерживать эстетическое существование крайне сложно: «В жизни каждого человека рано или поздно настает момент, когда непосредственность... теряет свое главное жизненное значение, и дух стремится проявить себя в высшей форме сознательного бытия» [6, 238]. Именно в этот момент человек должен сделать сознательный выбор, определить себя. Но что делает трусливый эстетик? Он не дает своей душе вырваться из оков временного и преходящего в небесные сферы, удерживает себя на перифе-

<sup>2</sup> Кьеркегор: «Абстрактно мыслить легче, чем существовать» [8, 172].



рии — и впадает в тяжкий грех — *меланхолию* — третье свое проклятие. Меланхолия — это «истерия духа», «задержка самоопределения в акте выбора». Меланхолик не желает стать лицом к бытию, он «кругом ищет виноватых» и не хочет осознать, что причина его страдания — не вовне, а в нем самом.

Здесь, на этапе меланхолии, эстетическое может обернуться самой темной своей стороной — *демоническим*. Эстетик инстинктивно чувствует, что с ним что-то не в порядке. Кьеркегор определяет это состояние как «сомнение бытием». Как эстетик может утолить это предельное сомнение? По Кьеркегору, — разрушением всего окружающего. Только таким радикальным способом он надеется доказать самому себе реальность своего существования.

Итак, мы видим у Кьеркегора блестящее доказательство неподлинности и опасности эстетического способа существования: эстетик разрушает не только окружающую его реальность, но прежде всего совершает преступление против своей личности, попирая священный дар жизни. Датский философ с успехом справляется с выполнением той задачи, которую он поставил сам для себя как экзистенциального мыслителя в своих дневниках<sup>3</sup>. Каждый человек становится рано или поздно перед проблемой личностного самоопределения. Здесь он должен вовремя заметить развилку и свернуть на нужную тропинку, перейдя на духовном уровне на более высокую ступень. Такую ступеньку существования Кьеркегор определяет с помощью категориального аппарата *этики*.

Как было замечено выше, отличительной чертой человеческого существования является неотъемлемая способность выбора, и чем выбор «абсолютнее», тем большей ценностью он обладает. Выбор — это основная черта этического способа бытия. «Через осуществление выбора самого себя должно быть открыто этическое измерение экзистенции (в ее абсолютном и конкретном аспекте)» [1, 228]. Акт этического выбора имеет характерную особенность: после его совершения появляется различие *добра и зла*. Кьеркегор объясняет это тем, что человек, совершающий этический выбор, становится свободной, сознательной личностью. А свобода как раз и предполагает «абсолютное различие добра и зла».

В этом плане интересно сопоставление этики Кьеркегора с этикой Канта. Согласно Канту, добро принадлежит ноуменальной сфере, независимой от человеческой воли. Если человек руководствуется категорическим императивом — всеобщим объективным моральным законом, — он поступает морально. По мысли же Кьеркегора, добро (как и всякое другое положительное понятие) появляется только в результате волевого усилия человека — в момент выбора. «Добро проявляется тем, что я хочу его, — пишет Кьеркегор, — иначе его и существовать не может. Добро обуславливается, следовательно, свободой» [6, 276]. Такое мнение могло сформироваться у Кьеркегора в процессе его непримиримой борьбы по ниспровержению геге-

<sup>3</sup> «Я хочу отрезвить людей, хочу обратить их внимание на самих себя, на свою жизнь и предостеречь их от напрасной гибели» [10, 350].

левской системы. Кьеркегор преувеличивает право человеческой воли на оформление пространства человеческой действительности, делая добро и истину субъективными<sup>4</sup>.

Этическое впервые делает человека *единичным*, выхватывая экзистенцию из моря возможностей и актуализируя ее в выборе. Если до этого мгновения человек *созерцал мир и людей*, то теперь «этическое захватывает единичного и требует от него воздержания от всякого созерцания (особенно — от созерцания мира и людей)» [8, 175]. Оно впервые поворачивает человека к себе самому, заставляет осмыслить свое пребывание в мире и значение этого пребывания.

Главной задачей человека на данном этапе существования является воспитание и совершенствование своего внутреннего «я», обретение цельности личности. Обретение цельности возможно только актом отречения от всей предыдущей жизни как ошибочного и пагубного воззрения на мир. При осуществлении этой задачи человек преодолевает эстетическую стадию, однако эстетическое начало не нивелируется полностью, а сохраняется — как бы в преображенном состоянии. Эстетическое и этическое должны в конце концов приводиться в гармонию — так, чтобы эстетическое подчинялось велениям этических категорий.

Кроме того, обретению цельности способствует *интерес* к существованию. Этик, в отличие от эстетика, хорошо осознает свое пространство действительности, так как решение, сделанное им в результате акта выбора, реализуется именно в этом пространстве. Поэтому этик заинтересован в своем существовании. Причем интерес этика направлен исключительно на действительность своей экзистенции, он не затрагивает действительностей других людей.

Переосмысление своего предыдущего способа существования становится, по Кьеркегору, возможным лишь в результате акта *отчаяния*, который должен быть абсолютным, тотальным. Человек должен отчаяться не во внешних условиях, а в самом себе. Именно отчаяние составляет глубинную сущность этического выбора.

Отчаяние — это экзистенциальный акт, отличающийся по своей сущности от тех способов, с помощью которых предшествовавшая Кьеркегору традиция рационального мышления предлагала достигнуть конечной цели бытия — абсолюта<sup>5</sup>. Эти способы (будь то сомнение Декарта или самомышление Фихте) «обитали» в сфере мышления. Но сфера разума — это еще не весь человек. В человеческой личности есть еще не менее важная составляющая — область сердца. Только в этой сфере возможно подлинное приближение к Божеству, только там, считает Кьеркегор, возможно поэтому и подлинное духовное рождение личности, потому что человек есть образ Бо-

<sup>4</sup> Необходимо помнить, что субъективность этих категорий здесь не является относительностью. Но все же дальнейшее развитие экзистенциальной философии пошло в значительной степени по пути усиления в понятии субъективности именно мотива относительности, что привело многих мыслителей в один из философских тупиков.

<sup>5</sup> В качестве абсолюта могли выступать как человек, так и Бог.

жий. В этом смысле Кьеркегор продолжает другую ветвь философской традиции, берущую свое начало от Августина. Однако сам философский аппарат, которым пользуется Кьеркегор для опровержения (и ниспровержения) гегелевского систематического метода (и в лице Гегеля — всей рационалистической линии), — дитя западного рационализма.

Отчаяние этика Кьеркегор относит к абсолюту-человеку. По отношению к абсолюту-Богу действует другое состояние экзистенции — *раскаяние*. Посредством категории раскаяния можно описать переход на стадию *религиозного* существования.

Верующий тем отличается от этика, «что имеет бесконечный интерес к действительности другого (например, того, что Бог действительно жил [на земле])» [8, 178]. В этом наиболее проявляется парадокс веры: «предмет веры — это действительность другого» [8, 180].

Поскольку *homo religiosus* заинтересован в действительности другого, можно говорить не только о раскаянии индивида в своих собственных словах и действиях, но и о тотальном раскаянии его за весь род человеческий, начиная от собственных родителей и кончая Адамом и Евой.

На этой стадии существования человек обязан не только развивать заложенные в него таланты (это может делать даже эстетик, не выходя из своего главного качества — «непосредственности»), но постоянно определять себя по отношению к Божественной бесконечности. Поэтому *homo religiosus* находится в состоянии постоянного абсолютного выбора. Это не эстетическое «выбирание», но качественно отличное от него состояние экзистенции, которое может быть описано с помощью таких религиозных категорий, как «страх», «трепет» и «вера».

Свобода, которую обретает человек в результате своего перехода с эстетического на этический уровень существования — свобода от внешних порабощающих условий. Но это не есть еще подлинная свобода, считает Кьеркегор. Этик совершает свой выбор исходя из *конечного* — из того, что ему может предоставить окружающая действительность, а это таит в себе опасность усреднения, стирания личности, а следовательно, и ограничения свободы. Человек может найти себе убежище в общем, но в нем он никогда не будет подлинной личностью.

Остается одно — стать «рыцарем веры». Рыцарь веры всегда находится выше общего, ибо через общее нельзя опосредовать абсолютную свободу, которой он обладает. *Homo religiosus* становится тем, чем он не был — спасенным в своей неповторимой индивидуальности. И, одновременно, абсолютно ответственным за свою свободу. Поэтому ему и сопутствуют *страх и трепет*.

В связи с рассматриваемой нами проблемой существования в понятии страха необходимо вычлнить один из его аспектов. Человек принадлежит одновременно двум мирам — миру природному и миру духовному. В мире природы действует необходимость, а в мире духа — свобода. Так вот, согласно Кьеркегору, *страх* есть «то чувство, которое охватывает человека, когда он обнаруживает/открывает себя *внутри* бытия, в окружении природных стихий как извне, так и изнутри себя. ...Страх — это симпатическая

антипатия и антипатическая симпатия в одновременности отношения к феномену бытия» [13, 258].

Для того чтобы «удержаться на краю» бытия, человеку необходима какая-то опора. После того как человек изведает призрачность эстетического и ограниченность этического способов существования, единственным выходом в подлинную реальность становятся для него «врата веры».

Вера — это тот *интерес* к подлинному существованию, который может удержать в одной точке моменты экзистенции. Кьеркегор называет веру «великой страстью». Подлинным воплощением этой «великой страсти», согласно Кьеркегору, является ветхозаветный Авраам. Он отказался от опосредованной связи с Богом через нравственный, всеобщий закон и возжаждал непосредственного, личного, живого разговора с Ним один на один. В этой попытке предстояния перед Богом он оказался очень одинок, радикально одинок — до такой степени, что не смог об этом никому рассказать.

Знаменитое молчание Авраама — это пример попытки Кьеркегора «обратить внимание людей на самих себя». Ведь главной целью Кьеркегора является привести читателя в состояние экзистенциальной тревоги, создать в душе воспринимающего «тихий кризис» [4, 30], чтобы человек познал не на словах, а на деле, что способ существования homo religiosus является единственным подлинным способом существования человеческой экзистенции.

Обращаясь к рассмотрению понятия человеческого существования, Кьеркегор переосмысливает значение человеческой личности: личность, утверждает он, нельзя рассматривать *sub specie aeterni* как всего лишь момент в системе. Продолжая мысль Канта о запрете на использование человека в качестве средства, Кьеркегор спорит с Гегелем, полагавшим личность средством для реализации всеобщего (мирового разума). Кьеркегор утверждает свободу человека как Единичного на выбор самого себя.

Цель Кьеркегора состояла в том, чтобы заставить каждого, кто читает его произведения, осмыслить свою личность как неповторимую, сложную и удивительную, определить тот образ, который вложил в каждого человека Творец и постараться по мере сил взрастить в глубинах своей личности подлинное бытие.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Fahrenbach Helmut. *Kierkegaards etnische Existenzanalyse* // Materialien zur Philosophie Soren Kierkegaards. Frankfurt am Main, 1979.
2. Schmdinger Heinrich M. *Das Problem des Interesses und die Philosophie Soren Kierkegaards*. Freiburg / Munchen, 1983.
3. Агацци Э. *Человек как предмет философского познания* // О человеке в человеке. М.: Политиздат, 1991.
4. Исаев С. А. *К вопросу о «косвенной» форме изложения в произведениях Серена Кьеркегора* // Человек, сознание, мировоззрение. М.: Изд-во Московского университета, 1979.

5. Исаев С. «Диалектическая лирика» С. Кьеркегора // С. Кьеркегор. Страх и трепет. М.: Терра-Книжный клуб, Республика, 1998.
6. Кьеркегор Серен. *Гармоническое развитие в человеческой личности эстетических и этических начал* // С. Кьеркегор. Наслаждение и долг. Ростов-на-Дону: Феникс, 1998.
7. Кьеркегор С. *Гармоническое развитие в человеческой личности эстетических и этических начал* // Петер П. Роде. Серен Кьеркегор. — Челябинск: Урал LTD, 1998.
8. Кьеркегор С. *Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам»* // Кьеркегор и современность. Минск: РИВШИГО, 1996.
9. Кьеркегор С. *Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам»* // И Логос. 1997. № 10.
10. Кьеркегор С. *Из дневников* // Петер П. Роде. Серен Кьеркегор. — Челябинск: Урал LTD, 1998.
11. Мамардашвили М. К. *Классический и неклассический идеалы рациональности*. Тбилиси: Мецниереба, 1984.
12. Подорога В. *Выражение и смысл*. М.: Ad marginem, 1995.
13. Роде Петер П. *Серен Кьеркегор*. Челябинск: Урал LTD, 1998.
14. Тиллих П. *Избранное. Теология культуры*. М.: Юрист, 1995.
15. Шестов Л. *Кьеркегард и экзистенциальная философия*. М.: Прогресс-Гнозис, 1992.
16. Щитцова Т. В. *О понятии Titvae relse в философии Кьеркегора* // Топос. 2000. № 1.
17. Щитцова Т. В. *Экзистенциальный анализ эстетического способа бытия у Кьеркегора* // Кьеркегор и современность. Минск: РИВШИГО, 1996.
18. Ясперс К. *Духовная ситуация времени* // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1994.

Н. В. СМОЛЯНСКАЯ

## Негативное символическое А. Безансона

То внимание, которое уделяется на Западе русскому авангарду 20-х годов XX века, во многом обязано родоначальникам абстрактного искусства — Кандинскому и Малевичу. При этом сумма научных изысканий, так или иначе освещающих творчество и теоретические изыскания последних, несопоставима с интересом к ним в России. Перескочив через всемирную фазу экспансии абстракции 1940—1960-х годов, русское искусство снова было включено во всеобщий культурный контекст в эпоху перестройки. Хотя оно соотносилось с традицией постмодернизма, в то же время в нем была некая «экзотичность» для западного зрителя. Работы отечественных авторов строились на «цитировании» советского материала, будоражившего своей брутальностью и непохожестью. Впоследствии интерес к российскому искусству во многих случаях был обязан именно этой «экзотичности» (вспомним выставки советского искусства эпохи «соцреализма» и его успехи на западных престижных аукционах). Абстрактное искусство в России не имело ни того ареала распространения, как на Западе, ни того интереса и материала, связанного с его осмыслением. А интерес, вызываемый этим феноменом, не вписывается в рамки какой-либо одной, узко определенной проблематики, тем более очерченной лишь теоретизацией в пределах художественной критики.

Действительно, появление абстрактного искусства в начале XX века, казалось бы, разделило всю историю развития изображения на две части — до и после абстракции. И дело не только в традиционной проблеме мимезиса, выведенной за контекстуальные пределы в поле абстракции. Само понятие абстракции в философской практике относилось к области операционно-аналитической, а область искусства соотносилась со сферой чувственного восприятия. Не вдаваясь в подробности, отметим лишь, что такое понимание искусства связано в первую очередь с эстетикой, оформившейся в автономный дискурс не так давно, в XVIII веке, и наибольшее развитие получило в связи с романтической традицией. Отголоски этой традиции XIX века звучат и в веке двадцатом, но знаменитый *linguistic turn* перевел разработку проблематики, свойственной для эстетики, в плоскость исследований, связанных с языком.

В данном случае абстракция рассматривается как частный случай символического. Понимание символического исходит из самого характера репрезентации в искусстве, или образа. Нас интересует не «семиотика» изобра-

жения в связи с появлением новой формы такового — абстракции, а то, что стоит за кадром любой репрезентации — механизм превращения репрезентируемого в изображение. В самом общем виде такой механизм всегда относится к символическому, то есть косвенному, опосредованному выражению. В связи с возникновением абстрактного искусства изображение призвано репрезентировать нерепрезентируемое, и отсюда — раздвоение проблемы: с одной стороны, создание образа подразумевает некую референцию на объект и его интерпретацию, что и является символической функцией; с другой — референции подлежит не объект, а нечто, стоящее между объектом и представлением о нем, и указывающее на некое отвлеченное от него качество (например, его белизна). Но это «противоречие», если вернуться к истории возникновения и формирования изображения, не опираясь на традиционные эстетические методы, на самом деле — апогей развития репрезентации в западной культуре. Именно русским художникам начала XX века — Кандинскому и Малевичу — отводится здесь ведущая роль. Вот одна из причин такого пристального внимания к русскому авангарду начала прошлого века в современной западной философии и истории культуры.

Но что же нерепрезентируемо в до-авангардной традиции западноевропейской культуры? Это Идея, Абсолют, Sublime, сакральное и, наконец, Бог — выражение невыразимого наполнило собой не только всю историю развития изображения, но неразрывным образом связано с ней философской и теологической мыслью своего времени. Все вышеперечисленные понятия объединены общим отношением — максимальным приближением к формулированию первичного основания мироздания, недоступным для адекватного выражения в чувственно осязаемой реальности. Показать историю образа как историю изображения сакрального, но, в то же время, отсчет вести от традиции авангарда — как пластически обозначенной идеи Максимиума, — такова задача Алена Безансона в книге «Запрещенный образ»<sup>1</sup>, проблематика которой могла бы быть обозначена здесь нами как проблематика «негативного символического». Эта работа французского историка, много внимания уделившего русской культуре<sup>2</sup>, интересна нам потому, что показывает ключевые моменты развития образа, обращаясь к истории иконоклазма, трактуемого, как тенденция, довольно широко — борьба с репрезентацией Божественного. Тема иконоклазма привлекает в последнее время особое внимание исследователей западноевропейской культуры в связи с различными аспектами ее рассмотрения — историческим, социальным, психоаналитическим и философско-культурологическим. К сожалению, несмот-

<sup>1</sup> Alain Besancon. *VImage interdite (une histoire intellectuelle de l'icoclasmе)*. Paris, Fayard (L'esprit de la cite), 1994.

<sup>2</sup> Alain Besancon. *Le Tsarevitch immole*. Paris, Plon, 1967; *Education et Societe en Russie*. Paris, La Haye, Mouton, 1974; *Eire russe au XIXsiele* Paris, Armand Colin, 1974; *Cours traite de sovietologie a l'usage des autorites civiles, religieuses et militaires*. Paris, Hachette, 1976; *Les Origines intellectuelles du leninisme*. Paris, Calmann-Levy, 1977. Reedition «Agora», Press-Pocket, 1987; *Present sovittique et Passe russe*. Paris, Le Livre de poche, Pluriel, 1980.

ря на широкое распространение традиции иконоклазма в России и ее влияние на различные сферы жизни, исследование этой проблематики в нашей стране еще ждет своего развития.

В «Запрещенном образе» Безансона Божественное рассматривается не в связи с теологической установкой автора, а как некий регулятор самой символической функции искусства. В разные исторические периоды и под разным углом зрения — в философской, теологической и эстетической мысли — находится эквивалент идее сакрального, который, будучи по-разному обозначен в текстах, тем не менее предстает как негативная величина символического выражения абсолютного максимума. Редуцируя анализ искусства к исследованию, связанному с изображением сакрального, автор «Запрещенного образа» не придерживается истории и характеристики стилей и художественных направлений, периодизации, соответствующей возникновению собственно искусства как автономной деятельности или возникновению эстетического дискурса как автономного. Несмотря на многочисленные отсылки к Гегелю, основной план рассмотрения показывает не перспективу развития, а различные интерпретации обозначенной идеи.

Искусство, будучи изначально синкретичным, несмотря на достигнутую автономию, сохранило внутреннюю связь с той пра-формой, из которой развились впоследствии религия, философия, живопись, музыка и театр. Эта связь находит свое выражение в самой креативности различных форм изображения, в основе которых лежит образ — как единение видимого, соответствующего чувственному ощущению и опыту, и того невидимого, которое в различных философских и культурных исторических традициях обозначает основную сущность, Идею, Единство, Абсолют, Возвышенное и опирается на абстрактную функцию мышления. Несмотря на многие частные особенности различных пониманий символического, общее в них то, что символ — это отношение присутствующего фактического определения смысла к смыслу отсутствующему, то есть не определяемому в настоящий момент, но, тем не менее, уже заложенному в этом отношении. Главное значение символа — в осуществлении двойственной связи между элементами, то есть быть разделением единого и единением двойственности.

Восприятие мира и выражение этого восприятия посредством языка, искусства, науки и философии нуждается в этой двойственной функции, так как не существует прямого перевода явления в понятие или образ, а, в свою очередь, образ воспринятого ищет своего выражения на бумаге, на холсте и в других видах человеческой деятельности. Проблема состоит в определении плана функционирования символического: находится ли он в плоскости функционирования логического или эти две плоскости не пересекаются? Эта проблематика раскрывается в классической философии, а вместе с Кантом дается концепция размежевания символического изображения от схематического обозначения наших представлений. Символическое, таким образом, относится к опосредованному высказыванию, выражению, к тому, что требует интерпретации.

Символическое выражение не изображает понятие непосредственно, как схематизм, а делает это косвенно, «благодаря чему выражение содержит в



себе не настоящую схему для рефлексии, а лишь символ для рефлексии»<sup>3</sup>. Понимаемый как знак косвенный или знак чувственного, казалось бы, символ всегда находится в конфронтации с познанием, базирующемся на логическом обозначении. Тут можно говорить о специфичности областей нашего познания, согласно предложенной характеристике Канта, данной им в своих трех «Критиках». Символ привлекается всякий раз, когда схематическое представление идеи становится недоступным. Но во всеобщей теории символов, например, американский философ Н. Гудман<sup>4</sup>, вслед за неокантианцем Кассирером, отказываясь от оперирования представлениями, строит всеобщую систему познания, базируясь на общем механизме функционирования символов, насыщенных различным значением соответствий.

Безансон делает акцент на символическом характере репрезентации, даже в том случае, когда представляется нерепрезентируемое. Воспроизводство изображений в культурном пространстве Западной Европы неразрывно связано с той функцией воплощения сакрального, которую вольно или невольно оно исполняет. Книга Безансона вызвала во Франции много откликов, так как ее материал дает возможность для дальнейших разработок этой проблематики, в том числе и в психоаналитическом контексте в духе Юнга или Лакана. Аспект рассмотрения символического как негативного определяет рассмотренную Безансоном «интеллектуальную историю» образа в контексте иконоклазма, через ее выражение в абстракции. Этот аспект выявлен Ж.-М. Реолом в одной из статей сборника «Практики абстракции», во многом опирающейся на работу Безансона. Негативный характер символического подчеркивается здесь в связи со сравнением с апофатической теологией:

*«Если это апофатическое ничто — корень абстракции, в то время как само это слово обозначает операцию, лежащую в основе наших представлений, то оно указывает также на двойственность, выводящую из абстракции всеобщую аллегорическую предстваления: стремление разума к максимуму под угрозой самой идеи этого максимума»<sup>5</sup>.*

Функцией такого представления в символическом поле его трансформации в изображение будет негативная величина. Идея максимума как недостижимая и дает тот аспект рассмотрения символического, который может пониматься как негативный. Если за символическим стоит значение, не подлежащее прямой транскрипции, то за негативным символическим стоит значение максимума, а priori не определяемое.

<sup>3</sup> И. Кант. Критика способности суждения.

<sup>4</sup> Н. Гудман (1906—1998) — американский философ-номиналист, профессор Гарвардского университета. В его «всеобщей теории символов» речь идет не о поиске смысла различных символов, а о различных типах символизации. Символическое в данном случае понимается как функция, объединяющая все познавательные возможности. Отсюда следует единство дискурсов, основанное на единстве функционирования символических систем.

<sup>5</sup> J.-M. Biol. *L'abstraction negative* // В сб. Международного философского колледжа за апрель 1997 года. *Les Pratiques abstraites*. Paris, PUF, с. 15.

В том случае, когда это значение постулируется как постоянная символическая составляющая образа в искусстве, абстракция максимально воплощает это содержание. Образ, максимально наполненный символически, есть, по Безансону, и его высшее выражение, и момент, откуда начинается его разрушение. Кандинский и Малевич произвели переворот, но не в смысле полного отказа от представления, а максимально осуществив назначение репрезентации и замкнув, таким образом, круг очерченной изначально возможности. Говоря о выражении апофатического смысла абстракции в искусстве, Ж.-М. Реол продолжает: «*В течение своей короткой истории абстрактное искусство XX века пало жертвой собственной программной радикальности. Виною тому послужил присущий ему фатальный двигатель, который, продвигая к максимуму идею, носителем которой было это искусство, очень быстро исчерпывает значение этой идеи в представленной в нем эстетической форме*»<sup>6</sup>. Таким образом, негативное символическое в своем полном выражении стремится к идее максимума, но становится жертвой этого стремления. В этом французский философ видит причину постоянного возвращения к идее «последней картины», присущей всем тенденциям авангарда XX века.

С одной стороны, абстракция, согласно его точке зрения, воплощает метафизическую бесконечность, присущую самой возможности репрезентации; а с другой номиналистская адекватность живописи своей материальной субстанции воплощает этот живописный абсолют «*как эстетическую эмблему современности*». Говоря в настоящей статье, в основном, о первом свойстве абстракции, связывающем ее со всей историей воплощенного и запрещенного Образа, нам хотелось бы привести в пример Ива Кляйна<sup>7</sup>, выставившего в качестве экспонента «Пустоту»<sup>8</sup> как своеобразную проекцию в пространстве «Черного квадрата» Малевича. Кляйн, вслед за Малевичем, обращается к идее максимума в ее негативной проекции на произведение искусства.

Итак, рассматривая историю создания образа в искусстве с обратного конца, от абстракции, от Малевича, Безансон выявляет главный механизм, регулировавший движение и определяющий путь западноевропейского искусства, и через него — всего западного искусства. Этот механизм — поиски божественного и соотнесение с ним через разделение изображения на светское и религиозное. Истоки этого разделения мы находим вслед за Безансоном в философской рефлексии древних греков, когда появляется понятие нематериальной души, подразумевающей существование мира за пределами в отличие от мира реального. Таким образом, намечаются две основные проблематики в русле основного исследования формирования символичес-

<sup>6</sup> Ж.-М. Реол. *L'absolu pictural* // Там же, с. 156.

<sup>7</sup> Кляйн Ив (1928—1962) — французский художник, стремившийся к выражению «живописного абсолюта» в своих знаменитых монохромах, среди которых наиболее известен «Голубой Ива Кляйна». Использовал для создания своих работ нерукотворные техники — огонь, отпечатки тел.

<sup>8</sup> Эта выставка была проведена в 1958 году, когда впервые произведения Малевича были показаны в Стейдлик Музее в Амстердаме. Кляйн шутил, что Малевич писал «Черный квадрат» с его монохромов.

кого в связи с развитием изображения. Первая, определяемая автором как иконоклазм, относится к самой возможности формирования символического эквивалента тому неформальному, которое подразумевается существованием нематериальной души, вне реальной телесности. Признание неких общих космических сил, регулирующих мироздание, но, одновременно, и внутреннюю жизнь человека (например, Добро) не оставляет возможности для развития антропоморфной иконографии этих сил, выражения адекватным образом божественного начала. Эта проблема приобретает особую остроту у Платона. Безансон выделяет у него две противоположные тенденции — иконолатрии и иконоклазма: *«Платон осуждает искусство в той степени, в которой оно неспособно достичь правдивости (изображенного)... В то же время, божественное — это «красота в себе», абсолютная красота, и она неотвратимо притягивает к себе людскую любовь»*<sup>9</sup>.

Создание образа сводится в данном случае к продуцированию «симулякра». Согласно методу дихотомии сны, и видения, так же, как и вещи, создаваемые ремесленником или художником (здесь нет различия между ними), — все это «симулякры», трактующиеся как фантазмы. (Платон. «Софист»). Философская критика Платона определяет возможные границы репрезентации, определяемые соотношением с божественным порядком мира. Отдаваясь иллюзии, художник уподобляется софисту. Но, в то же время, отображенный в искусстве либо в сознании образ несет в себе отпечаток Формы, присущей свыше данному порядку вещей. Так создание изображения заключает «парадигму отношения чувственного к интеллигибельному»<sup>10</sup>.

Сама природа божественного делает невозможным его изображение. Любое изображение — лишь неверная копия. Здесь проявляется вторая проблема, связанная с трактовкой образа в философии, — проблема мимезиса. На первый взгляд, налицо разлад между транскрипцией изображения в произведениях греческих философов и его реальным воплощением в искусстве того времени. Действительно, Безансон отмечает элитарный характер философской критики образа. Ее влияние более явственно прослеживается в христианское время, несмотря на смену идеологий. Если невозможно достигнуть полного адекватного выражения Образа в изображении, тем не менее, нет другого пути кроме миметического. Миметическое в искусстве осуждено, но сам принцип мимезиса является основополагающим в критике изображения. В то же время Аристотель, по мнению Безансона, оправдывает искусство, исходя также из его миметических свойств. Художник действует наподобие Творца, и в самом акте творчества он соприкасается с божественным.

Продолжая исследование древнегреческой философской критики образа, Безансон отмечает, что Плотин реабилитирует искусство как действие, состоящее в приобщении к первоединому началу мира. Созерцание планов пейзажа ведет к постижению божественной сути. Художник выявляет материю из небытия и, формируя, встает на путь познания этой сути. Плотин

<sup>9</sup> A. Besancon. *L'Image interdite*, с. 53 (перевод автора статьи).

<sup>10</sup> Там же, с. 44.

еще более, чем Платон, согласно Безансону, погружает божественное в образность. Но, в то же время, как и у Платона, идея иконоклазма — в тщетности попыток художника преодолеть барьер на пути выражения божественного: «*Настоящая красота создана единством, возвышающимся над композицией, созданной из отдельных частей, формой какой-то вещи, которая превосходит саму форму*»<sup>11</sup>. Вот почему Плотин отказывался признавать «иконологическую репродукцию конкретного персонажа» и не хотел своего изображения.

Таким образом, философская критика, с точки зрения Безансона, рассматривала божественный образ как не представляемый изобразительно. Но она не имела социальных рычагов воздействия на развитие искусства. Между библейским иконоклазмом и отказом Малевича от изображения видимого стоит многотысячелетняя история, но автор соединяет эти два пункта, две крайние точки символическим отношением сакрального к его образному выражению.

Безансон цитирует Библию: «Не делайте себе кумиров и изваяний, и столбов не ставьте у себя, и камней с изображениями не кладите в земле вашей, чтобы кланяться пред ними; ибо Я Господь, Бог ваш»<sup>12</sup>. Слово, переведенное на русский как «кумир», по-французски также звучит знакомым нам образом: «*idole*». Давая различные иудейские значения этого термина, Безансон показывает, что, в своей основе, этот термин относится к любому обозначению ложной божественной принадлежности, причем акцентируется именно ложность предмета. Иудейский иконоклазм — «*продукт Завета*»<sup>13</sup>. Идея Бога персонализирована в Завете, между Богом и избранным им народом устанавливаются отношения, закрепленные этим Заветом: именно исходя из его постулатов невозможно любое изображение Бога. Тем не менее, в иудаизме есть попытка метафорического представления образа Бога: горящий куст, ангел Господень и т. д.

В христианскую эпоху в проблематике мимезиса акцент переносится на прототипичность образа. В евангельской традиции Христос — образное воплощение Бога, отсюда «*человек — воплощение Божие по его образу. Эта высшая ступень божественной благосклонности еще больше возносит божественность творения, но также заставляет увидеть за ней мир еще лучший, еще более желанный, который, следовательно, наподобие философии, уменьшает ценность этого творения. С другой стороны, какое значение должен приобрести образ Христа, который, благодаря своему Вознесению, стал телом «очерченным» и изобразимым. Один из загадочной, непознаваемой, не представляемой по ее же определению Троицы?*

*Понятно, что такое теологическое установление гораздо проблематичнее классического иудаизма и ислама, и станет источником (различных) трудностей (впоследствии). Малейшее нарушение равновесия в вопросе о месте Слова в*

Там же, с. 76.

Книга *Левит*, гл. 26, 1.

A. Besancon. *L'Image interdite*, с. 115.

*Троице или единства сущностей в личности Христа — и нет более изображаемого (образа) или остается только идол»<sup>14</sup>.*

С самого своего возникновения христианское искусство оперировало символами (в данном случае понимаемыми как аллегория) — например, рыба как символ Христа. Здесь можно уже отметить некий отход от миметического в сторону знакового изображения, более присущего восточной культуре. Задача состоит не в том, чтобы придать изображению сходство с изображаемым, а в том, чтобы обозначить прототип. В возникновении изображения прототипа Христа Безансон видит слияние двух культур — языческой и христианской. В эллинистическую эпоху повсеместно распространенные статуи императора классифицируются автором как изображения «политического бога». Такие изваяния адресованы конкретному прототипу и поэтому призваны репрезентировать это лицо наиболее точно. Христианская апокалиптическая традиция интерпретирует этот образ как Анти-Мессию. С другой стороны, принято равнозначное обращение к Мессии и его антиподу — Господин (Seigneur) и Спаситель (Sauveur). В IV веке император становится христианином, и в своей претензии быть викарием Божиим являет собой его ожившее изображение. Необходимо было развести два этих образа — реального лица и воплощения Божественной сути мироздания. Таким образом возникает икона.

Принцип подражания стоит в основе образа Божественного, согласно прочтению Безансоном трудов Св. Августина. С этой точки зрения, сходство (миметическое) — средняя посылка между совершенным единством и чистым множеством<sup>15</sup>. Но «единство» Св. Августина — это единство «межбожественных» проявлений Троицы. Мир — образ, воспринимаемый таковым вследствие сходства его внутренних составляющих и его внешних проявлений. Он нам дан как смутная картинка, но, благодаря своему точному соответствию в нашей душе, наполняется ясным содержанием. В эпоху становления христианства формирование церковных канонов совпадает с новым наполнением миметической составляющей образа. Безансон отмечает роль Григория Нисского в очередном витке девальвации изображения. Она связана не с запретом на изображение или невозможностью выражения в нем божественного содержания, но со сведением понятия «сходства» к понятию «обозначения». Выделяя такие категории, как «осия» и «ипостась», Григорий Нисский призывает руководствоваться последней для создания икон. «Ипостась» означает определенные характерные черты, которые несводимы к портретному сходству, но указывают на лицо изображаемого с помощью отдельных его атрибутов или трактовки этого образа в символическом контексте прочтения Священного Писания.

С одной стороны, Безансона интересует эпоха становления христианских догм как момент возникновения и закрепления норм религиозного изображения, а с другой — как момент истории, в котором изображения светское

<sup>14</sup> A. Besancon. *L'Image interdite*, заключение, с. 506.

<sup>15</sup> Там же, с. 146.

и религиозное расходятся. В теологических спорах этого времени автор следует те детали, которые в дальнейшем регулировали концепцию образа. Максим Исповедник, в данном случае, защищает миметическое, исходя из своей интерпретации Воплощения Христа. Он ищет трансцендентное в имманентном, утверждая, что созерцание Христа возможно через рассмотрение в его человеческом обличье. Художник, ищущий максимального сходства с реалиями, отражает всю глубину мира. Период становления религиозных догм связан в VIII веке с борьбой с изображениями божественного, воспринимаемыми как идолы. Эта вспышка иконоклазма, так же, как и во времена Лютера, окончательно способствовала разделению изображения на светское и религиозное. Разрушенные священные образы были замещены декорированием растительными или животными мотивами. Подобным образом в эпоху Реформации светское изображение процветает в протестантских странах, где на первый план выходят портрет и натюрморт.

Стремление создать себе идола тем не менее совершенно естественно для человека, поэтому в борьбе с сотворенным кумиром принимаются условные нормативы, в той или иной степени регламентирующие искусство создания рукотворного образа.

Именно в русле христианства и христианской ортодоксии божественный образ раскрывается в изображении наиболее явственно, с убедительной разносторонностью и духовной поддержкой церкви.

«Но помимо теологических рассуждений, для этого необходимо было сочетание обстоятельств, образовавшееся на латинском Западе Европы, хотя и на короткий период. Первое состояло в положении, принятом по отношению к рассматриваемым вещам: не считать их ни божественными, ни лишёнными божественного, чему способствовали совместно различными способами и античное наследие, и переход к христианству. Это позволило плодотворно взаимодействовать божественному образу и светскому, которые в течение многих лет были сообщающимися сосудами.

*Второе обстоятельство — в отмеренной и смягченной концепции образа, которую латинский Запад не принят ни как равную прототипу, ни как участвующую в его (восприятии). Поэтому она не подвергается ни критике платоновской — быть обманкой, ни критике иконоклазма — быть идолом. Ни критике — быть репродукцией, стерильной, тщетной и бесполезной. Но равновесие может нарушиться тогда, когда, как мы увидим в современную эпоху, образ, освобождаясь от прототипа, сам становится прототипом»<sup>16</sup>.*

Принцип подражания в иконе во многом был заменен понятием условности. Это в первую очередь было связано с действием двух противоборствующих тенденций — иконоклазма и иконолатрии. В результате в течение веков была выработана особая «грамматика» значений, включающихся в данном случае в понятие символического. Здесь хотелось бы привести слова Г. Дамиша: «Различие светского и религиозного предполагает постоянно обновляющееся разделение между объектами и сущностями, что касается в равной

<sup>16</sup> А. Besancon. *L'Image interdite*, заключение, с. 506—507.

степени религиозных знаков, также, как и всех других, таким образом, они выделяются в группы, в исторически зафиксированные системы, где горизонтальные соседствующие связи знака со знаком берут верх над прямой вертикальной связью между означающим и означаемым, которая соответствует символу»<sup>17</sup>. В данном случае говорится о том, что необходимо было выработать такую форму передачи мистического опыта, которая одновременно была бы и эффективна (действена в своей выразительности), и читаема.

В искусстве действуют два конкурирующих принципа: подражания и принцип прекрасного. Если в момент разделения изображения на светское и религиозное последнее оформилось в каноническое, заменив подражание на условность, то в классическую эпоху принцип прекрасного является главенствующим. Поскольку акцент смещается на отношения внутри самого произведения искусства, то роль художника приобретает особое значение. Понятие «гений», появившееся в эту эпоху, соответствует периоду автономизации эстетического дискурса и окончательному разделению изображения на светское и религиозное. Но, выйдя за кадр, божественное участвует в создании любого художественного образа через сопричастность своим проявлениям. Гений является своеобразным «медиумом» между Природой и человеком. Творя, художник сообщает «правила» природы произведению искусства.

Канту принадлежит, безусловно, основополагающая роль в формировании новой концепции образности в связи с переносом поиска в автономную область, определяемую прекрасным. Включение в эту концепцию символического также характерно уже для современной эпохи. Понятие возвышенного близко к понятию божественного и, благодаря своей чувственной составляющей, становится своеобразным мостом между миром данным — эмпирической реальности, и миром недоступным. Возвышенное, по Канту, превосходит возможности человека, его способность воспринять природу. Определение возвышенного соотносится с определением божественного: «Возвышенным мы называем то, что абсолютно велико»<sup>18</sup>. Возвышенное взывает к «сверхчувственному» в человеке, но превосходит возможности его восприятия. Оно несовместимо с образом. Вот почему Кант цитирует библейский запрет, приводя пример возвышенного. Отсюда путь в «ночь образа»®.

Гегель и Кант, считает автор, продолжили линию философской критики образа. По Гегелю, невозможно создание определяющего образа Бога. Бог — это логос, концепт, идея. Все образы божественного Гегель классифицирует, исходя из истории человечества. Можно оправдать все эти изображения, но ни одно из них не истинно. Как отмечает Безансон, угасание Идеи Бога в человеческой душе, сведение в конечном счете этого образа к концепту, историческое выпаривание этого концепта — все это ведет к тому, что художник остается наедине со своим собственным внутренним миром.

Hubert Damisch. *Theorie du nuage*, с. 68.

И. Кант. *Критика способности суждения*, ч. 1, гл. 25.

А. Безансон. *Запрещенный образ*, с. 277.

Потеряв образ Бога, художник вынужден сам дать содержание форме: он должен быть гением в кантовском смысле.

Анализируя английскую и немецкую тенденции символизма в конце XIX века, Безансон указывает, что это явление экзальтированной религиозности связано с идеей «посвященных», «инициированных» Богом личностей — медиумов, действующих посредством искусства. Главным выразителем ее был, по мнению автора, Шопенгауэр. Поскольку труды Шопенгауэра были переведены на русский язык<sup>20</sup> и пользовались большой популярностью у русской интеллигенции, то автор протягивает своеобразный мост между западноевропейской и русской культурой. Впоследствии и Кандинский, и Малевич создали тексты пророческого характера, на наш взгляд, во многом соответствующие такому «шопенгауэровскому» видению искусства. отождествляя себя с медиумом божественного, с точки зрения Безансона, художник сам становится жертвой культа своего собственного творчества. В период романтизма, по нашему мнению, родился миф «непризнанного» героического искусства. Культурной фигурой стал Ван Гог, судьба которого, в довершение прочих совпадений, вначале была служением Богу в традиционном смысле — он был проповедником в Боринаже.

В противоположность английскому и немецкому искусству эпохи романтизма<sup>21</sup>, отмечает Безансон, французская живопись не следует этой общеевропейской тенденции. Он видит в этом влияние идей Просвещения, низведение чувств до исключительно фактов конкретного опыта человека. Хотя художник перестал ссылаться на божественное в природе, но внешний мир стал более открыт для него. Дидро объединяет значение различных ремесел как продуктивных. Механические и свободные ремесла отличаются только акцентами: в то время как одни — более творения духа, чем рук, другие — более рук, чем духа. Главное — умение видеть, а значит, наблюдать явления природы. Интерес смещается от поисков выражения невидимого к выявлению видимого. В концепции Дидро принцип подражания и принцип прекрасного являются синкретичными, так как условность в данном случае подчиняется подражанию, а прекрасное воплощается в понятии «прекрасного идеала», присущего, тем не менее, видимой действительности. Эта проблема — видимого и невидимого — в другом контексте стала впоследствии полем исследования французской философии<sup>22</sup>.

Импрессионизм — апофеоз выражения видимого в природе. Но в этой высшей точке, на наш взгляд, и момент поражения: именно от их последователей Сезанна, Ван Гога и Матисса пути ведут вначале к аналитическим поискам в искусстве, а затем и к абстракции. Передавая свое восхищение

<sup>20</sup> Безансон указывает, что Толстой был готов все бросить, чтобы заняться переводами на русский язык Шопенгауэра. Это отношение Толстого подтверждает и его работа «*Что есть искусство?*».

<sup>21</sup> Это английский живописец Уильям Тернер, стремящийся к показу Возвышенного в морских пейзажах, немецкий живописец Каспар Давид Фридрих, символисты Данте Габриел Россетти, Арнольд Бёкун, Франц фон Штук и Густав Климт.

<sup>22</sup> Merleau-Ponty. *Le visible et l'invisible*; Michel Henry. *Voir l'invisible*.



«видимым», импрессионисты, тем не менее, вложили в картины отпечатки своих внутренних поисков, выходящих за рамки передачи природы. В искусстве импрессионистов миметическое, с нашей точки зрения, распадается на две составляющие — семантику и синтаксис. Принцип подражания здесь доминирует над принципом прекрасного. Семантика здесь, в отличие от романтической традиции, не определяется отношением к прекрасному идеалу в природе. А синтаксис парадоксальным образом приводит впоследствии к открытию абстракции. В погоне за сиюминутным «впечатлением» используются некоторые оптические эффекты, связанные с разложением цвета, а, следовательно, и объекта изображения, на грамматические составляющие. При акцентировании этих составляющих и «абстрагировании» от самого изображенного дальнейшие эксперименты приводят к оперированию формами вне конкретной референции. Но окончательно появление абстракции связано с проявлением нового витка иконоклазма в тех странах, которые в своих традициях — иконы или протестантизма — были носителями этой тенденции<sup>24</sup>.

*«Возникновение абстракции обязано в основном поиску недостижимого идеала, перенесенному в структуру синтаксиса. Поскольку божественное более не проявляло себя в вещах, необходимо было их сжать, изменить и деформировать, чтобы присутствие, которого они избегали, стало явным до такой степени, что некоторые художники переступили границы и решились совсем обойтись без видимости вещей. Абстракция была осознана ее основателями как революция, более того, как полная мутация, и не только живописи»<sup>25</sup>.*

Приняв принцип прекрасного за основной, искусство в романтической и постромантической традиции определяется отношениями внутри самого произведения. Прекрасное в этом понимании сближается с «возвышенным». Оно призвано выразить невыразимое: *«Прекрасное есть символическое изображение бесконечного, в таком случае становится ясно, каким образом бесконечное может предстать в конечном. Как можно бесконечное вывести на поверхность, сделать его явным? Только символически, с помощью образов и знаков»<sup>26</sup>*. Абстрактное искусство Кандинского максимально стремилось воплотить прекрасное, окончательно отрешившись от принципа подражания. Малевич также не чужд романтической традиции, если придерживаться шлегелевского определения прекрасного.

Безансон считает что в формировании концепции абстрактного искусства Кандинского решающую роль сыграл Шопенгауэр и его теория музыки. Понимание музыки как обращения вовнутрь, как индифферентной к внешнему ноуменальному миру, позволяет воспринимать аналогично и живопись. Кандинский, с точки зрения Безансона, трактовал цвет «символически», отделяя его собственные свойства от свойств вещей, им обозначаемых. Ис-

<sup>23</sup> Говоря о подражании, имеется в виду прежде всего Моне как наиболее яркий выразитель импрессионизма.

<sup>24</sup> Россия, Голландия (Мондриан) — по Безансону.

<sup>25</sup> А. Безансон. *Запрещенный образ*, заключение, с. 508.

<sup>26</sup> А. В. Шлегель. *Теория романтизма* // Цит. по: Ц. Годоров. *Теории символа*, с. 232.

кусство воспринимается как медиум того духовного опыта, где все подчинено выражению «невидимого».

Именно в художественных поисках, в самом акте творения — соприкосновение с духовным, тут осуществляется стремление достичь вершины духовного треугольника. Безансон видит противоречие между иконоклазмом и отрицанием Кандинским<sup>27</sup> фигуративного искусства XIX века. Ведь отрицалось прежде всего изображение божественного образа, тогда как воспроизведение конкретных деталей творения косвенным образом воздавало хвалу самому Господу. Кандинский считает, погружаясь в глубины своего собственного «Я», что слышит пульсацию космоса, которому его «Я» мистическим образом созвучно. В этом смысле, с точки зрения автора, он пишет иконы, но иконы божественного образа, не явленного как-либо в его воплощениях или в Слове, а лишь в душе художника.

*«Поскольку мы не можем даже опереться на след живого существа ни в одной из абстрактных картин, постольку не может и существовать какого либо принципа, по которому мы могли бы с уверенностью судить об образе, нужно ли его «возлюбить», поскольку мы не знаем, что он воплощает: Все или ничего»<sup>25</sup>.*

По мнению Безансона, путь Кандинского и путь Малевича представляются как «позитивная» и «негативная» версии абстракции. Кандинский считает, что элементы живописных средств — краски, линии — содержат в себе собственную энергию, содержащую информацию о мире невидимого, духовного. Тогда как Малевич призывает сначала редуцировать все возможные формы выражения, свести их к «Нулю форм»<sup>29</sup>, откуда открывается путь автономного от мира предметов творчества. Именно от этой «негативной» версии отталкивался Ж.-М. Реол в своем анализе сущности абстракции.

«Итак, — пишет Малевич в работе «Бог не скинут...», — нет ничего удивительного, что Бог построил из ничего Вселенную, так же, как и человек строит все из ничего своего представления, и то, что представилось ему, не знает, что (он) есть сам творец всего и сотворил Бога тоже как представленные свое...»<sup>30</sup>. По мнению автора «Запрещенного образа», Бог, представляемый художником, является совершенной пустотой, как ничто, и всякое фигуративное обозначение как объектов, так и этого абсолюта будет в этом свете изображением идола.

Новый поворот в истории иконоклазма привел к полному разрыву с натурой. Образ раскололся. В то же время имитация без какого бы то ни было опосредованного интерпретирования, метафоры делает выставочные залы

<sup>27</sup> Характерно, что именно в анализе творений пионеров абстракции привлекаются их собственные критические и философские труды. Круг замкнулся: негативное символическое максимально выявлено в творчестве тех, кто сам осуществил его критическое осмысление.

<sup>28</sup> А. Безансон. *Запрещенный образ*, с. 477.

<sup>29</sup> К. С. Малевич. *Супрематическое зеркало* // Собр. соч., т. 1, с. 273. Витебск. 1922.

<sup>30</sup> К. С. Малевич. *Бог не скинут...* // Собр. соч., т. 1, с. 264.

похожими, по мнению автора, на галерею мадам Тюссо, а полное отбрасывание всякого изображения и сведение показа произведения к показу материала произведения выхолащивает саму идею поиска «образа». *«Беспредметная» революция завела также далеко от языческого, как и христианского образа. Была попытка вернуться от второго к первому. Дорога перегорожена. Образ тянется выразить себя в боговдохновенном изображении, но божественное закрыто в не изображаемом.*

*И также, несмотря на то, что говорит Гегель, нет фатальности в смерти изображения. Оно возрождается может быть, без нашего ведома, в неведомом месте, в тех формах, о которых мы и не подозреваем. Mensura, numerus, pondus могут вернуться вместе, чтобы регулировать божественное и светское одно другим»<sup>31</sup>.*

Итак, искусство XX века — только страница той истории поиска божественного образа, которую западноевропейская культура ведет уже несколько тысячелетий, несмотря на все заявления древних философов и библейский вердикт о его тщетности. И все-таки образ невыразимой сущности стремился выразить себя в течение всего этого времени. Возможность была дана, считает Безансон, в тот момент, когда возникло понятие Троицы, или тогда уже, когда Бог давал знамения своего присутствия в Библии, ибо что такое эти знаки, как не скрытый Образ?

Транскрипция истории изображения в контексте истории культуры, с нашей точки зрения, закономерно продолжает у автора тему первой его книги о русской истории «Убиенный царевич». Образ насыщается символическими значениями Отца и Сына, и из этого конфликта вырастает вся история искусства. Отец — как тенденция иконоклазма и борьба с изображением видимого, поскольку видимое — только обман, и Сын, как воплощенное изображение, свидетельствующее о Создателе. И если эта борьба периодически вытесняет изображение из области религиозной в сферу светского искусства, то настоящее наполнение и подлинный смысл она получает в эпоху великих художников русского авангарда — Кандинского и Малевича. И здесь «*гностическая эстетика*» Малевича, обосновывающая его супрематические поиски, может рассматриваться в контексте исторических исследований автора, касающихся модели идеологии, сопутствовавшей русской революции.

Искусство, лишенное своей главной сущности — обращению к сакральному, обречено на выхолащивание и смерть. Поэтому и после уже много раз провозвещавшегося конца искусства оно снова появляется, но уже в новом обличье, новой форме вызывает к проявлению Образа.

<sup>31</sup> А. Besancon. *L'Image interdite, заключение.*

Е. Г. ТОНКОВА

## «Христианский универсализм»

Вл. Соловьева

*«Идея нации есть не то,  
что она сама думает о себе во времени,  
но то, что Бог думает о ней в вечности».*

*Вл. Соловьев /1, т. 2, с. 220/*

Одной из характерных черт философской мысли Вл. Соловьева является его стремление не ограничиваться чисто умозрительными построениями, «выйти из теоретической отвлеченности, школьной замкнутости и заявить свои верховные права в деле жизни» /2, с. 403/. Критика «отвлеченных начал» и интерес к вопросам «практической» философии лежали в основе всей философской системы Вл. Соловьева, а оттого — и его обращение к публицистике, к насущным проблемам современной ему эпохи. Проблематика практического мироустройства присутствует во многих его работах по истории философии, этике, религии. Вл. Соловьеву принадлежит заслуга теоретической разработки понятия «национальная идея». Осмысление национальной идеи у Соловьева происходит в рамках основных категорий его философской системы: правильно сформулированная национальная идея не противоречит христианским принципам, а ведет к достижению всеединства через синтез наций и, следовательно, — к осуществлению богочеловечества.

Прежде чем говорить о том, что из себя представляет национальная идея в трактовке Вл. Соловьева, необходимо установить, какой смысл он вкладывает в понятие национальности или, пользуясь его оригинальной терминологией, «народности». В статье «Идолы и идеалы» он дает следующее определение: «Народность сама по себе есть лишь ограниченная часть человечества, могущая стоять в том или другом отношении к абсолютному идеалу, но ни в коем случае не тождественная с ним...» /1, т. 1, с. 628/. Таким образом, понятие нации оказывается связанным с понятием человечества, которое, в свою очередь, также требует определения. Человечество в философии Соловьева представляет собой единый социальный организм, не механическую сумму составляющих его наций, но совокупность определенным образом взаимодействующих между собой народностей. Человечество может выступать реально действующей силой, творящей земную историю, только при наличии связей между нациями. Какого рода должны быть эти связи? Соловьев определяет взаимодействие, консолидирующее народы в некоторую целостность, как стремление к согласию и служение всеобщим целям.

Необходимо отметить, что Соловьев подчеркивает диалектическое соотношение между «безусловной внутренней ценностью» нации и наличием у нее необходимых цементирующих человечество связей: любая народность обретает собственную значимость, только если она органически входит в человеческое единство.

Кроме «человечества» понятие нации соотносится с понятием человеческой личности. Согласно определению Вл. Соловьева, нация есть система взаимодействующих индивидов, имеющих «предполагаемую физическую связь» /3, с. 502/ (что, должно быть, означает единое происхождение человеческого рода), общий язык, являющийся самым ярким выражением народного характера, и единую историю. Надо заметить, что между отдельным человеком и народом как совокупностью индивидов нет непреодолимой пропасти: «Народный характер отличается от единичного большим объемом и долговечностью его носителя, а не чем-нибудь принципиальным...» /3, с. 366/.

Национальная идея, как и само деление человечества на народности, не противоречит христианству. Вл. Соловьев указывает, что христианство утверждает личность, а значит, оно не требует и безнародности: «Национальные различия должны пребыть до конца веков; народы должны оставаться на деле обособленными членами вселенского организма» /1, т. 2, с. 241/. По мнению Соловьева, истинной христианской политикой будет не упразднение общественных и политических форм жизни (именно на этом настаивают сторонники «псевдохристианского индивидуализма»), а их развитие, совершенствование, согласование с христианскими началами. В статье «О подделках» Соловьев подчеркивает, что достижение Царствия Божьего невозможно простым личностным соединением с Богом; это есть универсальный процесс соединения отдельных индивидов в различные социальные системы (или, по словам Соловьева, «соединение с другим»), образование целостного тела человечества и, наконец, слияние его с Богом.

Неотъемлемой чертой любой нации должна быть ее открытость. Вот как об этом говорит сам Соловьев: «...чтобы быть силой творческой, чтобы принести плод свой, народность, как и всякая земная сила, должна быть оплодотворена воздействием извне, и для этого она должна быть открыта таким воздействиям. Если же народная сила затворяется от внешних воздействий и обращается на саму себя, то она неизбежно остается бесплодной» /1, т. 1, с. 282/. Итак, нация, в понимании Вл. Соловьева, выступает в качестве открытой системы, активно действующей на арене всемирной истории и способной к трансформации под влиянием различных внешних воздействий. Кстати сказать, современные научные теории также называют открытость фундаментальным качеством всех развивающихся систем. Только система, способная обмениваться со средой веществом, энергией и информацией, может противостоять негативным разрушительным процессам. К тому же, только открытая система может образовывать разного рода внешние связи и вступать во взаимодействия, участвуя тем самым в создании новых систем высшего порядка.

Любая народность, согласно Вл. Соловьеву, является *уникальным* социальным образованием. В силу определенного географического местоположения, различных исторических обстоятельств и особенностей национального характера каждая нация способна выполнять лишь одну определенную роль в деле становления богочеловечества, то есть она должна осуществлять собственную миссию. Поиск истинной миссии есть процесс осознания нацией своего исторического пути, что, собственно говоря, и лежит в основе национальной идеи. Национальная идея определяет качество активности народности, характер взаимоотношений с остальным миром и способ реализации собственной миссии. Формирование идеи нации можно воспринимать как обретение смысла национального существования.

В «практической» философии Вл. Соловьева процесс формирования национальной идеи — это время появления самосознания нации. В свою очередь, самосознание нации есть не что иное, как определение собственного места в мире среди равноправных народностей. Как только самосознание нации переходит в самодовольство, национальная идея превращается в националистическую. При этом народность перестает осознаваться в рамках единого тела человечества, у нее появляется стремление утвердиться за счет других. Собственные интересы нации в таком случае ставятся выше общечеловеческих.

Националистическое толкование национальной идеи превращает историческую миссию в мессианизм. Мало того: искажается само нравственно-религиозное содержание мессианской идеи. Нация начинает говорить о своей богоизбранности, утверждает собственное первенство и самоценность. Это позволяет ей, обуславливая собственную важность и исключительность, не служить идеалам Истины, Добра и Красоты, не осуществлять «высшую правду», как того требует христианский мессианизм, а заботиться лишь о собственном сохранении и развитии.

Установление такого ложного идеала своей исключительной миссии приводит народность к потере открытости, которая лишь одна способна сделать нацию «живой» действующей исторической силой. Националистическая идея замыкает нацию на себя, народный патриотизм при этом трансформируется в национальный эгоизм. Нация *добровольно* изолирует себя от мира, делая принципиальными, абсолютизируя свои отличия от остального человечества, превращая «различия в разделение, а разделения в антагонизм» /1, т. 2, с. 229/. А как только нация перестает быть открытой внешним воздействиям, она лишается возможности обновления своих нравственных сил, повышения своего экономического и культурного потенциала, все это влечет за собой упадок и, как следствие, «национальное самоуничтожение».

Одним из ключевых понятий в философской системе Вл. Соловьева выступает понятие богочеловечества. Богочеловечество, является целью исторического прогресса, осуществление его возможно лишь при единении всех наций. Поскольку человечество есть целостный социальный организм, на что очень часто указывает Вл. Соловьев, то гибель одного народа делает невозможным достижение идеала всеединства. Как организм лишается жизненной силы при потере одного из органов, осуществлявшего уникальную,

одному ему присущую органическую функцию, так и человечество перестает существовать как единое целое, когда народ, воплощая свой националистический идеал, достигает стадии саморазрушения.

Национальная идея должна утверждать национальность без национализма и содержать универсальные принципы и цели без космополитизма. Правильно сформулированная идея помогает народу скоординировать собственные интересы с интересами всего человечества. Кроме того, она должна содержать в себе комплекс нравственных обязательств, которые выступали бы началом «всякой политики» государства. Принцип нравственной обязанности, по мысли Соловьева, есть не только единственно истинный и необходимый, наиважнейший принцип политической деятельности, но и «единственно христианский». Поскольку всеобщее единение человечества является конечной целью исторического прогресса, то нация становится реальной силой земной истории, только когда включается в осуществление этой единой цели. В рамках христианского универсализма Вл. Соловьева национальная идея должна быть связана с «вселенской христианской идеей». Последняя же определяется Соловьевым как «совершенное богочеловечество, то есть внутренняя и внешняя связь, духовное и материальное соединение всего конечного — человеческого — природного — с бесконечным и безусловным...» /1, т. 1, с. 283/.

Те христианские заповеди, по которым может строиться человеческая жизнь, должны формулировать и нравственные принципы существования нации. Самой важной христианской обязанностью человека является любовь к ближнему. В формулировке истинного патриотизма она трансформируется в требование уважать свободу других народов и согласовывать интересы нации с правами остальных больших и малых социальных образований. Свобода одной нации заканчивается там, где начинается свобода другой. С точки зрения Соловьева, национальную идею, оформленную в пределах христианского миропонимания, может воплощать только христианское государство, которое, в свой черед, определяется философом не как государство, состоящее из христиан, но как принадлежащее христианству по духу. Государство, выстраивающее свою политику на основе христианских принципов, является поистине христианским.

Таким образом, правильно сформулированная национальная идея утверждает достоинство народа, определяет его историческую миссию, обосновывает справедливость его прав. Между тем Вл. Соловьев толкует религиозно-нравственный мессианизм как одну из возможных христианских трактовок национальной идеи. Это положение философа мне кажется недостаточно обоснованным. Поскольку миссия каждой нации уникальна и необходима для достижения всечеловеческого всеединства, то не стоит говорить об особых спасительных функциях какой-то нации. И если утверждение исключительности национальной миссии — пусть даже жертвеннической или посреднической — нарушает один из основных принципов мирного существования человечества — принцип равноправности народов, то мессианизм в рамках христианского универсализма не может превращаться в идею мессианскую.

Также, согласно Соловьеву, в истинном патриотизме всегда доминиру-

ют этические ценности, христианские обязанности, которые ориентируют нацию на справедливость, на солидарность с остальными народностями и отрицают всяческую конфронтацию между ними. Национальная идея определяет цель и смысл существования нации. Любая народность, по мысли Вл. Соловьева, имеет смысл только в человечестве. Конечной же целью нации должна быть самореализация в мировой истории: «...исторический народ, если хочет жить полною национальной жизнью, не может оставаться только народом, только одною из наций, — ему неизбежно перерасти самого себя, почувствовать себя больше, чем народом, уйти в интересы сверхнациональные, в жизнь всемирно-историческую» /1, т. 2, с. 605/.

Первым шагом на пути становления истинной национальной идеи должен стать отказ от национального эгоизма, ибо, как уже было сказано, последний, реализуя националистические настроения, ведет к обособлению народов, к усилению социального партикуляризма. Отречение от «зоологического патриотизма» помогает народу осознать собственное место в мировой истории таким, какое оно есть в действительности, а не каким его хочется видеть. Очищение от национального самодовольства ведет к становлению национального самосознания, обретение которого позволяет нации преодолеть собственную ограниченность и сделаться открытой внешнему миру.

Обретение национального самосознания указывает нации новый принцип деятельности — самоотречение, который заключается в служении всечеловеческим интересам «в меру своих национальных сил и сообразно своим национальным качествам» /1, т. 1, с. 261/. Необходимо подчеркнуть, что освобождение от национальной исключительности через самоотречение ни в коем случае не влечет за собой отказ от народности. Акт национального самоотречения — это одно из требований христианского универсализма по отношению к народности. Национальное самоотречение, согласно Вл. Соловьеву, не должно пониматься как национальное самоубийство. Оно утверждает не отказ от нации, но отречение от национализма. Оно выражается в готовности нации забыть о своих притязаниях на особое место в истории, о претензиях на миссию спасительницы человечества, и наконец, об интересах и политических правилах, противоречащих мировым. Национальное самоотречение принуждает народность стремиться не к разделению, а к интеграции народов, не культивировать антагонистические настроения, а укреплять терпимость и солидарность, основанные на принципах справедливости и равноправия наций. Надо заметить, что равноправность народов в теории практического мироустройства Вл. Соловьева не устанавливает системы жестких правил по отношению к политике государства, не требует реализации права по какой-то узко определенной схеме, а лишь определяет границы должного поведения, внутри которых основным регулирующим принципов выступает свобода. Таким образом, национальное самоотречение позволяет обрести народу настоящую жизненную задачу, свою историческую обязанность. Притом победа над национальным эгоизмом и самоотвержение, по мнению Соловьева, не принижают нацию, а наоборот, возводят ее на «высшую ступень бытия».



Русскую идею Вл. Соловьев старается формулировать согласно своему пониманию идеи национальной — в рамках христианского универсализма. Во-первых, русская идея, по мысли Соловьева, есть совокупность интересов, политических принципов и нравственных обязательств не русского народа, а России — многонационального государства. Следовательно, национализм как утверждение исключительности одной нации губителен для России. Например, Соловьев критикует славянофилов за возбуждение националистических настроений. «Зоологический патриотизм» в русской идее, как ее трактуют славянофилы, утверждает особую миссию русского народа. Как показывает Соловьев, представление о русском народе как о народе христианском должно составлять сущность национальной идеи, а взгляд на Россию как на единственную носительницу христианства, сведение христианства к православию противоречит истинной национальной идее, так как он обосновывает исключительность русского народа. «Зоологический патриотизм» выдавал идеальную Россию за действительно существовавшую: «старшие» славянофилы, например, идеализировали допетровскую Русь; то, что лишь должно быть осуществлено в реальной жизни, казалось им воплотившимся в русской истории.

Соловьев также стремится обосновать мессианское призвание России. И хотя он пытается сделать это в пределах христианского миропонимания, в котором мессианизм утверждает жертвенническую и посредническую, примирительную функции осуществляющей его нации, все же этот аспект рассуждений философа кажется несколько натянутым. Во-первых, он говорит о том, что мессианская роль России основана на исключительности ее географического положения между Востоком и Западом, что обязывает ее стать посредником, связующим звеном в деле объединения человечества. Во-вторых, Вл. Соловьев указывает на исключительность становления российской государственности (призвание варягов, принятие христианства), которое можно считать ярким примером национального самоотречения. В-третьих, философ в своей работе «Три силы» подчеркивает особый характер русского народа: природную религиозность, «живую душу», равнодушие к материальной стороне жизни, стремление к миру высшему и покорность ему — что, по мнению Соловьева, налагает на Россию особые обязанности и не позволяет возобладать националистическим настроениям над поистине христианскими устремлениями национального религиозно-нравственного мессианизма.

Необходимо учитывать и то, что грань, отделяющая христианский мессианизм от националистического, очень тонка и прозрачна, а потому было бы корректнее утверждать особую уникальную миссию России, всегда помня о том, что остальные народы также выстраивают свои национальные позиции, основываясь на неповторимости и единственности своего призвания. Таким образом, предпочтительнее говорить о русской идее как о выражении особой культурной миссии, основанной на целом ряде исторических предпосылок, как то: географическая локализация, особенности государственного устройства и народного характера. Стоит заметить, что в поздних своих работах Вл. Соловьев именно так определяет русскую идею — он под-

черкивает уникальность, отказываясь от исключительности: «Речь у меня — не об избранном народе и не о привилегированном народе, но о народе, который силою своего исторического положения имеет и определенные исторические обязанности» /1, т. 2, с. 269/. И еще лаконичнее: «Но ежели Россия уклонится от служения Богу — Он сможет обойтись и без нее» /1, т. 2, с. 269/.

Вопрос о том, что должна представлять из себя русская идея, в интерпретации Соловьева превращается в вопрос, что должна сделать Россия для реализации высшей цели человеческой истории — становления богочеловечества. Поскольку историческая миссия каждого народа зависит от особенностей национального характера, то самой первой задачей России в деле реализации своего призвания в воплощении своей национальной идеи должна стать стимуляция и закрепление национальных достоинств и избавление от тех пороков, которые тормозят культурное развитие народа, губительны для него. Среди того, что составляет положительную силу России, Соловьев выделяет политическую мощь, особую государственную организацию, этническое разнообразие и полинациональную сплоченность.

С первой задачей тесно связана и необходимость очищения от национального эгоизма, стремление к самоотречению, выражающееся в установлении принципиально новых связей с мировым сообществом и основанное не столько на признании равноправности наций и готовности к сотрудничеству, сколько на решимости к внутреннему культурному и религиозному обновлению под влиянием воздействий извне. Конечно, русская идея, по мысли Вл. Соловьева, прежде всего является идеей христианской, поэтому она обязательно должна выстраиваться в согласии с христианскими заповедями.

Далее, для осуществления своей исторической миссии России нужно укреплять основы государственности. И не правы те исследователи, которые считают, что Вл. Соловьев выступает против самодержавия как формы правления /6/. Соловьев высказывается лишь против современного ему официального самодержавия, но именно в абсолютной власти одного человека он видел совершенное воплощение государственного устройства.

Самодержавная власть вписывается Соловьевым в идеал свободной теократии, которая, по его мнению, является целью исторического прогресса и должна завершить земную историю. Идея свободной теократии в философской системе Вл. Соловьева выступает скорее в качестве практической программы преобразования мирового устройства. Философу не удалось выдержать ее на той же высоте теоретической философской мысли, что и понятие национальной идеи, а потому она страдает некоторой натянутостью. А. Ф. Лосев так определяет ценность теократической идеи Соловьева: «...решение всех национальных вопросов с помощью теории всеобщей теократии («богоставия») во многих отношениях производит скорее красноречивое впечатление, чем переживается как нечто убедительное» /7, с. 306/. Видимо, осознавая спорность самой идеи свободной теократии, Соловьев в конце жизни относился к ней с большой долей сомнения («Три Разговора»). Идея свободной теократии представляет собой тезис о необходимости но-

вой, Божественной, формы управления жизнью человечества. Она выражается в установлении триединой власти, охватывающей три сферы человеческого существования: религиозную, политическую и социальную. Им соответствуют и три верховных правителя, представляющих различные теократические органы: священник, царь, пророк.

Таким образом, русская идея должна способствовать осуществлению всечеловеческого единства и установлению естественных органических связей между церковью, государством и обществом. «И в том, что эта идея не имеет в себе ничего исключительного и партикуляристического, что она представляет лишь новый аспект самой христианской идеи, что для осуществления этого национального призвания не нужно действовать против других наций, но с ними и для них, в этом лежит великое доказательство, что эта идея есть идея истинная» /1, т. 2, с. 246/.

Одной из главных задач данной работы было не столько стремление проследить за развитием соловьевской мысли, сколько попытка дать анализ национальной проблематики в философии Соловьева. Также одной из основных задач исследования можно считать поиск тех начал, которые способствовали бы формированию истинной национальной идеи, интегрирующей нацию, превращающей ее в единое социальное целое. Конечно, никакие принципы национального существования не могут насаждаться «сверху» насильственными методами. Но, как мне кажется, попытка определения действительной миссии нации, истинной национальной идеи могла бы способствовать консолидации общества. И в этом вопросе философские разработки национальной проблематики как никогда актуальны. Во-первых, Вл. Соловьев настаивает на необходимости всечеловеческого единения. Во-вторых, он выступает против крайних позиций в национальном вопросе: философ критикует как космополитизм, так и национализм. В-третьих, он не призывает к «безнародному» существованию человечества, что важно при современном стремлении акцентировать свое национальное начало. Нет нужды призывать к устранению национальностей, если в настоящее время идет обратный процесс их утверждения. Необходимо лишь придать этому процессу правильный импульс, направленный не в сторону националистической раздробленности, а к национальному единению. Таким образом, именно утверждение народности как неотъемлемой части единого человеческого организма (а не призыв к ее уничтожению) позволило Вл. Соловьеву опровергнуть ценности национального эгоизма и указать возможности формирования истинной национальной идеи. «Идея национальности, понимаемой в смысле культурной миссии, сделалась в руках Соловьева орудием борьбы против национализма, и вся сокрушительная сила его нападений объясняется именно этим: он боролся с национализмом не с пустыми руками, не во имя бесплодного и абстрактного космополитизма, но стоя на общей с ним почве — признания национальности положительной силой» /4, с. 221/. Наконец, по мысли Соловьева, именно этические ценности должны доминировать в национальной идее. Осознание своих нравственных обязанностей по отношению к человечеству удерживало бы нацию от противопоставления себя всему остальному миру, а следовательно, — и от национализма.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. М., 1989.
2. Соловьев В. С. Кризис западной философии (против позитивистов)  
// Соловьев В. С. Спор о справедливости: Соч. М., Харьков, 1999.  
С. 307-450.
3. Соловьев В. С. Оправдание добра // Соловьев В. С. Собр. соч. в  
2 т. Т. 1. М., 1998. С. 47-548.
4. Булгаков С. Н. Что дает современному сознанию философия Вл.  
Соловьева? // Булгаков С. Н. Труды по социологии и теологии: В 2 т. Т. 1:  
От марксизма к идеализму. М., 1997. С. 175—230.
5. Гайденко П. П. Человек и человечество в философии Вл. Соловьева.  
// Вопросы философии. 1994. № 6. С. 47—54.
6. Кувакин В. А. Философия Вл. Соловьева. М., 1988.
7. Лосев А. Ф. Вл. Соловьев и его время. М., 1990.

## Культура Древней Руси в интерпретации Флоровского

В русской философской историографии XX в. Георгий Флоровский был первым, кто уделил серьезное внимание религиозно-философскому содержанию культуры Древней Руси и предпринял ее целостную интерпретацию<sup>1</sup>. Глубокий интерес к древнерусскому наследию проявляется еще на самых ранних этапах ученой деятельности Флоровского и устойчиво сохраняется на всем ее протяжении, находя выражение в многочисленных обращениях к этой теме.

В 1923 г. он сформулировал цели и задачи историко-философского рассмотрения древнерусской религиозности в связи с общим изучением русского религиозного сознания. Отмечая ценность новаторских работ Н. К. Никольского и М. Д. Приселкова о характере древнерусского христианства, Флоровский видит в них первые попытки «*исторической феноменологии русского религиозного сознания*», в свете которой «очередное и насущное задание русской церковно-исторической науки состоит в том, чтобы подойти к ней сперва хотя бы монографически и постараться оживить доселе немой и скучный материал древне-русской письменности, заставить его рассказать о переживаниях и настроениях древних поколений. Это важно не только научно-исторически, но и культурно-философски. Только через такую историко-феноменологическую характеристику русского благочестия мы подойдем к объективному пониманию русского исторического своеобразия, к подлинному образу русского православия»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Основному выступлению Флоровского по этой теме, предпринятому в книге «Пути русского богословия» (1937 г.), предшествовали лишь «этиологические» работы Г. П. Федотова: «Святой Филипп митрополит Московский» (1928 г.) и «Святые Древней Руси» (1931 г.), которые не имеют большого историко-философского значения. Если их содержание сводится, в основном, к популярному пересказу древнерусских житий святых в свете авторской философии истории, то у Флоровского предпринимается целостное прочтение древнерусской культуры. Уровень работ Флоровского значительно выше как по масштабам концептуального подхода, так и по серьезности научно-библиографической базы. С выходом в свет первого тома обширной монографии Федотова «The Russian Religious Mind» (Vol. 1. — Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1946) эта расстановка сил несколько изменилась, но первопроходческий приоритет Флоровского остается несомненным.

<sup>2</sup> *Флоровский Г.* О характере древнерусского христианства. По поводу статьи М. Д. Приселкова «Борьба двух мировоззрений» // Русская мысль: Ежемес.

Уже в философско-публицистических статьях Флоровского 1920-х гг. содержатся предпосылки для качественно нового взгляда на Древнюю Русь, связанного с переоценкой петровских реформ и их роли в русской истории, в свете евразийской постановки вопроса о ее «восточном» и «западном» элементах. Эта общая установка была сохранена Флоровским и впоследствии легла в основу итогового выступления «Проблема культуры Древней Руси» (1964 г.), где отдельно разбираются хрестоматийные модели интерпретации предмета. Дело в том, что на протяжении XVIII и XIX вв. большинство представителей отечественной историографии находилось во власти преубеждений, фактически подменяя историю русской культуры историей западной культуры в России, под влиянием идеологии Просвещения; при этом весь древнерусский, допетровский период «обычно рассматривался как предыстория — темный фон, по сравнению с которым блеск нового культурного пробуждения представлялся захватывающим; или как затяжной период инфантильности и незрелости, когда нормальный рост нации задерживался»<sup>3</sup>. В качестве исторического эталона преподносилась существующая Российская Империя, принципы устройства которой были заложены в свое время Петром I. Наиболее типичное и влиятельное воплощение данной трактовки Флоровский видит в ставшем классическим для нескольких поколений русских историков многотомном труде С. М. Соловьева «История России с древнейших времен». Будучи убежденным западником, Соловьев построил свою концепцию русской истории на принципе европоцентризма и выдвинул на первый план мифологизированную фигуру Петра, реформаторскую деятельность которого положил в качестве решающего исторического водораздела: «для Соловьева в России не было цивилизации до Петра... Только начиная с Петра русские становятся "исторической" нацией»<sup>4</sup>. Естественно, при таком качественном противопоставлении двух периодов русской истории допетровская эпоха удостоивалась незаслуженного пренебрежения.

Флоровский вступает в полемику с Соловьевым и его идейными продолжателями в русской историографии, демонстрируя противоречивость и неубедительность их выводов. Главной ошибкой историков соловьевского толка была абсолютизация политического аспекта, делающая развитие государственности главным содержанием русской истории. В таком ракурсе Россия после Петра действительно опережает допетровскую благодаря приобретенному в ходе европеизации уровню материального и интеллектуального оснащения, обеспечивающему способность к решению более сложных внутри- и внешнеполитических задач. Однако, как указывает Флоровский, признание этого факта отнюдь не предполагает, что Российская Империя качественно превосходит допетровскую Русь в области духовной культуры. Опре-

лит.-полемич. изд. под ред. П. Струве. — Прага — Берлин, 1923—1924. Кн. IX—XII. — С. 469.

<sup>3</sup> *Florovsky Georges*. The Problem of Old Russian Culture // The Development of the USSR. An Exchange of Views. Ed. by Donald W. Treadgold. - Seattle, 1964. - P. 125-126.

<sup>4</sup> Там же. - P. 127.

деленная социально-политическая несостоятельность Древней Руси, заставившая перейти к западным формам государственного устройства, — не повод для осуждения достижений и внутреннего содержания древнерусской культуры как таковой. Ссылаясь на рассуждения В. О. Ключевского, Флоровский отмечает, что объективное сопоставление древнерусской и послепетровской культуры выглядит далеко не однозначным. Если культура, насаждавшаяся волей царя-преобразователя по западным образцам, была избирательной и усваивалась только незначительной по количеству элитой общества, то культура допетровской Руси на поверку оказалась более органичной и жизнестойкой, пережила реформу и продолжила свое существование в огромных народных массах, до которых почти не доходили новые веяния. В отличие от принесенной Петром секулярной, светской по своей сути культуры, допетровская представляла собой культуру религиозного типа, будучи построена на категориях и ценностях совершенно иного порядка. Поэтому для ее постижения должны применяться свои соответствующие критерии, нужен ретроспективный и конгениальный взгляд.

Первые положительные попытки на этом пути Флоровский видит в ряде появившихся в России накануне революции исследований, с характерной новизной в самом подходе и постановке вопросов. Авторы этих монографий вносят новые аспекты в понимание древнерусской ментальности, выдвигают оригинальные гипотезы и направления в изучении цивилизации Древней Руси. Флоровский особо отмечает ценность «региональных штудий», посвященных анализу специфических черт культурного, церковного и социально-политического устройства отдельных регионов. Благодаря этому Киевская и Владимиро-Суздальская Русь, Новгородская и Псковская республики, Смоленское, Тверское и другие княжества, Московское государство, Западно-русские земли предстают уже не просто в качестве однотипных образований и субъектов единого политического процесса, но как самобытные локальные общности, как предмет для компаративистского рассмотрения. Приветствуя эти и другие новые шаги русской историографии, Флоровский указывает, что они открывают возможность заново переписать древнерусскую историю, но основная работа в этом направлении еще впереди. Время «синтетического описания» Древней Руси как целого пока не пришло, и поэтому главная задача для истории и историософии — новая разработка проблематики, нетривиальная постановка вопросов. Считая, что правильные вопросы не менее важны, чем сами ответы, в своих работах по древнерусской культуре Флоровский сознательно оставляет значительно больше вопрошаний, чем готовых суждений.

Главной загадкой культуры Древней Руси для Флоровского является ее таинственное «интеллектуальное молчание»<sup>5</sup>. Этот феномен уже неоднократно привлекал внимание исследователей и получил ряд разнообразных трактовок. Наиболее распространенная принадлежит либеральной школе русской историографии XIX в., подчеркивавшей роковое влияние Византии, сооб-

<sup>5</sup> *Florovsky Georges. The Problem of Old Russian Culture. P. 125—126.*

щившей «древнерусской образованности» свои мрачные идеалы аскетизма и догматической схоластики, сковавшие творческие силы русского народа. Крупнейший историк русской церкви Е. Е. Голубинский, напротив, видел причину в неспособности русских к нормальному усвоению византийской культуры, в силу чего на Руси так и не появилось полноценной литературы, а были только «грамотность» и «начетничество»<sup>6</sup>. Коллега Флоровского, философ и историк Г. П. Федотов, в своем капитальном труде «Русское религиозное сознание. Киевское христианство»<sup>7</sup> отстаивал взгляд, согласно которому задержка интеллектуального развития средневековой Руси объясняется ее изоляцией от классического культурного наследия. Миссионерское дело равноапостольных Кирилла и Мефодия, создавших азбуку славянского языка и переводы на него священных текстов, Федотов оценивает как двусмысленное: получив в готовом виде необходимый для церковного обихода корпус библейских, богослужебных и церковно-правовых книг, славянские народы оказались ограничены этим малым достоянием, тогда как народы Европы, поставленные перед необходимостью изучения латыни — международного языка католической церкви, тем самым в итоге получили возможность приобщения и к великому культурному достоянию античности.

Наконец, видный американский русист Дж. Биллингтон в своем ярком выступлении на конференции «The Development of the USSR» (1964 г.) усматривал причину «интеллектуального молчания» Древней Руси не столько в ее внутреннем характере, сколько во внешних обстоятельствах, объективно обусловивших изоляцию от классического культурного наследия: «Древняя Русь никогда не обладала четкой территориально-административной структурой, общезначимым корпусом канонического права, осознанием разницы между законом и моралью в гражданской сфере. К несчастью, Россия оказалась отделенной от Запада в то самое время, когда греческая логика и основной корпус римского права открывались заново зрелым европейским средневековьем. Фанатизм и антиинтеллектуализм возрастали в суровости материальных условий; и в Киевской Руси больше, чем в Византии, в Московской Руси — больше, чем в Киевской, вера и борьба, война и богослужение неразрывно сплетались»<sup>8</sup>. При этом итоговая оценка Биллингтона более чем сурова: «...для историка древнерусская культура может существовать лишь как давно пожатое и выжженное поле, на котором осталась только роскошная шелуха»<sup>9</sup>.

Рассмотрев данные трактовки, Флоровский не находит ни в одной из них

<sup>6</sup> См.: *Голубинский Е. Е. История русской церкви. Т. I: Период первый, Киевский или домонгольский. Первая половина тома.* — 2-е изд. — М., 1901. — С. 701—924.

<sup>7</sup> См.: *Fedotov Georges. The Russian Religious Mind. Vol. 1—2* — Belmont (Mass.), 1975. О недостаточном распространении на Руси «классической образованности» писал уже В. С. Иконников в кн.: *Опыт исследования о культурном значении Византии в русской истории.* — Киев, 1869.

<sup>8</sup> *Billington James H. Images of Muscovy // The Development of the USSR.* — P. 152—153. В оригинале игра слов: «faith and fighting, war and worship...».

<sup>9</sup> Там же. — P. 158.



исчерпывающего объяснения. Вступая в дискуссию с их авторами, он стремится найти более точный и взвешенный ответ. Прежде всего, Флоровский выступает против преувеличения степени невежества и культурной замкнутости Древней Руси. Киевскую Русь времен князя Владимира и Ярослава Мудрого он оценивает как блистательную державу, общим уровнем своего развития превосходившую многие из современных ей европейских государств. Она вовсе не пребывала в изоляции: напротив, удачное геополитическое расположение на пути «из варяг в феки», на перекрестке стратегических культурных, военных и торговых контактов между Востоком и Западом открывало перед средневековой Русью самые широкие перспективы; исторические источники содержат массу свидетельств об интенсивности ее духовной и культурной жизни. Ссылаясь на В. Ягича, Флоровский отмечает, что в X в. Киевская Русь была интегральной частью молодой славянской цивилизации, которая имела реальный шанс развиваться в «третью силу» мировой культуры — наряду с греческой и латинской.

Не случайно многие историки склонны к идеализации раннего киевского периода русской истории и его противопоставлению последующим ее фазам. Академик Никольский в своей статье «О древнерусском христианстве» (1913 г.) высказал предположение о существовании и борьбе двух различных идеологий в древнерусской церкви: первоначального идеала времен князя Владимира, характеризующегося оптимистическим пониманием христианства, и жесткого аскетизма Киево-Печерского монастыря. В третьей четверти XI в. победила «Печерская идеология» и мрачный идеал монашеского «ангелоподобия», связанный с богомилским представлением о силе мирового зла, пришел на смену светлому идеалу апостольского христианства, навсегда предопределив специфику «русского религиозного пессимизма». Гипотеза Никольского получила развитие в книге Приселкова «Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси», где в результате серьезной источниковедческой работы автор подтверждает тезис об изначально ином характере древнерусского христианства, связывая это обстоятельство с происхождением первой русской иерархии от Охридского патриархата (Болгария). После того, как в 1014 г. Болгарское царство было завоевано византийцами, последовали изменения и в русском церковном устройстве, выразившиеся в замещении епископских кафедр феками со свойственным для них аскетическим и «церковно-политическим» пониманием христианства.

На подобные выводы опирался и Федотов в своей идеализации «золотого Киева», равномерно дышавшего «обеими легкими» между Востоком и Западом и обладавшего выраженной самобытностью. При этом Федотов придавал большое значение языческому наследию как важному фактору формирования древнерусской культуры в целом. В противоположность выводам крупнейшего отечественного фольклориста XIX в. А. Н. Афанасьева (автора трехтомного исследования «Поэтические воззрения славян на природу») о солярном характере русской мифологии, он выдвигал на первое место родовые культы; по его мнению, русское язычество «черпало свое вдохновение» не от неба, а от земли. Согласно Федотову, своеобразная «родовая ментальность» наложила свой отпечаток и на русское православие, где дохристиан-

ский культ предков нашел продолжение в поминках и родительских субботах, а культ матери-Земли отразился в особом почитании Богоматери, в выдвигании на первый план таких «женских» добродетелей, как доброта, верность, смирение. Акцентирование женского начала, а также нераздельность природного и божественного в русском народном религиозном сознании (характеризуемая Федотовым как «софийность») свидетельствуют о «женственности» русской души. По мнению Федотова, специфическая гармоничность, жизнерадостность и гуманность древнерусского христианства во многом обусловлены определенными чертами славянского язычества.

Флоровский, напротив, категорически противопоставляет крещеную и языческую Русь: «История русской культуры начинается с Крещения Руси. Языческое время остается за порогом истории»<sup>10</sup>. Впрочем, его нельзя обвинить в игнорировании значимости языческого наследия как фактора русского культурно-исторического развития<sup>11</sup>. Занимаемая Флоровским последовательная богословская позиция не позволяла ему говорить о языческих элементах непосредственно в самом русском православии и тем более усматривать в них нечто позитивное. Поэтому он различает две религиозные культуры: «дневную» и «ночную», христианскую и языческую. Носителем первой было «культурное меньшинство», сознательно принявшее и освоившее заимствованное византийское христианство. Но параллельно с этим в массах населения существовала синкретическая культура, в которой «языческие "переживания" сплавляются с бродячими мотивами древней мифологии и христианского воображения»<sup>12</sup>. В этой исконной двойственности Флоровский видит объяснение многих особенностей внутренней динамики русской духовности: «Болезненность древнерусского развития можно усмотреть прежде всего в том, что "ночное" воображение слишком долго и слишком упорно укрывается и ускользает от "умного" испытания, проверки и очищения... В недостаточности аскетического закала, в недостаточной "одухотворенности" души, в чрезмерной "душевности", или "поэтичности", в духовной неоформленности душевной стихии. Если угодно, в стихийности... Здесь источник того контраста, который можно описать, как противоположности византийской "сухости" и славянской "мягкости"»<sup>13</sup>.

Таким образом, Флоровский также противопоставляет русский и византийский религиозные типы, но дает этому противопоставлению иную интерпретацию. В отличие от Никольского, Приселкова и Федотова, он отдает предпочтение византийскому типу, который рассматривает как образец христианской духовности в плане вероисповедной чистоты и аскетической трезвости. Спекуляции вокруг сопоставления сурового «религиозного византинизма» и гуманистической «жизнерадостности» славянского правосла-

<sup>10</sup> Флоровский Г. Пути русского богословия. — Париж: YMCA-PRESS, 1937. — С. 2.

<sup>11</sup> На это указывали некоторые авторы. См., например: *Andreev N. Pagan and Christian Elements in Old Russia // The Development of the USSR. An Exchange of Views.* — P. 140-147.

<sup>12</sup> Пути русского богословия. — С. 3.

<sup>13</sup> Там же. — С. 3-4.

вия не могли вызвать симпатии у Флоровского — убежденного сторонника «византинизма» как стиля культуры и патристики как философско-богословского эталона. Он подчеркивает, что приняв крещение при посредстве Византии и установив с ней духовные связи, Русь получила возможность приобщения к высшим достижениям мировой культуры, сосредоточенным в Византийской Империи как наследнице античных эллино-римских и христианских духовных ценностей: «Русь приняла крещение от Византии. И это сразу определило ее историческую судьбу, ее культурно-исторический путь. Это сразу включило ее в определенный и уже сложившийся круг связей и воздействий... Через христианство Древняя Русь вступает в творческое и живое взаимодействие со всем окружающим культурным миром»<sup>14</sup>. Отмечая «первые побегии русского эллинизма», Флоровский указывает на деятельность представителей «церковной интеллигенции»: летописцев и агиографов, обладавших глубоким историософским миросозерцанием, а также выдающихся писателей и проповедников — Илариона Киевского, Кирилла Туровского, Климента Смолятича и Авраамия Смоленского, произведения которых характеризуются как лишь «компиляция, но компиляция вдохновенная и живая»<sup>15</sup>. К сожалению, как верно указывает игумен Иннокентий (Павлов), «картина усвоения патриотических образцов в русском богословии намечается о. Георгием... почти без конкретного наполнения... как некое вступление для того, чтобы показать именно последующий кризис русского византинизма»<sup>16</sup>.

В отличие от Федотова и других историков, а также евразийцев, видевших в татаро-монгольском нашествии и последовавшем периоде ига качественный перелом древнерусского развития, выразившийся в ориентализации русской культуры, Флоровский воздерживается от столь радикальных выводов. Несмотря на то, что в результате катастрофы XIII в. историческое развитие юго-западных и северо-восточных русских земель пошло по отдельным руслам, культурная преемственность между ними не прерывалась. Она сохранялась на основе общности религиозной веры и единства национальной памяти; Москва всегда осознавала себя преемницей Киева, выражая постоянное стремление к церковному и политическому воссоединению и воспринимая киевское наследие в лице новгородской и владими́ро-суздальской земель, хранивших живые традиции домонгольской культуры. Флоровский полагает, что татаро-монгольское нашествие вовсе не повлекло за собой глобального культурного слома или упадка; в главном русская культура сохранила свою самотождественность. В подтверждение этому указывается, что именно к XIII столетию относится ряд «значительных идейно-культурных начинаний», обусловленных опытом прошлого и задачами настоя-

<sup>14</sup> Флоровский Г. Пути русского богословия. — С. 4.

<sup>15</sup> Там же. — С. 8. К аналогичным выводам приходит и исследование Герхарда Подскальски: Христианство и богословская литература Киевской Руси (988—1237 гг.). — СПб.: «Византинороссика», 1996.

<sup>16</sup> Иннокентий (Павлов), игумен. Введение в историю русской богословской мысли. — С. 125.

шего и будущего. Начинается оживление связей Руси с православными народами Балкан, достигающее расцвета в XIV — начале XV вв. и известное в истории как второе югославянское влияние. Это движение характеризуется Флоровским как чрезвычайно плодотворное для русской культуры: «Новая волна югославянского влияния была не только заимствованием новых литературных документов... Это была волна вдохновения, глубокое духовное движение, идущее от великой исихастской традиции, переживавшей тогда возрождение в Византии и Болгарии»<sup>17</sup>. На Руси получают распространение переводные мистико-аскетические сочинения в русле исихазма (Исаака Сирина, Григория Синаита, Иоанна Лествичника, Максима Исповедника, Симеона Студита и др.), а также появляются оригинальные произведения в том же духе. Оспаривая позицию авторов, видевших в исихазме воплощение обскурантизма и антиинтеллектуализма, препятствие для прогрессивного развития культуры, Флоровский утверждает, что исихастское движение неотъемлемо включало в себя и философское измерение, «находилось в основном фарватере греческой интеллектуальной традиции»<sup>18</sup>. Ссылаясь на исследование Д. С. Лихачева («Человек в литературе Древней Руси» и др.), он отмечает, что русские книжники того времени, вопреки стереотипному мнению, не были только «начетчиками» и искусными ремесленниками-повествователями, но являлись достаточно самостоятельными мыслителями и настоящими мастерами словесного искусства. За получившим распространение литературным стилем «плетения словес» стояло пронизательное духовное видение, плод глубоких раздумий и созерцаний.

Главной темой русской культуры эпохи второго югославянского влияния становится антропологическая проблематика. Творчество большинства писателей, летописцев, агиографов и иконописцев XIV—XV вв. сопровождалось повышенным вниманием к интимной душевной жизни, центрировалось вокруг проблемы человека. Поскольку такого рода литературная и художественная продукция пользовалась спросом, можно заключить, что интерес к ее содержанию охватывал достаточно широкие общественные круги. Как отмечает Флоровский, тогдашняя концепция личности существенно отлична от современной, будучи основана на мистико-аскетическом учении об искушении и внутренней борьбе со страстями. Эта «глубочайшая психология» реализовывалась не столько через трафаретные характерологические описания, сколько путем рассмотрения человека лицом к лицу с его проблемами, в процессе деятельного принятия решений. «Можно говорить об экзистенциальном подходе к решению проблемы человека, — констатирует Флоровский по этому поводу. — ...В великом русском искусстве четырнадцатого и пятнадцатого веков обнаруживается не только высокий уровень художественного мастерства, но также глубокое проникновение в мистирию человека»<sup>19</sup>. Духовные стремления данной эпохи находят свое высшее оли-

<sup>17</sup> *Florovsky Georges*. The Problem of Old Russian Culture. — P. 134.

<sup>18</sup> *Florovsky Georges*. Reply// The Development of the USSR. An Exchange of Views. — P. 165.

<sup>19</sup> *Florovsky Georges*. The Problem of Old Russian Culture. — P. 134.

цтвование в подвижнической деятельности Сергия Радонежского, в творчестве Феофана Грека и Андрея Рублева<sup>20</sup>.

В качестве важной черты древнерусской цивилизации Флоровский выделяет ее миссионерский характер, определявшийся спецификой геополитического положения страны. Рассмотрению этого аспекта русской культуры посвящена его работа «Русские миссии: исторический очерк» (1933 г.). «В определенном смысле, — пишет Флоровский, — вся история России представляет собой процесс колонизации, расширения страны, освоения и обживания ее различных частей. В этом движении церковь принимала творческое участие, причем не только следуя за людьми, но зачастую ведя их за собой»<sup>21</sup>. Аскеты и отшельники, покидающие мирскую жизнь ради духовного уединения, искали условий для пустынножительства на полудиких лесных просторах севера и северо-востока России. Став основателями многочисленных пустыней и монастырей, вокруг которых появлялись населенные посады, проводились ярмарки и прокладывались дороги, эти подвижники невольно оказались пионерами освоения новых земель. Аскетическое удаление от мира оборачивалось продвижением мира, что получило в истории название монастырской колонизации, пик которой приходится именно на XIV и XV вв. «Это был важный фактор и момент в русской социальной истории, а одновременно — миссионерский процесс, географическое распространение и расширение церкви. Крещение Руси нельзя рассматривать как единовременный акт; это был скорее экстенсивный процесс, растянувшийся на столетия, процесс занятия христианством новых территорий... Русская церковь напоминает остров посреди языческого моря и даже внутри самой России она всегда оставалась миссионерской церковью»<sup>22</sup>.

Флоровский утверждает, что русская церковь восприняла опыт миссионерской работы, понимание ее задач и методов от Византии. Специфической чертой практики русского миссионерства стало бережное и уважительное отношение к культуре просвещаемых народов, выражавшееся в сохранении местных языков и диалектов, на которые переводилась сама христианская проповедь. Перед миссионерами вставала цель не просто перевести

<sup>20</sup> Обращаясь к данной теме в другой работе, Флоровский пишет: «Уникальное достоинство русской иконы сегодня общепризнанно. Стало привычным сравнивать величайшего русского мастера того времени Андрея Рублева с итальянцами Фра Анжелико и Паоло Учелло и фламандскими братьями, Губертом и Ван Эйк. Но даже в таком ряду Рублев выделяется гармоничным совершенством своего мастерства и его захватывающей религиозной глубиной. Это направление в искусстве отражает глубокое духовное движение в церкви, новое монашеское возрождение, начатое Св. Сергием Радонежским... Очень важно, что русская иконопись была не только искусством, но разновидностью философии в красках» (*Florovsky Georges. Russian Church // The Encyclopedia Americana. International Edition. Vol. XXIV. — Danbury, Connecticut, 1987. — P. 27).*

<sup>21</sup> *Florovsky Georges. Russian Missions: An Historical Sketch // Aspects of Church History. Vol. IV in the Collected Works of Georges Florovsky. — Belmont (Mass.), 1975. — P. 139.*

<sup>22</sup> Там же. — P. 140.

Библию и церковные книги на народное наречие, но создать на его основе адекватную богословскую терминологию, сделать их содержание доступным для правильного понимания. Поэтому настоящий «миссионер должен обладать незаурядными филологическими способностями и чуткостью, любовным и живым чувством языка, желанием и властью проникнуть в чужую душу и понять ее, ...обладать даром симпатического перевоплощения»<sup>23</sup>. Помимо собственно евангелизации населения, деятельность лучших русских миссионеров включала в себя задачу культурного просвещения, расширения умственного кругозора паствы, насаждения более высокого уровня цивилизации, ибо без этого невозможно ввести и в саму проблематику христианского учения. «Согласно внутренней логике миссионерской работы, миссионер должен войти в повседневную жизнь своих людей, быть вовлеченным в их мирские дела и заботы»<sup>24</sup>, стать для них не только духовным пастырем, но культурным просветителем и организатором гражданской жизни. В качестве примера именно такого осуществления миссионерства Флоровский рассматривает деятельность Стефана Пермского — просветителя зырян, друга и сподвижника Сергия Радонежского, разделявшего его духовные идеалы и явившего образец выдающегося личностного подвига.

В целом Флоровский дает высокую оценку русской культуре XIV—XV вв.: «Не будет преувеличением считать, что эстетическая культура этого времени была изящной и глубокой. Это была все же религиозная культура, но художественные методы были адекватны задаче раскрытия и интерпретации безусловных тайн человеческого бытия во всей его совокупности, не укладывающейся в правильные рамки. Вызов последовал извне — снова от Византии — но ответ был творческим и непосредственным. Это было больше, чем зависимость или имитация. Это был реальный отклик»<sup>25</sup>.

Однако всестороннее духовное напряжение и культурный расцвет эпохи второго югославянского влияния оказались предвестием назревавшего внутреннего кризиса. «Прежде всего, это был национально-государственный кризис, связанный с государственным ростом Москвы, с пробуждением национального политического самосознания»<sup>26</sup>. Это пробуждение было подготовлено целым рядом событий как международного, так и внутривосточного плана, совокупность которых приобретала в тогдашних обстоятельствах символическое значение. Поворотным этапом русской истории явился XV в., ознаменовавшийся окончательным свержением ордынского ига, всесторонним усилением и централизацией Московского государства. Осознавая рост собственного могущества, Москва выходит на мировую политическую арену, активизирует свои международные контакты в различных сферах. Новый статус требовал переосмысления собственной духовно-исторической миссии, чему способствовали такие события, как заключение греческими иерархами Флорентийской унии с католиками (1439 г.) и вскоре по-

<sup>23</sup> *Florovsky Georges*. Russian Missions: An Historical Sketch. — P. 142.

<sup>24</sup> Там же. — P. 143.

<sup>25</sup> *Florovsky Georges*. The Problem of Old Russian Culture. — P. 134—135.

<sup>26</sup> *Флоровский Г.* Пути русского богословия. — С. 10.

еле этого захват Константинополя турками (1454 г.), воспринятый на Руси как кара, постигшая Византию за измену православию. Духовное и политическое падение Византийской империи оказало на русских огромное впечатление, послужив поводом для церковного сепаратизма и стимулировав всплеск апокалиптических настроений.

Результатом этих факторов и тенденций стало появление идеологии «Москва — Третий Рим», согласно которой московское государство, как единственное оставшееся в мире самодержавное православное царство, провозглашало себя последним в истории оплотом благочестия, призванным стоять «до скончания века» и послужить сдерживающей силой на пути грядущего антихриста. Флоровский подчеркивает, что в этих спекуляциях господствующим был мотив самоутверждения, стремление не столько продолжить классические традиции первого и второго Рима, сколько заменить его собою: «Эта апокалиптическая схема была использована и перетолкована официальными книжниками в панигирическом смысле. И тогда превращается в своеобразную теорию официального хилизма... Третий Рим *заменяет*, а не продолжает второй... Возникает опасность заслонить и подменить вселенское церковно-историческое предание преданием местным и национальным, — замкнуться в случайных пределах своей поместной национальной памяти»<sup>27</sup>.

На этом фоне весьма знаменателен известный конфликт между «нестяжателями» и «иосифлянами». Нестяжательское движение определяется Флоровским как «живое и органическое продолжение» духовных движений XIV в., вдохновлявшихся учением византийского исихазма: «Нил Сорский только из аскетико-созерцательной традиции древней и византийской церкви и может быть понят до конца»<sup>28</sup>. Несмотря на воздержание главы нестяжателей от «прямого религиозно-социального действия», благодаря деятельности таких его преемников, как Вассиан Патрикеев и особенно Максим Грек, их религиозно-идейная программа вырисовывается достаточно отчетливо, характеризуясь приверженностью патриотическому стилю в богословии, отрицанием западной схоластики и отказом от интеграции церкви с государством.

Иосиф Волоцкий исходил из совершенно иных предпосылок. В уставе организованного им монашеского общежития Флоровский обнаруживает «много новых, не византийских черт», в первую очередь — ориентацию церкви на внешнее, социально-государственное служение в ущерб внутреннему духовному деланию. В целом идеологическая победа иосифлян «не благоприятствовала культурному подъему»<sup>29</sup>; несмотря на известную активность и продуктивность, это была партия культурных «минималистов», не ведавших подлинного творческого пафоса. Всегда оставаясь лишь начетчиками и компиляторами, они эксплуатировали культуру в своих корпоративных интересах: «Осифляне всегда именно собирают или строят — никогда не творят и не

<sup>27</sup> Флоровский Г. Пути русского богословия. — С. 11—12.

<sup>28</sup> Там же. — С. 20.

<sup>29</sup> Там же. — С. 19 и др.

созидают... Неверно изображать их традиционалистами — Византийской традицией они во всяком случае мало дорожили, а местная традиция была и не очень давней, и довольно случайной... Осифлян скорее нужно признать новаторами — в иконописи это во всяком случае очевидно. Победа осифлян означала прежде всего перерыв или замыкание Византийской традиции»<sup>30</sup>. В негативности своей оценки религиозного направления и культурно-идеологической программы иосифлянства Флоровский превосходит достаточно осторожные суждения Федотова<sup>31</sup> и сходится с выводами представителей наиболее прогрессивной части русской историографии XIX в. — О. Ф. Миллера, Н. И. Костомарова, В. И. Жмакина, А. Н. Пыпина, П. Н. Милокова, дополняя их своими культурно-философскими аргументами.

Оттолкнувшись во второй половине XV в. от эллино-византийского наследия, Русь поворачивается лицом к Западу, постепенно усваивая его духовные, культурные и цивилизационные стандарты. Важной отличительной чертой иосифлянства, после своей победы игравшего значительную роль в формировании официальной церковно-государственной доктрины Московского царства, становится сознательное использование западного опыта. Рассматривая историю преследования новгородско-московской ереси (т. н. «ереси жидовствующих»), Флоровский выделяет то обстоятельство, что главные оппоненты еретиков — Иосиф Волоцкий и Геннадий Новгородский — активно опирались на католический опыт и, в частности, ссылались на деятельность испанской инквизиции в мотивировке радикального требования казни вольнодумцев. Поскольку в сохранившихся источниках присутствуют недомолвки и фальсификации, Флоровский считает практически невозможным достоверно представить «внешнюю историю «жидовской ереси» и стараться восстановить еретическую «систему» в целом. Всего вернее, что еретического сообщества и вообще не было. Были известные настроения, именно «шатание умов», вольнодумство»<sup>32</sup>...

В своей работе «Западные влияния в русском богословии» (1936 г.) Флоровский специально останавливается на характеристике начального этапа вестернизации русской духовной культуры. Отмечая, что Древняя Русь во все не находилась в состоянии изоляции, он констатирует, что связи с Западом наличествовали «не только в политической и экономической сферах, но также и в сфере духовных движений, даже в области религиозной культуры»<sup>33</sup>. Основным посредником в контактах между Россией и Западом был Новгород Великий, который в XIV—XV вв. фактически выступал религиоз-

<sup>30</sup> Флоровский Г. Пути русского богословия. — С. 20.

<sup>31</sup> Федотов отмечал «неблагоприятность» иосифлянства «для развития духовной жизни», но избегал резких суждений в адрес самого «преподобного Иосифа». См.: Федотов Г. П. Святые Древней Руси. — М.: Московский рабочий, 1990. — С. 196 и др.

<sup>32</sup> Флоровский Г. Пути русского богословия. — С. 15.

<sup>33</sup> *Florovsky Georges. Western Influences in Russian Theology // Aspects of Church History. Vol. IV in the Collected Works of Georges Florovsky. — Belmont (Mass.), 1975. — P. 158.*



но-культурным центром всей северо-восточной России. Опережая в развитии другие регионы, новгородская культура периода расцвета обеспечивала их своей духовной, литературной и художественной продукцией и таким путем распространяла собственное влияние даже на Москву. Первым крупным культурным мероприятием иосифлян стало создание полного свода библейских книг, предпринятое на рубеже XV—XVI вв. при дворе новгородского архиепископа Геннадия, ближайшего сподвижника Иосифа Волоцкого. Для Флоровского оно показательно в первую очередь своим ярко выраженным «латинским» уклоном: он подчеркивает, что главная работа по составлению и обработке первой русской православной Библии оказалось в латинских руках, ибо решающее влияние здесь имел доминиканский монах Вениамин, который, судя по всему, был не единственным католиком в «литературном цеху» новгородского владыки. Ссылаясь на соответствующие текстологические исследования, Флоровский подчеркивает, что в основу Геннадиевской Библии была положена латинская Вульгата, тогда как ни к славянским материалам, ни к греческим рукописям или изданиям новгородские редакторы и переводчики не обращались; помимо этого, в церковной книжности появился целый ряд других переводов с латыни. Знаменитое «дело» дьяка И. М. Висковатова, выступившего против «латинского мудрования» в иконописи, отражало аналогичные процессы в изобразительном искусстве.

Аспекты вестернизации русского церковного искусства затрагиваются в работе Флоровского «О почитании Софии, Премудрости Божией, в Византии и на Руси», где прослеживается момент перелома в литургическом богословии XVI в., которое под воздействием западных влияний «выходит из четких граней византийского догматизма в область восторженных и возбужденных прозрений и созерцаний»<sup>34</sup>. В частности, переход от традиционного христологического толкования Софии как предмета посвящения главного новгородского храма к мариологическому связывается с влиянием «аскетико-эротического движения в немецкой мистике XIV в.», что аргументируется подробными экскурсами<sup>35</sup>. «Было бы в корне ошибочно интерпретировать все эти факты как доказательство симпатий к Риму в Новгороде и Москве. Скорее это была бессознательная ассимиляция иностранных духовных ценностей с наивным убеждением, что при этом можно оставаться лояльным к отеческой традиционной истине. Странным образом эта «западническая» психология одновременно уживалась с нетерпимостью к Западу»<sup>36</sup>.

В расширении идеологического контекста русской книжности за счет

<sup>34</sup> Флоровский Г. В. О почитании Софии, Премудрости Божией, в Византии и на Руси // В кн.: Догмат и история. — М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1998. — С. 411.

<sup>35</sup> Такая внимательность Флоровского к теме Софии закономерна в свете его критики учений русских софиологов конца XIX—XX вв., некоторые из которых (В. С. Соловьев, П. А. Флоренский, С. Н. Дурьлин) пытались обосновать свои спекуляции ссылками на новгородскую иконографию.

<sup>36</sup> Florovsky Georges. Western Influences in Russian Theology. — P. 161.

появления произведений историософской публицистики (конец XV в.) и реализации крупных литературных проектов грозненской эпохи (под руководством митрополита Макария, середина XVI в.) Флоровский отказывается видеть реальное культурное достижение, скорее — упадочный симптом. Культура Московского царства строилась как система, вместо живой внутренней динамики в ней господствовал статический принцип, продиктованный главенствующей идеей порядка и «истеблишмента»: «В Московский охранительный синтез не входит лучшее и самое ценное из Византийских преданий... Это был синтез избирательный, тенденциозный, — не столько даже собиравание, сколько именно выбор или подбор, определяемый предвзятой идеей или решением воли»<sup>37</sup>. Московская культура строилась по «социальному заказу» и поэтому оказалась мертворожденной, нежизнеспособной. Причины культурной неудачи Москвы коренятся в самой структуре ее культуры, в ложности ее модели. По определению Флоровского, регулятивной идеей культуры московского государства служила своеобразная «политико-культурная утопия»<sup>38</sup>, «теократическая утопия» или «теократический хилиазм»<sup>39</sup>. Если сопоставить это с пониманием «утопизма» как историософской «ереси» в социально-философском учении Флоровского, такая характеристика выглядит максимально жесткой<sup>40</sup>.

Рассматривая русский XVI в., Флоровский выделяет его в качестве важного исторического этапа, ознаменовавшего итог целой эпохи. Поддавшись преувеличенному представлению о своей исторической уникальности, Россия замкнулась в самодостаточности, отрезала себя от мирового православия и отказалась от задачи творческого продолжения бесценного византийского опыта культуры «христианского эллинизма». Поскольку историко-философская и историко-культурная концепция Флоровского базируется на идеологии «неопатристического синтеза», история русской культуры рассматривается в ней с точки зрения судеб духовного наследия византийской патристики. В таком ракурсе XVI в., на который приходится окончательный «кризис русского византизма» и победа западнической ориентации, предстает как принципиальный культурно-исторический рубеж. Именно рассмотрением этого столетия завершается одноименный раздел — «Кризис русского византизма» (первая глава книги «Пути русского богословия»). Русское средневековье, прошедшее под знаком относительного преобладания византийских духовных ценностей, исчерпывается шестнадцатым веком, когда произошел качественный перелом культурной ориентации. Таким образом, в периодизации древнерусской культуры Флоровский идет путем Н. С. Тихонравова, который относил начало качественно новой эпохи не ко времени Петра I (на рубеже XVII—XVIII вв.), а именно к XVI в.: «это новое направление обуславливалось тем же поворотом к западному, который проявляется в

<sup>37</sup> Флоровский Г. Пути русского богословия. — С. 25.

<sup>38</sup> Florovsky Georges. The Problem of Old Russian Culture. — P. 136.

<sup>39</sup> Флоровский Г. Пути русского богословия. — С. 68.

<sup>40</sup> См.: Флоровский Г. Метафизические предпосылки утопизма // В кн.: Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. — М.: Аграф, 1998. — С. 265—292.

московской литературе XVII века; этот поворот отражал на себе тоже падение аскетического идеала Византии»<sup>41</sup>.

Исходя из вышеизложенного. Флоровский выносит культуре Московского централизованного государства суровый приговор: оторвавшись от живоносных вдохновений византийской традиции, она подготовила предпосылки для собственного кризиса, не замедлившего проявиться уже в следующем, XVII в., который начался Смутным временем и закончился потрясением петровских реформ. Характеризуя семнадцатое столетие, Флоровский всячески акцентирует его кризисную природу: это «век великой культурной конфузии» и великих потрясений<sup>42</sup>; «XVII век уже был веком преобразования... был «критической, не «органической» эпохой в русской истории. Историческая ткань русской жизни становится в это время как-то особенно запутанной и пестрой»<sup>43</sup>.

Наглядным проявлением кризиса явился раскол. Стремясь вскрыть подспудные предпосылки старообрядческого раскола, Флоровский отодвигает на второй план обрядовые разногласия и видит корни явления в особом религиозно-политическом сознании московского государства, где была нарушена византийская модель «симфонии» властей (гражданской и духовной), вместо которой утвердился цезарепапизм, растроявший церковь в государстве и наделавший фигуру царя непомерно высоким сакральным статусом. Характерно, что сначала реформаторские действия патриарха Никона<sup>44</sup> не вызвали в народных массах такого резонанса, какой последовал в ответ на «отступление» царя, через некоторое время начавшего политику репрессий против старообрядцев. Именно сомнения в «благочестии» государя, воспринимавшегося абсолютным гарантом православия, послужили главным толчком, сделав раскол широким народным движением радикального свойства. Для староверов «Царствие» осуществлялось скорее в Царстве, чем в Церкви... Это и была тема раскола... Тема раскола не «старый обряд», но Царствие», — констатирует Флоровский<sup>45</sup>.

Несмотря на внешнее преклонение перед стариной, сам по себе раскол был новым явлением, открывающим новые стороны народной души: «Сила раскола не в почве, но в воле. Раскол не застой, но иступление. Раскол есть первый припадок русской беспочвенности, отрыв от соборности, исход из истории... И совсем не «обряд», но «Антихрист» есть тема и тайна русского раскола. Раскол можно назвать социально-апокалиптической утопией»<sup>46</sup>. Таким образом, Флоровский подчеркивает внутреннее родство раскола с

<sup>41</sup> Тихонравов Н. С. Сочинения. Т. 1. - М., 1898. - С. 93.

<sup>42</sup> Florovsky Georges. The Problem of Old Russian Culture. — P. 138.

<sup>43</sup> Флоровский Г. Пути русского богословия. — С. 57—58.

<sup>44</sup> Отмечая, что Никон действовал под лозунгом возвращения к греческим образцам, Флоровский отказывается видеть в его деятельности подлинное возрождение византизма: «под предлогом вселенской полноты старо-русское заменяется новогреческим» (Там же. — С. 66).

<sup>45</sup> Там же. — С. 67.

<sup>46</sup> Там же. - С. 58.

московской культурой XVI в. через объединяющий их утопический пафос. «Кончается этот испуганный век апокалиптической судорогой, страшным приступом апокалиптического изуверства. Вдруг показалось: а не стал ли уже и Третий Рим царством диавольским, в свой черед... В этом сомнении и в этой догадке исход и тупик Московского царства. Надрыв и душевное самоубийство»<sup>47</sup>.

Подытоживая свои наблюдения над древнерусской культурой, Флоровский приходит к выводу, что главные ее достижения сосредоточены в эстетической сфере. Русское духовное творчество этого периода имело преимущественно практический и образно-художественный характер, получив воплощение в жизни и деятельности Сергия Радонежского, Стефана Пермского, Андрея Рублева и им подобных. С другой стороны, почти ничего выдающегося не было продуцировано в области идей — будь то теологических или секулярных. Хотя Древняя Русь и располагала определенным количеством философской информации в виде получивших обращение переводов из классических и патристических писателей, само по себе «это еще не доказывает реального пробуждения теологических интересов»<sup>48</sup>.

Флоровский ставит вопрос о природе древнерусского «интеллектуального молчания». В поисках ответа он призывает отказаться от соблазна простых объяснений, любое из которых — лишь отговорка. Так, нельзя все списывать на примитивность и стагнацию древнерусской цивилизации, ибо в других областях (например, эстетической) она демонстрирует высокий уровень. Флоровского не могут удовлетворить и рассуждения о «загадочной русской душе», с помощью которых пытались объяснить своеобразие русского культурно-исторического развития: «Любые спекуляции, оперирующие сомнительной концепцией «русской души», крайне несостоятельны. Даже если признать существование «душ наций», то создаются и формируются они в истории. По этой причине они не могут служить исходным принципом интерпретации»<sup>49</sup>. К тому же, по убеждению Флоровского, «культура, в подлинном смысле слова, никогда не рождается просто из «духа народа». Она всегда иницируется «рецепцией», наследованием и аккумуляцией традиций, присутствием универсального стержня высших ценностей. В этом смысле истинная культура всегда универсальна и сверхнациональна... Истинная культура всегда кафолична»<sup>50</sup>.

Много говорилось и писалось об иррациональности русской ментальности, о преобладании в «русской душе» интуиции над любознательностью, о присущем ей эстетическом чувстве формы и порядка, ведущем к ритуализации жизни и ставящем внешний уклад выше внутреннего смысла... По мнению Флоровского, такого рода определения ведут к неразрешимым антиномиям: если «русская душа» по природе иррациональна, то чем объяснить грандиозный расцвет русского научного интеллекта, начавшийся после Ие-

<sup>47</sup> Флоровский Г. Пути русского богословия.

<sup>48</sup> Florovsky Georges. The Problem of Old Russian Culture. — P. 136.

<sup>49</sup> Там же.

<sup>50</sup> Florovsky Georges. Reply // The Development of the USSR. — P. 162.

тра? Если русскую мысль пробудило приобщение к западному просвещению, то почему до этого ее не смогла пробудить Византия? Ведь в Византии была не только догматика, но и дух беспокойного умственного искания, философское постижение таинственной гармонии космоса.

Согласно Флоровскому, трагедия Древней Руси, обернувшаяся внутренним расколом и тупиком культурного развития, не была связана с каким-то примитивизмом или невежеством: «Это была трагедия культурной аберрации»<sup>51</sup>. Встретившись на заре своего культурного пробуждения с Византией, Русь была «очарована» и даже «парализована» осознанием блистательного совершенства византийской цивилизации. Задачей-максимум для нее явилось стремление служить просто продолжением Византии, однако понимание этой задачи оказалось односторонним и ущербным. «Очарование (charm) превосходства было подавляющим: могла ли быть перенесена вся эта гармония? Наследие было столь обильным, и столь совершенным, и волнующе прекрасным в своей гармоничности, завершенности... В области мысли обучение неразрывно взаимосвязано с существом задачи. В этой сфере вопросы не менее важны, чем ответы, и неразрешимые проблемы, «вечные вопросы», служат реальным стимулом и знаком умственного успеха»<sup>52</sup>. Усвоение наследия Византии оказалось недостаточно творческим: приняв в готовом виде византийские решения, Русь не откликнулась на предшествовавшие им вопросы, не осознала их актуальности, что и стало предпосылкой «кризиса русского византизма». «Кризис состоял в том, что византийские достижения были приняты, но византийская пытливость — нет. Поэтому и достижения не могли быть сохранены в жизненном виде»<sup>53</sup>.

Однако Флоровский не делает однозначных выводов, он вовсе не производит суда над всей древнерусской культурой. Оспаривая точку зрения В. Вейдле, он пишет, что неудача социально-политического строя Древней Руси не является основанием для дискредитации всей системы ее культурных ценностей. «Распалась ли и эта система тоже? Это вопрос не для историка, а для философа. Но историк может засвидетельствовать, что в сокровищнице древнерусской культуры — нетленные достижения... Проникновенность, свежесть и сила русского религиозного искания, хотя и кажутся скрытыми под ритуальным формализмом, все более осознаются... Культура Древней Руси принадлежала к широкому цивилизационному циклу, построенному на композитном основании классической культуры античности, под творческим направляющим влиянием глубокого вдохновения христианской веры и миссии»<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> *Florovsky Georges. The Problem of Old Russian Culture. — P. 137.*

<sup>52</sup> Там же. - P. 137-138.

<sup>53</sup> Там же. - P. 138.

<sup>54</sup> Там же. — P. 139.

### **III.**

## **ЭТИКА И ЭСТЕТИКА**



## Нравственная оценка войн в русской религиозной этике XIX века

На протяжении своей более чем тысячелетней истории России постоянно приходилось воевать, и отечественной духовной культуре не мало пришлось потрудиться над осмыслением военного опыта страны. Литература и живопись донесли до нас описания сражений, образы воинов и их подвиги, историческая наука показала роль войн в нашей истории, логику их развития, музыка донесла песни и марши минувших битв. Не осталась в стороне и философия, а также ее важнейшая часть — этика, на долю которых выпало выяснить смысл и цели войн, главное назначение войска, дать нравственную оценку вооруженной борьбе, выяснить обязанности воинов перед Родиной и неприятелем. Трудно сказать, когда появляются первые именно философские размышления о войне в русской культуре. Философия предполагает достаточно подробные и всесторонние рассмотрения своих предметов, а такие в завершенном виде появляются в России во второй половине XIX века.

Религиозное течение отечественной этической мысли наиболее остро формулировало нравственное противоречие между христианской совестью и войной. С одной стороны, христианское вероучение, казалось бы, накладывает абсолютный запрет на насилие; сам Спаситель заповедует: «Любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас» (Мф. 5, 44), но с другой — множество воинов бышо причислено Православной церковью к лику святых, а некоторые Отцы церкви (Амвросий Медиоланский, Августин, Василий и Афанасий Великие) иногда оправдывали войну, но только в тех случаях, когда речь шла о защите христианских святынь. Нет ли здесь противоречия? Над сложной нравственной проблемой допустимости войн размышляла русская религиозная метафизическая мысль. В XIX веке наибольший вклад в развитие отечественной философии и этики войны вложили А. С. Хомяков и другие славянофилы, Н. Я. Данилевский, К. Н. Леонтьев, Ф. М. Достоевский, В. С. Соловьев. Остановимся подробнее на их воззрениях.

Славянофилы не написали ни одного произведения специально о войне, но они многое сделали для укрепления русского национального самосознания. Им приходилось доказывать совсем, казалось бы, простую идею, что каждая культура — самобытна и имеет право на самостоятельное развитие, а отечество — не просто страна, а, как говорил А. С. Хомяков: «Та страна и тот народ, создавший страну, с которыми срослась вся моя жизнь, все мое



духовное существование»<sup>1</sup>. Но, вместе с тем, славянофильство не националистично, оно не мечтает о замкнутом существовании. Напротив, его идеал — соборное воссоединение людей на основе христианских святынь. Как справедливо заметил В. В. Зеньковский: «Славянофилы воспринимали Запад как христианский мир — отсюда чувство глубокого родства с ним, однородности задач»<sup>2</sup>. И Хомяков, и Киреевский почтительно относились к европейскому просвещению, ценили западный уклад жизни, хотя и указывали, что в нем рациональное начало слишком доминирует над духовным и это не дает Западу воплотить целиком Христову Правду. Подобную задачу по плечу решить России: в этом ее исторический долг, ее призвание; очень печально, что этого не понимают на Западе и относятся к нашей стране снисходительно. Не только для себя должна стать Россия царством Правды, но для всего мира.

Славянофильство, в лице его старших представителей, не эгоистично и не воинственно. Быть может, более резким, чем остальные, был К. Аксаков, но в его писаниях мы не найдем ненависти к Западу, а только лишь иронически-критическое отношение. Идеалом славянофилов была Святая Русь, а не могущественная Империя; отсюда совершенным воином бывший офицер А. С. Хомяков считал Илью Муромца — «идеал гигантской силы, всегда покорной разуму и нравственности»<sup>3</sup>. Мыслители данного направления политической задачей России считали объединение всего славянства в единую дружную семью. Но во время Крымской войны, предлогом для которой стало заступничество царя за христиан в Турции, славянофилы отнюдь не запылали ненавистью к европейскому противнику, а напротив, восприняли поражение как кару за грех самодовольства. «Война, — писал А. С. Хомяков в послании к сербам, — война справедливая, предпринятая нами против Турции, для облегчения участи наших восточных братии, послужила нам наказанием: нечистым рукам не предоставил Бог совершить такое чистое дело»<sup>4</sup>.

Совсем иным отношением к Европе было у последователя славянофилов Н. Я. Данилевского. Его, в отличие от Хомякова и Киреевского, мало интересовали вопросы богословия; он в большей степени геополитический мыслитель, культуролог, историк. Он же — талантливый военный обозреватель и аналитик, автор серии статей в журналах «Русский мир», «Русская речь», «Русь» о современных ему боевых действиях и внешней политике европейских стран. Главный труд Н. Я. Данилевского «Россия и Европа», увидевший свет в 1869 г., стал, по словам Н. Н. Страхова, «катехизисом или кодексом славянофильства»<sup>5</sup>, а Ф. М. Достоевский предположил, что

<sup>1</sup> Хомяков А. С. О старом и новом: Статьи и очерки. М.: Современник, 1988. С. 115.

<sup>2</sup> Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа. М.: Республика, 1997. С. 43.

<sup>3</sup> Хомяков А. С. О старом и новом: Статьи и очерки. М.: Современник, 1988. С. 126.

<sup>4</sup> Там же. С. 345.

<sup>5</sup> Страхов Н. Н. О книге Н. Я. Данилевского «Россия и Европа» // Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М.: Книга, 1991. С. 510.

этот труд станет «будущей настольной книгой всех русских». Автор не скрывает, что его мировоззрение — славянофильское и он признает себя последователем Хомякова, Киреевского, Аксаковых и др. Их основную идею о самобытности и неповторимости русской культуры он распространяет на все так называемые культурно-исторические типы: нет единой общечеловеческой культуры, нет общеисторического процесса, есть только отдельные цивилизации — достаточно замкнутые организмы, подчиненные своей внутренней логике развития. Причем, как гласит второй закон исторического развития по Н. Я. Данилевскому, «начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам другого типа»<sup>6</sup>: раз возникнув в определенных условиях, данная культура никогда не сможет возродиться в других условиях.

Означает ли это, что человечества как единой силы и семьи нет, как нет и общечеловеческого прогресса? Как мы помним, славянофилы учили о всемирно-исторической роли России, о ее вкладе именно в соборную мировую культуру. Данилевский ни в коем случае не противоречит этому, он только уточняет, что «общечеловеческого не только нет в действительности, но и желать быть им — значит желать довольствоваться общим местом, бесцветностью, отсутствием оригинальности... Иное дело — *всечеловеческое*, которое надо отличать от *общечеловеческого*; оно без сомнения, выше отдельного человеческого, или народного»<sup>7</sup>. Но *всечеловеческое* единение достигается только гармоническим развитием всех культурно-исторических типов; оно не будет усреднением всех культур, оно будет единством многообразия. Поэтому развивать свою национальную культуру означает двигаться к *всечеловеческой*, ибо каждый национальный уклад имеет мировое значение. Именно так понимали движение к соборному единению людей старшие славянофилы. То же самое Данилевский говорит о *всечеловеческом* прогрессе: «Прогресс состоит не в том, чтобы идти всем в одном направлении..., а в том, чтобы исходить все поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества во всех направлениях»<sup>8</sup>. Другими словами, прогресс состоит в развитии всех культур, а не только западноевропейской. Как известно, основной оппонент Данилевского В. С. Соловьев назвал его главный труд «связующим звеном между идеями старых славянофилов и новейшим безыдейным национализмом»<sup>9</sup>. Автора действительно можно заподозрить в национализме, но только в том смысле, что он считает жизнь и развитие наций — сутью исторического процесса. Но почему же такой национализм «безыдейный» — остается загадкой.

Размышления Н. Я. Данилевского о войне и внешней политике можно рассматривать только в контексте его главных культурологических идей. В отличие от Хомякова и Киреевского, он не желает с почтением относиться к Европе; Крымская война и открытая ненависть к России во время Балкан-

<sup>6</sup> Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М.: Книга, 1991. С. 91.

<sup>7</sup> Там же. С. 123. Курсив Данилевского.

<sup>8</sup> Там же. С. 109.

<sup>9</sup> Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1989. С. 406.

ской войны, выраженная в поддержке Западом Турции, привела Данилевского к мысли, что «где только идет дело об отношении Европы к России, — там нет и речи о справедливости, равноправии, беспристрастности. Эта бесспорная истина вытекает из анализа всех отношений между Европой и Россией уже с очень давних времен»<sup>10</sup>. Отношение Запада к нашей стране двойственно: с одной стороны, он желает казаться общечеловеческой цивилизацией и навязать ее нам, но с другой — «Европа признает Россию и славянство чем-то для себя чуждым, и не только чуждым, но и враждебным»<sup>11</sup>. На самом деле, нет никакого общечеловеческого уклада, есть только агрессивные политики ведущих держав Старого Света, желающие заставить Россию служить их интересам. Но у нашей страны свой путь; мы должны раз и навсегда прекратить «европейничанье» и решать свои задачи. Главная из них — создание федерации России и славянских государств со столицей в Константинополе. Независимость и единство славянства станет окончательным решением восточного вопроса. Интересно, что, отвергая общечеловеческую культуру, Данилевский допускает существование культуры общеславянской. *«Для всякого славянина, — пишет он, — после Бога и Его святой Церкви, — идея славянства должна быть высшею идеєю, выше науки, выше свободы, выше просвещения, выше всякого земного блага»*<sup>1</sup>.-

Естественно, европейские страны будут всеми силами препятствовать созданию единой славянской федерации. Но Россия не должна обращать внимания на их интересы и не должна бояться открытого с ними противостояния: ее задачи — не европейские, а русские, т. е. всечеловеческие. «Борьба с Западом, — считает Данилевский, — единственное спасительное средство для излечения наших культурных недугов»<sup>13</sup>. И эта борьба может быть с оружием в руках. «Война, — говорит он, — очень большое зло, однако же не самое еще большее, — есть нечто гораздо хуже войны, от чего война и может служить лекарством»<sup>14</sup>. Это — потеря своего национального лица, отказ от своего исторического призвания, наконец, потеря собственной свободной творческой силы и жалкое подражание Западу. Можно ли на основании подобных взглядов обвинить Данилевского в милитаризме? Скорее всего, нет, ибо он не призывает к захватническим походам и не прославляет войну; он лишь говорит о духовном единении славянства и необходимости защищать это единение, если потребуется. При этом он все же сторонник мирного сосуществования культурных типов, а мир между ними наступит тогда, когда отдельные цивилизации прекратят называть себя «общечеловеческими» и диктовать свои ценности другим.

Следующий замечательный русский мыслитель национально-религиозного склада К. Н. Леонтьев находился под большим впечатлением от идей Да-

<sup>10</sup> Данилевский Н. Я. Горе победителям. М.: АЛ ИР, ГУП ОБДИЗДАТ, 1998. С. 170.

<sup>11</sup> Данилевский Н. Я. Россия и Европа. С. 53.

<sup>12</sup> Там же. С. 127. Курсив Данилевского.

<sup>13</sup> Там же. С. 433.

<sup>14</sup> Там же. С. 436.

нилевского, считая автора «России и Европы» своим учителем. Он воспринял мысль о самобытности культурно-исторических типов и страстно защищал основы русского национального уклада. Как и Данилевский, он был противником общечеловеческих ценностей, видя в них распространение европейской посредственности. «Дисциплина *национальных* нравов, — считает он, — для обществ спасительнее самых привлекательных качеств *общечеловеческой нравственности*»<sup>15</sup>. Но, в отличие от своего учителя, Леонтьев возлагал не столь большие надежды на создание всеславянского союза. В то время стало ясно, что освобожденные силой русского оружия балканские государства не спешат вести пророссийскую политику, а заняты лишь своими интересами. Отсюда, по мысли автора «Византизма и славянства», будущий союз должен иметь не национальную, а религиозную основу, быть не всеславянским, а всеправославным, куда могут входить и греки, и румыны, и христианское население Турции. Без религиозного начала национальная культура гибнет, поэтому задача России и любой страны — защищать свое священное Предание, не давать секулярной и атеистической культуре Запада рашатьывать устои и традиции общества.

Философское мировоззрение Леонтьева сложное. В нем причудливо сочетаются строгая православная мысль с языческим поклонением силе государства, христианское смирение с нелюбовью к гражданским свободам и открытым презрением к современной Европе, православно-аскетические мотивы со страстью к анализу тонкостей внешней политики западных стран, наконец, убеждение в мессианской роли России с проповедью «творить свое и для себя»<sup>16</sup>. Находя подобные противоречия, Н. А. Бердяев назвал Леонтьева «сатанистом в религиозном обличий»<sup>17</sup>, ибо он выдает человеконенавистнические идеи за православные, а С. Л. Франк окрестил его философию как «эстетическое изуверство»<sup>18</sup>. Леонтьев действительно основывает свои произведения, с одной стороны, на глубокой любви к русскому православию и государственности, а с другой — на презрении к европейской цивилизации. Любая культура, по его мнению, проходит три периода: «1) первичной простоты, 2) цветущей сложности и 3) вторичного смесительного упрощения»<sup>19</sup>. Высшая ее точка — на второй стадии, когда жизнь расцветает всеми красками: богатство соседствует с бедностью, красота с безобразием, аристократия с толпой, свобода с рабством и т. д. Есть много зла, но есть и высшие проявления добра, религиозного вдохновения, государственного строительства. Это — великие и творческие эпохи, давшие миру лучшие образцы животворной культуры.

<sup>15</sup> Леонтьев К. Н. Восток, Россия и Славянство: Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872—1891). М.: Республика, 1996. С. 223. Курсив Леонтьева.

<sup>16</sup> Там же. С. 399.

<sup>17</sup> Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. М.: Искусство, 1994. Т. 2. С. 259.

<sup>18</sup> Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 401.

<sup>19</sup> Леонтьев К. Н. Восток, Россия и Славянство. С. 129.

Но долго ни одна цивилизация так существовать не может: уходят лучшие люди, теряется творческая сила, противоположности стремительно уравниваются; появляется тяга ко всему простому и доступному, нелюбовь к сложному и. глубококому; наступает долгая культурная смерть. На западе, по мысли Леонтьева, она уже наступила, а в России, благодаря охранительной силе православия, цветущая сложность еще не ушла. Война, безусловно, — явление этой эпохи. Только «глупые, несносные эти друзья «вечного мира» находят что-то высокое в мешанском и всеобщем благоденствии народов»<sup>20</sup>. Подобное благоденствие будет означать окончательную духовную смерть. «Великая вещь — война! Прав был тот, кто назвал войну — «божественным учреждением». Это огонь пожирающий, правда, но зато очистительный»<sup>21</sup>. Леонтьев единственный отечественный философ, кто так страстно прославляет войну; отсюда и его отношение к воинству: «Самый высший род гражданства — это гражданство боевое, отдающее жизнь за Отчизну. Мы сами, мы русские обязаны считать военных наших самыми лучшими, самыми высшими из граждан наших, если мы хотим быть справедливы умом и честны сердцем»<sup>22</sup>. Да, война есть насилие, но «*насилие не только побеждает, оно и убеждает многих, когда за ним есть идея*»<sup>23</sup>. Какова же эта идея, ради чего стоит воевать? Прямо на этот вопрос мыслитель не отвечает, но из общего пафоса его произведений, например, «Национальная политика как орудие всемирной революции» (1888), становится ясно, что не только ради обороны от европейского упрощения. Россия, считает Леонтьев, не имеет права отказываться от своего исторического призвания: продвижения на юго-восток. Но не ради освобождения славян туда надо идти: славяне уже получили независимость и плетут интриги против своей избавительницы. «Там «Святые Места», там Царьград, Афон, Синай. Там близко и Гроб Господень. Там еще не угасти вполне — святые и великие очаги Православия»<sup>24</sup>. Они по праву «естественных наследников» принадлежат России, и отдавать их никому нельзя. К. Н. Леонтьев — возможно, самый милитаристский отечественный философ. Чуть менее воинственно, но не без его влияния, в XX веке писали В. Ф. Эрн и лидеры евразийства.

Теперь рассмотрим взгляды на войну Ф. М. Достоевского. Наш величайший писатель оказал исключительное влияние на русскую религиозную мысль XX века. Нет ни одного серьезного отечественного философа, кто не посвятил исследованию его мировоззрения либо книги, либо подробной статьи. Достоевский не только великий художник, не только блистательный публицист и мыслитель, но и великий метафизик. Его главная тема — раскрытие бытия Божьего в мире, битва Бога и дьявола в человеческой душе. При этом совершенно неправильно называть Достоевского «психологом»; он,

<sup>20</sup> Леонтьев К. Н. Восток, Россия и Славянство. С. 242.

<sup>21</sup> Там же.

<sup>22</sup> Там же. С. 243.

<sup>23</sup> Там же. Курсив Леонтьева.

<sup>24</sup> Там же. С. 532. Курсив и кавычки Леонтьева.

как точно заметил Н. А. Бердяев, — «пневматолог», т. е. говорит не о том, что у него или кого-нибудь другого на душе, а о том, к чему стремится его дух и дух русского народа. Духовная жизнь человека, и тем более целой нации, полна надрывов, противоречий, парадоксов, постижению которых посвящены романы великого писателя. Один из таких парадоксов — война и ее влияние на нравственное состояние нации. Федор Михайлович так и называет свое размышление о войне в «Дневнике писателя» — «Парадоксалист». В нем он приводит непростую диалектику войны, представленную в виде диалога между обычным человеком и «мечтателем». «Дикая мысль, — говорит тот, — что война есть бич для человечества. Напротив, самая полезная вещь»<sup>25</sup>. Это утверждение приводит обывателя в замешательство: разве война не ужасна тем, что люди идут убивать друг друга, разве она не ненавистна всем, кто живет в мире, разве мир — не высшая ценность и разве она не задерживает прогресса, не противоречит христианской совести и не приносит невиданные тяготы народу? Но у «мечтателя» находятся свои аргументы. «Ложь, — говорит он, — что люди идут убивать друг друга напротив, идут жертвовать собственной жизнью — вот что должно стоять на первом плане. Нет выше идеи, как пожертвовать собственной жизнью, отстаивая своих братьев и свое отечество»<sup>26</sup>. Также неправда, что люди не любят войну. Она дает духовный подъем, «праздник в душе», а когда гроза пройдет, то ничто не вспоминают так часто, как боевую славу минувших лет. Мир таит в себе угрозу не меньше военной: «Великодушные гибнут в периоды долгого мира, а вместо него являются цинизм, равнодушие, скука. В долгий мир социальный перевес всегда переходит на сторону всего, что есть дурно и грубо в человечестве»<sup>27</sup>.

То же самое можно сказать о прогрессе: науки и искусства особо сильно развиваются во время войны, либо в первые после нее годы, ибо «война их обновляет, освежает, вызывает, крепит мысли и дает толчок»<sup>28</sup>. Не противоречит она и христианской совести, хотя евангельский завет учит нас любви. Однако нынешний мир, в котором «богатство, грубость наслаждений порождают лень, а лень порождает рабов»<sup>29</sup>, значительно более безнравственен с христианской точки зрения, чем война, ибо «человеколюбие всего более развивается на поле битвы»<sup>30</sup>. Ничто так не объединяет людей одной нации в единую семью, как военная угроза; даже с врагом война в известной мере объединяет, т. к. волей-неволей происходит общение двух воюющих сторон; в мирное же время мелкие политические обиды могут привести две страны к полной изоляции друг от друга. Наконец, верно, что народ терпит большие бедствия во время войны, но получает он за это много больше: и

<sup>25</sup> Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в тридцати томах. Л.: Наука, 1981. Т. 22. С. 122-123.

<sup>26</sup> Там же. С. 123.

<sup>27</sup> Там же.

<sup>28</sup> Там же. С. 124.

<sup>29</sup> Там же. С. 125.

<sup>30</sup> Там же.

нравственное очищение, и всеобщее ликование в случае победы, и прощение старых обид; к тому же «война мирит господина и раба в самом высшем проявлении человеческого достоинства — в жертве жизнью за общее дело»<sup>31</sup>. Как нетрудно заметить, Достоевский отнюдь не прославляет войну: он лишь показывает, что к такому сложному явлению нельзя относиться однозначно; его последствия для общества могут быть непредсказуемыми: от полного крушения до великого подъема. Причем «парадоксалист-мечтатель» говорит, в отличие от славянофилов, не о конкретной войне или определенном политическом моменте в жизни России, а о войне вообще, об идее войны, т. е. демонстрирует именно философский взгляд. Безусловно, крохотный по объему «Парадоксалист» есть одно из самых идейно-насыщенных произведений по философии войны в русской религиозной мысли. Его полемически-антимимический стиль оказал большое влияние на Н. А. Бердяева, Л. П. Карсавина и других.

Что же касается войн, случившихся за время литературной деятельности Достоевского, то он полностью поддержал наш освободительный Балканский поход 1877—1878 гг. Федор Михайлович твердо верил в мессианское предназначение России принести в мир нравственное озарение, явить собою пример жертвенности за Христа. И русско-турецкая война должна была стать шагом к этой цели. Достоевский понимал, что мечта Хомякова, Тютчева и Киреевского — федерация славянских народов — вряд ли достижима, но не из-за политических выгод должна была воевать Россия, и не только ради спасения православных народов от турецкого гнета. «Нам нужна эта война и самим, — пишет он в «Дневнике писателя», — для собственного спасения: война освежит воздух, которым мы дышим и которым мы задыхались, сидя в немощи растреления и в духовной тесноте»<sup>32</sup>. Грянувшая война на Балканах была наступательной, а не оборонительной, но по характеру боевых действий нельзя судить об их нравственной оправданности. Достоевский считал ту войну совершенно справедливой, ибо «крови, может быть, еще больше бы пролилось без войны»<sup>33</sup>. «Поверьте, — обращался он к гуманистам-либералам, — что в некоторых случаях, если не во всех почти, — война есть процесс, которым *именно* с наименьшим пролитием крови, с наименьшей скорбью достигается международное спокойствие»<sup>34</sup>. Отсюда единственной целью праведной войны можно считать только мир, а ее нравственным смыслом будет освобождение от эгоизма, материализма, развращенности и служение своим ближним.

Защищая свои идеи, Достоевский вынужден был вступить в полемику с Л. Н. Толстым, который в восьмой книге «Анны Карениной», в лице Левина, отрицательно высказался о войне вообще и о патриотическом подъеме в России в связи с Балканским походом. Призывать к защите славян путем

<sup>31</sup> Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в тридцати томах. С. 126.

<sup>32</sup> Достоевский Ф. М. Собрание сочинений в пятнадцати томах. СПб.: Наука, 1995. Т. 14. С. 109.

<sup>33</sup> Там же. С. 116.

<sup>34</sup> Там же. Курсив Достоевского.

«мщения и убийства»<sup>35</sup> казалось Толстому неприемлемым. Однако Достоевский отвечал, что еще более безнравственным и «полным извращением природы» было бы спокойно смотреть на массовые жестокие убийства турками славян и ничего не предпринимать. «Убивают турок в войне, — писал он, — в честном бою, не *мстя* им, а единственно *потому*, что иначе никак нельзя вырвать у них из рук их бесчестное оружие»<sup>36</sup>. Когда речь идет о спасении сотен тысяч жизней, нельзя «сантиментальничать», нельзя рассуждать о том, как бы не обидеть турок — надо действовать во имя защиты жизни и мира; к такому действию и призывал Достоевский.

В. С. Соловьев также не остался безучастным к теме войны, но стилистика его размышлений несколько иная, чем у славянофилов и Достоевского. Его этика — «Оправдание добра» — представляет собой цельное систематическое исследование, восемнадцатая глава которого называется «Смысл войны». В ней Соловьев пытается провести всестороннее рассмотрение явления не только с моральной точки зрения, но и учитывая историческое развитие нравов. Исходя из контекста всего «Оправдания добра», автору надо ответить на вопрос: внесла ли война свой вклад в историческое утверждение добра или она только препятствовала ему? Отсюда данный вопрос разбивается на три части: какова «общенравственная» оценка войны, каково ее значение в истории человечества, «еще не кончившейся», и как каждый из нас должен относиться к факту войны<sup>37</sup>? На первый вопрос, считает Соловьев, ответить достаточно просто: все признают войну злом, а мир добром, даже в языке закрепилось: «ужасы войны» и «блага мира», а не наоборот. Но, продолжает Соловьев, зло бывает либо абсолютным (смертный грех, вечная гибель), либо относительным, и война, безусловно, является последним. Впрочем, и мир «сам по себе еще не есть подлинное благо, он становится благом только в связи с внутренним перерождением человечества»<sup>38</sup>. Большое нравственное значение войны можно усмотреть в истории: с ее помощью на земли тысяч враждовавших между собой племен приходили великие империи и приносили с собой мир. Римская прямо называла себя миром — «*Pax Romana*». Христианство, религия любви и добра, тоже распространялось не без помощи военных походов. Наконец, война есть одна из форм культурного общения, и она способствовала собиранию материков в единое цивилизационное пространство и объединению человечества на основе общего материального благосостояния. Оно, в свою очередь, стало мощным основанием мира, ибо ни одна индустриально-развитая страна не желает жертвовать своим благополучием ради боевого столкновения. Отсюда, считает Соловьев, появился «*страх перед войной*, который обуял сегодня все образованные народы»<sup>39</sup>, и, как следствие, сорокалетний мир в Европе

<sup>35</sup> Толстой Л. Н. Собрание сочинений в четырнадцати томах. М.: Гос. изд-во худож. лит., 1952. Т. 9. С. 396.

<sup>36</sup> Там же. С. 262. Курсив Достоевского.

<sup>37</sup> Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. Т. 1. С. 463.

<sup>38</sup> Там же. С. 478.

<sup>39</sup> Там же. С. 475. Курсив Соловьева.



от Ватерлоо до Севастополя. Читать эти строки несколько странно, поскольку в конце XIX века поднимался германский милитаризм, отнюдь войны не боявшийся, а за сорок указанных автором лет только Россия вела сражения с Турцией, Польшей, Венгрией. Все последовавшие за этим войны Соловьев не считает серьезными, ибо они не переросли во всевропейские. Получается, что по сравнению с наполеоновской эпохой, можно говорить о прогрессе в сфере обуздания вооруженного насилия. Однако философ не говорит о том, что очень скоро войны уйдут в прошлое, напротив: выход стран Азии на международную арену с двумястами миллионами жителей может повлечь ее военное столкновение с Европой. И это будет «последнею, но тем более ужасною, действительно всемирною войною...»<sup>40</sup>.

Что касается личного отношения человека к войне, то Соловьев считает защиту отечества нравственной обязанностью каждого гражданина. Драться он должен «не из вражды или злобы к ним [захватчикам], а также не для того, чтобы спасти свою жизнь ценою жизни ближнего, а для того, чтобы защитить слабые существа, находящиеся под его покровительством»<sup>41</sup>. Нельзя также уклоняться от военной службы, мотивируя это тем, что она связана с убийством ближнего, что недопустимо для нравственного человека. На самом деле, война приходится на долю не каждого солдата, а если даже она началась, то не каждому воину приходится убивать. А если и приходится, то «с их стороны возможное убийство есть только *случайное*»<sup>42</sup>. Но почему же случайное? На войне убивают вполне сознательно, причем умышленно стремятся нанести наибольший урон противнику. Соловьев, по сути дела, снимает основное нравственное противоречие вооруженной борьбы, перекладывая вину за намеренное убийство на случайность. В таком случае, война не представляла бы собой этической проблемы. Однако в «Трех разговорах» — величайшем достоянии русской религиозной философии — мы встречаемся с совершенно иной, метафизической трактовкой войны. Главной проблемой «Разговоров» служит вопрос, заданный в самом начале Генералом: «Существует теперь или нет *христолюбивое и достославное российское воинство?*»<sup>43</sup> То есть существует ли высшее нравственно-религиозное оправдание армейского дела, или же война есть исключительное зло, мириться с которым в наше время мы должны по необходимости? Собеседниками Генерала становятся Князь — сторонник идей непротивления злу силою Толстого, считающий войну «безусловным и крайним злом»<sup>44</sup>, Политик — либерал-западник, думающий, что она есть «неизбежное зло, бедствие, терпимое в крайних случаях»<sup>45</sup> и Господин Z., (в словах которого нетрудно заметить мнение самого Соловьева), полагающий, что «война не есть безусловное зло и что мир не есть безусловное добро»<sup>46</sup>.

<sup>40</sup> Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. Т. 1. С. 476.

<sup>41</sup> Там же. С. 481.

<sup>42</sup> Там же. С. 479.

<sup>43</sup> Там же. Т. 2. С. 645. Курсив Соловьева.

<sup>44</sup> Там же. С. 651.

<sup>45</sup> Там же. С. 648.

<sup>46</sup> Там же. С. 651,

В первой части спора Г-н Z. доказывает Князю-непротивленцу, что в исключительных случаях убийство бывает оправдано: когда надо защитить невинную жертву от злодея; Князь вынужден отступить, но замечает, что такие единичные случаи не имеют никакого отношения к войне. Тогда в спор вступает Генерал и рассказывает о реальном случае, когда ему пришлось спасти армянское селение «из шести чистых, непорочных стальных орудий, самую добродетельную, благотворную картечью»<sup>47</sup> от банды убийц-башибузуков, которых он положил около тысячи. Князю нечего возразить. Тогда во второй части в спор вступает Политик и замечает, что обсуждаемое нравственное противоречие о допустимости убийства на войне не имеет смысла. Да, когда-то война сыграла великую роль в мировой истории, но ныне прогресс наук и культуры столь очевиден, а человечество стало столь разумным, что «ни мы, ни наши дети больших войн не увидим»<sup>48</sup>, а значит, и убивать никого не придется. Кстати, позиция Политика очень напоминает рассуждения самого Соловьева в «Оправдании добра». В третьей части разговора слово берет Г-н Z. и без видимого труда доказывает Политику, что никакого прогресса в истории нет; напротив — торжествует зло во многих своих проявлениях, одно из которых есть война. Но самое великое зло — смерть, и к его преодолению современное человечество не продвинулось ни на шаг. Незаметно спор о смысле боевых действий переходит в разговор о сущности зла. Г-н Z. отвергает мнение собеседницы-Дамы, что зло есть лишь недостаток добра; нет, оно вполне реально, но не бытийственно, а действительно. Со злом надо бороться и единственный путь победы над смертью — принять в свою душу образ Христа. Однако зло в наше время действует не столь прямолинейно, как раньше, и все реже выступает в образе башибузуков. Оно маскируется под добро, в том числе заменяя образ Христа якобы евангельскими поучениями некоего Хозяина. Из последующих недвусмысленных намеков становится ясна антихристианская сущность размышлений Князя-толстовца, который, лишь слышав слово «антихрист», норовит улизнуть.

Описанию борьбы с антихристом посвящено окончание разговора: он является в мир после победоносной войны европейцев против монголо-завоевателей и соблазняет абсолютное большинство людей. Лишь маленькая горстка христиан остается верна Спасителю и обличает лукавого. В решающей битве еврейско-христианское воинство видит, как антихрист с последователями ввергается в ад и является сам Христос. «На чем занавес-то в этой исторической драме опускается, — восклицает Генерал, — на войне, на встрече двух войск! Вот и конец нашего разговора вернулся к своему началу»<sup>49</sup>. Значит, есть христоролюбивое воинство! Оно — все христиане, остающиеся верными своему Спасителю. Отсюда, война имеет высшую религиозную санкцию — служение Христу. Таков окончательный метафизический

<sup>47</sup> Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. Т. I. С. 660.

<sup>48</sup> Там же. С. 679.

<sup>49</sup> Там же. С. 761.

вывод Владимира Соловьева, имевший немалое влияние на последующую русскую этику войны.

Рассмотрев взгляды крупнейших русских мыслителей XIX века на нравственный смысл боевых действий и армии, мы видим, что основы философии и этики войны ими уже были созданы. Наиболее кратко их выводы можно суммировать так:

1) Россия — самобытная, но не милитаристская держава (славянофилы), однако

2) ее национальный уклад и политические задачи чужды Европе (Н. Я. Данилевский), следовательно,

3) не исключена вооруженная защита своего исторического призвания по строительству православной федерации государств в священной войне, которую будут вести лучшие люди страны — воинство (К. Н. Леонтьев); при этом

4) пока мы столь подвержены греху, войны никуда не уйдут, но их нельзя оценивать однозначно, их последствия могут быть благотворными (Ф. М. Достоевский), к тому же,

5) высшая религиозная санкция для воинства есть служение Христу (В. С. Соловьев).

Русские философы, творившие в XX веке, такие как Н. А. Бердяев, Е. Н. Трубецкой, И. А. Ильин, С. Л. Франк, на долю которых выпадет большое количество военных лет, внесут немало нового в тему нравственной оценки войны, но на них огромное влияние окажет «парадоксалистика» и метафизика войны Достоевского и Соловьева, национально-патриотический пафос славянофилов, Данилевского и Леонтьева.

## Этическая норма «не лги» у Канта и Вл. Соловьева

Настоящая работа посвящена анализу и сопоставлению различных точек зрения на возможность отступления от нормы «не лги» из благих побуждений. Этот вопрос получил свое развитие в работах таких выдающихся мыслителей, как Иммануил Кант и Владимир Соловьев. Позиция Канта по отношению к этому вопросу неоднократно находила отражение в его работах, посвященных проблемам этики, однако наиболее полно она выражена в статье «О мнимом праве лгать из человеколюбия». Владимир Соловьев в своем основном произведении «Оправдание добра» рассматривает позицию Канта и дает свое, отличное решение данной проблемы. Оба мыслителя подходят к изучаемому вопросу с позиций собственных этических систем, что обуславливает различие в трактовках его сущности и оценке.

В полемике с французским литератором и политическим деятелем Бенджаменом Констаном Кант последовательно развивает точку зрения о невозможности оправдания какой бы то ни было лжи. Констан отстаивал право на ложь в случае, если ею можно предотвратить угрозу для жизни. Он аргументирует это тем, что понятие долга включает в себя право другого, в отношении которого исполняется этот долг. Следовательно, исполнение долга говорить правду может быть осуществлено только в отношении того, кто имеет право на это. Тот, кто стремится узнать правду, чтобы причинить зло другому, явно не имеет права на это, следовательно, сокрытие от него правды не является нарушением долга.

Кант опровергает это положение. Понятие нравственного долга, говорит он, не требует признания какого-либо права на его осуществление, поскольку оно является общеобязательным. Ложь, даже если она применяется по отношению к тому, кто не имеет права на правду, и, следовательно, не производит несправедливости, все же является нарушением необходимости абсолютного морального закона, ибо подрывает возможность доверия и права в отношениях между людьми, поскольку создает прецедент отступления от истины. «Ложь всегда вредит кому-нибудь, если не отдельному лицу, то всему человечеству, ибо она делает неприменимым самый источник права»<sup>1</sup>.

Кроме того, ложь, даже если она совершается из благих побуждений, легко может обернуться злом и для того, ради которого она употребляется,

<sup>1</sup> Кант Иммануил. О мнимом праве лгать из человеколюбия // Собр. соч. в 8 т. Т. 1. - М., 1994. - С. 258.

и для употребляющего ее. В качестве примера Кант рассматривает намеренно заостренный случай, когда необходимо дать ответ убийце, преследующему свою жертву, о ее местонахождении. Казалось бы, в этом случае не может быть сомнения относительно необходимости обмана для спасения жизни человека. Однако, как указывает Кант, всегда возможны различные варианты событий, при которых обман, напротив, способен привести к совершению преступления в то время, как правдивый ответ поможет его избежать. Следовательно, при решении данного вопроса не следует опираться на эмпирические доводы, поскольку они всегда являются в той или иной мере случайными. Только следование необходимому моральному долгу правдивости способно обеспечить сохранение статуса человека как морального существа, так как ложь, во-первых, унижает его природу, во-вторых, причиняет зло другим людям, нарушая всеобщность морального закона.

В своем труде «Оправдание добра» Соловьев подробно рассматривает проблему возможности допущения лжи и дает свое решение. Правдивое слово, отмечает он, есть важнейшее средство общения людей, поэтому, когда употребляется ложь для выражения своих эгоистических интересов, этим наносится вред другим людям. Понятие лжи как противоречия не только формальной, но и нравственной правде совершенно ясно и неоспоримо. Однако отдельные философы признают как достаточный признак правды только ее формальное соответствие действительности и настаивают на этом основании, что все остальные случаи должны быть признаны выходящими за ее рамки. При этом рассмотрение упомянутого выше примера приводит к дилемме: либо в данном случае требуется солгать, и тогда это будет являться нарушением безусловной значимости нравственности, либо сказать правду, что будет означать требование отказа от всякой ответственности за последствия своего поступка. Оба варианта представляются одинаково неприемлемыми.

Где же видит Соловьев выход из этого тупика? Если оба члена дилеммы приводят к нелепостям, заключает он, то неправильна сама постановка вопроса. В настоящем случае она проистекает из-за неправильной трактовки понятия «ложь». Традиционное понимание лжи состоит в ее трактовке как несоответствия действительности. Однако подобное понимание есть лишь широкое понятие ложности, имеющее не столько нравственный, сколько логический смысл. Подобная форма ложности может проистекать и от ошибок, заблуждений и тому подобного. «Ни противоречие между словами и действительностью, ни противоречие между мыслями и действительностью не составляют лжи в нравственном смысле»<sup>2</sup>. Люди, когда они лгут, всегда преследуют какие-либо цели. Это может быть удовлетворение своего тщеславия, материальный интерес или ложь из презрения к человечеству, нарушающая права других людей.

Возникает вопрос: к какому из этих видов лжи может относиться обман убийцы в вышеприведенном примере? Он явно не относится к первым двум

<sup>2</sup> Соловьев Владимир. Оправдание добра. — М., 1996. С. 136.

видам, но необходимо выяснить, не нарушаются ли здесь права другого на правду. Соловьев отвечает на это отрицательно. В действительности, говорит он, речь здесь идет не о праве убийцы на знание правды, а о его праве на совершение убийства, которое никак не может быть признано оправданным. Каждый человек в подобной ситуации должен отдавать себе отчет, что запрос убийцы является не отдельным актом стремления узнать правду, а составной частью его намерения совершить убийство. Следовательно, действительный смысл слов и действий убийцы может быть оценен только в связи с его замыслом совершить убийство. Поэтому фактически точный ответ, в отвлечении от действительного смысла вопроса, был бы лжив теоретически, а практически означал бы пособничество в убийстве. Отвод глаз был бы же способом отказа в этом требовании — нравственно обязательного как по отношению к жертве, так и по отношению к злодею.

Таким образом, в обмане убийцы не может быть обнаружено лжи, поскольку воля человека в данном случае не вступает в противоречие с должным, которое характеризуется Соловьевым как требования «подчинения низшей природы духу, уважения прав подобных нам существ и всецелой преданности Высшему началу мира»<sup>3</sup>. Данный случай не подходит под нравственное правило необходимости правды и не может быть рассмотрен как доказательство его всеобщности или относительности.

Основания позиции Канта в рассматриваемом вопросе могут быть выявлены, исходя из положений созданной им этической системы. Она характеризуется ярко выраженной автономностью морали, источник которой лежит в сфере априорно необходимого для разума. «Основу обязательности должно искать не в природе человека или тех обстоятельствах в мире, в какие он поставлен, а *rigorè* исключительно в понятиях чистого разума»<sup>4</sup>. Эмпирическая действительность не может служить источником морали, поскольку всегда, имеет случайный характер. «И нельзя было бы придумать для нравственности ничего хуже, чем если бы хотели вывести ее из примеров. Ведь о каждом приводимом мне примере следует судить сначала согласно принципам моральности, достоин ли еще он служить первоначальным примером, т. е. образцом, и такой пример никак не может предоставить в наше распоряжение само высшее понятие моральности»<sup>5</sup>.

Таким образом, главным здесь является утверждение независимости сферы необходимого как источника нравственного закона от мира эмпирических явлений. Воля, по Канту, есть способность к совершению поступков сообразно с моральным законом. Безусловно доброй волей является та, которая делает субъективно необходимыми поступки, необходимые объективно. В этом случае не может быть никакого противоречия между волей и разумом, поскольку практический разум осуществляет выведение поступков из законов. Если же к разуму примешиваются посторонние субъективные

<sup>3</sup> Соловьев Владимир. Оправдание добра. С. 138.

<sup>4</sup> Кант Иммануил. Основы метафизики нравственности. — М., 1999. С. 159.

<sup>5</sup> Там же. С. 181.

мотивы, то отношение морального закона к ней есть принуждение, поскольку ее действия не будут иметь субъективной необходимости.

Источник всеобщности морального закона Кант видит в его непротиворечивости, которая состоит в том, что нравственная максима при ее всеобщем применении не может входить в противоречие с самой собой и быть источником саморазрушения. Только та воля является доброй, чьи нравственные максимы отвечают подобному требованию. Отсюда следует категорический императив — требование поступать таким образом, как если бы максима поступка являлась всеобщим законом природы. Лишь в этом случае возможно обеспечить следование воли безусловно необходимым нравственным законам, поскольку все прочие субъективные основания не могут иметь всеобщего характера. Выражением категорического императива является практический императив — необходимость отношения к человечеству в собственном лице и лице всякого другого только как к цели и никогда как к средству. Это проистекает из того, что существование человека как разумного существа есть абсолютная ценность и цель сама по себе и не зависит, в отличие от субъективной ценности, от отношения к ней.

Таким образом, этическое учение Канта является целостной и завершенной системой. Оно способно, с одной стороны, обеспечить надежное и убедительное обоснование источника морали, а с другой — дать указания по практическому применению нравственных принципов в действительности. Однако в рассматриваемом здесь примере сам Кант делает из своей системы выводы, которые могут казаться спорными. Необходимо установить, какие предпосылки для них заложены в его учении и каким образом осуществлялось логическое обоснование данных выводов.

Прежде всего, надлежит выяснить, в каком соотношении находятся вывод о безусловной необходимости правдивости в высказываниях и категорический императив. При рассмотрении этого вопроса может возникнуть заключение, что требование правдивости в данном случае противоречит категорическому императиву, поскольку предполагает выполнение поступка, возможным последствием которого является совершение преступления, то есть явно не соответствующего требованию о всеобщности применения данной максимы. Однако Кант подчеркивает, что в данном примере надлежит рассматривать только ситуацию выбора между правдой и ложью как таковую, а не более широкий круг ее следствий. Это вызвано тем, что любые возможные следствия всегда являются в той или иной степени случайными, т. е. не определяются с необходимостью результатом ситуации. Поэтому рассмотрение действительных или возможных последствий поступка не может служить аргументом при решении вопроса о его оправданности. Нравственная ценность поступка, указывает Кант, заключается не в его результатах, а в моральном основании, в силу которого он совершен. Наличие доброй воли как устремленности к нравственно необходимым поступкам не может быть поколеблено эмпирическими результатами действия.

Кроме того, в данной ситуации возникает столкновение между необходимостью морального выбора в пользу правды и необходимостью использования имеющейся возможности для предотвращения преступления. Однако

первая необходимость лежит в сфере морального закона и, следовательно, является безусловно необходимой, вторая же не имеет необходимого характера, поскольку относится к выбору средств для достижения цели. Следовательно, вторая необходимость никак не может оказать влияние на решение, поскольку выбор в пользу правдивости определен безусловно характером морального закона, выбор же во втором случае является лишь альтернативой средств, которые в принципе могут быть заменены другими.

Подводя итог вышесказанному, следует выяснить значение декларирования Кантом необходимости соблюдения нравственного закона в любой ситуации. Данный пример бесспорно является гипотетическим случаем, где наиболее четко проявляются все черты, присущие ситуациям подобного выбора. В реальной жизни при решении подобных вопросов обычно руководствуются доводами эмпирической действительности, да и сам Кант, по-видимому, не рассчитывал на то, что его аргументы смогут оказать существенное влияние на поступки людей. С какой же целью он предпринял данные рассуждения? Наиболее важной целью их являлось доказательство автономии нравственного закона, его независимости от преходящих обстоятельств. Этику Канта можно охарактеризовать как антиволюнтаристичную в том смысле, что она утверждает невозможность произвольного установления этического содержания тех или иных поступков. Моральный закон существует объективно и с неизбежностью открывается незамутненному разуму, следование ему вытекает из самой его природы. Если же будет допущена возможность произвольного изменения оценки нравственного содержания поступка, пусть и с благими намерениями, то это создаст прецедент для разрушения всеобщности морального закона, и, следовательно, ведет к утрате этических ориентиров.

Соловьев разводит понятия лжи и лживости, отмечая, что безусловно осуждаемым с точки зрения нравственности является лишь второе, поскольку оно означает не соответствующее действительности утверждение, сделанное с дурными намерениями. В таком случае понятие «ложь из благих намерений» оказывается противоречием, поскольку ложь возможна только с плохими намерениями.

Возникает вопрос: каким образом данная трактовка проблемы соотносится с позицией Канта и какие доводы могут быть приведены в ее защиту? Прежде всего, как решается здесь основное из положений, которое Кант ставит в основание своей аргументации — недопустимость нарушения всеобщности морального закона? Можно привести аргумент в пользу позиции Канта, который будет выглядеть следующим образом: если в данном случае была совершена ложь с благими намерениями и это дало в итоге положительный результат, то этот пример может послужить поводом к совершению другого подобного поступка в ситуации уже не столь бесспорной, что скорее всего приведет к отрицательным следствиям. Более того, этот пример может способствовать нарушению нормы правдивости и с дурными намерениями, поскольку в любом случае имеется возможность, что истинные мотивы поступка не являются бескорыстными и благими, как бы это не выглядело со стороны.



Соловьев не рассматривает данный аргумент в своем разборе изучаемого вопроса, однако его позицию здесь можно выснить косвенно. В другом месте «Оправдания добра» он говорит о недопустимости устранения моральной ответственности за поступки на том основании, что невозможно предвидеть все их потенциальные последствия. Люди, склонные к схоластике, говорит он, могут оправдывать самые неблагоприятные действия тем, что все на свете управляется Провидением и невозможно предсказать, какую пользу оно сможет в конечном счете извлечь из данного конкретного поступка. Подобная позиция представляется Соловьеву совершенно неприемлемой. Разумеется, нельзя требовать от человека полной ответственности за все последствия своих поступков, в том числе и те, которые лежат за пределами любого возможного предсказания, однако и противоположная позиция является неверной, так как она предполагает что Провидение оправдывает существование любых, самых дурных намерений, что никак не может быть истинным.

Таким образом, Соловьев считает, что моральный выбор в конкретной ситуации не должен определяться гипотетическими последствиями поступка. Можно представить возможность тех или иных следствий, в том числе и отрицательных, однако нельзя определять ими свой выбор, поскольку это ведет к пренебрежению актуальной действительностью. Следует отметить, что здесь Соловьев фактически повторяет аргумент Канта о невозможности влияния потенциальных последствий на моральный выбор. Между этими двумя позициями есть, однако, существенная разница. Кант утверждает, что всякое возможное последствие поступка является, в сущности, гипотетическим, то есть не вытекает с необходимостью из факта его совершения. Поэтому при наличии ситуации морального выбора любые возможные последствия, каковы бы они ни были, не могут иметь значения, так как выбор с необходимостью определен моральным законом, последствия же, как это было показано выше, являются лишь случайными в той или иной мере. Соловьев же утверждает, что нельзя пренебрегать очевидностью в пользу формального исполнения моральной обязанности на том основании, что невозможно предсказать, какая линия поведения приведет в итоге к положительному результату.

По сути, Кант и Соловьев рассматривают ложь одинаково, как преднамеренное несоответствие утверждения истине, вызванное дурной волей (нет сомнения, что в системе Канта непреднамеренное заблуждение или ошибка также не могут быть отнесены ко лжи). Их расхождение состоит в трактовке понятия дурной воли. Для Канта дурная воля противоречит требованию морального закона и подрывает его всеобщность, поэтому здесь не может быть никаких исключений из понятия лжи — любое преднамеренное искажение фактов является нарушением морального закона. Для Соловьева же дурная воля состоит в ее противоречии к должному — необходимому отношению к природе, людям и Богу. Дурная воля в случае лжи состоит в том, что она причиняет ущерб другим людям и, следовательно, является отступлением от должного.

Можно, однако, заметить, что в системе Канта ложь также фактически

направлена против других людей, ибо она подрывает всеобщность морального закона и делает невозможным источник права и отношений между людьми. Отличие состоит в том, что у Соловьева ложь непосредственно наносит ущерб людям в силу своих дурных намерений, у Канта же этот вред наносится опосредованно — разрушением морального закона. Тем не менее, данное различие весьма существенно. По Соловьеву, вред, наносимый ложью другим людям, является следствием субъективной устремленности лгущего и полностью им осознается. По Канту же, даже если субъективные намерения воли будут положительными, объективным результатом ее будет вред, причиненный разрушением всеобщности морального закона. То есть если в первом случае вред наносится непосредственно субъектом, то во втором он наносится неизбежным действием морального механизма, которое не может быть отменено положительными субъективными устремлениями.

Если для Канта определяющим фактором при оценке морального содержания поступка являются основания, исходя из которых он был совершен, для Соловьева таковыми являются намерения, в силу которых он был совершен. Кант заботится о чистоте оснований, Соловьев — о чистоте намерений. Соловьев выступает как защитник позиций личности в морали. Личность в его системе является несомненным и единственным моральным деятелем, всякая моральная ситуация возможна только как следствие деятельности личности. Поэтому никакая ситуация не может иметь морального содержания в отрыве от отношения личности к ней. Нет никакой необходимости вводить внешнюю по отношению ко всем людям сферу морального закона и оценивать этическое содержание поступков с этой позиции — оно определяется только тем, что вкладывает в них совершающая их личность и определяется объективно: всякий вред, причиненный другим людям, объективен, поэтому всякое намерение причинить его является объективно дурным, даже если совершающему его оно представляется иначе.

Таким образом, позиции Канта и Соловьева по рассматриваемому вопросу представляются в одинаковой степени обоснованными. По поводу того, какая из них является более предпочтительной для использования в практической действительности, следует отметить, что в итоге обе они преследуют одинаковую цель — сохранение нравственности в отношениях между людьми. Этика Канта нацелена на достижение более общей цели — сохранение и утверждение морального закона вообще, вне зависимости от конкретных обстоятельств жизни. Этика же Соловьева преследует более конкретную цель — добиться утверждения нравственности в каждом особом человеческом поступке. Исходя из этого, можно думать о возможном синтезе обеих позиций как о наиболее оптимальном пути решения вопроса о соотношении конкретных и всеобщих требований в морали.

## Возвышенное и парадоксальное

*...так как бытие и сущность вещей  
никогда не могут быть вычислены  
и выведены из Наличного...*

**М. Хайдеггер**

**«Гельдерлин и сущность поэзии»**

*Если жизнь, которую поэт представляет  
нам трепещущей, чреватой событиями,  
всегда новой, отличается от подлинных  
проявлений обычной ежедневной жизни  
человека, то это лишь изысканное  
дурачество или неуклюжий маскарад.*

**Д. Дьюи**

**«Поэзия и философия»**

В последние десятилетия большой пессимизм стали вызывать попытки осмысления художественного с чисто эстетических позиций. Использование эстетических категорий неизменно вызывает путаницу, это подмечено еще Витгенштейном, по той причине, что сами эти категории не совсем ясно что обозначают, равно как и ключевой здесь термин «эстетическое»<sup>1</sup>. Видимо, до сих пор еще эстетика не вполне отчетливо представляет свои позиции и скорее сама нуждается в помощи, нежели может чем-нибудь помочь. Впрочем, даже и при имеющемся полуинтуитивном понимании предмета исследователям уже очевидно, что феномену художественного тесно в рамках эстетического и он выходит далеко за эти границы.

В прекрасном исследовании «Время и рассказ» Рикер<sup>2</sup> предлагает в качестве базового понятия для работы с художественным рассказом понятие временности. Разделяя в целом взгляды философа, мне, к сожалению, придется отметить, что для исследования художественного временность не годится, да и сам Рикер говорил не об этом. Философ связывал время и рассказ, а художественный, вымышленный рассказ — лишь один из его подвидов. Временность относится к рассказу, а не к художественности этого рассказа.

Иной подход осуществляется в известном трактате Йохана Хейзинга Номо Ludens. Автор исследует произведение искусства с точки зрения феномена игры. Игровой элемент в произведении искусства безусловно присутствует,

<sup>1</sup> «Предмет, о котором пойдет речь (эстетика), в той же мере огромен и важен, в какой совершенно, насколько я могу судить, не понять». Л. Витгенштейн. Лекции и беседы об эстетике, психологии и религии. М., 1999. С. 11.

<sup>2</sup> Paul Ricoeur. Temps et Recit. Editions du Seuil, 1985.

и это тем более явственно, если обращаться не столько к художественному произведению, сколько к процессу его создания и к процессу его функционирования<sup>3</sup>, а здесь сейчас нас будет интересовать именно эти процессы, и мы абстрагируемся от проблем структуры художественного текста. Действительно, процесс художественного творчества имеет сходство с ситуацией установления определенных правил игры: и актер, и его зритель участвуют в игре, хотя механизм этого участия не так уж и очевиден. Однако феномен игры слишком сложен, чтобы его использовать для уяснения художественного. С другой стороны, он слишком широк, ведь если принимать точку зрения автора «Играющего человека», то надо признавать, что игра лежит в самом основании культуры, и уже по одному этому игры недостаточно для полного понимания сущности художественного, не хватает конкретизирующих именно этот аспект культурного творчества видовых отличий.

Не вдаваясь в полемику о культурологических взглядах Хейзинга, отметим для себя игровой элемент в художественном произведении, проявляющийся, на наш взгляд, как элемент парадоксального. Мы ввели понятие, которое кажется нам необходимым при исследовании художественного творчества. В последующем тексте нами будет уточняться и разъясняться этот термин, но сразу скажем: парадоксальность не обязательно проявляется в самом тексте, содержании, и если бы мы подходили к художественному как к тексту, это понятие было бы нам не только бесполезно, но и вредно; парадоксально не содержание художественного произведения — оно может быть таковым, но вовсе не необходимо — а процесс творения<sup>4</sup>, ибо художник творит (порождает, наделяет каким-то странным бытием) то, чего нет, что является его вымыслом, и этот вымысел заставляет переживать себя зрителя, который, при этом, прекрасно осведомлен о вымышленности всего действия. Эта парадоксальность является существенным свойством художественного, что мы и хотим показать в данной статье, условием необходимым, хотя и недостаточным.

Второй категорией, не менее существенной для исследования художественного, с нашей точки зрения, является категория возвышенного, может быть даже сакрального, священного. Без признания за собой этого свойства произведение искусства не дает себя постигнуть. Что представляет собой эта несколько метафорически обозначенная категория — также будет понятно из дальнейшего текста. Только ясно сразу, что корреляция ее с парадоксальным вызывает большие проблемы. Парадокс и сам по себе парадоксален, по определению, теперь же он становится запутанным вдвойне. С одной стороны, категории парадоксального и возвышенного никак не перекрыва-

<sup>3</sup> То есть к тому, что Рикер называл «верховьем» и «низовьем» мимесиса («мимесис I» и «мимесис III»).

<sup>4</sup> В процесс творения я включаю также и восприятие произведения зрителем, слушателем и т. д. О необходимости введения в творческий процесс воспринимающую сторону уже достаточно много сказано Морпурго-Тальябуэ, Дюфренном, Рикером, Гадамером и др. Здесь я не буду на этом останавливаться.

ются между собой. Парадокс состоит в серьезном отношении к вымыслу, серьезному, но не возвышенному. В парадоксе мы, пренебрегая настоящим советом Парменида, наделяем бытием то, чего нет. Ощущая возвышенное, мы видим в творении уже нечто большее, чем творение; речь о вымысле и тем самым о какой-либо парадоксальности вообще не идет. С другой стороны, именно это отсутствие перекрытия накрепко завязывает обе категории, ибо факт их совместного присутствия в процессе творчества — ничто иное как парадокс, который уже не есть просто дурачество, пусть и изысканное, но в котором чудится что-то безмерное и потому возвышенное.

Пожалуй, на данном этапе рассуждений путаница не хуже, чем у Кэрролла. Поэтому пока следует остановиться и сначала промыслить каждую категорию в отдельности, чтобы потом, осуществляя осторожный синтез, прийти к пониманию сущности художественного творчества. Примеры подобных «подходов по отдельности» существуют. Отношением к искусству как к чему-то сакральному выделяется подход философов и поэтов эпохи романтизма. Искусство тогда зачастую рассматривалось вместе с религией, и почти всегда как синоним некоей возвышенной деятельности, тогда как игровая составляющая искусства отмечалась сравнительно редко. «Поэзия и философия есть различные сферы, различные формы и факторы религии», — пишет Форстер<sup>5</sup>.

Существенность парадоксальности, элемента игры для художественного произведения стали сознательно отмечать несколько позднее, зато чем далее тем более. «Сочинение является в скромном образе игры... Игра уклоняется от серьезных решений, которые так или иначе всегда делаются обязательными... Поэзия подобна мечте, но не действительности, игре со словами, но не серьезности дела. Поэзия безобидна и безрезультатна»<sup>6</sup>.

Сейчас, особенно в англоязычной литературе, принято толковать феномен художественного через объяснение природы вымысла. То, что на самом деле Анны Карениной никогда на свете не было, именно сам этот факт кажется существенным и определяющим. Мне это кажется не совсем верной установкой. Чтобы разобраться, в чем заключается подлинный парадокс художественного, используем кусочек текста романа О'Брайена «Третий полицейский» — произведения, в котором главный герой то и дело цитирует сочинения некоего мифического философа по имени Де Сельби.

«Не исключая даже доверчивого Крауса (см. его «De Selbys Leben»), все

<sup>5</sup> Г. Форстер. Идеи. С. 46. См. также: «Тот, кто ни разу не возносился к небесам умом или помышлением, не Художник...» (У. Блейк. Из аннотации к «Рассуждениям» сэра Д. Рейнольдса // Цит. по кн.: Литературные манифесты западноевропейских романтиков. М., 1980, с. 260). «Во все времена была тайна мира, которая по своей высоте и глубине мудрости представляет гораздо большую ценность, чем все, что зафиксировано в истории... Она доступна лишь нашему внутреннему зрению. Мы называем это зрение поэзией...» (Л. А. фон Арним. Поэзия и история. Там же, с. 152).

<sup>6</sup> М. Хайдеггер. Гельдерлин и сущность поэзии // Логос. № 1, 1991, с. 38.

комментаторы относились к изысканиям Де Сельби о ночи и сне со значительной сдержанностью. Этому навряд ли следует удивляться, поскольку он считал, (а) что темнота — это просто скопление «черного воздуха», т. е. запачканность атмосферы, вызванная вулканическими извержениями слишком малых размеров, чтобы их можно было разглядеть невооруженным взглядом, а также определенными «прискорбными» видами промышленно-производственной деятельности, имеющими отношение к отходам угольного дегтя и красителям растительного происхождения; и (б) что сон — это просто ряд обмороков, вызванных состоянием полузадыхания, вызванного (а)... «Вулканические извержения», удобства ради сравниваемые с инфравизуальной активностью таких веществ, как радий, имеют место обыкновенно по «вечерам», стимулируются дымом и промышленными сгораниями «дня» и интенсифицируются в определенных местах, кои можно, ввиду отсутствия лучшего термина, назвать «темными местами»... Де Сельби не предпринимает попыток объяснить, почему «темное место», например подвал, обязано быть темным, и не дает определения атмосферных, физических или минеральных условий, которые должны распространяться в равной мере на все подобные места, дабы теория была состоятельной»<sup>7</sup>.

Внешне текст выдержан в форме научного трактата, присутствуют логические переходы от положения к положению, и хотя они и не безупречны, но много ли безупречных с точки зрения логики действительных философских трактатов? Что же заставляет нас понять, что перед нами художественное произведение, а не философский текст? Ничто иное как парадоксальность текста и присутствие явного желания автора, художника эту парадоксальность раскрыть. Но если философ говорит о парадоксе серьезно, то есть о действительном существовании парадоксального, то О'Брайен явно играет, и не думая настаивать на реальности произносимого Де Сельби, тем паче скрывать ее от читателя. Последнее явно не схватывают философы-аналитики, ставящие вопрос о реальности вымысла, о логическом статусе выдуманного и проч.<sup>8</sup> Художник не создает никакой альтернативной реальности, никакого выдуманного Artworld, он скорее ставит под сомнение реальность, World, относится к ней несерьезно, а это принципиально иное. Но, как ни странно, именно эта нереальность заслуживает внимания и требует к себе серьезного отношения, и «Третий полицейский» оказывается не чтивом, но серьезным и даже трагическим сочинением. В этом узел проблемы, ибо

<sup>7</sup> Ф. О'Брайен. Третий полицейский. М., 1999, с. 175—177.

<sup>8</sup> См.: John R. Searle. The logical Status of fictional Discourse // *New Literary History*. 6 (1974—75); Дэйвид Льюиз. Истинное в вымысле // *Логос*. №. 3 (1999), с. 48—68; Arthur Danto. The Art world // *The Journal of Philosophy*, Vol. 61. 1964; Critical notice of John Woods. The Logic of Fiction // *Syntese*, 39 (1978), 155—64; Colin Radford. How Can We Be Moved by the Fate of Anna Karenina // *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 49 (1975), pp. 67-80; Kendall L. Walton. Mimesis as Make-Believe: On the Foundations of the Representational Arts. Cambridge, 1990; P. Lamarque and S. H. Olsen. Truth, Fiction and Literature. N.Y., 1994; Glenn A. Hartz. How Can We Be Moved by Anna Karenina, Green Slime and a Red Pony // *Philosophy*. Vol. 74 (1999), pp. 557-578.

каким путем игровое парадоксальное и акцентировано несерьезное становится возвышенным и поистине реальным<sup>9</sup> — уразуметь нелегко.

Наиболее яркое противопоставление парадоксального и возвышенного обнаруживает спор относительно ценности мимесиса Платона и Аристотеля. Платон явно указывает на парадоксальное и игровое (к последнему негативно относились оба философа) в художественном и потому изгоняет поэтов из своего государства. Аристотель обращает внимание на возвышающий, очищающий элемент. Иллюстрация конфликта чрезвычайно яркая, и исследователям художественного следовало бы с помощью серьезного исследования этого спора извлечь из него немалую пользу. К сожалению, я не имею сейчас времени и места провести исследование самостоятельно. Замечу только, что столь отрицательно относящийся к искусству Платон тем не менее большинство своих работ создал в форме насыщенных художественной силой диалогов, уже одним этим вновь отбрасывая нас в пучины парадокса, заставляя вглядываться не только в то, что, может быть, хотел сказать Платон, но в то, что действительно было им сказано. Ну а сложность и неоднозначность прочтения Аристотеля хорошо известна всякому, кто серьезно пытается его постигнуть, не говоря уже о том, что минимум половина его «Поэтики» утеряна, причем именно та, что может дать ключ ко всему (исследование комедии).

Поэтому, видимо, придется разбираться самостоятельно. Для этого еще раз определю предмет исследования и его задачи. Мы выбираем в качестве основных для понимания сущности художественного рубрики парадоксального и возвышенного. Пусть они и не единственны, но существенны. Требуется же осмыслить возможность их совместного бытия, уразуметь ту силу, которая стягивает их в один запутанный и крепко стянутый узел художественного произведения.

Какую форму исследования выбрать? С каких позиций подходить к художественному: со стороны ли парадокса, игры, драматического действия, или же со стороны возвышенного, то есть Логоса, логики высшем смысле этого слова? Выбери мы тот или иной путь — это будет в равной степени несправедливо по отношению к оставшемуся. Поэтому предлагаю двигаться по обоим, сначала по одному, потом по другому.

Осуществляя подход со стороны парадокса, нам придется вводить элемент игры, то есть соревнования, в саму форму рассуждения, для чего будет использована форма диалога. Здесь сам художественный текст попытается выразить свою идею (Логос). Кроме двух основных участников здесь присутствует третий, который говорит почти исключительно цитатами. Я ввожу его для того, чтобы можно было, не разрывая при этом художественность текста, использовать прекрасно сформулированные положения разных мыслителей (впрочем, я постарался не слишком увлекаться числом, для сохра-

<sup>9</sup> Одна из цитат иллюзорного Де Сельби вынесена автором в эпиграф романа, вместе с вполне реальными строками Шекспира — яркая иллюстрация серьезнейшего смысла, вкладываемого О'Брайеном в выдуманный им пустой во всех смыслах персонаж.

нения стилистической однородности). По этой же причине я не делаю сносок почитатно, а привожу их все сразу. При втором подходе, я попытаюсь совершить обратный процесс, с помощью логической идеи художественного (Логос все в том же высоком смысле) *прочувствовать* само художественное.

### Парадоксы

*Действующие лица: Шпильман, Жрец, Курсив*<sup>10</sup>.

*Поэзию можно критиковать  
только с помощью поэзии.  
Художественное мнение, которое  
само не является художественным  
произведением... — совсем  
не имеет гражданства в мире  
искусства.*

**Ф. Шлегель**

*Из критических (ликейских)  
фрагментов [117].*

**Шпильман:** ...вряд ли философ примет рассуждения Де Сельби всерьез и согласится признать их за подлинно философские размышления. Почему? Потому что эти рассуждения нельзя признать серьезными, потому что они не серьезны, потому что они парадоксальны. Вместе с тем трудно спорить — это подлинно художественное творение. Боюсь, мои рассуждения в свою очередь могут показаться парадоксальными и тем самым не философскими, но я осмелюсь задать такой вопрос: не является ли именно парадоксальность отличительной чертой художественного, определяющей чертой художественного?

**Жрец:** Если исходить из представления современных художников авангардистов, это может и так, ибо постмодернизм кажется взял моду удивлять публику. Это беда (болезнь) всей современной культуры. Удивление не перед разумным, логическим в высоком смысле этого слова (Логос!), а перед заманчивыми, но пустыми играми пустой парадоксальности. В этой связи и настоящее произведение ничто иное, как попытка поразить, что является в лучшем случае ребячеством. Несерьезное недостойно воспевания. И как ваша точка зрения сможет согласоваться с забытой ныне великой традицией реалистического искусства?

*1. Если под серьезным понимать то, что удастся исчерпывающе выразить*

<sup>10</sup> Выбор имен участников диалога очевиден и не требует объяснений, кроме разве того, что под Жрецом я понимаю, естественно, служителя храма Муз. Курсив говорит цитатами в следующей последовательности. [1. Й. Хейзинга. Homo Luden. М., 1997, с. 121], [2. Там же, с. 127], [3. Там же, с. 129], [4. Там же, с. 121], [5. Там же, с. 123], [6. Там же, с. 140]. [7. Там же, с. 129], [8. Хамид Ад-Дин Аль-Кирмани. Успокоение Разума. М., 1995, с. 101], [9. Там же], [10. Хейзинга, с. 122], [11. Г. Г. Шпет. Эстетические фрагменты // В кн.: Сочинения. М., 1989, с. 353].



*словами бодрственной жизни, то поэзия никогда не бывает совершенно серьезной. Она располагается по ту сторону серьезного — в той первозданной стране, откуда родом дети, животные, дикари, ясновидицы, в царстве грезы, восторга, опьянения, смеха. Для понимания поэзии нужно облечь себя душою ребенка, словно волшебной сорочкой, и мудрость ребенка поставить выше мудрости взрослого. Такова понятая и выраженная Вико уже два столетия назад изначальная сущность поэзии...*

*Шпильман:* Мне кажется, однако, что все именно так. Даже и в случае вполне реалистического искусства. Ведь изображая самую обыкновенную вещь, художник-реалист стремится привлечь к ней внимание, по сути, показать чудесность и поразительность самого обыкновенного. Вспомним пресловутые «Башмаки» Ван Гога.

*Жрец:* Поразительное, но не парадоксальное! Удивительное, прекрасное, а не...

*2. В более развитых культурах еще долго продолжает сохраняться архаическое положение, когда поэтическая форма, которая воспринимается далеко не только как удовлетворение чисто эстетической потребности, служит для выражения всего того, что важно или жизненно ценно для существования общества.*

*Жрец:* Вряд ли разумно пользоваться «аргументами от истории» без дополнительного подкрепления более строгими доказательствами.

*Шпильман:* Это не доказательство. Это констатация факта. Эстетические переживания остаются в стороне от великого дела художника — поражать публику. Повторив уточним: поражая парадоксами, антиномиями. Потому что и ученый, скажем, поражает порою своими открытиями, но это всего лишь непривычное, что существовало, но не замечалось ранее, тогда как удел художника — создание того, чего не было, то есть, чего быть не могло, то есть чего быть не может.

*Жрец:* Заметно влияние Хайдеггера и Дильяея. Но вы и выступаете против них. Поразительно всякое сущее, точнее, поразительным оно может быть, может стать под пером художника. Поразителен лист, травинка, цвет неба. Художник приковывает лишь внимание к ним. Разве не так?

*3. Несмотря на священный, мистический характер, присущий мифу на той стадии культуры, которой он соответствует и к которой относится, — то есть при полном признании безусловной искренности, с которой к нему тогда подходили, — неизменно остается вопрос, может ли вообще миф быть когда-либо назван совершенно серьезным.*

*Шпильман:* ...потому что и ученый, скажем, поражает порою своими открытиями, но это всего лишь непривычное, что существовало, но не замечалось ранее, тогда как удел художника — создание того, чего не было, то есть, чего быть не могло, то есть, чего быть не может. И чего нет. Последним мы разрываем с современными интерпретациями художественного текста и примыкаем, наверно, к более древней традиции. Художественное в своей основе есть выдумка и ничто иное. Говорить о том, что искусство вскрывает глубинные пласты бытия (смысла бытия) неправоммерно, хотя бы потому, что это расходится с опытом. Художник тогда должен

быть философом и наоборот, чего не наблюдается в нашем уголке Универсу-ма. Полезным было бы обратить внимание не столько на одни шедевры, но также и неудачи художника. Неудачное, откровенно плохое художественное произведение не останавливается перед стеной неведомого, не в силах ни разрушить, ни преодолеть, ни пройти сквозь нее не заметив. Оно всего лишь оказывается не способным предложить читателю (зрителю, слушателю) ничего необычного. Плохое произведение = скучное произведение. Если следовать Хайдеггеру, то придется либо отрицать художественную ценность «Черного квадрата» Малевича или же вкладывать в него смысл явно неведомый самому создателю.

*А может даже и Создателю.*

**Шпильман:** Что-нибудь вроде рока, тяготеющего над человечеством, ведущим последнее в бездны двумерного, отсутствиемысленного, сверхъизмеримого и всеобъемлющеобъемлемого...

**Жрец:** А разве это в самом деле не так? Разве не об этом говорят «Квадраты» и прочие полотна абстракционизма? Вы явно не читали Кандинского, у него есть один опус, называется, между прочим, «О духовном в искусстве», а не о парадоксальном.

**Шпильман:** Да, все так. Наверное на самом деле это именно так. Поймите меня правильно. Я не отрицаю того, что возможно и даже, может, и необходимо осмысление художественного. Но в этом не заинтересовано само художественное, это необходимо не художнику, так же как и не просто зрителю. Последний поражается «Квадрату» без всяких апокалиптических мыслей, просто восклицая про себя или вслух: «Ну надо же до чего додумался парень!»

**Жрец:** И это все на что способна сама картина? Она не учит, не помогает уразуметь, понять свое место в жизни?..

Курсив (сам глубокий всегда): *4. Поэзия — как бы сон знания, гласит глубокое суждение Фрэнсиса Бэкона.*

**Жрец:** Ну хорошо, знание... Но как же? Как же великий Аквинский? Pulchra sunt quae visa placent.

**Шпильман:** Увы, создание красивого — явно вторичная цель художественного...

*5. Поэзия в своей первоначальной функции фактора ранней культуры рождается в игре и как игра. Это священная игра, но и в своей причастности святости она постоянно остается на грани развлечения, шутки, фливоральности. О сознательном удовлетворении стремления к прекрасному еще долго нет речи. Оно неосознанно содержится в переживании священного акта, который в слове становится поэтической формой и воспринимается как чудо, как праздничное опьянение, как экстаз.*

**Шпильман:** Благодарю. Впрочем, само понятие красоты нуждается в осмыслении. Красота в правильности и гармонии. И в то же время по-настоящему живое прекрасное требует элемента дисгармонии, неправильности. Настоящая красота необычна (необычайна). Сама красота парадоксальна, красота — в парадоксах. Если согласиться с этим, то можно признать, что искусство творит прекрасное. Разве это не так?

**Жрец:** Я не хочу спорить с вами. Мне надоело доказывать очевидные вещи. Вы не думаете. Вы играете.

6. *Элементы и средства поэзии, вообще говоря, лучше всего постижимы как игровые функции. Зачем располагать слова в соответствии с ритмом, метром и рифмой? Тот, кто говорит, что ради красоты или же в увлеченности, делает не что иное, как переводит вопрос в сферу еще более недоступную. Тот же, кто скажет, что стихи слагают, чтобы участвовать в совместной игре, попадет в самую суть.*

**Жрец:** «Кроме того, блажен и радуется постигающий совершенное, доброе и красивое, видящий, что устроено бытие вещей с оным в согласии, а не в противоречии; чем больше постигаемое вобрало в себя совершенства, красоты, убранства, великолепия, доброустроенности и блеска, чем более совместимо оно с постигающим его, тем больше радости приносит оно постигающему, и тем более явно ликование его. Поскольку же Творение, кое есть Первый Разум, является пределом совершенства, великолепия и красоты, ибо оно — первое в бытии, поддерживающая причина, к коей восходит все сущее, а его самости ничто не уподобится в совершенстве и красоте, и нет ничего ему более близкого и соответствующего, нежели его самость, причем постигает оно самость своей же самостью, то отсюда вытекает, что ликование и блаженство, испытываемые им от своей самости, столь же велики, как и от в его самости, что их вызывает, так что превосходит это всякое описание...».<sup>11</sup> Еще, или достаточно?

**Шпильман:** Достаточно. Ваши возражения имели бы смысл в том случае, если бы я утверждал, что всякий парадокс прекрасен. Впрочем, я утверждаю именно это, но понимаете ли вы, что такое парадокс? Можно у греческой статуи оторвать нос и прилепить его ко лбу, от этого Афродита не станет еще прекраснее, потому что это не будет парадоксальным. Это не вызовет настоящего удивления. Парадокс возвышен...

7. *Миф серьезен настолько, насколько может быть серьезной поэзия. В общем потоке всего, что выходит за пределы логически взвешенного суждения, и поэзия, и миф устремляются в область игры. Но это вовсе не значит — в область более низкую. Возможно и такое, что миф — играючи — возносится до высот, куда за ним не в состоянии последовать разум...*

**Шпильман:** Вот именно. В противном случае любой был бы художником. Истинно парадоксальное заставляет захватывать дух от немого удивления, а для этого необходимо много больше, чем нос на лбу. А объяснить что — не просите. Парадокс объяснить нельзя, ибо его нет. Он то, что сотворится...

8. *...бесплодна всякая такая его попытка, и уразуметь в том может оно (поскольку само оно — наисовершеннейшее и высочайшее) лишь то, что в своей же самости нашло и из оной извлекло, — лишь формы самости своей найдет оно, отойдя в изнеможении, зная, что это ему не по силам (так оке точно любой из нас, возжелай он схватить пригоршню воды, будет взирать лишь на пустой, плотно сжатый кулак — собственную ладонь, но никак не воду, пой-*

мает он; или если захочет приклоннуть, как бабочку, солнечный луч или зажать его в руке, не получит желаемого, но скорее обратное...

**Шпильман:** Поистине, у чувства немого удивления так много схожего с чувством восхищения прекрасным, что...

**Жрец:** Наш диалог утрачивает свою остроту, превращаясь в монолог. И я рад тому, потому что речь о возвышенном не терпит состязательства и погоны. А ведь речь идет о возвышенном, к которому вы пришли тропкою парадоксального, тогда как в реальности наоборот, парадоксальное есть истечение, эманация прекрасного возвышенного.

*9. Ибо оно есть действие Его, творение Его. А действиям свойственно покидать того, от кого они протекают, так что лики их, когда они суть, обращены не на действующего, но на собственные самости, подвергающиеся воздействию...*

**Жрец:** Поэтический язык издревле применяют для возвышенного. Древние ваяли статуи богов, либо же людей, не уступавших богам. На музыку слагали гимны, распевали их во время жертвоприношений. Однако исторической ретроспективой мало что можно доказать... Сегодня искусство, кажется, оторвано от возвышенного. Известная тема маленького человека. Но не возвеличивает ли искусство этого человека, не живописует разве как того, на ком держится вся Вселенная, не доказывает его подлинной величавости? Конечно, есть еще и сатира. Салтыков-Щедрин... Но и с мелкими людскими пороками, которые искусство пытается высмеять и уничтожить, оно способно бороться только путем раздувания их до невообразимых масштабов, и тогда они лопаются на глазах у зрителя, как мыльные пузыри. Видимо в самой природе искусства заложена тенденция возвеличивать свой предмет. Впрочем, что есть это возвеличивание? Вглядываясь пронизательнее, мы замечаем в нем все то же парадоксальное, и, наверно, ничего более того. Не так ли?

**Шпильман:** Своим возвышенным вы убиваете художественное, неужели вы не замечаете того? Вы уничтожаете радость, легкость, шутку, смех. В конечном счете — жизнь. Ведь не возвышенна жизнь. Стремление в эмпирию... Но там ничего нет. Своей страстью к монументальному вы уничтожаете быть может последнее, что осталось у человека после того, как вы же своей серьезностью и возвышенностью отняли у него Бога. Вам нужна солидность и укорененность. Но ее не добиться, если накладывать все большие грузы на несчастные плечи. Ветер в таком случае, конечно, не унесет... Вы правы, диалог исчез, ибо я не могу позволить присоединить свои слова к вашим, вы врете их своей тяжестью в землю, и меня вместе с ними.

*10. Нигде, пожалуй, не найти столь разительного единства всевозможных мотивов, как в Третьей песне финского народного эпоса Калевала. Вещий старец Вяйнямейнен околдовывает юного хвастуна, который отважился вызвать его на поединок. Сперва они состязаются в знании природы вещей, затем происхождения всего сущего, причем юный Йоухахайнен осмеливается претендовать на свое участие в самом акте творения. Но тогда старый чародей «вневает» его в землю, в болото, в воду: сначала по пояс и до подмышек, а там и по самые уста, — пока тот наконец не обещает отдать ему свою сестру Айно.*

**Жрец:** Поразительно! Кто говорит о тяжести и укорененности?! Не я ли веду речь о возвышенном, о высоком? Разве добиться высокого тяжелым? С другой стороны, да, я признаю тяжкое бремя на плечах художника — такова его судьба. Но не я ведаю этой судьбой. Будь моя воля... Это есть так, это правда, оглянитесь вокруг, загляните в себя, ведь вы также художник.

*II. Художественное создание — хотят того или не хотят декаденты — входит в жизнь как факт. С этим ничего даже и поделаться нельзя. Художественное произведение, вошедши как факт в жизнь, уже и не может не быть жизнью. Хотят же другого. Хотят, чтобы то, что не может быть, перешло в то, что есть, что не может не быть. Но это и есть возвращение к неукрашенной жизни, природной, животной, — прекрасной только в некоторых редких случаях игры и безобразия природы. Тут почти всегда вместо золота — горсть глиняных черепков.*

*Только искусство подальше от жизни, далекое, далекое ей, может быть ей, безобразной, украшением. А искусство в жизни, близкое ей, — новое в ней безобразие. Не довольно ли того, что есть? Искусство должно быть не в жизни, а к жизни, при ней, легко отстегиваемое, — отстегнул и пошел дальше — пристегнуть к другому краю... Красота — праздник, а не середина.*

### Художественная идея

Никогда не следует пренебрегать уже достигнутыми результатами. Еще Декарт, определяя метод, дающий надежду на правильное разрешение проблемы, сформулировал несколько правил. В начале их было, как известно, двадцать одно, потом философу удалось свести их к меньшему числу. Итак, сначала нужно поделить проблему на столько частей, сколько это необходимо для исследования, и идти от простого к сложному. Причем на каждом этапе добиваться полной ясности и отчетливости. Столь ли уж ясно и отчетливо мы представляем себе парадоксальное и возвышенное по отдельности, чтобы сразу вести разговор об их корреляции? Более того, так ли уж очевидно мы можем отделить одно от другого?

Добиться ясного видения парадоксального и возвышенного (сакрального) непросто, равно как и отделить их друг от друга по той причине, что и за тем и за другим понятием мы срываемся в ничто. Действительно, парадоксальное — это то, что не существует. Но и возвышенное — это то, что не существует, по крайней мере, это ничто из того, что вокруг нас, что доступно для наших чувств, то есть, если рассуждать здравосмысленно, то же ничто. Естественно, что говоря о ничто, о не-сущем, мы не имеем в виду никакого становления, понятия, с помощью которого философам так часто удается избежать очень неприятного разговора о небытии, ибо становление кажется чем-то знакомым и ясным. Впрочем, если добиваться той интуиции, которая достовернее дедукции, как того требовал Декарт, то ничего не ясно и со становлением, ибо при его осмыслении мы все равно столкнемся с небытием, с небытием, которое требует вести о себе речь.

Но сейчас отсутствует даже и эта псевдолазейка становления. Говоря о парадоксальном и возвышенном, мы ведем речь просто-напросто о том,

чего нет. Если воспользоваться тезаурусом средневековых мыслителей, мы можем заявить, что в случае парадоксального о ничто говорится как о пустоте, тогда как во втором случае — как о сверхбытии, трансцендентном и недоступном. Мистики называли его Ничто и писали с большой буквы. Однако при рациональной попытке осмыслить Ничто мы на самом деле видим все же ничто с маленькой буквы, а точнее, не видим его, так как видеть можно только сущее, а не не-сущее.

Для уразумения сущности грани между парадоксом и возвышенным можно использовать метафору зеркальной поверхности. И в действительности, и в Зазеркалье — один и тот же объект, только в одном случае он реален, он есть, в другом — его нет. Конечно, отражение в зеркале имеет вполне естественную физическую природу, но не отражение там, в Зазеркалье. Метафора верна только отчасти. В случае парадоксального и возвышенного отсутствуют (для человеческого сознания) оба объекта, одно как ничто, другое как Ничто. Впрочем, какое-то различие между ними должно быть, чем-то же мы должны объяснить использование обыкновенной и заглавной буквы в начале слова.

Что обычно мы обозначаем словом с заглавной буквой — превосходную степень. Превосходство это несет ярко выраженный оттенок моральной оценки. Мы можем, конечно, обозначить большой буквой, скажем, и просто очень огромный объект, но только потому, что он поразил нас своими размерами. Заглавная буква указывает на некие иррациональные мотивы при оценке того или иного сущего. Поэтому тщетным было бы искать рациональные истоки возвышенного. Ничто становится Ничто благодаря тому, что мы, мистически настроенные индивидуы, доверяем ему Бытие — подлинное бытие. Собственно, никакого сверхбытия нет. Признавая за Ничто сверхбытие, мы отказываемся от нашего собственного бытия, которое оказывается ничем иным как ничто, ибо Сверхбытие — это подлинное бытие. Таким образом, не существует сформулированной триады: ничто, бытие, сверхбытие<sup>12</sup>, — но лишь диада: бытие и ничто. И, в зависимости от нашей иррациональной этической установки, под бытием понимается либо наше собственное явленное чувствам бытие, либо то, которое мистики называют Ничто. Все зависит от этой установки, вполне в кантовом духе: если мы остаемся в сфере рассудочного мышления, то нам дано бытие, а все остальное отбрасывается как несущественное; либо мы выходим в сферу трансцендентную рассудку, и речь уже о подлинном бытии (присутствие оценки) и ничтожении всего того, что не имеет статус подлинного, по сути дела, моральное осуждение на небытие.

Однако указанием на иррациональность возвышенного мысль не может быть остановлена. Пусть иррациональный, но акт веры все же имеет свой объект. Мы верим во что-то. Сейчас же как почувствовать это что-то? В

<sup>12</sup> Под существованием здесь мы понимаем, разумеется, не онтологически оправданное бытийствование, ни о каком существовании ничто в этом смысле не может идти и речи, но присутствие, или явленность, или давание о себе знать и проч. О способе этого «существования» см. ниже.

нашем случае, наше верование в возвышенное по сути целиком основано на отрицании. Мы признаем статус бытия за Ничто тем и только тем, что отрицаем этот статус (подлинного бытия) за нашей повседневной реальностью. Путем ничтожения мы выходим к Ничто. И как только этот выход осуществился — человек остается в одиночестве. Ничто как сверхбытие (теперь уже нужно говорить Ничто как Бытие, где большая буква в Бытии указывает на ценностную нагрузку) бесконечно превосходит человека; его собственное существование, равно как и существование мира вокруг, окончательно дискредитированы.

Разумеется, тактовое одиночество возможно только в абстракции. В самый момент осмысления Ничто-Бытия мы уже теряем его из вида и становимся неспособными поддерживать его существование, и тут же оказываемся на исходной позиции, когда Ничто-Бытие еще не обретено. Таким образом, существование возвышенного возможно только в живом, растянутом мгновении обретения Бытия посредством ничтожения не выдержавшей оценки повседневности. Это состояние напряжения — единое волевое усилие, распаивающее плоскость действительного. И хотя это напряжение едино, в нем можно выделить отдельные стороны, чем-то напоминающие ноэзу и ноэму интенционального акта, если воспользоваться феноменологической терминологией. И в данном случае ноэмой является собственно возвышенное, а ноэзой — процедура ничтожения, посредством которой сознание получает представление о возвышенном.

Выше мною дано феноменологическое описание восприятия возвышенного. Последний термин я использовал, стараясь подчеркнуть эмоциональную окраску его. Если же использовать сухую философскую прозу, то термин «возвышенное» надо было заменить на «трансцендентальное», или «нументальное», или «экзистенциальное». Однако мне кажется важным отметить именно эмоциональность и оценочность нашего осознания реальности, в результате чего только и возникает представления об экзистенции, трансценденции или номене. Поднимите глаза от этой статьи, посмотрите вокруг и признайтесь самим себе — я не вижу всего этого (номена, сущности, экзистенции), оно не дано мне ни в какой интуиции, а напротив, вокруг меня обыкновенные близкие и реальные вещи, которые я ясно чувствую и которым сопереживаю. То, что мы снова и снова погружаем свой разум в хитросплетения мысли о сущности (а это так, ведь вы продолжаете читать, а я — писать дальше), говорит о том, что нас не удовлетворяет этот обыкновенный мир вокруг, что мы не признаем за ним статус подлинности. А стоит признать — и трансцендентное исчезает, что нам превосходно демонстрируют позитивисты. Очень точно подобрано название этого течения. По этой логике все остальные философские учения надо бы назвать негативистскими. Мы признаем окружающее ничтожным, негативным по сравнению с чем-то, что мы не видим и не чувствуем, по крайней мере не видим и не чувствуем сколько-нибудь ясно. Ясно ли я ощущаю, что я мыслю? Безусловно. Но, боюсь показаться вульгарным, это не менее ясно, чем «я вижу» или «я нюхаю». «Я мыслю» столь же очевидно, что и любая интенция, из которых складывается наше повседневное существование. Из этого вовсе не

следует признание очевидным «Мысли», «Мыслимости», «Мышления» и т. п. Впрочем, кто уже только не разоблачал столь высокую и благородную картезианскую наивность?

Уже Кант замечательно вывел, что выход в ноуменальное лежит через практический разум, разум, мечтающий о метафизике и неспособный ее усмотреть. Проблематичным мне кажется его мнение относительно возможности мышления как такового в сфере чистого разума.

Потому что вряд ли хоть какое мышление способно осуществиться даже в рамках собственно феноменального, рассудочного. На априори и категориях лежит печать метафизики. Какое-либо подлинно человеческое проявление обнаруживает себя в принятии возвышенного, в том, что мы назвали негативизмом. Человек — то, что выходит за свои границы. Хейзинга дает нам красочную и весьма обширную картину игрового в человеческой культуре. Его основные выводы кажутся верными, и мы здесь обнаруживаем им объяснения. Вся культура построена на феномене игры, потому что только посредством игры человек способен поставить под вопрос серьезность повседневного окружающего бытия. Хотя сам по себе феномен игры ничего объяснить не может. Это только ноэза, направленная на ноэму — возвышенное. Игру мы не просто умозрительно, в качестве гипотезы, ставим под вопрос ценность повседневного, игра — это длящееся, активное ничтожение этой серьезности, ибо во время игры мы не просто ставим под вопрос, но в действительности уничтожаем этот мир. Мы насмехаемся над ним, а, как известно, ничего нет уничижительнее, чем смех.

Конечно, человека может удовлетворять не окружающий мир вообще, а вот этот мир, что конкретно вокруг него. Тем самым, погружаясь в игру, он не будет достигать возвышенного, но просто откажется от окружающей реальности. Ничего, кроме чувства ужасающей пустоты (когда игра заканчивается), из этого, как правило, не получается. Впрочем, само недовольство окружающим, а точнее, желание уйти в иную реальность — проявление подлинно человеческой природы.

Однако каким же образом фактически осуществляется выход именно в Ничто-Бытие, а не просто в альтернативную реальность? Вопрос этот не легок. Вглядываясь в историю культуры, я делаю вывод, с которым многие и многие люди, обладающие самыми разными мировоззрениями, будут несогласны. Но я не вижу другого исхода из реальности как через чувство художественного. Станным и ошибочным кажется выводить столь масштабные феномены, как философские спекуляции, религиозные представления и проч. из сферы искусства, пусть я и оговорюсь, что использую сейчас понятие искусства в широком смысле, как его понимали древние греки, то есть как techné. Поэтому я сразу начну защищаться.

Более всего нас, как философов, в данный момент интересует именно сфера философии. Я вовсе не хочу сказать, что философия есть в основе своей художественное творчество. Но предпосылки для возникновения философии создает искусство. Искусство не просто вовлекает в игру фактом своей выдуманности. Искусство заостряет свою выдуманность до степени парадокса. Художественное полотно, будь оно музыкальным, живописным



или драматическим, коренным образом меняет установку своего зрителя. Моя точка зрения, кажется, расходится с весьма уважаемым (в том числе и мною самим) мнением об искусстве Мартина Хайдеггера, для которого художественное проявляет сущность вещи. Однако по сути я ему не противоречу. В «Башмаках» Ван Гога философ видит отнюдь не только старую стоптанную обувь, но раскрывает сущность изделия, ее связь с землей, с миром в целом, в то время как сами башмаки для крестьянки ничего подобного не означают.

*«Из темного истоптанного нутра этих башмаков неподвижно глядит на нас упорный труд тяжело ступающих во время работы в поле ног. Тяжелая и грубая прочность башмаков собрала в себе все упорство неспешных шагов вдоль широко раскинувшихся и всегда одинаковых борозд, над которыми дует пронизывающий ветер. На этой коже осталась сырая сытость почвы. Одиночество забило под подошвы этих башмаков, одинокий путь с поля домой вечернюю порою. Немолчаливый зов земли отдается в этих башмаках, земли, щедро дарящей спелость зерна, земли с необъяснимой самоотверженностью ее залежных полей в глухое зимнее время. Тревожная забота о будущем насущном сквозит в этих башмаках, забота, не знающая жалоб, и радость, не ищущая слов, когда пережиты тяжелые дни, трепетный страх в ожидании родов и дрожь предчувствия близящейся смерти. Земле принадлежат эти башмаки, эта дельность в мире крестьянки — хранящий их кров. Из этой хранимой принадлежности земле изделие восстает для того, чтобы покоиться в себе самом.*

*Но мы, наверное, только видим это в башмаках, нарисованных на картине. А крестьянка просто носит их...*

*Мы обрели дельность изделия... оказавшись перед картиной Ван Гога. И картина сказала свое слово... Картина Ван Гога есть раскрытие, растворение того, что поистине есть это изделие, крестьянские башмаки»<sup>13</sup>.*

*«Поэт произносит существенное слово, благодаря этому называнию Сущее впервые возводится к тому, что оно есть. Так оно становится известным как Сущее... так как бытие и сущность вещей никогда не могут быть вычислены и выведены из Наличного, они должны быть свободно сотворяемы, полагаемы и творимы»<sup>14</sup>.*

Видим ли мы действительно все это в картине Ван Гога? Увы, нет. Я не сомневаюсь, что это сумел разглядеть Хайдеггер, точнее, сумел домыслить Хайдеггер-философ. Также нет никаких сомнений, что именно картина подвигла философа к такому созерцанию, но именно в таком прочтении она не повинна. Недаром существует множество толкований художественного произведения, и ни одно из них не может претендовать на абсолютную истинность. Художественное требует толкования, но не дает ровно никаких схем для его осуществления. Поэтому зритель свободен в трактовке. Но не свободен от трактовки. Если уж воспринимать произведение искусства, то его необходимо надо так или иначе истолковывать. Потому что искусство и

<sup>13</sup> М. Хайдеггер. Исток художественного творения // В кн.: М. Хайдеггер. Работы разных лет. М., 1993, с. 66—69.

<sup>14</sup> М. Хайдеггер. Гельдерлин и сущность поэзии // Логос. № 1, 1991, с. 42.

заключается в импульсе толкования, то есть в признании недостаточности уже данного. Действительно, башмаки старой крестьянки исправно и незаметно служили ей, делая свое трудное, но нехитрое дело. Приходит художник и переносит их на холст. Зачем он это делает? Башмаки на картине уже нельзя использовать по их назначению. Вот они лежат перед нами, отлично исполненные, грубые, опытные, поношенные. Но художник лишил их бытия — и мы не можем надеть их, мы вытолкнуты из нашей обыденной повседневности и волей-неволей сталкиваемся с необходимостью относиться к ним как-то по-новому. Птицы, по легенде слетевшие к нарисованным фруктам, наверное, были крайне разочарованны и недовольны, столкнувшись с фактом их небытия. Человек же застывает перед картиной, изумляясь парадоксу, и это и есть необходимая предпосылка для начала сущностного осмысления реальности. Поэтому я и заявил, что в некотором смысле согласен с Хайдеггером: искусство действительно раскрывает сущность вещи, но только таким образом, что оно дает само понятие сущности. Но истолкование сущности уже выходит за рамки компетенции художника.

В связи с этим делается вывод, что художественное не способно дать знание о чем-либо. Скорее оно само по себе направлено даже в противоположном направлении. Парадоксальность, присущая искусству, разрушает всякое знание, делает его в себе невозможным, что я и попытался показать в первой части настоящей работы неудавшимся синтезом диалога. Подлинно художественное не является священным, оно не достигает возвышенного. Так же как, впрочем, она не является и пустым парадоксом. В художественном произведении мы обнаруживаем еще нерасщепленность, синкретическую цельность парадоксального и возвышенного, *distentio animi* (растяжение души), если воспользоваться введенным Августином, правда несколько по иному поводу, но очень ярким и образным понятием. Это именно акт растяжения между Ничто и ничто, создающее то напряжение, ту энергетику, которая позволяет осуществлять сущностное знание.

Здесь же и исток прекрасного. Потому что прекрасное не существует само по себе. Сельский житель отнюдь не любит целыми днями на красоте, среди которых живет. Красота не может быть повседневной. Красота не может быть обыденной, она всегда праздник. Она возникает в момент прощания, когда человек вглядывается за реальное в Сверхбытие, Самый чудесный пейзаж становится чудесным только будучи одухотворенным, то есть когда за ним поставлены подлинные ценности, когда прекрасное — ничто иное как проявление чего-то иного, подлинно действительного, когда оно есть сияние, исходящее от подлинного и недоступного нашим чувствам. Прекрасным может быть только неведомое.

Сумел ли я хоть отчасти растолковать мое видение глубинной связи парадоксального и возвышенного? Сама тема исследования, не говоря уже о форме его, может подтолкнуть моего читателя к толкованию этого текста в традициях постструктурализма. Меньше всего мне хотелось бы быть понятым с этой точки зрения.

С другой стороны, в данной статье читатель вряд ли обнаружил что-либо принципиально новое для себя. Все, о чем идет речь, уже достаточно давно

было обнаружено и описано, хотя бы в том же «Играющем человеке». Лично для меня слияние игрового парадоксально-несерьезного и возвышенно-утонченного более всего удивило при знакомстве с исследованиями средневековой музыки. Глубокое презрение, испытываемое к шпильманам, сохраненное вплоть до восемнадцатого века, когда каждый князь держал музыку так же, как конюшни, отсутствие всякого уважения как к композитору, так и к личности исполнителя, все это соседствовало с тонким пониманием, высочайшим образованием в области музыки и непреодолимой тягой к ней<sup>15</sup>, так что современные исследователи говорят о совершенно особом, мощном самобытном и, увы, утраченном культурном слое. Но все это уже достаточно хорошо известно.

Впрочем (в заключении можно себе это позволить), мы можем выйти за рамки произведения искусства. Все равно, везде и всюду, на каждом шагу нашего существования мы сталкиваемся с переплетенностью возвышенного, священного и легкомысленного, несерьезного, парадоксального. И уж кому это может быть явлено очевиднее, чем нам, философам, по сути непрерывно балансирующим на этом лезвии? Стоило ли отнимать у читателя столько времени, чтобы сказать об очевидном?

И очевидное иногда требует напоминания о себе — урок, преподанный Эдгаром По в «Похищенном письме». Однако моя цель была все же иной. Хейзинга многочисленными примерами характеризует связь между игровым и священным, сомневаться в этом не приходится, но примерами эта связь не объясняется. Я заявил в начале, что попытаюсь объяснить эту связь. Но что значит объяснить? Устранить это глубокое изумление перед Возвышенной игрой — значит, по сути, устранить саму Игру и вместе с ней уничтожить и Возвышенное. Растворить художественное произведение — значит сделать его неинтересным, мертвым. Тогда, быть может, отказаться от истолкования, от отвечания на тот вопрос, который ставит нам художественное произведение самим фактом своего существования? Но и это невозможно, ибо парадокс возникает и поддерживается только желанием найти на него ответ.

Хрупок и ненадежен мир Возвышенного и Парадоксального, так что неизвестно каким образом он еще существует и кажется нам, нам, таким обыденным и понятным. Каждый раз он удерживается каким-то чудом, готовый вот-вот ускользнуть в небытие. Не объяснить или же, другими словами, не приручить эту Игру, ибо не от мира сего она и не выживет в неволе, но и не устранить, не изгнать из нашего рационального бытия вовсе, она сама пришла к нам, следовательно, она не менее нуждается в нас, чем мы в ней, но поддержать ее — вот достойная задача хотя бы потому, что порядочный человек должен приходить на помощь слабому. Поддержать пытливым вопрошанием и благодарным изумлением. Что я и попытался осуществить на этих страницах.

<sup>15</sup> И. Хейзинга. Homo Luden. С. 158.

А. Р. АПРЕСЯН

## Концептуальное искусство в Москве

В советском искусстве концептуализм стал первым (с начала 1920-х годов) художественным направлением, хронологически совпадающим с западными движениями. Первые концептуальные работы наших художников относятся к концу 60-х — началу 70-х годов XX века, т. е. к периоду расцвета концептуализма за рубежом. Возникновение этого направления в отечественном искусстве определялось преимущественно внутренней проблематикой и опиралось на национальную культурную традицию.

Концептуализм получил распространение практически в одном городе — в Москве. Московский концептуализм отличается от западных версий этого направления. И не только стилистикой и «философией», но характером истории. Во многом его особенности могут быть связаны с объективными условиями существования и развития. В частности, со спецификой его «социального статуса» как неофициального искусства. Другой внешний фактор, оказавший воздействие на характер направления, — практическое отсутствие в предшествующей художественной традиции эстетического опыта модернистского искусства, логическим продолжением которого стал западный концептуализм. В истории советского искусства подобный опыт ограничивается конструктивизмом 1920-х годов. Безусловно, нельзя забывать и о российском футуризме, но исторически сложилось так, что с середины 1930-х годов память о нем, как об искусстве, «чуждом» советскому человеку, всячески вытравливалась из общественного сознания. Этот пробел в историческом развитии искусства и наличном художественном опыте московские художники стремились восполнить посредством нестандартного переосмысления и освоения знакомого им художественного опыта. Внимание московских концептуалистов было направлено прежде всего на исследование изобразительного языка реалистического искусства и на формы массовой идеологической изобразительной продукции, его использующей. Такое соединение в одном направлении во многом противоположно ориентированных позиций — новаторской и традиционалистской — определяет многие особенности московского концептуализма. Кроме того, московские художники, с одной стороны, в значительно большей степени, чем западные, связаны с традициями ранней стадии развития авангарда, а с другой — нередко совмещают формальные приемы направлений — прежде всего поп-арта<sup>1</sup>, —

<sup>1</sup> Поп-арт — направление в европейском и американском искусстве 60-х — 70-х гг. XX века, характерными чертами которого являются использование тривиальных мо-

предшествовавших в западном искусстве концептуализму, с проблематикой концептуального направления.

После Второй мировой войны стало ясно, что проект коллективного советского искусства так и не стал тотальным, — а в его системе это означало не что иное, как тотальное поражение. Приватные формы существования искусства показали свою неистребимость. Старые частные студии (прежде всего Фалька и Фаворского); салоны коллекционеров, своего рода домашние музеи, где можно было увидеть авангард начала XX века, к этому времени удаленный из музеев официальных (салон Георгия Костаки); даже специальные хранения библиотек, где находились запрещенные цензурой книги, — ко всему открывался доступ при личном знакомстве. Членства в Союзе художников можно было избежать, работая в кружках для любителей; после войны культура, совершенно потерявшая коллективистский пыл, махнула на них рукой, и там стало можно заниматься даже абстракцией (студия Элия Белютина, с 1958 года), чего власть не запрещала, нуждаясь в управляемой оппозиции. Многие художники постсталинского времени (особенно те, кто прошел лагерь и ссылку) уже не идентифицировались с государством и желали расторгнуть для себя негласный договор, к которому сводилось советское искусство, — о коллективном творчестве, о делегировании смысловой стороны искусства институтам власти и об обязательной фигуративности.

Во время короткого периода либерализации, продолжавшегося от смерти Сталина (1953) до 1962 года, это нонконформистское (по отношению к соцреализму) искусство запрещено не было, но имело молодежный и «экспортный» статус. На московском Фестивале молодежи и студентов 1957 года молодые советские «авангардисты» увидели первую в СССР выставку современного американского искусства, что сыграло свою роль в моде на абстрактную живопись. Впрочем, художественная свобода была ограниченной, и не слишком неожиданным оказался переход этого искусства в статус запретного, который произошел в конце 1962 года: на юбилейной выставке «30 лет МОСХ» в московском Манеже тогдашний лидер страны Хрущев назвал несколько работ антисоветскими, после чего публично выставиться для тех, кто не был членом Союза художников, стало так же невозможно, как вступить в этот Союз. В результате искусство, которое лишилось сферы публичности (стало «подпольным»), создало особую систему институций. Подпольный характер искусства означал, что оно не располагает такими банальными приметами искусства новейшего времени, как нейтральные стены и зритель, не знакомый с художником лично. Средой искусства оказывалась не «белая» галерея, а «темное» коммунальное жилище, в котором творчество неразличимо с жизнью, а круг зрителей сводится к близким автора. При этом частный рынок у многих подпольных авторов 1950—1960-х годов, в отличие от членов Союза художников, был; однако это был черный рынок, лишенный публичности. Покупатель (иностранный дипломат, тайно

тивов поп-культуры, деиндивидуализация произведения искусства и уподобление его продукту массового производства, отказ от претензий на оригинальность и исключительность.

посещавший художников дома) приобретал не товар, а своего рода знаки страдания: ценность этическую, а не рыночную, и следовательно, абсолютную, а не исчислимую. Иначе и не могло быть в отсутствие физического и интеллектуального пространства сравнения в закрытой стране и закрытой культуре.

В начале 1970-х годов изменилось как институциональное положение неофициальных авторов в СССР, так и характер проекта в этой среде. Новое поколение начало борьбу за публичность и выиграло ее, хотя и парадоксальным образом. 15 сентября 1974 года несколько художников во главе с Оскаром Рабиным (в том числе Виталий Комар и Александр Меламид) попытались устроить в Москве бесцензурный показ картин на пустыре; власти преградили им путь бульдозерами, но позже (поскольку это вызвало скандал) выставку разрешили и даже открыли специальный, подконтрольный власти зал для художников, не располагающих членским билетом творческого союза. И все же эстетическим итогом «Бульдозерной выставки» стало не создание еще одного выставочного зала (возможности институции такого типа модернизмом были уже исчерпаны), но открытие более перспективного экспозиционного поля: эфира. Организаторы «Бульдозерной», учтя опыт диссидентов, эффектно передавали нужные им сведения в разных направлениях (власть — при помощи прослушивающихся телефонов, а западной прессе — через пресс-конференции), и институцией нового искусства стало, в конце концов, открытое пространство текста, информации, медиа. Этим свободным воздухом воспользовалось прежде всего поколение концептуалистов 1970—1980-х годов.

Концептуализм во всем мире начинается почти одновременно — как искусство «после 1968 года» или «около 1968 года». На Западе, где 1968 год принес студенческую революцию, это был проект эры новой политической свободы и мобильности, эры странствий как авторов, так и произведений (последние, перестав быть громоздкими картинами и скульптурами, теперь легко помещались в чемоданах, а то и в конвертах). Но и в СССР, где 1968 год связан не с темой свободы, но с темой угнетения (вторжение советских войск в Чехословакию и, как следствие, начало диссидентского движения), происходило то же самое: диссидентская политика была программно анти-изоляционистской, построенной на идее единства мира и на представлении о том, что даже «железный занавес» проницаем — не для тел, так для идей. Диссидентское движение в СССР пошло по пути создания реальных медийных каналов перемещения этих идей. Концептуализм разыграл тот же самый процесс в пространстве искусства. Именно в 1970-е годы художники создали свой печатный орган, журнал «А—Я», выходивший в Париже в 1979—1986 годах. Однако еще большее значение имело то, что коммуникация как таковая (диалог), место для нее (журналы, сборники), ее участники (зрители, комментаторы) — все то, чего не было, оказалось полностью выдуманно поколением 1970-х годов, стало его проектом. Вся сфера коммуникации стала институцией и заменила сферу рынка. Местом для искусства в СССР в 1970-е годы перестала быть «темная» комната Б коммуналке, но ее место заняла не «белая» галерея, а светлая мастерская на чердаке высокого дома

(именно такие были у Ильи Кабакова и Эрика Булатова), где шли не выставки или купля-продажа работ, а обсуждения, диалоги и документация этих диалогов. Такая модель потребления, которая одновременно является и творчеством, — коллективная стимулирующая сама себя рефлексия — восходит еще к концу 1900-х годов и к «Союзу молодежи», который целью своей деятельности сделал самообразование, понятое как художественный проект.

В произведениях все больше включались тексты, и наиболее оригинальной художественной формой (изобретенной в 1972 году Ильей Кабаковым) стал альбом, в котором рисунки перемежались комментариями к ним. Диалоги, доклады, статьи художников и философов (фигура критика все еще отсутствовала) издавались в машинописных сборниках тиражом в несколько экземпляров. Граница между искусством и текстом о нем оказалась уничтоженной, как и граница между текстом литературным и исследовательским. Самые важные «литературные памятники» такого рода были собраны Андреем Монастырским и его кругом: сброшюрованные тома «Поездок за город» (документация перформансов группы «Коллективные действия», издание начато в 1980 году) и папки и сборники МАНИ (Московского архива нового искусства, 1982–1988) с оригиналами произведений, фотографиями и машинописными текстами. В конце 1980-х годов поздняя концептуалистская группа — инспекция «Медицинская Герменевтика» — довела потребность в комментариях до предела: работы группы состояли почти исключительно в самом скольжении диалога.

Эта концептуалистская «политика комментария» была вполне осознанной реакцией на специфику советского искусства. Поскольку авангард, начиная по крайней мере с дадаизма, отождествляет искусство скорее с потреблением, чем с творчеством, то его можно классифицировать по типам этого потребления. Практика реди-мейда, использования в искусстве вещей из магазина, требует полноценного рынка и тематизирует именно его; но после 1914 года художники русского и тем более советского авангарда с магазинами были знакомы столь поверхностно, что у реди-мейда не было шансов. Зато, как уже говорилось, в СССР (при наличии высокотиражной пропаганды) невиданный размах приобрел медиальный реди-мейд — фотомонтаж. У поставангардных художников 1960-х годов в СССР не было уже ни рынка, ни возможности печатать свои работы большим тиражом, поэтому они стали работать с внерыночными и внемедиальными реди-мейдами — устными высказываниями, создавая для них институциональное пространство их коллективного потребления. Таким пространством стал круг общения, построенный как постоянное обсуждение работ друг друга, как бесконечное взаимное реагирование, в форме работ или теоретических текстов. Вместо стандартной для искусства XX века логики показа в московском концептуализме действует логика говорения.

Художники круга московского концептуализма предпочитали видеть себя не течением или движением, но некоей институцией, обладающей всеми формальными (хоть и симулированными) признаками членства, напоминающими о рыцарском ордене или масонской ложе. Отсюда программно загадочные самоназвания этого круга: в конце 1970-х годов — «круг МАНИ», а с

1988 года — НОМА, слово, придуманное группой «Медицинская Герменевтика». Отсюда и псевдоеврейские звания для членов круга (в зависимости от их влияния и творческого вклада), которые неоднократно раздавал Андрей Монастырский. Советское послевоенное (уже посттоталитарное) общество вообще строилось как констелляция независимых от государства микрообществ, крохотных элит; московский концептуализм первым нашел эстетическую и институциональную возможность видеть в этом не ущербность советской жизни, а ее преимущество. Институциональный проект московской концептуальной школы, или НОМЫ, — не что иное, как техника производства элитарности и культовости из сугубо частного во всех смыслах слова материала, что было радикальной критикой всей коллективистской и уравнилельной системы советского искусства.

Эти основы — нерыночность, ориентация на тотальную коммуникативность, но в закрытой среде — остались непоколебленными и в конце 1980-х годов, когда русское искусство начало переживать постепенную «разгерметизацию» и построение «нормальных» художественных институций, руководимых логикой показа, а не обсуждения только. Предвестником перемен явилась подпольная галерея под названием «Апт-арт» (квартирное искусство), в 1982—1984 годах существовавшая на квартире художника Никиты Алексеева: пространство для групповых выставок, которые были в значительной степени пародией на выставки вообще — на них культивировалась эстетика тотальной и дерзкой демонстративности, получившая нывание «апт-арта».

В 1986 году, после начала реформ Горбачева и либерализации выставочной политики, понятие «неофициальное искусство» потеряло смысл. На московском аукционе фирмы «Сотби» (1988) работы бывших неофициальных художников впервые оказались в пространстве легального рынка, и их ценность получила денежное выражение. За этим последовали многочисленные выставки русского искусства за границей, переезд большинства художников старшего поколения на Запад, размыкание концептуального круга и «нормализация процесса»: появление в России художественного рынка, профессиональных галерей, газетной критики и легальной художественной прессы. Однако «самодельная» галерея художников в Трехпрудном переулке (1991—1993), один из центральных феноменов постсоветской сцены, была, как и в случае с галереей «Апт-арт», некой инсценировкой нормальности, почти пародией. В данном случае инсценировалась не столько выставочность, сколько «вернисажность». Художники галереи в Трехпрудном, где каждый четверг устраивалось «интересное нечто» (перформанс, шоу, проект, часть которого нередко оказывался зритель), работали с представлением об искусстве как о «показе», сконцентрированном в точке «события». Сама институция галереи и, в частности, зритель по-прежнему рассматривались художниками как их проект, как произведение искусства, а не как внеположенные творчеству условия его существования.

Искусство в СССР попыталось создать новый вариант модернизма, который не был бы связан двумя базовыми обязательствами модернизма советского — коллективностью («социалистической») и фигуративностью («реализм»). В радикальном случае отрицалось и то и другое. Как и в США и



Европе, самой героической волной послевоенного модернизма стала в СССР абстракция, жаждущая уже не нового миропорядка (как в раннем авангарде), но реализации персональной свободы через жест. Абстракция становится знаменем индивидуализма (в СССР роль катализатора сыграли привезенные в Москву в 1957—1962 годах выставки американского и французского абстрактного экспрессионизма). Михаил Кулаков в начале 1960-х исполнял свои огромные экспрессивные абстракции в присутствии зрителей, то есть в качестве перформанса. Владимир Слепян еще в 1950-е годы писал абстрактные картины при помощи насоса и огня (что радикальнее, чем одновременный французский ташизм, живопись случайными пятнами и каплями краски). Юрнй Злотников, который, в отличие от Слепяна, старался очистить свое искусство от «слишком человеческой» экспрессии и прикинуть к древу новой науки (прежде всего кибернетики), тогда же начал делать серии «сигнальных систем», бумажные листы со странно нерегулярными вспышками геометрических значков на белом фоне. Математика и физиология тут обе узнавали себя в понятии ритма, ключевом для послевоенной абстракции. Феноменологическая природа «сигналов», исследующих генеральные законы восприятия, указывает на традицию Кандинского, наделившего русское искусство неисчерпаемой темой «психического». Поэтому такая абстракция, несмотря на ее индивидуализм, легко выливалась в коллективную мистериальную практику: Слепян и Злотников устраивали опыты совместного приобщения к абстракции, занимаясь одновременной двусторонней живописью на прозрачной бумаге. Здесь уже слегка проглядывает традиция спиритуального минимализма, позже реализованная группой «Коллективные действия».

В других случаях — во многом, впрочем, это были очень близкие случаи — художники сохраняли идею коллективного творчества, но отрицали фигуративность, возвращаясь на руды авангарда 1920-х годов. Это относится прежде всего к коммуне молодых художников «Движение» (1962—1976). Ее глава Лев Нусберг считал себя продолжателем дела конструктивизма; вторая звезда группы, Франциско Инфантэ, поклонялся Габо и Малевичу (отсюда его утопические «супремные» проекты, например, «Реконструкция звездного неба», 1965—1967, частное собрание). Коллектив предлагал кинетическое искусство для группового экстатического восприятия — городские мистерии из вспышек света, прозрачных пластмасс, экранов, зеркал, газов и звуков, льющихся из динамиков. В основном этот идеологический дизайн остался утопией, не будучи востребован властью. «Живые машины» группы «Движение» продолжали проект иллюзионизма позднего Лисицкого, прежде всего в стремлении к сверхиндивидуальному искусству, а также в критике «сухой» и «односторонней» геометрии: не должно удивлять, что художники отрицали западный кинетизм как индивидуалистический, а конструкцию как мертвую. Срежиссированные Нусбергом коллективные «игры» на природе призваны были реанимировать тело и сексуальность, эти испытанные антигеометрические противоядия. Группа распалась в связи с эмиграцией Нусберга в США, но, видимо, и пафос утопической коллективности как таковой оказался исчерпан. Инфантэ в 1970-е годы начал режиссировать столкновение природы и геометрии в виде перформансов не только не мас-

совых (он работает вдвоем со своей женой Нонной Горюновой), но лишенных даже коллективного зрителя, — акциях, единственной формой экспонирования которых являются фотографии. В них зафиксирована некая зрительная иллюзия (в терминологии Инфантэ — «артефакт»), возникшая в результате того, что в природный контекст художник поместил зеркала или другие искусственные объекты. Одной из первых работ такого рода стала «Супрематическая игра» (1969), в которой на снегу был выложен из цветных листов бумаги «Динамический супрематизм» Малевича. Метафизическое «белое» подвергалось тут тактильной и «температурной конкретизации, а композиция в целом трактовалась как плод чьей-то личной воли и, следовательно, факт обратимый, что для Малевича было бы немислимо.

Третий вариант ухода от советского искусства — отрицание коллективно-го характера творчества, но сохранение фигуративного — получил в послевоенном искусстве самое большое распространение; не чем иным, как этим, потихоньку занималось большинство членов Союза художников. Впрочем, радикальные варианты этой эстетики были созданы скорее в неофициальных кругах. Когда после сталинской эры, этого «выпадения страны из времени», культура потребовала реинтегрции художника в историю, эта задача была понята многими как одновременное восполнение всех упущенных художественных стадий. Художники не скрывали вторичности своих проектов — игнорирование оригинала и было здесь оригинальным; отрицание исторической последовательности было сродни всечеству 1910-х годов. Многие маниакально собирали открытки в своих домашних «музеях» и символически присваивали западную культуру путем тайного выноса репродукций из библиотек. Еще в 1930-е годы Иван Клюн, находясь в изоляции и уже будучи протонеофициальным художником, занимался копированием репродукций из современных западных журналов (а также монтировал свои старые рисунки на больших листах, беспринципно соединя абстракцию с фигуративностью).

Почти постмодернистское, цитирующее отношение к стилям первыми усвоили члены «Лианозовского круга». Художники были менее радикальны в своем языке, но радикальны в «беспринципности»: экспрессивная абстракция (Владимир Немухин, Лидия Мастеркова, Лев Кропивницкий), персональные видения (Евгений Кропивницкий) и социальный реализм барачных пригородов (Оскар Рабин) могли существовать в этом кругу и даже в творчестве одного автора на равных. Художник был не открывателем, но пользователем готовой формы; иногда работа делалась из фрагментов чужой (практика Льва Кропивницкого), любые языки были уже кем-то освоены, все было знаком и все было знакомо. Логично, что уже к 1964 году Немухин, осознавая это, ввел в свои композиции игральные карты, которые станут его постоянным мотивом, Мастеркова перешла к коллажам из цифр и фрагментов церковных риз, а Рабин наполнил свои пейзажи изображением газеты «Правда», советского паспорта и, икон.

Ощущение себя в тотальном пространстве знаков было вполне естественным для художника, живущего в СССР: поколение авангарда положило много сил на выстраивание именно такого мира, а завершен был проект самой

властью. Некоторых художников 1960-х годов работа с этим привела (как когда-то обериутов) к догадке об абсурдности любых причинно-следственных связей, что и породило позднее русский концептуализм. Его корни прослеживаются в конце 1950 года — начале 1960-х годов в так называемом «Клубе сюрреалистов» (художников, группировавшихся вокруг издательства «Знание»). Его лидерами были Юлий Соболев и Юлий Соостер, входили туда и Илья Кабаков и Виктор Пивоваров. Соостер, по буржуазной Эстонии знакомый с творчеством неизвестных в СССР Магрита и Макса Энста, повторял в своих картинах фрейдистские знаки — яйцо, рыбу, можжевельный куст. К этому кругу примыкал и Владимир Янкилевский, автор экспрессивных рисунков и картин о мутации человеческого и механического, абстрактного и фигуративного. Гневная экологическая тирада влечет у него за собой реабилитацию тела и сексуального начала, хотя и в мучительно деформированном виде. В 1970-е годы эта взрывная антропология привела его к использованию муляжей из человеческих фигур.

В рамках апроприативной эстетики, восстанавливающей упущенное в истории, могла быть апроприированна и абстракция; тогда она неизбежно начинала пониматься как фигуративное изображение чего-то, как готовый образ, а то и как икона. Живописец Михаил Шварцман, например, программно стремился к замене картины новой иконой, придумав для нее название «Иература» (а для себя название «Иерата»). Иературы Шварцмана делятся на «лицевые» (лики людей в момент их встречи с вечностью) и — с конца 1960-х годов — абстрактные (но продолжающие напоминать причудливые готические пространства). Живопись Шварцмана очевидно связана с традицией Филонова: его целью тоже было преодоление случайно-человеческого в бесконечных кристаллах пространственного мира картины. Как и Филонов, он отказался от продажи своих работ (будучи ориентирован на абсолютные ценности) и, идя дальше, почти не показывал их даже знакомым (радикальный вариант антиэкспозиционных стратегий подпольного искусства).

Другой мастер такого парадоксального явления, как «религиозная абстракция» 1960-х и 1970-х годов, Эдуард Штейнберг, избрал своим единственным образцом супрематизм Малевича, но постарался стереть в нем амбиции миростроительства (по сути своей богоборческие) и превратить его в род фигуративного искусства. Поэтому малевичевский беспредметный крест у Штейнберга превращен в изображение христианского символа, отвлеченный белый фон заменен небесно-голубым, формы как будто снабжены уменьшительными суффиксами и все пронизано несвойственной Малевичу сентиментальностью и «милостью к падшим» (унаследованной скорее от этики Фалька, который сыграл большую роль в становлении неофициального искусства 1960-х годов).

Особняком в ряду искусства 1950—1960-х годов стоят художники, которые отказались от амбиций производства мифологии и приняли язык советской повседневности. Для них быть современным не означало уйти от соцреализма к более «художественному» собиранию осколков мировых культур, но, напротив, очиститься от излишней художественности самого соцреа-

лизма, который они воспринимали не как кич, но как дикий шабаш образности и символизма. Критика понятия «искусство» ставила этих художников в контекст мирового неоавангарда, прежде всего поп-арта. Самым радикальным автором этого круга был Михаил Чернышев: уже в 1962 году он испытывал поп-артистский восторг перед не понимающей себя ничтожностью и на квартирной выставке «Красный грузовик» показал советские реди-мейды — первомайский плакат, вставленный в раму, и абстрактный кусок клетчатых обоев (для Чернышева эта геометрия была бессознательным рецидивом авангардного прошлого в советском быте). Представитель того же круга Михаил Рогинский с начала 1960-х писал монументальные живописные «портреты» примусов и электрических розеток. Это была дверь, ведущая к соц-арту.

Итак, как уже говорилось, первые работы, которые могут быть атрибутированы концептуализмом, появляются к концу 1960-х годов. На этом этапе концептуализм реализуется прежде всего в традиционных станковых формах живописи и графики. Сразу нужно отметить характерную особенность московского концептуализма — неравномерность в развитии различных жанров и видов творчества. Так, если в живописи и графике концептуализм складывается к началу 1970-х годов, то *объект и перформанс* — наиболее характерные для концептуализма жанры — окончательно формируются только к середине десятилетия. Середина 1970-х годов — время окончательного сложения тех видов творчества, которые определяют структуру направления. *Картину*, объект и перформанс можно считать основными сферами реализации московского концептуализма.

Вторая половина, и в особенности конец 1970-х годов в истории концептуализма отмечены, во-первых, формированием новых тенденций, во многом обусловленных появлением нового поколения художников, и, во-вторых, эмиграцией многих мастеров этого направления, также сказавшейся на его характере. Если середина 1970-х годов была временем своеобразного равновесия различных форм искусства, т. е. картина, объект и перформанс обладали примерно одинаковыми правами для представительства направления, то с конца 1970-х и в начале 1980-х годов можно отметить возрастающий интерес к объекту и перформансу. С начала 1980-х годов структура направления дополняется еще одной формой — *инсталляцией*.

В 1960-е годы во всем мире искусство окончательно уравнивается не с созданием новой формы или даже новой идеи, а с критическим исследованием того, что уже существует и не может быть изменено. Концептуализм, влияние которого определяет всю вторую половину века, не отрицает традиционное искусство", но равнодушно удаляется с его поля в пространство некоей «другой деятельности». Она граничит с наукой, литературой, философией, но не идентична им: статус этой деятельности (и этим статусом концептуализм очень дорожит) — стоящая надо всеми профессиями критика вообще, диагностика любых отчуждений. Не расценивая уже превращение жизни в текст как драму, концептуализм спокойно и не без юмора видит текст в любом феномене природы или культуры, описывая его только как систему условностей, — во исполнение максимы Витгенштейна «о чем нельзя говорить, о том следует молчать».

Концептуальная эстетика в СССР зарождается на специфическом фоне: в стране, которая пыталась упразднить любые отчуждения, как социальные, так и эстетические, и создать сакральное, райское пространство, где были бы забыты негативные категории, различия и условности. Осуществление этого авангардистского проекта требовало огромного репрессивного ресурса (в социальной практике, в идеологии, в языке), который должен был удерживаться вне пределов сознания, поскольку любое исследование (и даже обнаружение) негативных категорий в «райском» мире запрещалось как диссидентское. В результате к середине XX века советская эстетика в массе своей зашла в тупик. Неофициальное искусство 1950—1960-х годов само отчасти не избегло некоторого безумия, но концептуализм предложил выход в сторону здравого смысла. Он подорвал основу советского искусства — отказ от критической рефлексии; но он же проанализировал сам этот отказ, вписав советское искусство в авангардный проект и выступив тем самым его историческим оправданием. «Московский концептуализм», таким образом, является завершением национальной традиции в XX веке (специфика которой объясняется изолированностью страны); сам термин есть идиоматическое название движения, подобное слову «Флжжус» или «дада», и не означает, что это искусство всегда и стопроцентно концептуально. Слова «московский концептуализм» следует всегда мысленно заключать в кавычки.

В СССР начала 1970-х годов было два близких круга, где эта эстетика культивировалась (оба в Москве). Один, круг Ильи Кабакова, условно называется собственно «московским концептуальным кругом» (Кабаков, Виктор Пивоваров и другие); другой представляли Виталий Комар и Александр Меламид, которые дали своему проекту название «соц-арт». Оба варианта концептуальной эстетики сформировались к 1972 году. Если концептуализм вообще есть род мыслительной процедуры, проделываемой над текстом, то в том случае, когда этим текстом является советская идеология, а процедурой — игровое погружение в нее, перед нами соц-арт. Соц-арт передислоцировал художников с поля традиционного искусства на бастионы идеологии. Московский концептуальный круг сместился скорее в область литературы; речь шла не просто о влиянии или родстве, но о создании гибридных форм — альбома, картины-«стенгазеты» (Илья Кабаков), пространственного текста (Дмитрий Пригов, Лев Рубинштейн), литературного комментария к зрелищу (группа «Коллективные действия»).

Илья Кабаков получил в 1950-е годы традиционное образование художника-графика и работал иллюстратором детских книг. Рассматривая эту деятельность как рутинную, он тем не менее не отрицал ее, а исследовал в форме отдельных произведений. Это небольшие листы бумаги или огромные листы оргалита, но в любом случае — белый экран, где нарисованы или приклеены инфантильные предметы (палка, мяч, муха...) и написаны от руки фразы. Фразы принадлежат фиктивным персонажам, которые позволяют себе высказывать о предметах суждения или устанавливать логические связи («Анна Борисовна Стоева: «Чья это муха?» — Николай Маркович Котов: «Это муха Ольги Лешко»». — «Чья это муха», 1965—1968, частное собрание).

На раннем этапе московского концептуализма гипертрофия словесного комментария (внутри произведения или вокруг него) отнюдь не исключает столь же навязчивой потребности в изображении, архаической «картинке». Ее уже нельзя понимать ни реалистически, как утверждение («нечто есть»), ни соцреалистически, как требование («нечто должно быть»); изображение вовлекается в систему условных отношений «если, то» и может свидетельствовать как о данности, так и об отсутствии: вынести суждение невозможно. В серии рисунков «Интерпретация знаков» (1968) бытовая сценка всякий раз дополнена скрупулезной «легендой»: лампа — это «отношения с женой», а кусок стены между креслом и диваном — «крупный долг одному приятелю». Изображение и комментарий здесь не в силах соответствовать друг другу и взаимно разочарованы, а художник выстраивает параллели лишь затем, чтобы очертить контуры того, что ими не схватывается, границы «невыразимого». В московском концептуализме нет той легкости обмена визуальное — на текст, конвертируемости одного в другое, которыми пронизан концептуализм западный; Кабаков, напротив, культивирует ощущение неадекватности этого перевода, чреватого невозможной потерей. Вновь апеллируя к Витгенштейну, можно сказать, что Кабаков проявляет интерес прежде всего к тому, «о чем следует молчать», сообщая о присутствии таинственного пустотой и белизной фона. Именно поэтому искусство круга Кабакова его главный теоретик Борис Гройс в 1979 году определил как «московский романтический концептуализм».

В 1972 году Кабаков начинает высказываться в изобретенном им (одновременно с Виктором Пивоваровым) жанре «альбома» — серии больших несброшюрованных листов с рисунками и текстами, которые автор демонстрирует (как всегда, посвященным), вынимая один за другим из специальной коробки, лежащей на попире, и читая тексты вслух. Кабаков апеллировал к русской литературе XIX века с ее повествовательностью и культом персонажа, но реинкарнировал ее в совершенно ином обличье — в форме некоего «театра знаков» для немногих. Фотоинсталляции Лисицкого были такого же рода театром, но для массы; они программно лишали зрителя индивидуальности, так же, как альбомы Кабакова — укрепляли его в позиции рефлексирующего скептика.

В каждом из десяти альбомов ключевой серии «Десять персонажей» (1972—1975, Национальный музей современного искусства, Национальный центр искусства и культуры имени Жоржа Помпиду, Париж, собственность художника и другие собрания) рассказывается история чудака, заканчивающаяся его смертью, которая одновременно выгладит как спасение (*Вика-фусидящий Примаков* таинственным образом пропадает из шкафа, где просидел всю жизнь; *Вокноглядящий Архипов* растворяется при взгляде в окно). Сюжеты представляют собой метафоры, в которых системы властных и культурных иерархий представлены пространственно {*Мучительный Суриков* видел мир как сквозь крохотную дырочку, *Украшатель Малыгин* маниакально рисовал только по краю листа). Абстрактная, геометрическая основа сюжета постоянно просвечивает сквозь море банальных, забалтывающихся подробностей. Альбомы начинаются с текстовой секвенции «Он говорит», где

высказывается заглавный персонаж, затем идут рисунки (обычно того, что «он видит»), а в конце — два постскриптума: бытовой (рассказ свидетелей исчезновения) и теоретический (где истории дается интерпретация). Во всех альбомах участвуют одни и те же интерпретаторы — Коган, твердый сторонник рациональных объяснений, Шефнер, апологет мистического, и эмоциональная простушка Лунина. Комментарии умножаются, разрастаются и в результате каждый из них выглядит равно глуповатым и, во всяком случае, неполным, — что и создает искомый Кабаковым эффект освобождения-исчезновения.

Художник ускользает от интерпретации, отказываясь признать ее финальный характер. На психологическом уровне эта потребность быть непойманным в кругу московского концептуализма получила название «колобковости». На интеллектуальном же она требовала выхода из ситуации (из «шкафа») на точку наблюдения за ней: единственная возможность выступить с комментарием, который не может быть оспорен, — это обсуждать само комментирование.

Помимо альбома, другой формой, в которой феномен «литературного искусства» мог себя узнать, стала у Кабакова в 1970—1980-е годы картина-стенд. Написанная на оргалите или холсте, программно плоская, как лист бумаги, она комбинирует изображение и текст в разных сочетаниях, прообразом которых выступает советская визуальная пропаганда — противопожарные щиты с огнетушителем, стенгазеты, монтажи текстов в красном уголке и так далее. Все это уже и в 1930-е годы было новой художественной формой, дидактической «текстовой инсталляцией» для массового зрителя. Стенды Кабакова всегда апеллируют к коммунальному быту, который и породил эту форму: это могут быть гигантские таблицы на белом фоне (кафкианский «График выноса помойного ведра», 1979—1980, Художественный музей, Базель), грязно-зеленые щиты с предметами в центре (так называемая «Кухонная серия», 1976), «стенгазеты» с приклеенными открытками или «двухслойные» панно, в которых изображение советской повседневности перекрыто текстом рекламы или некоего бюрократического списка («Гастроном», 1981, Художественный музей, Базель).

Гипертрофия текста в московском концептуализме определяется тем, что за ним стоит не западная традиция визуального репродуцирования (технического, безупречного, анонимного), а советская традиция репродуцирования словесного (устного, неточного, персонального) — слуха или пересказа, столь необходимого, если оригинал (как это нередко бывало в СССР) дефицитен или далеко. Когда Кабаков апеллирует к самой знаменитой репродукции в мире, Джоконде («Запись на Джоконду», 1980, частное собрание), перед нами не зрительная отсылка к репродукции (как, например, в знаменитой работе Дюшана, пририсовавшего репродукции Джоконды усы), а словесная отсылка, и даже не столько к самому оригиналу, сколько к неким шатким его обещаниям. Увеличенное до гигантских размеров приглашение «записаться» на дефицитные билеты на выставку — это в мире Кабакова единственное свидетельство о знаменитой картине.

Виктор Пивоваров, ближайший соратник Кабакова в 1970-е годы, был

так же, как и Кабаков, по профессии книжным иллюстратором (над этим занятием задумавшимся о том, что такое искусство), а в своем творчестве — автором альбомов и картин-стендов. Его серия «Проекты для одинокого человека» (1975, коллекция Додж в музее Зиммерли университета Ратгерс, Нью-Джерси) включает в себя, в частности, «проекты снов», «проекты неба» и «проекты картин» для «одинокого человека» — героя его искусства, в одном из альбомов названного «микрогомосом». Пивоваров близок Кабакову в своей верности «маленькому» и маргинальному, но для него оно носит более персональный и даже сентиментальный характер; он избегает языка власти и старательно удерживается на детском (и значит, гуманистическом) уровне мировосприятия, полагая морально и эстетически сомнительными любые другие претензии, в частности — на авторство.

Искусство «на уровне персонажа» (а не на уровне автора) стало одной из принципиальных позиций московского концептуализма. Игра в выдумывание фиктивных человечков с гоголевскими именами, фамилиями и отчествами, по которой узнается Кабаков, была его рефлексией по поводу базовой специфики советского искусства. Художники послевоенного СССР застали структуру, сложившуюся в 1930-е годы: надо всем царил верховный автор политико-художественного проекта коммунизма (Ленин, он же партия, он же Сталин), а между ним и коллективным потребителем этого проекта стояла армия «авторов второго порядка», чьи амбиции были не так тотальные, — коллектив советских художников и писателей, который был именно произведением верховного автора и радовался тому. Легко заметить, что это та же структура, что и в авангардной секте с учителем во главе; ученики Малевича, Матюшина, Филонова, которые, как предполагалось, творили бессознательно, выступали произведением своего учителя, его персонажами (русский авангард рассчитывал на коллективного потребителя, но этот потребитель вначале должен был быть создан как художественный проект). После 1930-х годов художники в СССР полностью примирились со своей ролью персонажей единого произведения под названием СССР, делегировав роль сознательного творца партии. Для неофициальных художников роль творца была еще и морально запятнана как большевистская; поэтому типичные фигуры «подпольных» живописцев 1960-х годов продолжали оставаться персонажами огромного романа, только гораздо более колоритными, чем скучные соцреалисты.

В поколении концептуалистов было несколько художников, которые нашли некоторое отношение к этой ситуации персонажности, не впадая в утопическую роль безумного творца. Здесь было два пути: выйти из ситуации и описать саму структуру персонажности (это был путь Кабакова) или — радикально войти в ситуацию и довести до абсурда позицию советского «художника-персонажа» (как поступили Комар и Мел амид).

В современном искусствоведении существуют два различных подхода к феномену соц-арта. С одной стороны, соц-арт считается самостоятельным художественным течением, с другой — рассматривается как некое, чисто советское, воплощение концептуального искусства. Мне ближе вторая точка зрения, тем более что она подтверждается родоначальниками этого на-



правления и, соответственно, авторами этого термина В. Комаром и А. Меламидом, которые до появления оригинального термина «соц-арт» называли свое творчество «тоталитарным концептуализмом». Первым актом, по существу понятийно и эстетически закрепившим остроумно изобретенный термин, стала первая серия картин Комара/Меламида под тем же названием «Соц-арт», исполненная ими в 1972—1974 годах. В эту серию вошли ставшие сейчас уже хрестоматийными работы «Пачка сигарет «Лайка», «Не болтай», «Встреча Солженицына с Беллем на даче у Ростроповича», каждая из которых апеллировала к столь близким, навязчивым в своей стереотипности знаковым системам окружающей действительности. Введение же в них рискованных игровых приемов — острых подмен, снижений, розыгрышей и своего рода переосмыслений — резко нарушало автоматизм зрительского восприятия общепринятых канонов, заставляя взглянуть на них, как говорил Д. Хармс, «голыми глазами». При этом выворачивались наизнанку не только смысловые подтексты, но и сама форма их преподнесения, выдержанная (в полном соответствии с термином «соц-искусство») как бы в духе социалистического реализма.

Опорная составляющая понятия — «соц» — часто провоцирует на неверное истолкование соц-арта как искусства социального, что позволяет причислить к нему целый круг сложившихся в начале 1980-х годов художников, чье действительно социально заостренное творчество направлено на вскрытие глубоких общественных ран. Однако бичевание, обличение или надрывная проповедь, звучащие в их работах, скорее попадают в арсенал критического реализма, оголяющего нервы ради болезненного, но действенного врачевания. Соц-арт же принципиально деструктивен по отношению к тому социальному мифу, в рамках которого он работает, и прежде всего по отношению к его парадно-рекламной вывеске, роль которой так долго исполнял социалистический реализм.

В 1970-е и начале 1980-х годов московский концептуализм был практически лишен возможности вывить свою специфическую экспозиционную стратегию. Социальные условия, в которых он существовал, исключали из поля зрения московских художников саму задачу и возможность такой реализации концептуального направления. Только со второй половины 1980-х годов можно говорить о формировании собственной выставочной стратегии московского концептуализма. Первые выставки, разрабатывавшие специфику экспозиционного пространства концептуализма, связаны с деятельностью Клуба авангардистов, образованного в 1987 году.

Такая изоляция от внешнего культурного пространства и выход в него к моменту если не исчерпанности, то серьезных изменений внутри самого направления, представляет собой не просто факт в истории концептуализма, но определяет некоторые важные свойства его эстетики, его самосознания, его внутренней мифологии. Очень многие идеи московского концептуализма связаны с идеей «краевого», маргинального существования в культуре. Может быть, московский концептуализм в целом можно определить как своеобразный жанр маргиналий, т. е. заметок на полях, примечаний, отнесенных на периферию существующего «текста» культуры. Сложилась

ситуация, в которой развивался московский концептуализм в 1970-е годы и когда, по словам И. Кабакова, «никакой реальности культурного помещения работ не существует... вещи отличаются полной индифферентностью по отношению к культуре...»<sup>2</sup>. В данной ситуации проблема «антикоммерческой» западного концептуализма отходила на дальний план и просто не имела смысла. Основное значение имела проблема включения концептуализма в общий процесс функционирования культуры.

При том, что творчество многих художников достаточно логично в своем развитии и может четко делиться на этапы, московский концептуализм как целостное направление с трудом поддается строгой периодизации. В нем явно преобладают индивидуальные творческие позиции, определяющие эволюцию не столько самого направления, сколько каждого художника в отдельности.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Бакштейн И., Кабаков И., Монастырский А. Триалог о комнатах // Комнаты - МАНИ, 1987.
2. Банфи А. Философия искусства. М.: Искусство, 1989.
3. Бобринская Е. А. Концептуализм. М.: Галарт, 1994.
4. Голомшток И. Тоталитарное искусство. М.: Галарт, 1994.
5. Гропс Б. Московский романтический концептуализм. М., 1992.
6. Гропс Б. Соц-арт // Искусство, 1990, № 1.
7. Деготь Е. Русское искусство XX века. М.: Трилистник, 2000.
8. Кабаков И. 60-е годы. М., 1997.
9. Кабаков И., Гропс Б. Диалоги (1990—1994) // Общ. ред. и вступ. ст. Е. В. Петровской. М., 1999.
10. Кабаков И. Вся суть — в перелистывании // А—Я, 1983, № 4.
11. Кабаков И. Кухонная серия // А—Я, 1984, № 6.
12. Комар В., Мелаид А. Стихи о смерти // Декоративное искусство СССР, 1989, № 7.
13. Кошут Дж. Искусство после философии. М., 1993.
14. Мастеркова В. Московские перформансы // А—Я, 1983, № 3.
15. Модернизм. М., 1973.
16. Монастырский А. Поездки за город. М., 1994.
17. Нонконформисты. Второй русский авангард. 1955—1988. Собрание Бар-Гера. Wienland, 1996.
18. Пригов Д. Советские тексты. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 1997.
19. Словарь терминов московской концептуальной школы. М.: Ad Marginem, 1999.
20. Турчин В. По лабиринтам авангарда. М.: Мир, 1993.
21. Холомогорова О. В. Соц-Арт. М.: Галарт, 1994.

<sup>2</sup> Бакштейн И., Кабаков И., Монастырский А. Триалог о комнатах // Комнаты — МАНИ, 1987. - С. 103.

22. Художники-нонконформисты в России. Мюнхен: Престель, 1996.
23. Энциклопедический словарь живописи. М.: Terra, 1997.
24. Яковлев Е. Г. Эстетическое как совершенное. М., 1995.

Р. Е. МАНТОВ

## Искусство и реальность: эстетические проблемы эскапизма

Человеческая жизнь бессмысленна, «вечные ценности» не удовлетворяют людей. Вся свою сознательную жизнь человек занят именно поисками ее смысла, зачастую — средствами искусства, ибо художественное пространство по-своему осмысленно и структурировано. Кризисные явления в экономической, идеологической, нравственной и других сферах жизни общества отразились на художественной культуре. Необходимость жизненной компенсации, неверие в слова, разочарование в идеалах имеют последствия и в сфере искусства. Цениться стали именно те его проявления, в которых оно произвольно и естественно становится частью личного бытия каждого человека.

Искусство становится одной из ипостасей бытия людей. Онтологическая, бытийная сторона искусства все более обнаруживает себя. Искусство представляет собой не только отражение или исследование жизни, но особый самостоятельный мир со своими измерениями, пространством, законами. Погружаясь в него, человек оказывается во власти этих законов, начинает жить в отличном от окружающего его бытии... У человека последних десятилетий в определенной мере меняется структура потребности в искусстве и мотивы обращения к нему, насущным становится простое пребывание в мире искусства, состояние нахождения в нем. Большую ценность приобретает сам процесс, а не результат. Искусство дает человеку такую возможность пребывания в нем, жизни в нем, какую не дают другие сферы человеческого бытия.

Стоит обозначить, хотя бы в общих чертах виды эскапизма. Мы сами порой не замечаем в повседневной жизни, когда мы «бежим», а когда нет. Данный процесс настолько тонкий и психологический, что требует особой проработки. Однако мы можем выделить в особый вид эскапизм массовый, осуществляющийся с помощью какого-либо искусства, например, кино. В этой работе мы будем говорить именно о таком эскапизме, а не об индивидуальном, который тоже имеет место в жизни и напрямую пересекается с массовым эскапизмом.

Искусство обладает замечательной способностью сложного превращения чувств. Самые горестные, тяжкие, резко отрицательные переживания, будучи переплавленными в произведении искусства, оказывают положительное эмоциональное воздействие, доставляют особое, эстетическое наслаждение, глубокое эстетическое удовлетворение. Его приносят нам даже тра-

гедийные художественные произведения, чьими прообразами являются страшные жизненные события, вызывавшие у их участников тяжелые эмоциональные потрясения. Л. С. Выготский назвал такие сложные превращения чувств важнейшим законом эстетической реакции. Он касается и направления, и содержания эмоций. Имея в виду это обстоятельство, он писал: «Искусство относится к жизни как вино к винограду, — сказал один из мыслителей, и он был совершенно прав, указывая этим на то, что искусство берет свой материал из жизни, но дает сверх этого материала нечто такое, что в свойствах самого материала еще не содержится» («Психология искусства»).

Материалом для нашего исследования послужит кинематограф и смежные жанры искусства. Особенность данных видов искусства (фотография, кинематограф) и средств коммуникации (телевидение, компьютер) в том, что все они возникли в нашем столетии и приобрели массовое распространение, а значит и влияние. Вышеперечисленные жанры воистину можно назвать массовыми видами искусства. Механизм эскапизма проявляется в них наиболее четко и ярко.

Одним из первых вопрос о причинах и возможностях эскапизма поставил З. Фрейд в своих работах по теории художественного творчества. Согласно Фрейду, источник фантазирования находится в бессознательном. Однако с детства человек вынужден считаться с внешним миром и ограничениями и запретами общества. Выходом из создавшейся конфликтной ситуации между влечениями человека и этими общественными запретами является фантазия и возникшее на ее основе искусство. Оно представляет единственную область общественной жлани, где человечество может проявить свою неистребимую жажду к удовлетворению инцестуозных и агрессивных влечений, которые в жизни так строго преследуются. «В одном только искусстве — утверждает он, — еще бывает, что томимый желаниями человек создает нечто похожее на удовлетворение...» («Художник и фантазирование»). Огромное значение в теории Фрейда играет сублимация — один из защитных механизмов. Сублимация помогает направить энергию, которая связана с сексуальными или агрессивными стремлениями, в другое русло, реализовать ее, в частности, в художественной деятельности.

Еще одна концепция, которая связывает себя с эскапизмом, — теория эмоций Ж.-П. Сартра. Принципиально подход Сартра к проблеме эмоций отличается тем, что при его изучении философ учитывает факт существования человека среди внешних вещей. Мир ставит перед человеком серьезные проблемы и является «трудным». Для Сартра эмоциональное отношение к миру есть всегда бегство от мира. При встречи с «трудным миром» эмоция «отключает» человека от реального воздействия на него опасной ситуации. Вместо этого эмоция вызывает такое изменение сознания, при котором оно или вовсе перестает воспринимать окружающее или искажает восприятие реальности, так что ее трудности преувеличиваются (тоска) или преуменьшаются (радость). Однако во всех случаях эмоционального отношения к миру сознание изменяет лишь само себя и не стремится реально изменить мир. Искусство как источник эмоций для зрителей в данном случае будет являться этим самым «магическим» миром. И при появлении фильма или, напри-

мер, при звучании музыки человек автоматически погружается в «магический» мир, уходя, убегая от реальности.

Однако самым важным для нас в творчестве Сартра является то, что он нащупывает основную проблему человека — смысл жизни. Являясь одним из великих представителей экзистенциализма, Сартр постоянно обращается в своих художественных и теоретических произведениях к данной теме. Правда человеческого существования такова, что в ней нет смысла. Герой Сартра Роконтен («Тошнота») не находит смысла жизни в своей повседневности, но он пишет книгу о маркизе де Рольбоне. Маркиз как бы постепенно начинает жить в нем: «Маркиз де Рольбон был моим союзником: он нуждался во мне, чтобы существовать, я — в нем, чтобы не чувствовать своего существования...» (Вот где он\* сартровский смысл жизни — не жить, исчезнуть, раствориться. Смысл в несуществовании потому, что смысла в существовании нет!) Дальше: «Все время маяча передо мной, он завладевает моей жизнью, чтобы воплотить через меня свою. И я переставал замечать, что существую, я существовал уже не в своем обличье, а в обличье маркиза. Это ради него я ел, дышал, каждое мое движение приобретало смысл вне меня — вон, там прямо передо мной, в нем...» И вот самая главная фраза, приводимой нами цитаты: «...он — (был) оправданием моего существования, он избавлял меня от самого себя».

В этом эпизоде Сартр описал механизм эскапизма. Непосредственно само бегство происходит в момент, когда фундаментальный вопрос, заключенный в каждой клеточке человеческого тела и интеллекта, не находит ответа. Этот вопрос — вопрос о смысле. Любая частичка человеческого существа выполняет какую-то функцию, имеет свою маленькую цель. Дух человека устроен по тому же принципу. Ему необходимо трудиться на благо чего-то, стремиться куда-то. Если стремления и смысла нет, то происходит саморазрушение, боль, всепоглощающая боль, за которой ничего не видно. Вся жизнь люди ставят перед собой мелкие цели: материальные, интеллектуальные, духовные. Постановка мелких целей спасает от «ломки», наполняет временным смыслом наше бытие. Временные цели — своеобразный антибиотик, который утоляет боль на небольшой период, но не лечит болезнь в целом. В каком-то смысле все наше существование и бытийствование в обществе есть эскапизм, т. е. бегство от «ломки», от боли, от невозможности понять «зачем?». Это понимает герой Сартра и все становится для него бессмысленным, сам мир — это и есть тошнота.

Наиболее полно значимость вопроса о смысле жизни поставил В. Франкл. Он называл свое учение «экзистенциальным анализом». Впервые он систематизировал и экспериментально доказал основополагающее значение осмысленности в жизни человека. Стремление к поиску и реализации человеком смысла своей жизни Франкл рассматривает как врожденную мотивационную тенденцию, присущую всем людям и являющуюся основным двигателем поведения и развития личности. Из жизненных наблюдений, клинической практики и разнообразных эмпирических данных Франкл заключает, что для того чтобы жить и активно действовать, человек должен верить в смысл, которым обладают его поступки. Отсутствие смысла порождает у

человека состояние, которое Франкл называет *экзистенциальным вакуумом*. Именно экзистенциальный вакуум, согласно наблюдениям Франкла, подкрепленным многочисленными клиническими исследованиями, является причиной, порождающей в широких масштабах специфические «*ноогенные неврозы*».

Необходимым условием психического здоровья является определенный уровень напряжения, возникающего между человеком, с одной стороны, и локализованным во внешнем мире объективным смыслом, который ему предстоит осуществить, — с другой. Это позволяет сформулировать основной тезис учения о стремлении к смыслу: человек стремится обрести смысл и ощущает фрустрацию или вакуум, если это стремление остается нереализованным. Однако нахождение смысла — это вопрос не познания, а призвания. Не человек ставит вопрос о смысле своей жизни — жизнь ставит этот вопрос перед ним, и человеку приходится ежедневно и ежечасно отвечать на него — не словами, а действиями. Смысл не субъективен, человек не изобретает его, а находит в мире, в объективной действительности.

Э. Фромм замечает одну важную особенность, которая оказывается особенно важной для нашей теории эскапизма. Он подчеркивает, что, оказавшись загнанным в оковы определенного поведения и существования, человек пытается вырваться из оков тривиальности, ищет приключений, которые позволят перешагнуть границы простого бытия. И потому так манят и волнуют перспективы самовыражения в любой форме: будь то благодеяние, страшный грех, творческое созерцание или разрушительный вандализм. Героем становится тот, у кого хватило мужества преступить грань «без страха и сомнения». Обывателя уже за то можно считать героем, что он пытается хоть как-то проявить себя и заслужить поощрение. Его толкает потребность придать смысл собственной жизни и в меру своего понимания дать волю своим страстям. Фромм как бы выделяет еще одну форму эскапизма — чувственную. С помощью чувств человек способен обрести смысл своего существования. Искусство — то место, где загнанный в культурные рамки человек может позволить вырваться и выразиться своим чувствам с целью обретения смысла.

Итак, человеческая жизнь испытывает дефицит смысла, и человек находится в постоянных его поисках. Искусство смягчает постоянное напряжение, человек бежит под этот покров. Основной причиной бегства человека в выдуманный мир является его осмысленность, структурированность. Франкл называет данный феномен «*поэтическим измерением*» — некое пространство, в котором локализованы смыслы.

В художественном произведении можно выделить несколько элементов, образующих в нем «*поэтическое измерение*». Разумеется, что смыслообразующих элементов множество, но наиболее из них важных два — сюжет и монтаж. Разберем эти важнейшие элементы на примере кинематографа.

Сюжет. Повествование складывается из частей: вступление, главная часть и финал. На данных трех понятиях может строиться сюжет. Сюжет как возможность существования некой последовательности «а-б-в» есть в чистом виде смысл, и именно это и привлекает людей к миру кинематографа (впро-

чем, как и к другим искусствам). Сюжет — логическая сущность любого произведения, которая единит его разрозненные элементы; постоянный гарант смысла, который присутствует во всем. Все, что творится в произведении, имеет глубокий смысл, который раскроется, явит себя в конце. Куда герой посмотрел, что взял, что-то пронеслось вдали — любые мелочи подчинены тому великому, «божественному», на которое все эти проявления обыденного равняются. Все в творении искусства, любая мелочь, точка наполнены смыслом, который заключается в общей задаче творческой работы. Структура художественного полотна напоминает игру пазл. Суть игры — собрать огромное количество кусочков в единую картину. Разумеется, что единственным условием успеха в игре будет то, что все кусочки должны стоять в определенной последовательности. Последовательность определяется соотношением элементов, находящихся слева, справа, сверху и снизу. Фигурально выражаясь, каждый элемент в пазле реализует себя, каждый элемент важен в игре, как сам по себе, так и по отношению к другим подобным. Любое из видов искусств осуществляется по такому же принципу. Впрочем, даже если элемент и бессмыслен, как в постмодернизме, то все равно он будет иметь метасмысл, как тканеобразующий материал творческого проекта. «Искусство в том, чтобы каждый осколок картины был бы органической частью органически задуманного целого» (С. М. Эйзенштейн).

**Монтаж.** Очень важным элементом в кинематографе является монтаж. Монтаж — одно из наиболее хорошо изученных и одновременно вызывающих острые полемические столкновения средство кинематографа. Эйзенштейн утверждал: «Кинематография — это прежде всего монтаж». Монтаж (как и сюжет) — это инструмент, позволяющий кинематографу структурировать реальный мир, делая из него тем самым «пространство смысла». Обучая практическим навыкам киноработы, Л. Кулешов советовал тренировать свое зрение, глядя на предполагаемые объекты съемки через лист черной бумаги, в которой вырезано окошко в пропорции кинокадра. Так возникает существенное различие между зримым миром в жизни и на экране.

На экране человек становится центром повествования, все подчинено ему: все события, обстановка, окружающая природа играют роль декораций его гордого и важного существования. Оказываясь в фильме, человек ощущает, что он не растворен в мире, не затерян в космосе и никому не нужен, напротив — человек ощущает себя хозяином в «пространстве смысла», понимает, что он здесь почти Бог.

Само искусство может быть в некотором смысле названо монтажом, как процесс выделения доминант и субдоминант. «Искусство, — пишет Ю. М. Лотман, — средство познания жизни, средство специфическое. Искусство познает жизнь, воссоздавая ее. Из некоего материала художник воссоздает образ жизни в соответствии со структурой, по его мнению, свойственной данному явлению действительности. Окружающие художника явления — не бесформенная масса, они представляют собой определенную материальную структуру, систему отношений, которую художник воспроизводит конструкцией своего произведения» («Лекции по структурной поэтике»). То есть



художник осуществляет монтаж, вырезая то, что не укладывается в его взгляд на мир и, склеивая те куски, которые бы образовали целостную структуру.

Реальность кино воспринимается как жизненная реальность. В чем причина такого восприятия? В психологии широко известен факт, что при просмотре киноленты каждый зритель невольно воспринимает себя на месте какого-либо героя. Диапазон вживания настолько велик, что становится иногда непонятным, как зритель одновременно может быть и добрым и в то же время злым, может сочувствовать жертве, а потом, вдруг, палачу. Впрочем, ответ, как нам кажется, очевиден для всех: зритель осуществляет постоянный поиск себя в разных персонажах. Герои могут быть добрыми и злыми, и это не будет важным для человека, для зрителя будет определяющим тот факт, а что бы он сделал, а как бы он поступил. И здесь возникает парадокс. С одной стороны зритель является самим собой, и герои фильма есть для него лишь некие одежды, которые он примеряет. Но, с другой точки зрения, эти «одежды» овладевают им, лишая человека его личности. Зритель как бы есть, и его как бы и нет.

Небольшой пример из кинематографической жизни. В 1994 году 37-й Нью-Йоркский кинофестиваль открылся фильмом «Криминальное чтиво». Когда время подошло до главной сцены, где герой Джона Траволты в ужасе от того, что героиня Умы Турман умрет от случайной передозировки наркотиков, собирается всадить ей в сердце здоровенную иглу, чтобы сделать инъекцию адреналина. «Камера передвигается с капель пота, который течет по лбу Джона, на струйку пены в уголке рта Умы, потом на сверкающую каплю на конце длинной, очень длинной иглы. Как и в Канне, аудитория потрясенно замерла. Зрители прикрывали глаза. Зрители прикрывали глаза руками, чувствуя одновременно отвращение и эйфорию в ожидании развязки. Эрик Штольц начал отсчет: «Раз, два, три». В тот момент, когда Траволта всадил иглу один из зрителей свалился на ковер в глубоком обмороке. Раздались крики: «Врача, врача!» Никто не знал, чтобы было более волнующим — происходящее на экране или в зале.

— Я думал, что с кем-то случился сердечный приступ, и беспокоился, — вспоминает Э. Штольц. — Я сидел рядом с Квентином и сказал: «Что если этот парень кинется? Я ведь буду за это в ответе». А Квентин наклонился ко мне и сказал: «Знаешь, Эрик, когда во время показа «Челюстей» кто-то умер от сердечного приступа, об этом сказали Стивену Спилбергу, а тот ответил: «Отлично, значит фильм работает»<sup>1</sup>.

После кинематографа появляется телевидение, с которым возникли новые горизонты эскапизма. Телевидение дало возможность человеку не просто сколько-нибудь пробыть в «пространстве смысла», но существовать там ровно столько, сколько сам человек захочет. Человек может буквально жить там и даже моделировать свое местопребывание в измерении телевидения переключением каналов.

С возникновением компьютера эскапизм обретает «плоть». Если раньше

<sup>1</sup> Бернард Д. Квентин Тарантино: человек и его кино. Искусство кино. 1997. № 1.

мы могли говорить лишь о психологическом эскапизме, о некоем интеллектуальном бегстве, то с появлением компьютера все заговорили о реальности виртуальных миров и о той опасности, которой подвергается человек, попадаящий туда. Появились статьи в газетах, исследования о людях, полностью затянутых компьютерным миром. Умозрительные рассуждения философов и психологов вдруг превратились в реальность, которую можно осязать и наблюдать. Компьютер дал возможность строить «тот» мир по собственным желаниям. Это выражается в современном развивающемся интерактивном телевидении, видеоиграх, виртуальной реальности, интерактивном кино, когда сидящие в кинозале зрители при помощи электронных приставок направляют экранные события, выбирая варианты развития сюжета, героев. «Тоскующий» по смыслу и структуре человек воплотил свои стремления в компьютере в построении виртуальных миров, в их множестве, похожих на реальный мир, но отличающихся главным — наличием глобального смысла. Именно смысл держит человека в виртуальном мире, не дает ему вырваться в реальность. Впрочем, вырываясь, человек понимает всю убогость реального мира, что заставляет его возвращаться обратно.

До появления новых современных аудио-визуальных видов искусств искусство выполняло определенные функции, среди которых главной была функция познания окружающего мира. Сейчас положение коренным образом изменилось. В силу вышеозначенных причин в массовых видах искусства эскапизм выходит на первое место и занимает доминирующее положение. Однако настоящая проблема возникает тогда, когда в условиях существования Интернета, компьютеров, телевидения и постмодернизма в искусстве начинают стираться границы между искусством и реальностью. Человек перестает различать границы реальности и художественного вымысла, он полностью отрывается от материального начала, всецело уходя в свое творение. Постепенно исчезают границы реальности и виртуальности. Виртуальность как бы «припаивается» в некоторых местах нашего существования, становясь ее органическим целым.

М. В. САЛЕЕВА

## Учение Б. Кроче о художественной интуиции

Концептуальные идеи Бенедетто Кроче о сущности искусства, высказанные им в начале XX века, задали новое измерение в гуманитарной науке вообще и в эстетике в частности. Он предложил принципиально новый взгляд на природу искусства и на художественное творчество, предложил новые критерии оценки произведений искусства. Они состояли, главным образом, в создании доктрины художественной интуиции. Но разумеется, идеи Кроче конструктивнее рассматривать в сфере глобальных воззрений на природу искусства, на соотношение в нем рационального и эмоционального субстратов.

Вопрос «Что такое искусство?» человечество задавало с древности и в разные эпохи ответ на него был разным. Мы не имеем возможности рассматривать его во всей полноте объема. В рамках нашей работы нас интересует только соотношение рационального и эмоционального в понятии «искусство».

Рассматривая эту многосложную проблему в исторической ретроспективе, следует отметить, что в зачаточном виде она была представлена еще в античности. Начиная от пифагорейцев и кончая Аристотелем основные постулаты древнегреческих мыслителей имели тенденцию всегда выдерживаться в гармоническом ключе. Идея у них представляла, по большей части, в сочетании с чувственным ощущением, и это происходило потому, что, как утверждает А. Ф. Лосев, «идея, будучи идеей вещественно-телесной, всегда обладала в античности ярко выраженной значительной природой. Она была одновременно и умственной и зрительной, так что интеллектуальная интуиция, столь мало понятная многим философам Нового времени, в античности подразумевалась сама собою»<sup>1</sup>.

Это легко видно при анализе эстетических доктрин столь разных мыслителей, как Демокрит и Платон. Демокрит, создатель атомистического материализма определяет красоту через порядок, симметрию, гармонию, однако творчество не считает возможным без вдохновения, без «душевного огня»<sup>2</sup>. Характерно, что этот взгляд разделяет и Шатон, представитель, казалось

<sup>1</sup> А. Ф. Лосев. История античной философии в концептивном изложении — М.: 1989, с. 22.

<sup>2</sup> Гилберт К., Кун Г. История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. Т. I. - М., 1962, с. 87.

бы, противоположного философского направления. По Платону, художник творит в состоянии одержимости. В то же время прекрасное, по Платону, носит сверх-чувственный характер и постигается не чувствами, а разумом. Искусство Платон оценивает весьма низко в качестве познавательной системы, в силу того, что творчество носит иррациональный характер. Однако Платон пытался разрешить эту антиномию через меру, которую понимал как единство предела и беспредельного, пытаясь найти гармоничные сочетания красоты, соразмерности и истины.

В Средние века примат рационального в отношении к эстетическому был обоснован уже Августином, продолжившим линию неоплатонизма. В его доктрине рациональное приобретает демиургические черты, а деятельность человека (включая художественное творчество) измеряется порядком и целесообразностью. Отсюда в искусстве доминирующим провозглашается радио-соответствие и радио-пропорциональность. В эпоху Возрождения и Л.-Б. Альберти, и Леонардо да Винчи ратуют за введение математического (научного) начала в художественное творчество — архитектуру и живопись, но меняется направленность соотношения рационального и эмоционального — оно стремится к балансу. Микеланджело утверждает: «Хорошая картина есть собственно не что иное, как отблеск совершенства божьих творений и подражание его живописанию, и в конечном итоге — это музыка и мелодия, которую благородный дух и только он может лишь с большим трудом почувствовать»<sup>3</sup>.

В эпоху классицизма положение кардинально меняется. Наступает эпоха панрационализма, обоснованная в философии Декарта. Закономерно, что идеи приоритетности рассудочного начала проникают и в эстетику, в теорию художественного творчества. Ведущие идеи знаменитого стихотворного трактата Никола Буало — идеи приоритета разума над чувством и выражением, и требование «ясности» идеи произведения:

«Так пусть же будет смысл всего дороже вам,

Пусть блеск и красоту лишь он дает стихам!»<sup>4</sup>

Нормативные построения классицизма, дифференцирующие жанры искусства (высокие-низкие), переносилась даже на понимание выразительности (Gexpression) в искусстве; в теории театра была разработана классификация известных движений лица, обозначающих определенное душевное состояние. Характерно, что Просвещение, в котором вновь вспыхнула на новом уровне дилемма двух начал (рацио- и эмоцио-), отвергая построения классицизма, не сразу выстроило структуры гармоничного балансирования между разумом и чувством. Вольтер и Дидро пытались построить отвержение доктрины классицизма опять-таки, в основном на основе доводов разума (включая, правда, понятие «воображение» и отсюда — открывая возможность чувствовать прекрасное). Лишь позднему представителю Французского Просвещения — Ж.-Ж. Руссо, как и лучшим представителям Английского

<sup>3</sup> Там же, с. 559.

<sup>4</sup> Там же, с. 236.

Просвещения Э. Шефтсбери, Ф. Хэтчисону, Э. Бёрку, удалось уравнивать эмоциональное начало в своих правах с рациональным.

Как известно, философия Английского Просвещения была сенсуалистичной (с элементами материализма); у Шефтсбери находим попытки отыскать зачатки эстетического чувства в психологических свойствах человека, у Хэтчесона специфика эстетического чувства не связана ни с разумом человека, ни с его желаниями, оно обладает незаинтересованным характером (идея, впоследствии блестяще обоснованная Кантом) и всеобщностью. У Ж.-Ж. Руссо эстетическое чувство вообще выступает ведущим критерием эстетической оценки: «нужно учиться видеть, также и учиться чувствовать и изощренное зрение есть только результат тонкого и верного чувства»<sup>7</sup>. Впоследствии эти идеи, идеи преобразования мира при помощи чувства через художественное начало были подхвачены и воплощены в творчестве немецкими романтиками. Следует заметить, что и в итальянской национальной философской школе усилиями Джамбатиста Вико, которого Гете называл «праотцом не только итальянской, но и новейшей европейской эстетической мысли», была преодолена картезианская философия и на основе истории поэтики и лингвистики была выработана новая методология познания мира (Б. Кроче в своей доктрине во многом опирается на постулаты Дж. Вико).

Знаменитая гегелевская доктрина исторического развития искусства строится на соотношении Абсолютного духа и чувственной формы, соответствующей разным фазам его проявления (разумеется, с приматом рационального начала). Этой великой доктрине противостоит не менее мощная доктрина И. Канта, где рационалистские и прагматические представления о прекрасном отвергаются, а его основой выступает бескорыстное удовольствие, рождающееся в результате созерцания эстетически совершенной формы.

Возвращаясь к доктрине Б. Кроче, нужно отметить, что он исходил из утверждения, что ни одна из существовавших в то время концепций (материалистическая, гедонистическая, моральная, философская) была не в состоянии в полной мере раскрыть суть искусства. Материалистическая концепция придавала слишком большое значение материальной форме, в то время как наиболее важным в произведении искусства, по мнению Кроче, является его духовное содержание. С этим связана и условность мира искусства. Извечное желание считать искусство реальностью сродни «желанию ребенка поймать мыльный пузырь или потрогать радугу»<sup>8</sup>, хотя философ не отрицает его материального основания, но считает, что это касается лишь сферы научных интересов искусствоведов.

В рамках гедонистической концепции основной функцией искусства является доставление наслаждения, но искусство не может быть утилитарным актом, «т. к. искусство по своей природе, не имеет ничего общего с поль-

<sup>7</sup> Гилберт К., Кун Г. История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. С. 409.

<sup>8</sup> Benedetto Croce. *Breviario di estetica*. Milano, 1994, с. 23.

зой, удовольствием или страданием как таковыми»<sup>9</sup>. Если искусство и связано с удовольствием, то это удовольствие имеет особую природу. Разработкой этого направления занималась гедонистическая эстетика, которая в разное время предлагала «те или иные, а иногда сразу несколько видов удовольствия (удовольствие возвышенных чувств, удовольствие от игры, от сознания собственной силы, эротизм и т. д.) или добавляла к ним элементы, отличные от удовольствия, например польза или удовлетворение познавательных и моральных потребностей»<sup>10</sup>.

Само по себе искусство не может быть моральным или аморальным. Не отрицая воспитательную функцию искусства, которое «должно вносить свой вклад в гражданское воспитание плебса, в усиление национального и воинственного духа народа, в распространении идеала простой и трудолюбивой жизни»<sup>11</sup>, философ, однако, утверждает, что, если эта функция становится ведущей, искусство становится идеологизированным, а оно должно подчиняться лишь воле художника. Разумеется, с точки зрения современного эстетического знания, полностью согласиться с Б. Кроче не представляется возможным. Природа искусства, по нашему мнению, полифункциональна; в содержательном круге искусства в большей или меньшей мере отражаются и социальные идеи, и эстетические чувства, и нравственные идеалы. А раз так, следовательно, искусство выполняет и воспитательные задачи (и сколько поколений людей были воспитаны благодаря искусству и при помощи искусства). Другое дело, если дидактизм превалирует в художественном произведении, тогда искусство и в самом деле сходит на нет; здесь Б. Кроче безусловно прав.

Искусство как интуиция не различает реальности и ирреальности, это образ сродни чистой идеальности. Искусство отличается от любого концептуального знания, будь то философия, религия или точные науки. «Искусству, для того, что бы быть мифом и религией, не хватает мысли и веры, которая из нее вытекает; художник не может верить или не верить в свой образ: он его производит»<sup>12</sup>. В своих первых трудах («Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика», 1902) Кроче отрицает присутствие всякой логики в искусстве и вслед за Кантом утверждает лишь чувственную природу интуиции, однако в более поздних произведениях («Poetica», 1936, «Brevario di estetica», 1948) находит выход в утверждении универсальности интуиции, то есть присутствия в ней особой логики, отличающейся от научной, которую Кроче называет «предлогикой».

Здесь следует, на наш взгляд, согласиться с Б. Кроче при одном, но весьма существенном допущении. В искусстве есть своя логика, но в отличие от «особенной логики», которую постулирует итальянский эстетик, напрямую связывая ее с интуицией, — эта логика развития художественного образа. Гобсек, как он показан Бальзаком, не может не скаречничать, леди

<sup>9</sup> Ibidem, p. 25.

<sup>10</sup> Ibidem, p. 26-27.

<sup>11</sup> Ibidem, p. 28.

<sup>12</sup> Benedetto Croce, *Brevario di estetica*, Milano, 1994, c. 32.

Макбет Шекспира, упоенная видением власти, не может не толкать мужа на убийство. И эта «образная» логика оказывается не менее обязательной и не менее глубокой, чем логика научная.

Абстрагируясь от показанных выше концепций, Кроче попытался выразить собственное понимание искусства, определяя его понятиями «интуиция», «видение», «созерцание», «воображение», «фантазия» и т. д.<sup>13</sup> По своим взглядам Кроче принадлежал к течению неогегельянцев, то есть первоисточком художественного творчества он считал Абсолютный дух, питающий «лирическую интуицию». Основатель итальянского интуитивизма, Кроче считал, что лишь интуитивная, а не рациональная деятельность может считаться искусством. Однако, следует особо отметить, что в атмосфере засилья позитивизма начала века он пытался отстоять духовность искусства.

«Интуиция — это продукция образа», говорит Кроче. Чтобы отличить интуицию от фантазирования, то есть некоей совокупности разрозненных образов, философ ссылается на Поэтику, которая «в особенности, использовала концепцию единства, вспоминая, что какая бы художественная работа не выполнялась, она должна быть *simplex et unum*, или единства в разнообразии, то есть разнообразные образы должны централизоваться и объединиться в сложный образ»<sup>14</sup>. По мысли Кроче, такое понимание искусства наилучшим образом объясняет сочетание в нем рационального и эмоционального. «Художественный образ объединяет в чувственном интеллибельное и представляет идею»<sup>15</sup>.

Здесь, на наш взгляд, итальянский мыслитель абсолютно прав. Развитие искусства во второй половине XX века показало, что только те творения модернистского и постмодернистского искусства находили отклик в душе современного читателя, зрителя, слушателя, в которых мысль растворяется в построенной на анти-логике (классической художественной логике) композиции, но обязательно в организованной по собственной логике игровой системе (которая атрибутивно не может не содержать в себе значительной доли интуиции).

Подчеркнем, что, по мнению Кроче, бесполезно искать четкую грань между рациональным и эмоциональным в искусстве, т. к. «идея растворяется в представлении, как сахар растворяется в воде, находясь и действуя в каждой молекуле воды, но не являясь более куском сахара. Так же и идея пропадает и вновь представляется; идея, которую невозможно уже выделить как собственно идею (бесполезно извлекать ее, как и сахар, из сладкой воды)»<sup>16</sup>.

Таким образом, Кроче определяет искусство как результат особой формы духовной активности (интуирования), в котором присутствует эстетика и Интуитивность. Его эстетика принадлежит к концепции самостоятельности искусства, основанной на самом духовном принципе, возглавляющем со-

<sup>13</sup> Ibidem, p. 22.

<sup>14</sup> Ibidem, pp. 38–39.

<sup>15</sup> Ibidem, p. 40.

<sup>16</sup> Benedetto Croce. Brevario di estetica. Milano, 1994, с 41—42.

ставляющий процесс. Она гарантирует принцип полной свободы художника. Исходя из утверждения свободного самотворчества духа, Кроче утверждал, что творец находит материал для творчества в своих эмоциональных состояниях. Эта часть теории Кроче очень близка идеям Шопенгауэра и всем романтическим идеалистическим теориям о гении. Однако Кроче всегда отказывался идентифицировать собственную эстетику с «декадентскими формулами типа искусство ради искусства, потому что в таких формулах присутствует особый прагматизм, устанавливаются цели, позволяющие определить формы искусства. Кроче же хочет указать на универсальные истоки художественного феномена»<sup>17</sup>.

Отрицая всякую типизацию искусства, философ утверждает, что «если бы не требовалось материальной коммуникации, искусство существовало бы на уровне первичного интуитивного момента. Искусство может восприниматься, как это ни парадоксально, вне материального процесса своей реализации»<sup>18</sup>. Конечно, последнее утверждение Б. Кроче довольно спорно, и именно оно навлекло на него наибольшую критику со стороны современников и последователей (А. Грамши, Б. Бозанкет и т. д.). Однако, на наш взгляд, это не умаляет ни значимости, ни эвристичности учения Бенедетто Кроче.

Кстати, к такому же выводу приходят и авторы одного из лучших книг по истории всемирной эстетики, утверждающие, что итальянскому философу удалось «освободить искусство от извращающих его наслоений» и дать «искусству простое и лаконичное определение: это выражение чувств, простой, но имеющий первостепенное значение акт воображения»<sup>19</sup>. По их утверждению, определение искусства, предложенное Б. Кроче, «многим теоретикам кажется поразительно правильным»<sup>20</sup>, другие, находя его не совсем совершенным, или «чересчур простым» все же признают, что оно с достаточной верностью отражает сущностную природу искусства. В середине XX века, как следует из книги К. Гилберт и Г. Куна, центральным в дефиниции искусства Б. Кроче выступало его представление о «лирической интуиции»<sup>21</sup>.

Ныне, к началу нового столетия, вероятно, актуальней выглядит проблема выразительности, если в одной из последних публикаций по эстетике читаем, что «первостепенная ценность художественного образа — в выразительности, полнокровности, личностной уникальности»<sup>22</sup>. Разумеется, если постулируется понимание сущности эстетического в качестве совершенства формы, проблема выразительности закономерно выходит на первый план. У Б. Кроче, кстати, находим положение о возможной вариативности иден-

<sup>17</sup> Fulvio Papi. *Filosofia contemporanea*. Zanichelli, с. 313.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 314.

<sup>19</sup> Гилберт К., Кун Г. *История эстетики / Пер с англ.* М., 1960, с. 576–577.

<sup>20</sup> Там же, с. 579.

<sup>21</sup> Понятие «лирической интуиции» — буквальный перевод с итальянского. Более точным, в философско-эстетическом контексте, выглядит перевод как «художественная интуиция» (Прим. наше — М. С.).



точности интуиции и выражения. По свидетельству современного итальянского исследователя, «он (Кроче) связывает неразрывной связью познавательную возможность, каковой является интуиция (в философской традиции понимаемая как форма познания, непосредственно связанная с субъектом) с доминирующим активным началом, каковым является выражение (в философской традиции понимаемое как внешняя демонстрация чего-либо). Чтобы иметь возможность оперировать такими определениями, он вынужден изменить традиционное значение этих терминов: интуиция (которая для него равнозначна искусству) теряет созерцательность и приобретает действительность, в то время как выражение (которое также идентифицируется с искусством) не может быть просто демонстрацией. Другими словами, интуитивный образ не существует без выражения»<sup>23</sup>.

В конечном итоге, самое важное, что следует из философско-эстетического учения Б. Кроче, — это глубинное эстетическое проникновение в сущность искусства, в процесс познания мира, в природу творческого самовыражения человека. Недаром в крочеанском изложении интуиция накрепко связана с творческим воображением, с фантазией. Творческое воображение, по Б. Кроче, представляет собой многократно повторяющийся творческий акт, придающий определенную форму материалу. На искусстве это отражается нагляднее всего. Оно концентрирует в себе бесценный духовный опыт, часто на уровне «бессознательной мудрости», который и создается художниками и постигается реципиентами только при помощи интуиции — единственного качественного «регулятора» и мгновенно-чувственного наполнения содержания произведения искусства и той самой выразительной формы произведения, которая придает ему особую эстетическую ценность.

Так утверждается универсальность категориального состояния понятия «художественная интуиция» — понятия, которое во многом определяет характер художественного творчества и выражает-вскрывает тайну столь многомерного явления, каким является искусство.

<sup>22</sup> Торшилова Е. М. Эстетическое и (или) художественное? // Эстетическое воспитание. 2001, № 1, с. 6.

<sup>23</sup> Perniola M. *L'estetica del novecento*. Bologna, Il Mulino, 1997, pp. 85—86.

Е. Н. ГРИШИНА

## **Эстетика фотографии: использование методов традиционных искусств и новые подходы**

*«Фотография, вырвавшись на собственную дорогу, вся расцветает... Открываются невиданные возможности. Многоплановость сложная, с тонким рисунком, побивающая фотомонтаж... С огромного крупного плана переходящая в тончайшую и мелкую сеть. Контрасты перспектив. Контрасты света. Контрасты форм. Ракурсы, невозможные ни в рисунке, ни в живописи. Ракурсы с утрированными сокращениями, с безжалостной фактурой материала. Совершенно новые, невиданные моменты движений людей, животных, машин и т. п. Моменты, которых не знали, а если знали, то не видели — вплоть до полета нуля. Композиции, по смелости превосходящие фантазию художника. Композиции, нагруженные формами, против которых Рубенс остается далеко позади»<sup>1</sup>.*

*Александр Родченко*

Роль фотографии в культуре современного общества значительна и многообразна. Она связана почти со всеми областями человеческой деятельности, является средством массовой коммуникации. Особое место принадлежит фотографии в современной художественной культуре, где она плодотворно развивается и как вид изобразительного искусства и как новый род образного творчества — источник системы новых, так называемых технических искусств.

Основным недостатком светописы долгое время считалось то, что при запечатлении действительности присутствовал некий посредник, машина. В первые годы ее развития лишь немногие заметили в снимках творческое начало и предсказали возможность или даже неизбежность вхождения в среду искусств этого нового технического метода изображения. Одним из тех, кто пророчил в середине XIX века прекрасное будущее светописы, был В. В. Стасов, писавший, что фотография «будет иметь несомненное влия-

Цит. по: Морозов С. Творческая фотография. М., 1989, с. 7.

ние на образование человеческого рода и рано или поздно повлечет за собою великие результаты»<sup>2</sup>.

Со времени изобретения светописи в середине XIX века начались споры о месте фотографии среди искусств. На первых порах развития ее важнейшие качества, связанные со способностью документально точно воссоздавать картины окружающего мира, не были по достоинству оценены ни теоретиками, ни, что удивительно, самими фотографами. Во всяком случае, основной формой творчества в светописи многие десятилетия считалось следование опыту изобразительного искусства: вся история художественной фотографии — это, по существу, попытка ее приверженцев доказать способность создавать произведения, подобные тем, что появлялись в лоне живописи и графики.

В пору первых дагеротипов непреложной истиной казалось эстетическое положение, согласно которому искусством может быть лишь рукотворное произведение, но никак не изображение, полученное с помощью некоего механизма и использующее данные физики, химии, механики. Машинное, документирующее действительность изображение, лежащее в основе фотографии, долгие годы считалось ее основным недостатком. В этих условиях творческие усилия фотографов были направлены на создание композиций, в которых бы, прежде всего, воплотился дух свободной фантазии, способной преобразить до неузнаваемости жизненную первооснову фотопроизведения.

В Германии художественно-критический журнал «Kunstblatt» посвятил немало страниц вопросу об отношении фотографии к искусству. Вот одно из заключений этого журнала: «Искусствам, основанным на рисунке, нечего опасаться дагеротипа: фотографическим рисункам не достает высшей красоты божественного произведения, души, смысла, духа художника. Картинки этого волшебного фонаря оставляют нас холодными, потому что в наслаждении художественными произведениями главную роль играет не столько впечатление, производимое известным предметом, сколько впечатление, производимое на нас тем духом, который воспринял в себя тот предмет»<sup>3</sup>.

Труден и долговяз был поиск пути первого «технического» искусства к душам людей. Своей полутораугольной историей фотография доказала, что она имеет полное право называться искусством. Однако проблема отношения искусства и фотографии не перестает волновать теоретиков искусства. И, прежде всего, в этом вопросе оказываются интересны следующие положения: место фотоискусства среди других искусств и специфичность фотографических приемов, методов, языка и материала, с помощью которых создаются художественные образы в этом виде искусства.

Каким образом создает свое произведение художник-живописец? С помощью угля и красок он воплощает родившийся в его мозгу образ на холсте. Будь он даже грубым натуралистом, написанное им не есть сам предмет, а

<sup>2</sup> Цит. по: С. Морозов. Творческая фотография. М., 1986, с. 33.

<sup>3</sup> Там же, с. 30.

лишь его условный представитель, опосредованный всем предшествующим опытом и мировоззрением художника. Иное дело — фотография. Как пишет Н. Дмитриева, в фотоискусстве и в кинематографе «первичный элемент изображения, в сущности, идентичен изображаемому»<sup>4</sup>. На снимке и на экране собака может быть изображена при помощи собаки же. Поэтому, ни в коем случае не отождествляя фотографию реальности с самой реальностью (в пределах гносеологического подхода они принципиально различны), мы в то же время должны согласиться с французским критиком А. Базеном, утверждающим, что фотграфия — «это уже не изображение предмета или существа, а, скорее всего, — его след»<sup>5</sup>.

Если материалом традиционных искусств является физическая вещь (краска, звук, камень), посредством которой выражается человеческое отношение к действительности, то материалом фотоискусства в большей степени оказывается сама эта действительность, а точнее — запечатленное на пленке одно из ее мгновений.

В фотографической культуре, как и в традиционных формах образного творчества, узловой проблемой является проблема языковая. Стихия художественного языка, как это было показано еще эстетикой XIX века (Гегель), — мир произведения искусства, взятый во всей его целостности и сложности. Язык искусства в равной степени связан с содержанием произведения, его внутренней формой, а также с системой знаков, с помощью которых оно создается. Благодаря связи со всеми элементами произведения язык выступает как особый способ материализации образно-художественной мысли или содержания произведения в самом широком значении этого слова. Роль языка не может быть сведена (как это нередко случается у авторов, излагающих эту проблему применительно к фотографии) к роли «механизма», с помощью которого жизненный материал «обращается» в художественную картину или поэтическое суждение о действительности.

Произведение фотографического творчества, так же как и произведение искусства, представляет собой сложную систему, включающую ряд подсистем (отражения, изображения, выражения и т. п.), образующих единый организм. Их наличие указывает на связь фотографии с традициями художественной культуры. Но они объединяются и «работают» в ней на иной, нежели в традиционных искусствах, основе. Такой основой является фотокадр — техническая репродукция действительности.

Кадр играет в фотографическом творчестве ту же роль, какую в изобразительном искусстве выполняет художественное изображение, а в литературе слово, выступающее как «микро образ».

Изображение — указывает. Слово — выражает. Однако между художественным изображением и поэтическим словом не существует абсолютного различия. Развитие художественного реализма создало предпосылки для интеграции, синтеза изображения и слова, что явилось одной из существенных

<sup>4</sup> Дмитриева Н. Изображение и слово. М., 1962, с. 79.

<sup>5</sup> Базен А. Что такое кино? М., 1972, с. 167.

предпосылок использования кадра, который функционально может быть уподоблен как художественному изображению, так и поэтическому слову.

Целый ряд фотохудожников, стремясь в своей работе к так называемому «поэтическому» изображению, пользуются представлением об образности или метафоричности, которое было создано многовековым накоплением поэзии; нередко они, пытаясь преодолеть статику изобразительного языка, вносят в фотоснимок элементы, позволяющие говорить о наличии в нем ритма и даже рифмы. Искусствоведы, пишущие о фотографии, постоянно пользуются не просто литературоведческой терминологией, но и стиховедческим словарем. Они находят в фотохудожниках «умение выявить поэтические детали в жизни», способность «открывать поэзию в предметах», «извлекать поэзию жизни из прозы жизни», отмечая в них «лиричность» и «поэтичность» взгляда, фотосерии сравниваются с поэмами и стихотворными циклами.

В борьбе за то, чтобы осознать себя искусством, фотография вынуждена была освобождаться от «натуралистичности», голой документальности. Наиболее короткий путь к этому — стремление к максимальной образности, поэтичности изображения... По этому поводу один из представителей традиционной художественной светописы и жанровой фотографии, Н. И. Свищев-Паола, писал: «Фотограф никогда не станет художником, если не будет стремиться к предельной простоте и ясности формы, к правде изображения. Язык фотографии должен так волновать зрителя, как волнует читателя язык стихов Пушкина и Лермонтова»<sup>6</sup>.

Фотография возникла в культуре не на пустом месте; она была предугада-на искусством, им спрогнозирована, им ожидаема, — в любом качестве — помощника ли, соперника или врага. Само развитие реализма в литературе и искусстве в начале XIX века не могло не родить идею фотографии в своем воображении. Еще до опытов Дагера и Ньепса и живопись и литература пытались каждый своими средствами найти формы, приближающиеся к «фотовысказыванию».

Можно легко обнаружить, как в период зарождения русского реализма с развитием нового метода изменяется и способ видения. Образы постепенно теряют отвлеченность, абстрактность, умозрительность и приобретают конкретные черты: в портретах изобразительность начинает превалировать над выразительностью; пейзаж становится наглядным, «живым», законченным. Если поэты XVIII — начала XIX века смотрят на мир преимущественно глазами живописца-романтика, то начиная с А. С. Пушкина, предметность изображения, его детализация получает характер «кинематографического» видения или даже — «фотографического».

Знаменитое описание зимы в «Евгении Онегине», которое дается как бы глазами Татьяны, составлено из набора «жизненных» картинок: вот сороки на дворе, вот крестьянин на дровнях, вот ямщик на облучке, вот дворовый мальчик катает на салазках собачку, вот в окне его мать... Конкретность этих

<sup>6</sup> Цит. по: Морозов С. Творческая фотография. М., 1986, с. 36.

деталей, их сугубая реалистичность, визуальность были для того времени новшеством. Поэту пришлось за них извиняться:

Но, может быть, такого рода  
Картины вас не привлекут:  
Все это низкая природа;  
Изящного не много тут...<sup>7</sup>

Однако существует разница между литературным повествованием и фотоповествованием, состоящая в том, что литературное произведение при помощи слов говорит о действительности, которая сама по себе есть слово, а художественная фотография есть рассказ о жизни в формах самой этой жизни, за которыми возникают идея, смысл, слово. Благодаря фотографии художник получил возможность творить как бы из «вещества» самой действительности.

Именно это особое отношение художника и действительности в фотографии является чертой присущей только этому искусству и именно в фотографии это отношение приобретает особую остроту в связи с проблемой личности автора. Ведь неповторимый индивидуальный взгляд на мир — аксиома для всякого вида искусства — в фотографии встречает при своем осуществлении немало трудностей, ведь она, в отличие от других искусств, оперирует документально точными картинками-кадрами реального мира. Со снимков встает сама действительность, и она говорит с нами своим языком: очень нелегко фотографу «потеснить» на снимке жизнь, чтобы выразить свое «Я». Поэтому, несмотря на то, что в фотоискусстве используются методы и приемы других искусств, оно все же отличается от них, и в нем присутствует своя особенная поэтика.

<sup>7</sup> Пушкин А. С. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 4. М., 1975, с. 85.

## Является ли телевидение искусством?

Как определить телевидение? Что это? Кино на дому? Зрелище? Новый вид искусства? Одни называют его «одноглазым монстром», другие — «ящиком грез», третьи — «восьмым чудом света». Что это — новинка техники или эстетики? Телевидение таит в себе богатые социальные возможности. Предмет телеискусства — весь мир. Порой телевидение становится наркотиком, но оно может быть и великим учителем человека.

Телевидение властно вошло в жизнь современного общества. Благодаря уровню развития цивилизации в XX веке, достижениям научно-технической революции, возникла возможность реализовывать социальную потребность человечества в сверхоперативном коммуникативном средстве, обеспечивающем интенсивный рост объема информации, постоянство ее создания, распространения и потребления. В средстве, глобальном по охвату территории, откуда черпается и куда доставляется информация, обеспечивающем удобства ее восприятия и индивидуально, и в группе, и в массовой аудитории, без лишних затрат времени, в наглядной, зрелищной форме. Телевидение как такое коммуникативное средство, обладающее многими невиданными ранее свойствами и достоинствами, оказывающее громадное воздействие на массовое сознание, максимально соответствует потребностям нашей эпохи, с ее массовыми социальными движениями и глобальными проблемами. Родившийся в ответ на запросы времени, этот канал массовой коммуникации, наряду с созданием и распространением внехудожественной информации, дал начало техногенной художественной культуре (в том числе художественному ТВ), на основе которой и реализует себя на наших глазах телевизионное искусство, самое молодое в семье искусств.

Телевидение, как наиболее яркий представитель техногенных искусств, обладает специфической особенностью создания, тиражирования и распространения образов и произведений при помощи новейшей техники. Свою эстетическую основу оно вобрало из предшествовавших ему кинематографа, фотографии, радио, естественно преломив их в силу сугубой специфичности своей техногенной доминанты. Время выяснения отличительных характеристик и черт телевидения по сравнению с кинематографом прошло, ныне они достаточно известны и хорошо исследованы. Телевидение, переплавляя факт в художественный образ, все же пользуется общепринятой для всех искусств матрицей художественных приемов и выразительных средств. Поэтому его нельзя рассматривать вне этих средств, только лишь как механиче-

ский (точнее, электронный) канал, направляющий информационный поток от коммуникатора к реципиенту, потребителю. Техническая сущность телевизионного вещания тоже весьма специфична по отношению к иным техногенным видам искусства, что отчасти обособляет набор его эстетических средств, в силу чего и требуется отдельный их разбор или анализ.

В конце 1980-х гг. возникла новая парадигма исследования телевидения, суть которой состоит в разделении телевидения на две системы — внехудожественную и художественную. Системой художественного телевидения называются все виды телепроизведений, содержащие в своей структуре художественную образность, созданную при помощи динамического, двухмерного, звучащего (озвученного) изображения. Данная система включает в себя две подсистемы: репродуктивную (то есть запись, «консервацию» произведений других видов искусства) и продуктивную (то есть создание оригинальных художественных произведений, специально предназначенных для показа по телевидению). Обширную зону внехудожественного ТВ составляют различного рода информационно-публицистические, образовательные, спортивные и другие передачи. Эта зона в общей системе телевещания активно взаимодействует с художественным ТВ. В результате внехудожественное телевидение также эстетизируется. Таким образом, сфера проявления эстетического в телевидении шире сферы собственно художественного. Массовые коммуникации не следует смешивать с технологиями, делающими их возможными. Специфика массовых коммуникаций состоит, как справедливо замечает Е. Н. Шапинская, в «дистинктивных условиях операции, в которые включаются природа аудитории, опыт коммуникации и коммуникатора»<sup>1</sup>.

В современной ситуации, где социальные и культурные аспекты переплетены, а технологические феномены отягощены культурными смыслами, существование технологий в «чистом» виде вряд ли возможно. Это отмечено столь видными исследователями современной культуры, как Р. Барт и Ж. Бодрийяр, которые в своих ранних работах допускают существование «уровня технической функциональности, не заряженной вторичными, социально-психологическими факторами и функциями», но в позднейших работах относятся к этому как к «вредной иллюзии» и «мифу золотого века».

П. А. Флоренский исследовал современную культуру через призму истории техники, рассматриваемой как продолжение человеческого тела и его органов. На сегодняшний день вхождение телевидения в две более крупные и имеющие длительную историю развития системы — систему коммуникаций и систему искусств — оказывает определяющее влияние на его свойства. Связи ТВ с этими системами формируют его неповторимую внутреннюю структуру. Телевидение является самой молодой ветвью этих систем. Оно расширяет их коммуникативные возможности и обогащает их эстетические свойства. При этом выводы Флоренского сохраняют значение для современности.

<sup>1</sup> Шапинская Е. Н. Философско-эстетический анализ масс-медиа // Философские науки. 2000. № 3. С. 21.



М. Маклюэн исследовал различные формы культуры в качестве средств общения, продолжения себя человеком во времени и пространстве. Его труды стали классическими в сфере теории средств массовой коммуникации. Изучая воздействие телевидения, Маклюэн стремился выявлять вещи не только и не столько собственно телевизионные. Телевидение — одна из форм практически-духовного освоения мира. Оно соединяет в себе собственно искусство, техническую и общественно-производственную деятельность. Телевидение являет собой нераздельное слияние чувственно-материальных и идейно-смысловых сторон человеческой жизни. Понятия любого уровня абстракции оно переводит в «живые картинки», в возникающее на глазах цветное или черно-белое изображение, воздействие которого очень многообразно. Понимание телевидения в единстве всех его физических, физиологических, психологических и социокультурных свойств представляет значительную сложность. Но именно на такое понимание и были направлены усилия Маклюэна.

В качестве эстетико-психологического объекта телевидение привлекает внимание и поскольку оно «вбирает» в себя другие масс-медиа (радио, кино, прессу) и является жизненно важным элементом информационных технологий и информационных сетей, в пределах действия которых оно само оказывается. Если иметь в виду технически-смысловую специфику телевизионного «подражания жизни», формирующую эстетико-психологическое измерение телевизионного восприятия, то прежде всего следует указать на два момента: 1) Мозаичность построения телевизионного изображения, представляющего весь мир в качестве набора не связанных однозначной логической связью сообщений (когда, например, за короткий отрезок времени в программе новостей появляется разномасштабная и разноракурсная информация из всевозможных областей и «эпох»). 2) Резонанс (взаимоусиление) этих сообщений в воспринимающем их сознании, который преодолевает их мозаичную раздробленность, объединяет их в устанавливаемое восприятием целостное смысловое единство. Телезритель *принуждается* принимать и усваивать телевизионное изображение в качестве мозаично-резонансной реальности, иначе он его просто не увидит. Так, телезрителю бессмысленно «называть» на «линейно-перспективную ось» то, что он видит на телеэкране (когда причина — это то, что идет в начале, а следствие — то, что получается в конце). Его сознание должно связывать все элементы телевизионной мозаики через резонанс их взаимоотношений, формировать шарообразный «космос» мгновенно возникающих взаимосвязей (при этом в работу сознания вовлекаются жизненный опыт телезрителя, его память и прочие компоненты его психики). Этот схематизм восприятия активно влияет на все восприятие действительности, отказывая в достоверности всему, что не соответствует принципу мозаичного резонанса.

Вытеснение линейной логической последовательности в восприятии мозаично-резонансного телепроисходящего, когда любое умозрение представляется в виде непрестанно меняющихся и как бы обступающих телезрителя со всех сторон «звучащих картинок», — уподобляет зрение слуху (мы ведь слышим все звуки сразу, со всех сторон, «шарообразно») или тактильности

(когда мы за короткий промежуток времени ощущаем сразу все, что доступно осязанию, кинетически различая предметы через интервалы). Говоря о тактильности как принципе построения эстетики телевизионного восприятия, отметим факт, хорошо известный в психологии восприятия: осязание сообщает нам информацию, которая бывает сама по себе достаточна для действия (например, вы прикасаетесь к утюгу — он горячий — вы отдергиваете руку). С помощью же зрения (как такового) мы распознаем свойства, нуждающиеся в домысливании.

Телевидение переводит, в принципе, любые сообщения в тактильно-зрительное изображение, в «картинки», выстраивающиеся у телезрителя на глазах, непрестанно обновляющиеся и не предполагающие рефлексии. «Каждый мгновенно возникающий телевизионный образ, — отмечает Терин, — требует от нас, чтобы мы создали замкнутое пространство *конвульсивной работой органов чувств*, являющееся по существу своему кинетическим и тактильным, ибо *тактильность — это взаимодействие чувств*, а не просто контакт участка кожи с предметом».

В связи с вышеизложенным Маклюэн выделяет следующие эстетико-психологические свойства телевидения: 1) Мозаичность изображения, складывающегося из множества точек, конфигураций или совокупностей цветовых пятен, что прежде всего требует от телезрителя (независимо от содержания той или иной передачи) напряженной работы по структурной организации элементов телевизионной мозаики. 2) Мозаичность того, что показывает телевидение, собирающего на экране все времена и пространства сразу, сталкивающего их и порождающего резонанс, «возвещающий всемирное даже в тривиальном». 3) Крупный план как норма в телевизионном изображении (кстати: прибор, позволяющий наблюдать, на какие части изображения обращает внимание телезритель, показывает, что даже при показе сцен насытия глаза детей не отрываются от лиц актеров). 4) Мозаичность формы телепроисходящего отдает предпочтение сюжетному действию малому и быстро текущему. 5) Телевизионное сообщение, появляясь на экране, предполагает быстрое появление следующих кусочков телевизионной мозаики. 6) Телевизионная передача в «чистом» виде не требует предварительной видеозаписи. 7) Телевидение, привлекая внимание к событию, как правило, сразу сообщает о его конечном результате, вызывая у аудитории определенную реакцию, предшествующую изображению самой «акции», т. е. действия, приведшего к данному результату.

Вот некоторые афоризмы Маклюэна о воздействии телевидения: «Телевизионный ребенок — инвалид без привилегий»; «телевидение действует как ЛСД»; «мы бы очень выиграли, если бы несколько лет прожили без телевидения»; «безопасная доза телевидения для детей что-то около нуля»; «телевизор демобилизует мускулы глаза, поэтому дитя телевидения не может читать. Это не теория, а факт, который мы смогли обнаружить и продемонстрировать».

Около сорока лет Маклюэн исследовал культуру как «средство общения», формирующее психологию и культуру повседневной жизни. Наряду с медиа он рассматривал в этой связи коммуникативные функции других пред-

метов культуры (артефактов), в том числе языка, дорог, денег, компьютеров. Смену исторических эпох он понимает как такой переворот в развитии культуры, когда на ведущее место выходит новый системообразующий предмет культуры, подчиняя себе, как средству общения, своих предшественников. И тогда этот способ организации жизнедеятельности, этот артефакт оказывает на человека решающее воздействие, радикально изменяя соотношение органов чувств в восприятии действительности («сенсорный баланс»), жизненный стиль, ценности, формы общественной организации.

Эпоха «племенного человека», рассмотренная в этом плане, характеризуется господством устной речи; взаимопроникновением и слиянием слова и дела («имплозией»); восприятие определяют «сообщающие все сразу» слух и тактильность — все это обуславливает «шарообразность» картины мира, недифференцированность человека и общества, мифологическую ценность мышления.

Распространение книгопечатания, породившего униформное отношение к действительности и индивидуального читателя, привело, как показывает Маклюэн, к торжеству визуального восприятия, — когда линейная перспектива стала представляться само собой разумеющейся, «естественной», что выразилось в формировании национальных языков и государств; промышленной революции; стремительно растущей узкой специализации как новой формы человеческой общности («эксплозии»).

Маклюэн обнаруживает, что в современную эпоху не только телевизионное восприятие, но и вся жизнедеятельность современного общества стала все больше осуществляться в соответствии с принципом мозаичного резонанса: посредством телекоммуникаций, масс-медиа и компьютера электричество продолжает центральную нервную систему до образования «глобального объятия», где все оказывается тем самым взаимосвязано, и в результате формируется «глобальная деревня».

Наиболее подходящим средством удержания сознанием цельности восприятия, мозаично-резонансной реальности, бурно обновляющейся, оказывается миф. «Мы действительно живем по законам мифа и интегрально, как когда-то, но продолжаем думать по формулам прежнего дискретного пространства-времени доэлектрического века»; наступает эпоха «нового племенного человека». Маклюэн успел только подойти к теме выхода в большую жизнь первого компьютерного поколения («мальчиков и девочек, всосавших все времена и пространство с компьютером своей матери»), как бы оставив ее нам для последующего исследования. Вот так актуально звучит Маклюэн в современной интерпретации почти полвека спустя.

Но оставим его творчество и попробуем взглянуть на проблему в ином ракурсе, надо сказать — прямо противоположном. Несколько десятилетий назад активно изучалась проблема включенности телевидения и кино как составных частей в единое образование — «экранное искусство». Надежда на то, что в будущем не будет ни театра, ни кино, ни литературы, а будет, как утверждал один известный кинокритик, «одно сплошное телевидение» — не оправдалась. Телевидение не подменило кино — сегодня во всем мире телевидение «продает» кино. Точно так же оно едва ли заменит живопись. Срав-

нение телевидения с кино и живописью выявляет принципиальную разницу между ними. Картина на холсте или на большем экране трехмерна, она — изображение. В то время, как телевидение в строгом смысле нельзя даже считать изображением. Телевидение — это визуальная, зрительная плоскость. И если добавить к этому принципиальное отличие телеизображения от киноизображения по масштабу, тональности, темпоритмике, то можно понять, почему телевидение разрушает саму возможность эстетического взгляда и не является искусством.

Это и позволило французскому философу Ж. Бодрийяру раскрыть сущность телевидения через понятие «непристойности» и, в конечном итоге, рассматривать его как явление «тотального порно». Абсолютная близость видимой вещи и разрушение тайны превращает телевидение, по выражению Бодрийяра, в проституцию взгляда. Как писал М. Хайдеггер, недалекость вовсе не означает близости. Об этой регрессии человеческого ярко написал Т. Элиот:

О, жизнь, растрченная в существовании,  
О, мудрость, утраченная в знании,  
О, знание, потерянное в информации.

Плоскостная одномерность телеэкрана воспроизводит одномерного (информационного) человека. Феномен телевидения — яркий пример эстетики современного постмодернизма, возникшего в результате гипертрофии идеи равенства, идеи западного, нивелирующе-потребительского общества. Что, как не телевидение, устраняет дистанцию элитарного и массового, высокого и низкого, эзотерического и посредственного? Красиво забитый гол приравнивается к сонетам Шекспира, духовная проповедь — к информации о котировке валют.

Телевидение, по Ж. Бодрийяру, является если не религией в строгом эзотерическом смысле, то, во всяком случае, подобием религии. Вне всякого сомнения, телевидение можно считать феноменом электронной соборности. Являясь доминирующей формой массовой культуры, телевидение принимает самое активное участие в формировании массовых вкусов и привычек, стиля жизни, тем самым выполняя «религиозно»-интегрирующую роль. Подчеркнем нивелирующий характер этой интеграции. Ужас телевидения состоит не в том, что оно показывает, а в том, что оно заставляет всех нас в одно и то же время смотреть одно и то же. Вполне очевидно, что ядром телевизионной религии является культ новостей. При этом плохая новость обязательно уравнивается хорошей, вызывая эффект эфирной пустоты.

За этим эффектом следуют и другие. Мы уже не приходим в мир за событиями, события ждут нас дома. Мы можем впустить мир (включить) или выпустить его (выключить). Если мир обращается к нам с телеэкрана, а мы молчим, значит, мы несвободны. Если мы видим все и не можем ничего изменить — значит, мы стали праздными зеваками. Человек телевизионной культуры теряет представление о пути. Мир становится беспутным. «Культу-

турная энтропия», о которой говорят в связи с телевидением, является вполне справедливой оценкой. Обилие телевизионных каналов — лишь иллюзия разнообразия, скрывающая «пестрое единообразие».

В каком-то смысле антиэнтропийную тенденцию в развитии телевидения можно обнаружить в современной американской модели коммерческого телевидения, которое в последнее время развивается в сторону кабельных сетей. Появляется реальная возможность создания и демонстрации элитарных программ, способных удовлетворить «культурный запрос одиночки». Кинематографический авангард и театральные эксперименты, теория и искусство, история и метафизика, философия и религия получают возможность дойти до своего зрителя. Происходит как бы подрыв массовой культуры изнутри, ее демассификация. Удовлетворив и насытив вкус большинства, телевидение начинает обращаться к индивидуальному сознанию. Можно отметить работы Э. Тоффлера на эту тему.

С приходом новой телеэпохи электронных медиа на место более или менее единого, целостного просмотра передачи приходит постоянное переключение телеканалов, что создает ситуацию одновременного просмотра большого количества передач. Это во многом напоминает характерное для постмодернистской культурной ситуации состояние зрителя — потребителя, который уже не в состоянии воспринять какой-либо временной (смысловой) континуум как цельное впечатление, но одновременно включает в свое поле восприятия ряд фрагментов и впечатлений, которые и создают специфику фрагментированного коллажа постсовременного культурного опыта.

Так будем ли мы отвергать саму возможность эстетического освоения феномена телетрансляции? Пока еще такое освоение находится в зачаточном состоянии, но мне кажется, что оно не может не развернуться, потому что использование настоящего времени — одно из коренных доминантных свойств коммуникативной природы ТВ, и когда практика вещания сомкнет это коммуникативное свойство телевизионной эстетикой, только тогда мы сможем по-настоящему оценить мысль С. М. Эзейнштейна, который писал о будущем телевидения: «Не надо бояться наступления новой эры. Еще меньше — смеяться ей в лицо, как смеются дикари при виде зубной щетки или смеялись наши предки, забрасывая комьями грязи первые зонтики. Надо готовить место в сознании для исхода новых тем и новых явлений техники, которые потребуют новой, небывалой эстетики».

**IV.  
ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ  
И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ**



## Религиозность традиционного общества (русская община)

Живущий на земле в условиях замкнутого натурального хозяйства человек имеет немало рахтичий в образе жизни, общественном сознании, мировоззрении по сравнению с горожанином, особенно крупного промышленного города. Наиболее заметно эти различия стали попадать в поле зрения исследователей относительно недавно — с начала XX в. Решающая заслуга принадлежит здесь исследованиям этнографов и лингвистов, в первую очередь работам основателей структурной лингвистики К. Леви-Стросса и его последователей. В результате их исследований было убедительно показана несостоятельность прямого переноса категорий мышления европейского человека XIX столетия на мифы и представления людей, находящихся в иных культурных реалиях.

После изучения памятников средневековой европейской культуры стало возможно вывести принципиальное родство между духовным содержанием культуры европейского человека из низших сословий эпохи средневековья и человека донныне сохранившихся культурных сообществ, находящихся вне городской западной цивилизации. По отношению к таким культурным объединениям было введено понятие «традиционное общество» в значении такой культурной общности людей, которая поддерживает свои социальные институты по преимуществу бесписьменным путем, и в которых существует живая устная традиция передачи важнейших культурных текстов<sup>1</sup>.

По отношению к крестьянской культуре такое определение традиционной культуры в полной мере оправдано. Действительно, едва ли какое-либо другое культурное сообщество так внимательно заботится о передаче традиционных форм быта, хозяйствования, фольклора, подчас в ущерб практической пользе. Последнее заставляет предполагать некоторых исследователей, что крестьянину принципиально важно поддерживать такое шаткое хозяйственное положение, при котором у конкретных членов деревенского коллектива не остается шансов вырваться из него<sup>2</sup>. Мы обратимся в дальнейшем к проблеме удерживания крестьянина общиной, теперь же отметим, что крестьянское сообщество имеет главнейшую черту традиционного общества — оно дает исключительную целостность сознанию его представителям.

<sup>1</sup> См.: Добровольский К. Традиционная крестьянская культура // Великий незнакомец: крестьяне и фермеры в современном мире. — М.: Прогресс, 1992. — С. 198.

<sup>2</sup> Скотт Дж. Моральная экономика как этика выживания // Великий незнакомец: крестьяне и фермеры в современном мире. — М.: Прогресс, 1992. — С. 209.



В этом качестве различия между представителем традиционного (крестьянского) коллектива и современным горожанином очень велики.

Данной проблеме посвящена обширная литература, рассматривающая человека традиционной культуры как носителя иного мировоззрения и образа жизни, исследование которого не менее сложно, чем исследование культуры народа, живущего в труднодоступном для европейца регионе и не принимающего инокультурных влияний. Говоря о религиозности традиционного общества, нужно, на наш взгляд отметить некоторые особенности, общие для любого традиционного общества, в том числе и русского. В первую очередь это трудноприменимость к религиозному сознанию представителей такого общества категорий «верующий — колеблющийся — неверующий».

Справедливее оговориться сразу, что такое выделение возможно в глазах постороннего наблюдателя, но оно не соответствует внутреннему мироощущению самих представителей традиционного общества. По-видимому, какой-то внутренней рефлексии по поводу принадлежности к той или иной религии у такого человека не происходит. В том случае, если в традиционном обществе случаются волнения, связанные с религиозными вопросами, можно с большой долей вероятности предполагать конфликт в связи с сохранением или несоблюдением некоторых социальных норм, обычаев, институтов и т. д.

Вместе с тем, изучение религиозности как состояния некоторых общностей, а не только отдельных людей по отношению их к сакральной сфере вполне оправдано и в отношении к классическому традиционному обществу, то есть такому, которое находится в некоторых идеальных условиях без внешних контактов, и к находящемуся в состоянии размывания. Однако в этих случаях мы должны обратить особое внимание на те социальные механизмы, которые находятся в основе религиозных действий и представлений индивидов. Именно это, а не исследование содержания конкретных верований, должно составить, на наш взгляд, предмет религиозоведческого исследования традиционной русской крестьянской культуры.

Традиционное общество является далеко не только консервативным. Известны достаточно многочисленные примеры изменений в нем, вызванные в том числе и сменой верований. Тем не менее, по мнению исследователей, в нем всегда остается некоторое неизменное ядро, которое составляют никогда не меняющиеся традиции и представления. С его исчезновением можно говорить об исчезновении традиционного общества. Главной составляющей такого ядра служит самоидентификация индивидов, составляющих традиционное общество, чему служат специальные обряды (например, в обществах Африки, Америки и Австралии это инициация), а в обществах европейского типа обряды, сопровождающие взросление ребенка, от обрядов, сопровождающих крещение, до свадьбы.

Такая ситуация заставляет весьма осторожно говорить о приобщенности крестьянских традиционных обществ к какой-либо из мировых религий, за исключением, может быть, ислама. Данное противоречие исследователи пытались разрешить тем, что обосновывали принципиальную возможность существования «личностного» сознания в условиях традиционного общест-

ва. Постулирующая такое положение С. В. Лурье пишет: «Под личностным сознанием мы понимаем такой тип сознания, который в наименьшей степени детерминирован обществом»<sup>3</sup>, добавляя, что последний не зависит от степени саморефлексии, но, тем не менее, характеризуется независимостью от традиции. Отметим большую спорность возможности не принадлежать к традиции в условиях традиционного общества. По-видимому, возможно не принадлежать к навязываемым «сверху», со стороны государства социальным структурам или занимать независимую позицию по отношению к господствующей официальной религии. Но находиться в оппозиции к социальным институтам традиционного общества возможно в том случае, если последние теряют свою всеобщность, а определяемое ими общественное сознание теряет свою целостность, о которой мы говорили в начале. В этой связи нам необходимо рассмотреть социальные институты, имевшие место в русской деревне в конце XIX — начале XX вв., на предмет их жизнеспособности и возможности влиять на массовое, в том числе религиозное сознание.

К общественным организациям в русской деревне в указанный период следует отнести в первую очередь поземельную общину, вокруг судьбы которой в это время развернулась напряженная дискуссия. Как ни парадоксально, но в результате чрезвычайной субъективности высказывавшихся в ходе ее мнений, проблема генезиса и природы общины поднималась достаточно редко, преимущественно уже в работах 10—20-х гг. XX в.

К началу XX в. в деревне институт общины был внутренней организацией крестьян, отвечавшей за уплату государственных повинностей и ведавшей распределением земли. Случаи частновладельческого хозяйства были редки и их в общей крестьянской массе можно не учитывать. Община, или по более распространенному термину, «Мир» (далее мы везде пользуемся современным написанием), имела также и систему контроля над крестьянами, постепенно слабевшую. Например, мир к 1910-м гг. не мог отдать в рекруты юга сослать в Сибирь на поселения без санкции государственных органов как в XIX в., однако полностью контролировал через сход и общественное мнение частную жизнь и хозяйство каждого общинника. Так, широко известен институт «помочей», то есть бесплатной помощи всем коллективом тому крестьянину, который в настоящий момент находится в затруднительном положении. Такая помощь распространялась на любого крестьянина при постройке дома, обзаведении минимальным хозяйством (вплоть до коровы). Мир контролировал также территорию поселения, следил за исправностью дорог, мостов, лесами и выгонами, которые находились в «мирском», общем пользовании. Лишь к концу XIX в. последние функции реально стали относиться к земской сфере.

Такой предстала община ко времени ее первого научного описания, сделанного в первой половине XIX в. Открытие ее было сделано славянофилами и практически сразу же ими использовано как аргумент против против-

<sup>3</sup> Лурье С. В. Метаморфозы традиционного сознания. — СПб.: Тип. Котлякова, 1994. — С. 63-64.

ников пропагандируемого ими русского общественного устройства. При этом, как правило, не учитывались ни исторические истоки общины, ни ее развитие, ни тот факт, что далеко не все крестьяне в России имели ее в том виде, в каком ее могли наблюдать славянофилы в принадлежащих им деревнях. Славянофилы, в частности А. Хомяков, отметили тем не менее очень существенную черту русской поземельной общины, а именно ее далеко не только хозяйственное назначение. Хомяков писал: «Нет сомнения, что учреждение такой взаимной ответственности [имеется в виду круговая порука в общине] способствовало самому улучшению состояния и к исправности поселян. Самое же понятие о законном надзоре всех над каждым связано с русским понятием о священном долге взаимного вспоможения»<sup>4</sup>. Такое представление об общине господствовало и в официальных кругах вплоть до 80-х гг. XIX в. и было связано с большой практической пользой общины как института, позволяющего легко и удобно собирать повинности с крестьян в условиях паде-ния в деревне помещичьего влияния.

По замечанию историка русской общины И. В. Чернышева, «противники общины составляли [накануне реформы 1861 г.] незначительное меньшинство, и они не могли пошатнуть общего отношения убеждения в необходимости сохранить общину, по крайней мере, до уплаты выкупной ссуды»<sup>5</sup>. Что же касается выкупа земли крестьянами, то он затянулся после 1861 г. на десятилетия. Соответственно затянулось и решение судьбы общины. Только к концу 1880-х гг. стали появляться работы с попытками осмысления, что же такое община и что ее может ожидать в будущем.

Отчасти в связи с тем, что в числе сторонников общины, рассматривавших ее в позитивном ключе, было немало идеологов народничества, отношение к общине в официальных кругах стало меняться. Отметим здесь, что общину чрезвычайно высоко ставили А. И. Герцен и особенно Н. Г. Чернышевский. Последний видел в общинных порядках зародыш будущих коммунистических отношений. Чернышевский не смущался начинавшимися попытками правительства разрушить общину в деревне. По его убеждению, народ, исконно обладавший верным чувством правды и справедливости, должен будет вскоре отвергнуть попытки правительства насадить в деревне частную собственность и вернуться к общине уже на новом этапе, введя вместе с распределением средств производства разделение и его продуктов.

Примечательно, что в таком свете община виделась не только народникам. В том, что община является по преимуществу социальной организацией, не имеющей прямой связи с исключительно земледельческим трудом, был убежден К. Маркс. Маркс видел в общине уникальную, нигде более в Европе не сохранившуюся структуру, в принципе могущую сохраниться в условиях капиталистического общества, а впоследствии стать фундаментом общества принципиально нового типа. «В Европе она одна сохра-

<sup>4</sup> Цит. по: Чернышев И. В. Аграрно-крестьянская политика России за 150 лет. — Петроград: Издание Вольного Экономического Общества, 1918. — С. 104—105.  
<sup>5</sup> Там же. — С. 153.

нилась не в виде рассеянных обломков, но как чуть ли не единственная форма народной жизни на протяжении целой империи».<sup>6</sup>

Однако Маркс считал необходимым условием этого разрушение хозяйственной замкнутости деревни, то есть, употребляя современную терминологию, разрушение институтов традиционного общества. Фактически это означало бы разрушение крестьянского мира, в котором единственно и возможно существование всех тех привлекательных для социалистов-народников институтов. Практически все крестьяне, которые писали что-либо от имени крестьянства в целом, отстаивая мирскую точку зрения в том числе и в религиозных вопросах, настаивали на противоположном: ни в коем случае не разрушать локальный крестьянский микрокосм.

Пропаганда народников в 1880-х гг. не имела успеха. Община оказалась значительно более сложным и непонятным образованием, чем можно было предположить, видя в ней зачаток социализма. В правительственных кругах стали появляться концепции о том, что община является, по сути, наследием крепостной эпохи и служит тормозом развития сельского хозяйства России. В 1890-х гг. это мнение стало основополагающим, оно идеологически подготовило реформы П. А. Столыпина. По итогам работы местных губернских комитетов по проведению земельной реформы были выработаны рекомендации прямо противоположные ожиданиям и стремлениям народников. Предполагалось «содействовать переходу сельских обществ к подворному и хуторскому владению, предоставив отдельным крестьянам выделить свой надел... помимо согласия мира».

Далее указывалась необходимость «устранить обособленность крестьян в правах гражданских и личных»<sup>7</sup>. Результаты реформы Столыпина мы здесь не рассматриваем. Заметим, однако, что после и этой реформы, и последующих общественных потрясений, община не потеряла в деревне своего значения, а после 1917 г. дополнительно укрепилась. Окончательное разрушение общины относится уже к 1930-м гг., когда крестьянские хозяйства пережили насильственную коллективизацию, рассмотрение влияние которой на духовную жизнь деревни требует специального исследования.

Община осталась, как и крестьянство в целом, малоисследованным явлением. Ее популярность или непопулярность среди крестьян вызывали многочисленные комментарии. Так, А. А. Риттих отмечал: «Насколько больше общин тех или других, на это нельзя ответить на основании имеющейся обработки земскостатистического исследования: вероятно, много таких общин, про которых крестьянин с уважением говорит: «Мир — велик человек», а много и таких, которые определяются словами: «Мир — насильник, разоритель».<sup>8</sup> В попытке как-то охарактеризовать такую разнообразную ситуацию К. Р. Качоровский писал об эволюции общины, предполагая ее по-

<sup>6</sup> Маркс К. наброски ответа на письмо к В. Засулич // Маркс К. Энгельс Ф. Избранные сочинения в 9 томах. — М.: Изд-во политической литературы, 1987. Т. 6. — С. 67.

<sup>7</sup> Риттих А. А. Крестьянский порядок. — СПб., 1904. — С. 13.

<sup>8</sup> Риттих А. А. Зависимость крестьян от общины и мира. — СПб.: Тип. В. Ф. Киршбаума, 1903. — С. 53.

степенное замирание вследствие роста населения и сокращения размеров надела отдельного крестьянина.<sup>9</sup> В ряде случаев такая схема работает, но она не объясняет колебания значения прочих институтов общинного права, например, помочей. «Гибель русской общины, возможности которой не были исчерпаны... имела тяжелые последствия для России».<sup>10</sup> В целом, государственная политика в России по отношению к общине оказалась непоследовательной и неудачной, причем как до революции, так и после ее. Как отмечал еще в 1906 г. К. Р. Качоровский, «государство проиграло в политике и сдерживания патриархальных основ крестьянства и в индивидуализации его»<sup>11</sup>.

Проблема исследования общины и необходимость такого исследования в настоящей работе заключается в том, что от внимания историков и этнографов почему-то ускользает следующий принципиальный момент. Под общиной, как она имела место в России следует видеть не один, а как минимум два социальных образования, из которых одно представляет собой предмет для внимательного изучения исследователя религиозности крестьянства.

Действительно, та община, с которой более или менее успешно боролось правительство в 1900—1910-х гг. являлась исторически весьма молодым институтом. Время ее возникновения — XVII в. В этот период произошло складывание крупных помещичьих хозяйств, в которых крестьяне уже более не являлись собственниками земли. Эта община, широко распространившаяся в последующие двести лет сначала на помещичьи, а позже и на государственные поселения позволяла вести хозяйства с помощью «тяголов» — определенного количества податей, рассчитанного на среднюю семью из 3—4 работников. Установленное количество тяголов на общину она могла распределять внутри себя как хотела, не допуская излишне богатых и излишне «упалых» хозяйств. Система эта была выгодна правительству и распространилась даже там, где ее традиционно не было никогда — в присоединенных землях Белоруссии и Украины и на Русском Севере<sup>12</sup>.

Но если бы такая община была единственной сельской крестьянской организацией, она немедленно прекратила бы свое существование с исчезновением системы взимания налогов, порождением которой она являлась. На какое-то время ее спасали усилия правительства по максимальному укрупнению «сельских обществ» и доведение их до размеров волостей, контролиро-

<sup>9</sup> Качоровский К. Р. Русская община. Возможно ли, желательно ли ее сохранение и развитие. — М., 1906. — С. 360.

<sup>10</sup> Александров В. А. Крестьянская сельская община // Русские. — М.: Наука, 1997. — С. 540.

<sup>11</sup> Качоровский П. А. Народное право. — М.: Молодая Россия, 1906. — С. 25—26.

<sup>12</sup> См.: Ракигин А. К. Государственные крестьяне Архангельской губернии после реформы П. Д. Киселева: Автореф. дис. — С. 6; Колесников П. А. Основные этапы развития северной общины // Вопросы аграрной истории Европейского Севера СССР. Вып. 6. — Вологда: Изд-во Вологодского государственного педагогического института, 1975. — С. 13; Ефименко А. В. Исследования народной жизни. — М.: Касперов, 1884. — С. 327.

вать которые сверху было значительно легче. По замечанию В. Н. Никулина, после реформы «сельских обществ» в 1866 г. «сельское общество становилось чисто полицейско-административной единицей»<sup>13</sup>. Было бы очевидно ее исчезновение с началом политики укрепления частной собственности крестьян на землю. Тем более, что после периода укрупнения «сельских обществ» в 1960-х гг. наступил период обратного разукрупнения общин и волостей, с максимальным приближением тех и других к размерам еще одного сельского социального института — прихода. При этом роль надзирателя особо возлагалась теперь на священника. Такие нововведения имели самые кризисные последствия, разрушив остатки авторитета духовенства в деревне.

В любом случае, интерес и доверие к общине крестьян должен был бы неуклонно падать. Но произошло обратное — община укрепилась и активно противодействовала политике ее разрушения. Отмечая данный факт, крупнейший современный историк русского крестьянства В. П. Данилов отмечает: «Вообще неверно связывать существование крестьянской общины с земельными переделами... Сколь далеко не зашло разложение общины, она оказалась способна в условиях аграрной революции ожить и приобрести черты революционной организации»<sup>14</sup>.

Следует задаться вопросом: чем в таком случае является крестьянская община? Является ли она тем союзом объединенных общим делом, общей землей и общим бытом соседей или же это организация хозяев, для которых основными являются иные ценности? На наш взгляд, связывать общину с чисто альтруистически настроенным коллективом, приходящим в случае нужды на помощь попавшему в беду его члену, неразумно. Это прекрасно понимали и ее первые серьезные исследователи. Вместе с тем нельзя считать общину исключительно хозяйственной организацией. В традиционном обществе трудно предположить наличие тех категорий, с которыми привык иметь дело человек современного типа. Соответственно, трудно предположить и исключительно прагматическое отношение его к труду.

Для характеристики общины следует обратиться к тем неизменным областям социальной жизни, которые ею регулировались. Учитывая замечание С. В. Лурье о неизменности основного культурного ядра традиционного общества, логично будет предположить такую же неизменную основу у главного института русского традиционного общества. Это не земельные отношения и не соседство. Таким ядром выступают брачно-семейные отношения, несущие на себе следы очень архаического типа религиозности. В брачно-семейной сфере русское крестьянство находилось в стадии разрушения так называемой «большой семьи», архаичного коллектива, включавшего в

<sup>13</sup> Никулин В. Н. Крестьянская поземельная община Новгородской губернии после реформы 1861 г. // Северо-Запад в аграрной истории России. — Калининград: Изд-во Калининградского государственного университета, 1997. — С. 11—12.

<sup>14</sup> Данилов В. П. Об исторических судьбах крестьянской общины в России // Вопросы аграрной истории Европейского Севера СССР. Вып. 6. — Вологда: Изд-во Вологодского государственного педагогического института, 1975. — С. 103.

себя родственников на протяжении 3—4 поколений и насчитывавшего до нескольких десятков человек. Этот коллектив именовался южнославянским словом «задруга» или севернорусским «печищо». Распад такого коллектива как союза только кровных родственников выглядит неизбежным из-за очень размытых рамок родства: в родство могли принять и приемыша и зятя и иного важного в хозяйстве человека<sup>15</sup>. Соседская община малых семей (то есть имевших по 3—4 человека в своем составе) сформировалась в России к XVII в. Но она не отменила прежнюю большую общину, которая продолжала сохранять свое значение в скрытом виде<sup>16</sup>.

Неоднократно высказывалось предположение о наличии достаточно строгого механизма, регулирующего семейные связи и заключающего их в определенную систему, получившую наименование «круга»... Это характерная не только для русского традиционного общества система, по крайней мере для славянских народов ее можно обнаружить повсеместно<sup>17</sup>. То, что выбор жениха и невесты является общественно важным делом, очевидный факт: хорошее потомство является залогом продолжения традиции и существования самого коллектива. Исследование автора на основе данных метрических книг показало следующее: довольно часто в XIX в. можно наблюдать перекрещивание потомков через 4—7 поколений и, соответственно, очевидное родство. Отметим, что по церковным канонам брак может быть заключен при наличии не менее чем 7-й степени родства<sup>18</sup>. Подобные нарушения были нередки. В делах Консistorии почти по каждой церкви встречаются дела «о разрешении браков в родстве» среди крестьян. Как правило, такие разрешения давались.

Рассмотрим механизм сохранения такой родовой памяти в крестьянском быту. Здесь не может быть записи или памяти о фамильном родстве в связи с отсутствием фамилий у основной массы крестьян. Между тем существовал механизм, кодировавший родственные отношения и позволявший заключать подобные браки, а также создававший среду внутреннего общения для семейного и брачного круга. Для традиционных обществ с официальной христианской религией, в том числе для русских крестьян, это институт крестных.

Несмотря на кажущуюся обыденность и всеобщность этого института во всех христианских странах, он имеет существенное отличие в ряде традиционных обществ по сравнению с установленными официальной церковью канонами. Оно заключается в наличии не одного, а двух крестных, находящихся между собой и к родне крестника в определенных отношениях, опре-

<sup>15</sup> См. об этом же: Шанин Т. Крестьянский двор в России // Великий незнакомец: крестьяне и фермеры в современном мире. — М.: Прогресс, 1992. — С. 29.

<sup>16</sup> Ефименко А. В. Исследования народной жизни. — М.: Касперов, 1884. — С. 364–382.

<sup>17</sup> Томас В., Знанеккий Ф. Крестьянская семья: Польша начала столетия // Великий незнакомец: крестьяне и фермеры в современном мире. — М.: Прогресс, 1992. — С. 43.

<sup>18</sup> Власьева И. В. Брак и семья у русских // Русские. — М.: Наука, 1997. — С. 417.

деляемых понятием «кумовство». Этот внешне кажущийся исключительно светским социальный институт имеет, однако, ряд особенностей, связанных с выбором как крестных, так и последующей пары в браке для крестника. Несмотря на то, что формально крестным может стать любой человек, фактически такие «божьи кумы» были в XVIII—XIX вв. чрезвычайно редки. По данным метрических книг, на сотню крестин едва ли есть одно-два с «божьими кумами», то есть просто уважаемыми людьми, или с родителями здорового потомства, в тех случаях, когда у родителей крещаемого ребенка дети «не стояли» (не выживали)<sup>19</sup>.

Это не должно нас удивлять. Крестный являлся практически родственником, и на него распространялись все правила по заключению брака, которые распространялись и на кровных родственников<sup>20</sup>. Добавим, что обычно потомки крестного в первом и втором поколениях рассматривались как, соответственно, двоюродная и троюродная родня. Сами крестные избирались из кровных родственников примерно этой же, второй и третьей степени родства. Таким образом, произведя самые несложные расчеты, мы приходим к выводу. Во-первых, в традиционной культуре русского крестьянства для браков закрывались четвертое-пятое колено родственников, во-вторых, такое родство внимательно отслеживалось и контролировалось. После этого заключение браков в пятой-седьмой степенях родства является достаточно обычным делом при условии длительного знакомства и постоянного поддержания семейных связей.

Именно такая схема объединения является, на наш взгляд, наиболее древней и устойчивой формой объединения крестьян. Это, собственно, не обязательно замкнутый территориально коллектив. Также это и не семья, даже большая. Численность такого коллектива может насчитывать до нескольких сотен человек, а границы довольно расплывчаты. Такой коллектив поддерживается исключительно сознанием внутренней принадлежности к нему его членов. Именно он является, строго говоря, тем, что было перенесено в XVII—XVIII вв. на любую сельскую общность, прикрепляемую к земле в условиях крепостного права, и названо «община».

Механизмы поддержания такого коллектива не очень ясны, главным образом, в связи с невозможностью его наблюдения в настоящее время. Можно предположить изначальную первостепенную роль в заключении браков женщин и родственников по женской линии. Это выглядит более правдоподобно в связи с тем, что размывание и разрушение коллектива идет за счет разделения братьев, а прирастание, наоборот, за счет ввода родни по линии жены. Данная деталь характерна в целом для большинства индоевропейских народов, у которых предполагается первоначальный кросскузенный (с по-

<sup>19</sup> Листова Т. А. Народная религиозная концепция зарождения и начала жизни // Русские. — М.: Наука, 1997. — С. 694; Степанов В. Сведения о родильных и крестильных обрядах в Клинском уезде Московской губернии // Этнографическое обозрение. 1912. № 3-4. С. 221-234.

<sup>20</sup> Она же. Кумовья и кумовство в русской деревне // Советская этнография, 1991. № 2. С. 43.



томками родни матери) брак, до настоящего времени сохранившийся только у отдельных народностей Индостана<sup>21</sup>.

В этой связи русское крестьянство выглядит странным явлением, с одной стороны, сохранившим такие древние черты, а с другой — как будто не предполагающем их наличия. В самом деле, русская система родства является в принципе открытой, то есть ее термины могут расширяться сколь угодно далеко и при этом не пересекаются<sup>22</sup>. Кроме того, мы не наблюдаем прямого кросскузенного брака — с детьми брата матери, хотя дядя по матери является наиболее желательным крестным.

Существует еще достаточно много признаков таких анахронизмов, при этом явно не подпадающих под задаваемую школой К. Леви-Стросса схему. Так приведенные случаи говорят о расширении кругов не по линии различных сестер и братьев или только сестер, что было бы логично для кросскузенного брака, но также и по линии только братьев, что смотрится уже несколько необычно. Вообще, примеры родства, когда сестры выходят в разные семьи, и потом эти семьи рождаются спустя 4—5 поколений, видимо даже не рассматривались в делах о разрешении браков в родстве.

Причины прецедентов, подобных вышеприведенным, заключаются, на наш взгляд, в жестком прикреплении крестьян к общине. Будучи изначально союзом преимущественно родственников, она не воспринималась как особая социальная организация, основанная на началах, отличных от семейных. То немногое, что известно о крестьянах в период до XVII в., заставляет предположить слабую прикреплённость крестьянина к общине внешними мерами и, поэтому, особую роль семьи как главного стержня «мира». В период укрепления крепостного права выросло и влияние вотчинников на семейно-бытовую сторону жизни вплоть до насильственного заключения браков по выбору помещиков в XVIII в. Такое давление отразилось в целом ряде изменений в крестьянской общине. Она перестала быть организацией типа большой семьи, приобрела вид некоторой дополнительной власти помимо власти помещицкой, наконец, она стала давать, при возможности контролировать браки ее членов, явные или неявные санкции на заключение родственных браков, дабы не распространять брачные круги за пределы ограниченных вотчин.

Разумеется, основы для такой трансформации общины были заложены в ней и ранее. Мы не можем определенно сказать о формах дохристианского регулирования брачных отношений. Христианский институт крестных и кумов, имел и нецерковные формы. В России он примечателен, кроме того «народным кумовством», заключавшееся на Троицу или Семик девушками и молодыми женщинами. Зная о значении женщины в поддержании памяти родства, считать такое кумовство только подражанием церковному обряду невозможно. Такие «семицкие кумушки» часто в течение года обязаны были поддерживать дружбу и не ссориться. Трудно говорить об этом обряде в древ-

<sup>21</sup> Леви-Стросс Клод. Лингвистика и антропология // Структурная антропология. - М.: Наука, 1980. - С. 161-162.

<sup>22</sup> Левин Ю. А. Об описании системы терминов родства // Советская этнография. 1970. № 4. С. 21.

ности, но, на наш взгляд, несомненно, основы для поддержания памяти о родственном круге в русской деревне имелись.

Но коренное разрушение общины как семейного института и превращение ее в сильно отчужденную от рядового крестьянина властную организацию произошло не ранее XVIII в. Заключение браков в родстве, по нашему мнению — признак попытки общины как-то сгладить насильственно спускаемый сверху процесс ее трансформации в некое подобие будущего колхоза-коммуны. Пик таких браков приходится на середину XIX в. Среди церковных дел, отражающих разрешение на вступление в брак основная масса приходится на 40—50-е гг. XIX в. Возможно, это обстоятельство связано с сохранностью церковных архивов. Однако, в связи с приводимым уже в первом разделе анализом отхода от официальной церкви крестьян, такой период не выглядит случайным. Насколько часты такие случаи, говорит следующий факт. В церкви села Аннинского Старицкого уезда Тверской губернии за период 1839—1850 гг. было заключено 9 браков в степени родства брачующихся менее 5<sup>23</sup>. Далеко не все случаи, как мы уже указывали, нашли свое отражение в церковной переписке с Консисторией. Но даже указанные составляют примерно 5—10% от общего числа.

Что касается дальнейшей эволюции общины в этом направлении, то по мере ослабления помещичьего контроля происходил процесс увеличения удельного веса семьи в общинных делах. Свидетельства данного процесса можно встретить часто. Например, типичный пример с трансформацией общинных институтов («помочей»): «На «помочи» стали приглашать не широкую деревенскую общественность как прежде, а только узкий круг родственников, в результате чего эти коллективные работы превратились в своего рода складчину родственников»<sup>24</sup>.

Можно сделать некоторые выводы об общем характере влияния сельской общины на религиозность крестьян. Видеть в общине в том виде, в каком ее ввели, а впоследствии «открыли» помещики изначальный крестьянский социальный институт, нельзя. Соответственно, нельзя рассматривать ее, возможно, привлекательные ныне стороны, такие как взаимопомощь, взаимовыручка, коллективизм как изначально присущие крестьянству. Но, несомненно, нужно подозревать в крестьянстве особую внимательность, заботу о предках, ибо, в конечном счете, только семья является основой, на которой устроен его быт. Существование семьи определяет хозяйственное рассмотрение мира и родственность его человеку — только в этом случае окружающий мир становится космосом и превращается в приемлемое для человека пространство.

Влияние же общины как коллектива соседей возрастало в определенные периоды (например, в XVIII—XIX вв.). Полагать ее как основу крестьянского мировоззрения и религиозности, на наш взгляд, неправомерно.

<sup>23</sup> Государственный архив Тверской области. Ф. 160, опись 14, с. 134—135.

<sup>24</sup> Анохина Л. А., Шмелева М. Н. Культура и быт колхозников Калининской области. — М.: Наука, 1964. — С. 27, также: Власьева И. В. Брак и семья у русских // Русские, - М.: Наука, 1997. - С. 430.

## Ирония и современное религиозное чувство

Ирония (гр. *Eipcoveian* — притворство) — осмеяние, притворно облакаемое в форму согласия или одобрения; смешное, выступающее под маской серьезного, то есть форма художественного иносказания, когда оценка явления или лица прямо противоположна выраженному отношению к ним. Ирония, как считает Ф. Шлегель, является «формой парадоксального». Она есть совмещение противоположностей. В ней выражается произвольная игра субъективного духа. Ирония, таким образом, предстает перед наблюдателем как ироническая диалектика, производящая иллюзорный синтез противоположных категорий. Данные категории в процессе пристального наблюдения обнаруживают свое тождество, одну глубокую, объединяющую суть. Тем более это происходит через вертикальную коммуникацию в озарении, просветлении или откровении. В результате приобретения знания, полученного посредством иронии, происходит реакция — смех, оказывающийся сродни экстатическим состояниям. И приносящим такое знание является ни что иное, как религиозное чувство. Как культурное явление, ирония работает в горизонтальной плоскости, смех же, движимый этим переживанием, перемещается по вертикали. Вследствие этого процесса тонкая информация переносится в область горизонтальной коммуникации.

Диалектика иронии была подмечена не только Шлегелем. Трактровка противоречия как диалектического процесса (как всеобщего источника саморазвития) позволила Гегелю высказать глубокие соображения и о природе комического противоречия. Для Гегеля комическое — это процесс уничтожения явлением самого себя ввиду его ложности и внутренней противоречивости. Противоречие мыслилось Гегелем как характеристика самой сущности комического, которая получает свое внешнее выражение в некоей видимости этого явления. Через снятие видимости происходит проявление сущности. Неизменным результатом удачной иронии является смех, который следует рассматривать, во-первых, как проявление психической жизни человека, во-вторых, его физиологии и, в-третьих, как феномен культуры. Психический смех, как душевное волнение, является основой для смеха физиологического и культурного.

Попытку реконструкции самого древнего культурного смеха предпринял В. Я. Пропп в статье «Ритуальный смех в фольклоре» (1974). Смех он рассматривает как признак жизни, который выступает в таком качестве в обрядах, связанных с его запретом. «Запрещено смеяться в царстве смерти. Весь

обряд посвящения есть симуляция смерти. Засмеявшийся обнаруживает, что он не вполне очистился от земного, точно так же, как шаман, пришедший в царство смерти, смехом выдает себя за живого».<sup>1</sup> Теорию В. Я. Проппа дополнила М. А. Рюмина, в своей книге «Тайна смеха или эстетика комического», в которой она утверждает, что наряду с представлением о смехе как «признаке жизни», существует и представление о смехе, связанном и с жизнью и со смертью одновременно. Находясь на пороге между жизнью и смертью, он символизирует переходное состояние от смерти к жизни. Пороговый характер смеха указывает на пограничную ситуацию или междумирие, которому соответствует бессознательный психический смех. Подобные состояния можно наблюдать у людей находящихся в религиозном экстазе, состоянии аффекта, медитации, транса, наркотического опьянения и в других состояниях сопровождающихся антиповедением, в котором у людей просыпается особая чувствительность к мировым колебаниям и происходит в некоторой степени мифологизация сознания.

При совмещении с теорией К. Г. Юнга междумирие оказывается тождественным личному бессознательному, которое является переходным состоянием между сознанием и бессознательным коллективным (источником жизни). Имея свой архетип в коллективной психике и проявляя себя через смех физиологический и культурный, психический смех является в некотором смысле проводником, благодаря которому возможен переход от жизни к смерти и наоборот. Таким образом, психический смех, связывается с жизнью, культурный же смех, в отличие от него, оказывается связанным со смертью.

Смех в древних ритуалах также выступал и в качестве оберега от мести мертвых и от смерти вообще. Для защиты от смерти человеку необходимо было продемонстрировать полноту своей жизни, знаком которой является смех, и тем самым отогнать ее. Большое значение смех имел в описанных Д. Д. Фрэзером праздничных ритуальных формах в сельскохозяйственных культурах, где он оказался связанным с культами, представляющими ежегодное увядание и возрождение природы, с которой отождествлялись такие умирающие и воскресающие боги как: Осирис, Таммуз, Адонис, Атгис или Дионис. Так он выступал средством в ритуальном воскрешении божества посредством его осмеяния. Ритуальный смех возникал с осознанием временности и призрачностью жизни. На примере воскресающих богов, вслед за которыми оживала и вся природа, древние видели, что за смертью вновь приходит жизнь, что смерть — это еще не конец, и что есть боги, победившие ее. Человек интуитивно смехом помогал жизни преодолеть смерть и в то же время радовался ей. Самыми известными из таких праздничных ритуалов были дионисии и сатурналии.

Дальнейшее развитие комического отразилось в сатировой драме, представлявшей в пародийной весёлой форме какой-либо миф, и вслед за ней в античной комедии, Сатирическая драма лежит между трагедией и комедией, она

<sup>1</sup> М. А. Рюмина. Тайна смеха или эстетика комического. М., 1993. С. 231.

является неким переходным звеном между ними. Комедия появляется позднее трагедии, но корень у них одинаковый — это культ Диониса.

Сама фабула комедии способствовала достижению комического эффекта. Поначалу она содержала просто фантастический элемент для создания и разрушения видимости как основы комического (например, фантастичность сюжета в комедиях Аристофана). Но позднее ее строение достигло максимально комического эффекта в своей структуре. Это произошло только в «новой» комедии, уже непосредственно содержащей в себе момент разоблаченного обмана, скрытости, ставшей явной, всевозможные потери и узнавания.

Комедия является уже достаточно развитым феноменом комического. С ее возникновением появляется и принцип иронии, который в ней действует. Он проявляет себя в комедии в форме притворства. «Принцип создания видимости, иллюзии и ее разрушения восходит в своей глубине к ритм-схеме жизни как умирания и воскресения»<sup>2</sup>. Этот же ритм позднее имплицитно переходит в античную иронию.

Ирония является точкой пересечения комедии и трагедии, в ней они утрачивают свои границы и переходят друг в друга, обнаруживая свое сущностное тождество. В V веке до н. э. ирония обретает свою эксплицитную форму. Появляется феномен античной иронии, ставший важной ступенью в процессе ее эволюции. Свое яркое проявление ирония получает в философской школе киников, в лице Антисфена и Диогена Синопского. Кинизм явился формой мировоззрения, для которой прежде всего характерно отрицание, тотальное неприятие институтов, законов, норм поведения, стереотипов мышления, религии, морали и идеологии. Презирая условности, всем своим поведением киник эпатировал общество, порой доходя до крайности в преднамеренном бесстыдстве. В образе *кинического поведения* принцип иронии проявлялся наиболее ярко, и заключался он в том, что киник под видом серьезного выдавал комическое

Но своего апогея античная ирония достигает в *иронии Сократа*, и предстает в ней как «сознание, оперирующее с такими выразительными приемами, которые противоположны выражаемой идее», но в которой эта противоположность имеет позитивную цель — «выразить или породить эту или иную большую, высокую идею»<sup>3</sup>. Эта ироническая интеллектуальная игра Сократа заключается в нарочитом самоуничтожении себя и превознесении других и совершается с благородной целью — достичь определенного знания, истины.

В эпоху средних веков в целом отношение к смеху кардинально меняется. Связано это было с изменением картины мира. В новой системе христианских ценностей полностью исключается отношение к жизни как к игре, так как каждое событие в ней абсолютно и неповторимо, его нельзя переиг-

<sup>1</sup> М. А. Рюмина. Тайна смеха или эстетика комического. М., 1993. С. 173.

<sup>3</sup> Лосев А. Ф., Шестаков В. П. История эстетических категорий. М., 1965. С. 338.

рать. Смех же в средние века проявлял себя в *специализированных формах* и находился на периферии средневековой культуры. Он был выражен, в основном, комическими представлениями жонглеров, гистрионов, фокусников, скоморохов (на Руси), поводырей медведей и дрессировщиков других животных. Смех был приурочен к пасхальным и рождественским праздникам.

Профессиональными буффонами были шуты. Основным методом шута была пародия как антитеза серьезному и «положительному». Концепции упорядоченного и рационального мира шут противопоставлял свое видение — хаотично и абсурдного. Антиповедение шута внешне нередко было аналогично сакрализованному архаическому поведению, но ритуальные функции и первоначальный языческий смысл его уже были утрачены.

Классифицируя все многообразные проявления и выражения народной смеховой культуры, М. М. Бахтин выделяет в ней три основные формы: 1) *обрядово-зрелищные* (празднества карнавального типа, различные площадные смеховые действия и пр.); 2) *словесные смеховые* (в том числе пародийные) произведения разного рода: устные и письменные, на латинском и на народных языках; 3) *различные формы и жанры фамильярно-площадной речи* (ругательства, божба, клятва, народные блазоны и др.). Также выделяются три основных аспекта средневекового смеха: «Карнавальный смех, во-первых, *всенароден...*, смеются все, это — «смех на миру»; во-вторых, он *универсален*, он направлен на все и на всех (в том числе и на самих участников карнавала), весь мир представляется смешным, воспринимается и постигается в своем смеховом аспекте, в своей веселой относительности; в-третьих, наконец, этот смех амбивалентен: он веселый, ликующий и — одновременно — насмешливый, высмеивающий, он и отрицает и утверждает, и хоронит и возрождает»<sup>4</sup>.

Особое внимание в своей работе он уделяет присущей народной смеховой культуре средневековья — образной системе, называемой им «гротескным реализмом». Данная эстетическая концепция бытия, является источником для образов материально-телесного низа жизни: образов самого тела, еды, питья, испражнений, половой жизни. Материально-телесная стихия в гротескном реализме является глубоко положительным началом, в силу ее универсальности и всенародности, она здесь выражена в грандиозных, преувеличенных, безмерных формах, которые носят положительный, утверждающий характер.

В XVII—XVIII веках наступает эпоха господства классического канона во всех областях искусства и литературы. Смех перестает носить площадной и всенародный характер, сохраняя лишь фрагментарные проявления в жизни народа. В искусстве, порывая связь с народным творчеством, он становится чисто литературной традицией, где продолжает нести функцию освободителя от господствующих точек зрения на мир, помещая себя, таким образом, за рамки большого искусства. Возрождение смеха происходит в предромантизме и раннем романтизме, где он выражает реакцию на те элементы

<sup>4</sup> Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. — 2-е изд. — М.: Худож. лит., 1990. С. 17.

классицизма и Просвещения, которые порождали ограниченность и одностороннюю серьезность этих течений. Здесь он становится формой выражения субъективного, индивидуального мироощущения. Смеховое начало, таким образом, подвергается наиболее существенному преобразованию, оно редуцируется до формы юмора, иронии, сарказма, положительный возрождающий момент его ослабляется до минимума, смех перестает быть радостным ликующим. Одинокая индивидуальная личность сталкивается с мистическим, ужасающим, сомнительным, чуждым и враждебным ей миром, вследствие чего, субъективный язык новой эпохи, отражая ее переживания, начинает выражать мрачный, злорадный смех, подчеркивая в нем элементы меланхолического, трагического и страшного. Благодаря романтизму было совершено открытие внутренней бесконечности индивидуальной личности со всей его глубиной, сложностью и неисчерпаемостью. Такое открытие не могло быть совершено в замкнутом, готовом, устойчивом мире с четкими и незбылимыми границами между всеми явлениями и ценностями.

Новое, мощное возрождение смеха происходит в XX веке, где он находит себя в образе самых разнообразных и всевозможных проявлений, он становится слышен уже во всех формах и направлениях искусства, не уходя при этом и из народной жизни. Будучи культурным феноменом, смех оказывается в зависимости от всех основных признаков культуры. Свое отражение в нем находят: секуляризация, свободомыслие, плюрализм, прагматизм, высокий уровень знаний и т. д. Как и во все другие времена, он остается противоположным официальным инстанциям, высмеивая все то нарочито серьезное, что ими выражается. Его объектом становятся политическая и религиозная идеология, сфера экономики и науки, социальные институты и т. д.

Современная ирония — сложное культурное явление, обусловленное длительными процессами генезиса и эволюции. В основе иронии как категории комического лежит понятие «смеховое начало» и вся история ее становления базируется на истории становления смеха, прошедшего определенные стадии развития: ритуальный архаический смех, средневековый смех, романтический смех и смех современный.

Современную иронию нельзя рассматривать вне контекста современного сознания, относящегося скептически к традиционной религиозной символике. Для современного человека замшелые символы становятся объектом направленной иронии, которая, их убивая, освобождает и, таким образом, *оживляет* застывшую в них силу, некую животворящую, божественную, сущностную энергию, способную в творческом акте сознания породить новые символы, отвечающие духу современности.

Но, освободив жизненную силу, ирония не уходит с арены действий. Гармонично уживаясь с прагматизмом и свободомыслием современного человека, она продолжает исполнять функцию «*оберега*» по отношению к тому новому, которое приходит на смену старому. Ритуальный смех являлся защитой от смерти и от мести мертвых. Но чем не «мертвецы» — фанатизм и экстремизм, которых хоронит современная ирония? Чем не «мертвец» — убиваемое современной иронией «суеверие»?

Из средневекового смеха современная ирония берет свою универсальность, как внутреннюю разветвленную систему векторов смеховой интенции смеющегося. Такая система включает в себя весь мир, который воспринимается и постигается в своем смеховом аспекте. Человек, открывший для себя относительность, непостоянство и ложность мира материального по отношению к миру идеальному, вечному и истинному, как некоего конвенционального символа этого высшего мира, не может относиться серьезно и к своему телу, как такому же символу, поэтому оно также включается в круг высмеиваемого. В смехе средневекового человека разрушалось все материальное, низкое, грубое, вульгарное и происходило это через высмеивание собственного тела смеющегося. Таким образом, утверждалось превосходство и авторитет идеального, истинно божественного. Именно поэтому высмеивалось все ложное в церковной, доктринальной догматике. Но такое ироничное отношение к собственному телу по-хорошему возможно только за счет превозношения собственной души, или трансцендентно духовного. Сделать цинизм современного человека кинизмом, а утилитаризм — здоровым прагматизмом может только религиозность. Только ирония религиозного человека гармонично вписывается в его жизнь и жизнь окружающих его людей, потому как сама по своей сути она является *религиозной*.

Пришедшая из средневекового смеха *амбивалентность* иронии, как двойственность переживания смеющегося проявляется в том, что, отрицая старую истину, она утверждает новую. В основе подобного ее свойства лежит все тот же принцип умирающего и воскресающего божества или увядающей и возрождающейся природы.

Ирония проникла в современное сознание изнутри. Она лежит в основании его внутренней интенции и проявляет себя, таким образом, как в индивидуальных, так и в коллективных формах выражения. Будучи, как и раньше антагонистически настроенной по отношению к официальной стороне жизни и высмеивая напускную серьезность сфер ее деятельности, она сегодня находит свое проявление уже даже в самих этих сферах. Сказывается ее разрушительная способность, оказывающаяся иной раз полезной в области политики, экономики, бизнеса или науки.

Необходимо рассмотреть и основные *формы проявления* современной иронии, исторически берущей свое начало в иронии античной, где она на физиологическом уровне проявляется, прежде всего, в поведении киников, а на интеллектуальном — достигает своего апогея в иронии Сократа. С одной из своих сторон, ирония кинична. *Киничностью* можно условно назвать ту имплицитную форму ее проявления, которая выражается на физиологическом уровне, то есть в поведении человека. Киничность — это в некотором смысле материализация иронии, ее снижение из интеллектуальной области в физиологическую. За счет такого снижения происходит ее огрубление и, следовательно, — упрощение. Киничность — это также определенного рода и форма антиповедения<sup>5</sup>, свойственная киникам, юро-

<sup>5</sup> Антиповедение — это активность человека не только в бессознательном, но и в полусознательном состоянии.



дивым, шутам или участникам карнавала. Именно в этом, абстрагированном от интеллектуального содержания, проявлении они находят единое общее.

С другой своей стороны, ирония гротескна. *Гротескностью* можно, также условно, назвать ее форму проявления в творчестве человека.<sup>6</sup> Гротескность — это усложнение иронии за счет запечатления ее в составном символическом материальном образе. Гротескность также является формой антиповедения, ибо любое творчество связано с наитием, как слабой степенью откровения, и в древности, в виде раннего искусства (наскальная живопись, обрядовые танцы), оно не вычленилось из ритуала, а было его средством. Творческую деятельность можно противопоставить обыденной, повседневной деятельности. Творчество — это акт перевода тонкой архетипической информации, приносимой религиозным чувством, в символику языков используемых человеком в посюстороннем мире.

Кичичность — это живой пример доказательства ничтожности материального мира и тела перед лицом идеального, недостижимого смехом. Бог выше всего того, что можно как-либо оценить, поэтому его нельзя и осмеять. Осмеяние — это оценка. Религиозное свободомыслие киников выразилось в критике традиционных религиозных представлений, то есть, в высмеивании внешнего и показного благочестия. Оно не было направлено на истинно духовное, так как это было бы просто не возможно. Более того, киники выдвигали идею единого бога «по природе», представлявшую собой модификацию материальной первосушности в духе «единого» элеатов, что само собой провоцировало их ироничное отношение к пантеистической доктрине. А так как всякое символически возвышенное не свободно от недостатков, то здесь содержится возможность осмеяния даже самого высокого «возвышенного». Истинно реальным является лишь то, что не может быть разрушено смехом, «вообще не возможно извне высмеять то, что не имеет в самом себе насмешки и иронии над собой»<sup>7</sup>. *Смех утверждает величие духовного в своей неспособности достичь его.*

Гротескность, как ирония, проявляющаяся в творчестве, — есть усложненное иронизирование. По сути, она также имеет в своей основе принцип удвоения видимости, но в гротескном образе еще и запечатлено само *двумирие*, в нем смешаны два плана: высший и низший. При этом высший план чаще находится сверху (кентавр, русалка, сфинкс), тем самым отражая свое превосходство над низшим, которое на фоне высшего показано в своей унижительной форме и, таким образом, высмеивается. Междумирное состояние выражается здесь путем захватывания из разных соседних миров, чему в человеческом переживании соответствует смех. Самым сложным гротескным образом является сам человек со своими: эго и альтерэго. Непостижимым способом он объединяет в себе самые противоположные и противоре-

<sup>6</sup> Творчество здесь понимается как особого рода деятельность человека, проявляющаяся на психическом, интеллектуальном или физиологическом уровне, и содержащая в себе акт творения «нового».

<sup>7</sup> Гегель Г. В. Ф. Эстетика: В 4 т. Т. 3. М., 1968-1973. С. 579.

чивые способности и качества. Мы не можем сознательно постичь их связи, но это не означает, что они несоединимы.

Надо сказать также и то, что гротескным является все современное творчество, представляющее в виде экспликации имплицитно присутствующую в мире гротескность. Творчество во все времена первым откликалось на голос времени, и наиболее ярко вторило оно ему всегда на языке искусства. Гротескность — основная интенция современного сознания, а, следовательно, и мировоззрения. Творческие процессы сегодня могут одновременно находить свое выражение на, казалось бы, взаимоисключающих языках, перемешивая которые они создают качественно новое. Таким образом, новое является в совмещении несовместимого, в эклектике. Все прогрессивное искусство сейчас работает на стыке, стилей и направлений.

Слияние стилей — чисто гротескное и древнейшее явление, но в отличие от ветхих, современные конструкции не рушатся, а образуют устойчивую целостность, ибо имеют в своей основе архетип, окрепший в своих проявлениях, за счет современного сознания, эволюционировавшего до того уровня, на котором оно уже не дифференцирует себя от бессознательного как независимую и противоположную ему сферу. Гротескный реализм лишь отражает внутреннее состояние современного человека, для которого вдруг стало ясно, что добро иной раз является злом, правда часто перетекает в неправду, предательство может обернуться спасением, истина вообще относительна, война и борьба есть движение и жизнь, а бессознательное может гармонично сочетаться с сознанием, производя потомство.

Религиозное чувство современного человека соседствует с иронией над видимыми формами религиозности. При этом им движет сознательная или полусознательная уверенность в ложности символики. Чувство, приведшее к скептицизму у него уже осознанно в какой-либо пропущенной через интеллект форме. Это может быть как частичное неприятие определенных, избранных символов, так и полное отрицание всего многообразия символики.

Современная религиозная ирония — явление, свойственное сознанию, постигшему в смехе ложность иллюзорной видимости материального мира. Такая ирония, будучи рассчитанной на других, является в некотором смысле проповедческой деятельностью, а человек иронизирующий в современном мире — в некотором роде бодхисаттвы, будь то иронизирование в сфере религиозной, будь то в области искусства. Имплицитно он передает знание, которое сродни откровению. Преимуществом такого знания является то, что оно не замутнено сознательными наслоениями, не является отражением, а передается в чистой интуитивной форме. И процесс постижения истины здесь происходит в одном из самых приятных человеческих переживаний — в смехе.

Смех имеет интересную особенность, он способен к движению по вертикали. В своей психической форме он оказывается мостиком между сверхъестественным и естественным, выполняя функцию религиозного чувства, которое может проявляться в самых разнообразных сферах эмоций и переживаний. Оно способно к движению в форме любви, страдания, желания, стыда и даже смеха.

Таким образом, *смех обретает функцию религиозного чувства*. Если в древности он был религиозен, как элемент культа, то сегодня он становится религиозным вне какой-либо традиционной религии как элемент самой абстрактной религиозности. В современном секуляризированном сознании традиционная религия уже оказалась вымещенной в область коллективного бессознательного. Но, прекратив быть явной и действуя подпольно, она распространилась на все сферы бытия. Религия в современном мире предстала перед нами уже вне своих привычных форм, она пропитала собой все в самом принципе. Все стало религиозным. Религия утратила явность своего проявления и обрела имплицитность, абстрактность, универсальность и интуитивность. *Имплицитная религиозность* — это целиком и полностью субъективное переживание человека причастного к религиозному опыту, мифологизация сознания на новом, современном уровне. Такая форма мировоззрения позволяет ему значительно гармоничнее адаптироваться к условиям окружающего символического мира и обрести психическое здоровье.

Символы культуры и лежащее в их основе сознание, конечно, являются единственно возможным способом коммуникации в посюстороннем мире. Как сказал Августин: отражение человека в зеркале должно быть не настоящим человеком, чтобы быть подлинным отражением, но в религиозной философии, учитывая существование Бога, объекты физического мира и человеческую мысль из корректности необходимо расценивать как ложные. Любая культурная видимость — это удаление от источника жизни, это его загрязнение и умертвление. Этот мир правдив в этом мире, при упоминании Бога он лжив. Поэтому самое здоровое отношение к символике сознательной культуры — это ироничное отношение, оно не отрицает культуру, а позволяет культивировать полезное. Нас порочат не сами символы, а пристрастие к ним, ибо символ — это вещь необходимая в этом мире, но пристрастие не дает отсеять лишнее.

Ирония подводит итоги. Она подчеркивает историю, проводит под ней черту, отделяющую современное от ветхого. Ветхое остается сверху, в истории, над чертой и уходит в прошлое. Оно осмеивается и этим разрушается, перестает существовать как живое, актуальное, полезное. Современное же остается по эту сторону черты, в настоящем. Осмеянием ветхого утверждается его витальность, польза, единственная возможность и свобода.

## Специфика русского акафистографического наследия в свете религиоведческой проблематики

За последние восемь лет канонизация Русской Православной Церкви новых святых стала регулярным явлением, и интерес к этиологической проблематике не ослабел. Особой популярностью у верующих России всегда пользовались жития святых, а с конца XVIII века — акафисты. И если житийная литература всегда находилась под пристальным вниманием исследователей, то акафистографическое наследие изучалось мало. Тем важнее обратиться к нему сейчас, когда один за другим издаются многотомные сборники акафистов, в том числе русским святым, что является свидетельством растущей распространенности этого специфического жанра церковных песнопений. Русское Православие заимствовало у Греческой Церкви и сохранило до сегодняшнего дня почти все жанры церковной литературы, в том числе агиографической, как прозаической, так и гимнической.

Агиографическое наследие может изучаться со многих позиций, а именно: историко-богословской, исторической, социально-культурной, литературной (историко-филологической). В случае рассмотрения гимнических жанров к ним прибавится еще и музыковедческая точка зрения. Специалистами в области церковной археологии, литургики, филологии, музыковедения уже собран обширный материал по церковной гимнографии. И история акафиста прослежена ими достаточно подробно. Однако, возможны и иные подходы. Интересен не только генеалогический, но и аксиологический аспект. Важно понять, почему греческий акафист — торжественный, исполняемый стоя гимн в честь Иисуса Христа, Божьей Матери и святых, — получил на русской почве наибольшее развитие, оказался в России, выражаясь словами М. М. Бахтина, «у себя дома», причем «дома» не только в храме, но и в келье; «дома» не только в «Триоди постной», но и в молитвословном правиле; наконец, «дома» не только «вчера», но и сегодня.

Акафист, несомненно, литургичен. И не столько потому, что оказывается в предметной области литургики, сколько потому, что он действительно является «общим делом» (Ihito Vergon) — общей молитвой. Важно выяснить, почему акафист понимался изначально именно как молитва общая, а не частная. Ставший эталоном для всех последующих, «Акафист Божией Матери» был, по преданию, впервые исполнен всенародно во время все-

ношного бдения во Влахернском храме Константинополя 7 августа 626 г. «Неседальный гимн» в честь Божией Матери выполнял подчеркнуто прославительную, хвалебную функцию, функцию благодарения за помощь Пресвятой Богородицы в войне против язычников, осадивших Константинополь. Он долгое время оставался уникальным явлением, изначально звучал лишь раз в году и только во Влахернском храме. В этом видится проявление его теменотической<sup>1</sup> сущности, сугобо храмовой принадлежности, особого рода сакрализации. Как гимнический жанр, греческий «неседален» унаследовал традиционные черты античной гимнографии, с одной стороны, и еврейской псалмодики — с другой. Еще в античности наметилась рубрификация гимнов (как песен в честь божества) в зависимости от адресата и содержания. В последнем случае выделяли<sup>2</sup>:

призывательный гимн (-иѡѡс, κΧιΓΠκο<);

гимн-родословие (*xt<sup>h</sup>ivoqyeveaXoyiKoq*);

мифический гимн (шѡс; jroBiKoq).

Древнейшим из них был, видимо, призывательный гимн, как наиболее близкий к архаическому окликанию-призыву божества в молитве. Затем появились перечислительные формулы божественных имен и эпитетов, которые сменились постепенно гимнами-повествованиями, излагающими божественные биографию и деяния слушателям. Возможности гимна «варьировались от заклатья до философской теологумены»<sup>3</sup>. Акафист Божией Матери семь столетий оставался единственным в своем жанре явлением, сохраняя свою теменотическую специфику. Думается, эта теменотичность, сходная с сакрализованностью, стала, наряду с боязнью самочинных новшеств одной из причин многовекового «акафистного молчания» (термин о. М. Козлова).

Второй по времени возникновения акафист — «Ко Господу Иисусу» («Иисусу Сладчайшему») — был создан в среде афонских исихастов, учеников преподобных Григория Синаита и Никифора Исихаста, т. е. не ранее конца XIII — начала XIV века, в разгар паламитских споров (не утихнувших и после собора 1341 года). Именно афониты, обосновав учение об «умном дела-

<sup>1</sup> Автор данной статьи предлагает и различает два термина: *Теменотичность*, теменотический (от греч. -τεμεῖος, — принадлежащий священному участку или храму) — свойство класса явлений и предметов быть принадлежащими только сакральному пространству храма и вне этого пространства быть принципиально невозможными; и *Теменотичность*, теменотичный, теменотический (от греч. το τεμεῖον, — участок земли, посвященный богу, священная или храмовая земля, священная роща, вообще святыня) — более широкое понятие, охватывающее не только класс явлений и предметов собственно теменотических, но также класс других церковных явлений и предметов, возможных как в сакральном пространстве храма, так и за его пределами.

<sup>2</sup> Рубцова Н. А. Форма обращения как конструирующий принцип гимнического жанра (на материале молитв «Илиады» Гомера, гомеровских гимнов и гимнов Каллимахы) // *Поэтика древнегреческой литературы*. — М.: Наука, 1981. С. 178.

<sup>3</sup> Рубцова Н. А. Указ. соч. С. 178.

нии» как литургическом, заложили фундамент развития акафистографии и расширили сферу ее применения. Акафист Иисусу Сладчайшему мог звучать, теперь не только в храме на общественном богослужении, но и в «храме сердца» каждого безмолвствующего подвижника. После появления этого песнопения, исихасты часто советовали новоначальным приступать к восхождению по духовной лестнице «искусства искусств» именно с его многократного повторения и прочувствования. Таким образом, «неседален» стал жанром церковных песнопений, а Акафист Божией Матери, не потеряв своей теменотичности, перестал быть сугубо общественным богослужебным явлением.

Как было сказано выше, акафист — церковный гимн. В его основе лежит молитвословный стих, восходящий к библейскому. Молитвословный стих, в отличие от обычного, характеризуется не конечным ритмическим сигналом в строке (рифмой, клаузулой), а начальной — звательной формой («О, Всепетая Мати...»), повелительным наклоном («Радуйся...»), синтаксической инверсией. Акафист не просто духовный стих, но молитва. А для исихастов молитва и богословие неразделимы. «Если ты богослов, то будешь молиться истинно, если истинно молишься, то ты — богослов», — говорил авва Евагрий Понтийский<sup>4</sup>. Таким образом, акафист есть «богословие». А истинное богословие есть священнодействие. «В исихастской традиции делание богослова соотносится со священноделанием иерарха-литурга<sup>5</sup>. Именно так оказывается возможным обосновать и литургичность акафиста.

Думается, именно благодаря смещению акцента с храмового культа на мистическое богомыслие, первые акафисты получили распространение уже в качестве келейного молитвенного правила. В скором времени после написания Акафиста Иисусу Сладчайшему появился Акафист Св. Николаю Чудотворцу, а потом целый ряд других акафистов избранным святым. Песнопевцы верили, что слагая гимны, они совершают богоугодное дело, славят Творца через восхваление Его твари, и сами надеются на помощь свыше, поскольку человеческий ум бессилен подобрать единственно верные слова для выражения сущности вещи. Этого возможно достичь, по мысли христианских богословов, лишь в со-творчестве с самим Богом.

В поствизантийский период акафистография «перекочевывает» в славянский ареал и именно в Русском Православии получает возможность дальнейшего развития и расширения сферы распространения. С конца X в. славянам уже была известна «Триодь Постная», значит, и Акафист ко Пресвятой Богородице. В XIV веке начался перевод творений афонских исихастов.

<sup>4</sup> Евагрий Понтийский, авва. Аскетические и богословские творения. — М.: Мартис, 1994. С. 83.

<sup>5</sup> Геронимус Александр, прот. Богословие священнобезмолвия // Синергия. Проблемы аскетике и мистики Православия / Науч. сб. под общ. ред. С. С. Хоружего. — М.: Изд-во «Ди-Дик», 1995. С. 160.

При митрополите Киприане (1390—1406 гг.), с которым были тесно связаны преп. Сергей Радонежский и Епифаний Премудрый, появились первые переводы творений преп. Григория Синаита, преп. Григория Паламы, а также переводы исихастских акафистов. Свидетельство тому — «Канонник» преп. Кирилла Белозерского, который является одной из древнейших славянских рукописей, содержащих акафисты (Архистратигу Михаилу, Иоанну Предтече, Николе Чудотворцу, Пресвятой Богородице).

Если попытаться кратко ответить на вопрос: «Почему акафист на Руси оказался «у себя дома»?» — ответ будет таким: «Потому что Русь действительно стремилась перенять эстафету Византии». Прот. Сергей Булгаков писал, что русское православие «имеет основной идеал не столько этический, сколько религиозно-эстетический: видение «умной красоты», которое требует для приближения к себе особого «умного художества», творческого вдохновения»<sup>6</sup>. Красота на Руси, равно и в Византии, воспринималась как выражение истинной сущности, а искусство гимнографа или изографа — как мудрость. Обостренное чувство слова, благоговение перед логосом особо отличало эпоху Епифания и Андрея Рублева. Появившийся в начале XV века стиль «плетения словес» отражает понимание творчества как священнодействия. Агиография литургична, поскольку является духовной трапезой, предназначенной для насыщения читателей. В словесном орнаменте, в «плетении венца» стирается поверхностный смысл слова и открывается его полисемантичность. О своеобразной диалектике акафиста говорил С. С. Аверинцев, подробно анализируя текст Акафиста ко Пресвятой Богородице<sup>7</sup>. Акафист, будучи поэтическим жанром, обладает даже по сравнению с житием поистине уникальным набором художественных средств, наследуя выразительные возможности древнееврейской и древнегреческой поэзии, ранне-византийской гимнографии и агиографии орнаментального стиля «плетения словес».

Но не только эстетика и богатые словесные возможности акафиста привлекали русских песнопевцев. Подвижническая христианская жизнь всегда была эталоном высокой этики. Акафист — «венюк из добрых дел» — особенно ярко подчеркивал это. Православные люди Руси, как и все христиане, искали ответ на вопрос: «Как стать святым». Они находили нравственное руководство к действию в агиографических текстах, зафиксировавших в немногих словах всю жизнь прославленного святого. Далеко не все святые оставили потомкам письменные наставления, ведь они проповедовали не столько словом, сколько делом всей своей жизни. И акафист выполнял гомилетическую функцию. Кроме этого, поэт-акафистограф держал заглядывать за порог вечности, повествуя о посмертной судьбе подвиж-

<sup>6</sup> Булгаков С. Н., прот. Православие: Очерки учения православной церкви. — М.: Терра, 1991. С. 328.

<sup>7</sup> Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. — М.: Наука, 1977. С. 235–236.

ника, его вознесении в небесные обители, и о получении целебной помощи от мощей святого. Таким образом, не оставался без внимания *сотериологический* аспект.

Оригинальные русские акафисты появились во второй половине XV в. Одним из первых был написан акафист преп. Сергию Радонежскому. Акафист эволюционирует от благодарственной песни победителя к покаянной молитве и далее — к просьбе о заступничестве. В этом — специфика русского акафистографического наследия.

Акафисты в России слагали не только ученые аскеты и профессиональные гимнографы, но и простые верующие, хотя большая часть их попыток оказывалась неудачной. Однако, любовь верующего народа к акафистному жанру и его повсеместное распространение в конце XVIII — начале XIX века — факт. Причин тому множество. И, хотя связь акафистографии и фольклора — тема отдельного исследования, несколько наблюдений можно высказать уже сейчас. Метрика акафиста была узнаваема народной русской поэзией, может быть, даже близка ей. Акафист был принят в России и понятен широким массам верующих еще и потому, что художественное сознание песнопевцев и фольклорное художественное сознание оказались неожиданно близки. Действительно, установка ряда фольклорных жанров на:

- подчеркнутое несоответствие эмпирической действительности;
- равнодушие к изображению обстановки, в которой совершается действие;
- отсутствие персонажей и описаний, предназначенных для изображения среды;
- исключительную динамичность действия;
- стремление к одногеройности;
- невозможность сложных композиций;
- закон хронологической несовместимости действий;
- необязательность мотивировок и т. д.

может быть легко обнаружена и у русских песнопевцев-акафистографов. Так, время в акафисте детерминировано последовательностью исполнения стихов. Причем в повествовательной и прославительной частях икосов время не одинаково. Изложение идет по ходу событий, а прославление — по аксиологической иерархии подвигов и явленных харизм. Только повествовательную часть стиха в акафисте можно принимать за хронологически и исторически достоверную, агиобиографическую. Прославительная часть позволяет установить агио-аксиологический аспект, т. е. какая харизма (благодатный дар свыше) или какой подвиг святого наиболее ценимы и хранимы православной народной и церковной памятью. Думается, это одна из важнейших причин того, что «неседален» оказался в России «у себя дома» не только в XV в., но и в XIX в.

Остался невыясненным последний вопрос: современное состояние акафистографии в России. Нынешнюю популярность акафиста обычно объяс-



няют общим религиозным подъемом в стране. Агиография органично связана с канонизационной деятельностью Московского Патриархата. Причисление к лику святых — многоаспектный процесс. Традиционно официальное церковное прославление, как на общецерковном, так и на епархиальном уровнях, сопровождается составлением соответствующей службы святому (с акафистом или без), написанием жития, «подлинника иконописного», установлением дней церковной памяти и мест ежегодных торжеств и т. д. Благочестивый обычай требует написания акафиста новопрославленному святому, как свидетельство «полноты» прославления и скрупулезного следования сложившейся в XIX в. традиции. Важно отметить, что некоторые богословы-подвижники начала XX в. осуждали эту традицию, видя в ней явление не духовного, а душевного, обрядоверческого порядка<sup>8</sup>.

Принципиальное бытование акафиста лишь на церковно-славянском языке — в отличие от житий — есть изначально свидетельство диглоссии, о которой писал Б. А. Успенский: «...диглоссию можно определить как такую языковую ситуацию, когда два разных языка воспринимаются (в языковом коллективе) и функционируют как один язык»<sup>9</sup>. Именно церковно-славянский был языком книжным, культурным, т. е. нормативным, а кроме того — «благодатным», «святым» и «спасительным», ибо, по представлениям славянских богословов, создан был святыми равноапостольными учителями словенскими для чтения Св. Писания и молитвенного общения с Богом. Даже в XVIII в., когда диглоссия распалась и сменилась двуязычием, это восприятие церковно-славянского языка оставалось неизменным.

Бытование современного церковно-славянского языка связано с религиозным самоопределением и самоидентификацией и ассоциируется именно с Православием. Этим объясняется неутраченный спор о возможности или невозможности частичного перехода православного богослужения на русский язык. Таким образом, церковно-славянский язык и доньше сохраняет свою специфику, а акафистное творчество, живя этим языком, преследует цель сохранить темениотичность «неседална». Вообще, акафи-

<sup>8</sup> Еще египетское (IV в.) и палестинское (VIII в.) монашество относилось к изысканности в гимнографии более чем сдержанно: «Не затем иноки ушли из мира, чтобы глумиться пред Богом, петь песни, выводить гласы, трести руками и топтать ногами» (*Цит. по:* Василик В. В. Новые материалы по истории канона и палестинской гимнографии // Традиции и наследие Христианского Востока: Материалы международной конференции. — М.: «Индрик», 1996. С. 181). *См. также:* [а] Антоний Храповицкий, митрополит. Пастырское богословие. Изд. Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1994. С. 233. [б] Варнава Беляев, епископ. Основы искусства святости. Опыт изложения православной аскетики. В 4 т. Т. I. — Нижний Новгород: Изд-во Братства во имя св. кн. Александра Невского, 1995. С. 282—283.

<sup>9</sup> Успенский Б. А. Избранные труды. В 2 т. Т. II. Язык и культура. — М.: Гнозис, 1994. С. 27-28.

сты в честь святых подвижников, в том числе российских, могут быть названы сегодня «вторично-сакральными» текстами, поскольку первичны тексты житий — на их материале создаются акафисты. А сами жития, будучи адресованы широким массам верующих, обычно пишутся на русском языке и сакральными текстами (кроме церковно-славянских богослужебных миней) не являются. Такая разница в современном функционировании двух языков становится особенно наглядной при обращении к текстам недавно изданных акафистников, в которых акафисты напечатаны по-славянски, а все комментарии и краткие жития прославляемых святых — по-русски.

## Сакральная функция речи

Речь по отношению к мышлению представляет собою вырожденный текст. Если в мышлении одновременно сосуществуют полисемантические связи понятий и образов, то в речи, для того чтобы быть понятыми, участники общения вынуждены выбирать одну, основную на данный момент смысловую связку и придерживаться ее, по крайней мере, в течение заверщенного диалога. Таким образом, вырожденной речь оказывается по признаку редукции количества смысловых связей в отношении к мышлению.

Очевидно, что для формирования речевого сообщения (коммуниката) используются правила формальной логики, сформулированные Аристотелем. Коммуникат может быть воспринят как непротиворечивый и понят только в случае, если его автор намеренно выделяет одну возможную связь понятий как главную и одновременно максимально редуцирует все остальные. Происходит что-то вроде проекции объемного изображения на плоскость. Таким образом, можно сформулировать основные принципы речи: логичность, основанную на правиле исключенного третьего, и наличие единственной (сохраненной) смысловой темы.

Существует несколько исключений из предложенной модели. Это религиозные тексты, поэзия, притчи, которые можно квалифицировать как «непрямые коммуникаты». В отличие от прямых коммуникатов, включающих достаточную для прояснения позиции собеседника информацию, они не являются носителями смысловой информации самой по себе (содержание может оказаться вторичным), а скорее содержат инструкции по изменению модуса восприятия, т. е. подготовке сознания к восприятию необычного коммуниката. Задача, таким образом, состоит в том, чтобы ввести человека в такое состояние сознания, когда он сможет воспринимать рассказы о необычных событиях, переданные обычными словами. Тогда то, что в обычных условиях кажется парадоксом, воспринимается как вполне возможное. Тогда можно дать ответ на вопрос, на который в обычных условиях отвечают молчанием. Так, рассказ о чуде как о событии, в котором минимальные усилия сопровождаются максимальным результатом, а следовательно, нарушается линейная зависимость, причинно-следственные связи, возможен только в форме непрямого сообщения.

Еще один пример такого рода текстов — это притча. «Притча есть средство не прямой коммуникации для передачи учения. Поэтому непосредственное содержание притчи само по себе не имеет значения, но служит для

передачи глубинного содержания, не допускающего знакового выражения. Притча требует пересмотра самого способа понимания и этим способствует пробуждению сознания»<sup>1</sup>. Притча принципиально многозначна, парадоксальна, прямолинейное ее толкование — неправильный способ ее восприятия, уводящий от постижения смысла; она не рассчитана на буквальное понимание, а лишь указывает направление сознания, существующее вне контекстов. Восприятие притчи вводит адресата внутрь экзистенциальной ситуации. Элементы притчи содержатся в легендах, мифах, сказках.

Еще одна характерная особенность сакрального текста — конфликт формы и содержания. Это намеренный прием. В современных богослужениях используется обыденный (по форме) язык с необычным содержанием. Кроме того, вневременное циклическое содержание проповеди наполняется актуальным для слушателей смыслом. На этом основана популярность новых религиозных движений, предлагающих привлекательное толкование старых истин. Согласно Ю. Лотману, тексты в культуре реализуют три функции: передачи информации, культурной памяти, а также выработки принципиально новой информации.<sup>2</sup> В последнем случае, согласно Н. Мухелишвили, имеет место «изменение содержания сознания в процессе понимания текста»<sup>3</sup>. Это изменение заключается в том, что такие тексты не могут ассимилироваться как новый опыт, вписывающийся в старую картину мира. Признаком такого текста является невозможность его прямолинейной интерпретации. Вернее, явная парадоксальность результатов прямолинейной интерпретации.

Попытка расшифровки таких текстов-символов породила традицию истолкования, комментаторскую традицию, риторические приемы и технику многократного прочтения текстов. Верующий должен вновь и вновь погружаться в текст. Смысл многоразового повторения сакрального текста во время богослужения в постепенном «расшатывании» привычных логических рамок инерционного сознания и подготовке его к восприятию чудесного. Замена устной практики проповедей письменными их сводами происходит постоянно, но полностью возможна только в мертвых религиях. Функционирующие религиозные системы нуждаются в непосредственной работе с адептами.

В части религиозных текстов происходит апелляция к дологическому: выведение сознания из рамок установившейся логической колеи, сопровождавшей эволюцию человечества в технологическом смысле. Методы, используемые для изменения модуса восприятия исключительно разнообразны: особый ритм, размер текста, риторические приемы, циклическая акцентуация наиболее значимых понятий и образов, интонационные техники,

<sup>1</sup> Мухелишвили Н. Л., Шабуров Н. В., Шрейдер Ю. А. Прагматика притчи: Препринт. М., 1989. С. 1.

<sup>2</sup> Лотман Ю. М. Три функции текста. Анализ знаковых систем: История логики и методологии науки: Тез. докл. Киев, 1986. С. 76—77.

<sup>3</sup> Мухелишвили Н. Л., Шабуров Н. В., Шрейдер Ю. А. Символ и поступок: Препринт. М., 1987. С. 38.

контрасты, музыкальное сопровождение и т. д. Следует особенно выделить использование намеренно лишенных смысла выражений (прием, характерный, например, для буддийских коанов и притч) и умолчание. На вопрос Пилата «Что есть истина?» Христос ответил молчанием. Слова, сказанные им на тайной вечере «я есмь Путь, Истина и Жизнь» могли быть обращены только к верующим.

Однако, если бы имел место только прямой процесс «вырождения» полисемантических связей, понимание и общение индивидов между собой были бы серьезно затруднены. На самом деле, нормальные коммуникации предполагают решение и «обратной» задачи, то есть восстановление полисемантического текста из текста вырожденного, речевого. Вероятно, корректное решение этой задачи происходит далеко не всегда, о самой тенденции к восстановлению свидетельствуют многочисленные случаи недопонимания, неверной интерпретации и ошибки восприятия речи.

Попытки восстановления полисемантического<sup>TM</sup> можно проследить в истории герменевтических идей. В этой области проблема разбивается на две задачи: реконструкция изначального содержания текста и истолкование интенций автора. Так, Хладениус в истолковании «считает главным предметное содержание произведений»<sup>4</sup>. При этом «неплодотворные фрагменты могут стать для нас плодотворными», то есть «побудить ко многим мыслям»<sup>5</sup>. Цель герменевтической теории Шлейермахера — понимание изначальной направленности текста через восстановление исторического контекста, в котором он формировался, и, посредством отождествления с автором (принцип гениальности), реализация тезиса «понять автора лучше, чем он сам себя понимал». Одна из моделей восстановления полисемантической была предложена В. В. Налимовым. Согласно его теории, при всяком соприкосновении с текстом происходит его новое прочтение, учитывающее личную эволюцию индивида со времени последнего прочтения.<sup>6</sup>

В притче происходит передача духовного опыта путем восстановления многомерности связей, разрушенных в речевом коммуникате. Приведенный нами анализ позволяет придти к выводу о том, что корректное решение обратной задачи — восстановления аутентичной полисемантической содержания по его речевому эквиваленту невозможно. Тем не менее, как следует из приведенных выше примеров, локальные (частные) случаи такого восстановления могут быть продуктивными.

<sup>4</sup> Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988. С. 230.

<sup>5</sup> Цит. по: Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988. С. 231.

<sup>6</sup> Налимов В. В. Спонтанность сознания. М., 1989. С. 108.

**V.**

**СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ  
И ПОЛИТОЛОГИЯ**



## Проект социальной «археологии» Мишеля Фуко

Для анализа социальной концепции Фуко представляется необходимым ее рассмотрение в контексте философской традиции, с которой соотносил себя исследуемый автор. «Несущую» часть этой традиции образуют собой структурализм и философия Ницше. Исследование феномена культуры в контексте структурного метода было воспринято многими представителями французской интеллигенции 1960—1970 гг. как конструктивная альтернатива кризису философско-методологических установок экзистенциалистской ориентации. 1960-е гг. во Франции стали тяжелым временем сомнений, разочарования многих интеллектуалов (в особенности левых) в экзистенциализме сартрианского толка. Все явственнее для многих становилась утрата веры в спасительную эсхатологическую миссию Революции. События мая 1968 г. стали последней и не оправдавшей себя надеждой адептов революционной мифологии.

Помимо критики экзистенциальной философии, французский структурализм, исходя из новых реалий культурной, политической обстановки Франции 1960—1970 гг., попытался пересмотреть и многие, уже нефункциональные и неадекватные догмы классического рационализма, позитивного знания, исторического прогрессизма. Структурализм подверг критике такие постулаты классического рационализма, как представление о линейном совершенствовании свойств разума в истории, о «прозрачности» для познающего субъекта собственного сознания, о сводимости всех слоев и уровней сознания к единому рациональному центру и др. Структуралистская критика рационалистических абстракций имела своей целью построение новой модели формирования и обоснования знания. Н. С. Автономова отмечает, что «структурализм стремится реконструировать как раз те стороны социальной действительности, в объяснении которых ограниченность классического рационализма выявилась наиболее отчетливо»<sup>1</sup>. Так, объектами структурного анализа становятся социальные практики и мифологические структуры первобытных обществ (К. Леви-Стросс); бессознательные «слои» психосоматической структуры человека (Ж. Лакан); широкая философско-культурологическая проблематика (М. Фуко).

Спецификой структурного анализа является использование языка и мето-

<sup>1</sup> Автономова Н. С. Мишель Фуко и его книга «Слова и вещи» // Фуко М. Слова и вещи. - СПб., 1994. С. 10.



дов его изучения как матрицы конструирования научного знания в других (помимо лингвистики) областях гуманитарного познания, включающих естественный язык как составной элемент, либо трактуемых по аналогии с языком. Убеждение Фуко в историчности форм человеческого опыта оказалось во многом созвучным некоторым центральным тезисам структурализма, в частности идее о том, что «смысл» является продуктом внешней субъекту безличной системы. — «До всякой человеческой экзистенции уже есть знание, система, — солидаризовался Фуко с Леви-Строссом и Лаканом, — это анонимная система без субъекта «Я» исчерпало себя»<sup>2</sup>. В то же время Фуко возражал против полного отождествления своего метода со структурным, выступал против причисления себя к структуралистам.

В одном из интервью Фуко сформулировал свое отличие от структуралистов: «надо говорить не о великой модели языка и знака, но о модели войны и битвы. История, которая вовлекает нас в свое течение и определяет нас, имеет скорее форму войны, чем языка: она есть арена отношений власти, а не отношений «значения». История доступна анализу — но постижима в соответствии с моделями борьбы, стратегии и тактики. Ни диалектика как логика противоречий, ни семиотика как структура коммуникации не подходят для анализа внутренней логики (intelligibility) конфликтов»<sup>3</sup>.

В словах Фуко о «модели войны и битвы» слышен голос другого философа, того, кто оказал значительное влияние на метод и стиль исследуемого здесь автора. Начать с того, что некоторые названия книг Фуко прямо и недвусмысленно отсылают к Ницше: «Ницше, генеалогия, история» (1971), «Воля к знанию» (1976). Фуко приходит к Ницше через философию Хайдеггера.

Возможно, на Фуко Ницше оказал влияние как в области метода и стиля, так и эстетики. Так, отмечая стилистическое и эстетическое влияние Ницше на Фуко, В. П. Визгин считает, что у обоих философов «суровая научность пересеклась с трагическим искусством»<sup>4</sup>. В области проблематики исследований и методологии характерно влияние на Фуко ранней работы Ницше «Рождение трагедии из духа музыки» (1872). Фуко отмечает: «Ницше показал, что той трагической структурой, исходя из которой вершится история западного мира, является не что иное, как отказ от трагедии, ее забвение и замалчивание»<sup>5</sup>. Трагическое — первооснова западной цивилизации, характеризуемое Ницше как «дионисийское начало», в ходе истории вытесняется за пределы ее все более рационализирующейся культуры. Свой археолого-генеалогический метод Фуко разрабатывает как раз с целью осветить ту «ночь забвения», в которую западная культура погружает свое «Другое».

Отголоски Ницше слышны у Фуко в его лекции о природе дискурса,

<sup>2</sup> Eribon D. Michel Foucault (1926–1984). P., 1989. P. 189.

<sup>3</sup> Foucault M. Power — Knowledge: Sel. Interviews a. other writings, 1972–1977. Brighton, 1980. P. 114.

<sup>4</sup> Визгин В. П. М. Фуко — теоретик цивилизации знания // Вопросы философии. - 1995. № 4. С. 126.

<sup>5</sup> Цит. по: Визгин В. П. Онтологические предпосылки «генеалогической» истории Мишеля Фуко // Вопросы философии. 1998. № 1. С. 171.

который Фуко определяет как «неудержимое, прерывистое, воинственное, беспорядочное и гибельное, необузданное бурление»<sup>6</sup>. На уровне метода Фуко использует и по-своему развивает ницшеанский принцип генеалогии. В работе «К генеалогии морали» (1887) Ницше ставит своей целью исследование происхождения морального сознания и приходит к выводу о его рождении из духа «злостности» и зависти, присущих людям. Фуко же выносит здесь для себя саму идею генеалогии. Ницше, поставив вопрос о генеалогии морали, «фактически отбросил ту принимаемую без обсуждения посылку, что мораль принадлежит самой структуре субъекта»<sup>7</sup>. Ницше, таким образом, трактует мораль как историческую форму опыта субъекта. Фуко, используя генеалогии как метод, приходит к выводу об историчности тех или иных социальных практик, сформировавшихся при определенных обстоятельствах, которые и должны стать, по его мнению, предметом исследования. Метод генеалогии будет применен Фуко при анализе генезиса современного европейского человека, современного типа общества, характеризуемого Фуко как дисциплинарное.

Следует отметить и стилистическое своеобразие текстов Фуко, которое Джеймс Уиндерс охарактеризовал как частное проявление «поэтического мышления», или, иначе, «метафорической эссеистики»<sup>8</sup>. Истоки традиции «поэтического мышления» как способа философствования (парадоксы, интуитивизм, техника намека, раскрытие мысли через метафоры и ассоциации) можно увидеть еще в античной философии, в частности платоновской традиции. И. П. Ильин усматривает истоки «поэтического мышления» как герменевтического метода и в восточной философской традиции, где «раскрытие смысла понятия достигается поэтически ассоциативным путем»<sup>9</sup>. Возрождение этой традиции в XX в. во многом связано с открытием Ницше. Французская философия второй половины XX в. восприняла и оригинально интерпретировала принцип «поэтического мышления», ставший источником вдохновения эссеистики Мориса Бланшо, Жоржа Батая, а также Гастона Башляра, Мишеля Фуко, Жака Деррида, Ролана Барта, Юлии Кристевой, Жилия Делеза и др.

В начале книги «Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы» (1975) Мишель Фуко задается вопросом о смысле своих исследований. Они производятся «из одного лишь интереса к прошлому?» — «Нет, если иметь в виду историю прошлого с точки зрения настоящего». Фуко ставит своей целью провести археологические «раскопки» прошлого, понимая его историю как историю настоящего.

<sup>6</sup> Фуко М. Порядок дискурса (Инаугурационная лекция в Коллеж де Франс) // Фуко М. Воля к истине. М., 1996.

<sup>7</sup> Сокулер З. Структура субъективности, рисунки на песке и волны времени // Фуко М. История безумия в классическую эпоху. — СПб., 1997. С. 10.

<sup>8</sup> Winters J. A. Poststructuralist Theory, Praxis, and the Intellectual // Contemporary lit. Madison, 1986. vol. 27, № 1, p. 80.

<sup>9</sup> Ильин И. П. Два философа на перепутье времеш! // Делез Ж. Фуко М. 1998. С. 9.

Жизнь, судьба автора могут помочь приоткрыть его скрытую, не всегда явную мотивацию творчества, не произвольность, но напротив, обусловленность выбора им определенного круга проблем и вопросов, которыми он задается и которые пытается решить на страницах своих книг, а иногда - в активном со-действии, участии в жизни общества. Для Фуко и первое, и второе всегда было важным моментом его жизни. Так, в 1970-е гг. автор принимал активное участие в работе «Группы информации о тюрьмах» (одним из инициаторов которой он являлся), выступавшей за улучшение тюремного содержания заключенных. Взгляд Фуко-ученого на феномены социальной жизни политизирован, точнее — непосредственно связан со стремлением автора активно вмешаться, разорвать завесу пассивного молчания, точнее — замалчивания обществом фактов, событий, длящихся на протяжении веков, а потому принимающихся конформистски настроенным большинством за «неизбежное зло», а иногда — и за «здравый» смысл. Автор признается, что узнал о наказании и тюрьме «не столько из истории, сколько из настоящего». Фуко пытается увидеть, расслышать в тюремных волнениях последних лет нечто большее, чем спонтанное проявление отчаяния заключенных. В «их целях, лозунгах, в том, как они развивались, было, несомненно, нечто парадоксальное». Они заключали в себе и неприятие «состояния физического убожества, сохраняющегося более столетия: против холода, духоты и скученности, против голода и избиений». Но тюремные волнения, как считает автор, были направлены не только (и не столько) против обветшалости, упадка и насилия, но и против «удобств, ...надзирателей, психиатров»<sup>10</sup>. Человек в отчаянии бунтует и отказывается сказать «да» «образцовой тюрьме»: транквилизаторам, изоляции, принудительной психиатрической терапии.

Возможности различных типов познания, гносеологическая проблематика занимает важное место в концепции Фуко-философа. В книге «Слова и вещи» (1966) формулируется тезис, ставший впоследствии одним из центральных в философско-культурологической концепции автора: познание осуществляется не «чистой», инвариантной познающей инстанцией, но конечным человеком, ограниченным в каждую историческую эпоху конкретными формами своего тела, потребностей, языка, и проистекающими из них типами «дискурсивности».

В «Археологии знания» (1969) Фуко задается целью прояснить задачи исторического, точнее — «археологического» исследования культуры. Для историка-«археолога», по мнению Фуко, нет ничего заранее заданного, априорного: ни грани между объектами наук, ни соотношения наук с другими формами сознания; даже такие понятия как «автор» и «произведение», парадоксальным образом, у Фуко не подразумеваются сами собой. Все феномены культуры, кажущиеся неделимыми и «самоочевидными», подвергаются делению, вписываются в контекст речевых, «дискурсивных» практик.

Особенностью философского, историко-культурного, социально-политического анализа Фуко является его скептицизм и сомнение в «самоподра-

зумеваемости», «очевидности» очевидного. Философ подозревает и подвергает сомнению ту двусмысленность очевидного, то есть те кажущиеся очевидными, самоподразумевающимися «допущения» европейской культуры Нового времени, которые в действительности (как кажется Фуко) являются специфическим продуктом социального производства вполне определенной эпохи и соответствующих ей «эпистемы» и «дискурса», сложившихся в XVIII — начале XIX вв. и развивающихся до сих пор. В одном из интервью 1977 г. Фуко отмечает: «Я мечтаю об интеллектуале, который ниспровергает свидетельства и универсалии, замечает и выявляет в инерции и притязаниях современности слабые места, провалы и натяжки ее аргументации»<sup>11</sup>.

Таким образом, позицию Фуко, используя метафору П. Рикера, рассматривающего Маркса, Ницше, Соссюра, Фрейда, Гадамера, Лакана и Деррида как одну интеллектуальную «формацию»<sup>12</sup>, можно разместить внутри «школы подозрения». Поль Рикер в своей работе «Об интерпретации: Эссе о Фрейде» выдвигает предположение о том, что современное западное сознание воспринимает как общую черту у названных выше мыслителей «более или менее ярко выраженное недоверие к поверхности вещей»<sup>13</sup>. Отсюда, с точки зрения Рикера, и «тот импульс к демистификации поверхностных явлений»<sup>14</sup>, который наблюдается у «школы подозрения», вырабатывающей общую для себя «модальность» мышления, характеризующую как «герменевтика подозрительности» (*hermeneutique de suspens*).

Фуко характеризует свой метод как археологический<sup>15</sup>, цель которого состоит в выявлении различных парадигм знания; ценностных, моральных, юридических установок, существовавших в ту или иную эпоху. Автор обращает внимание на взаимообусловленность индивидуальной судьбы и «социальной истории». Фуко анализирует принципы и «механизмы» формирования человека Нового времени, с присущей последнему спецификой взгляда на себя и на мир, его окружающий. Археология как метод гуманитарных наук «снимает» с человека одну за другой его социальные, культурные оболочки: «слой языка, слой дискурсивности, слой механизмов власти»<sup>16</sup>. Фуко — «археолог» исследует те исторически изменяющиеся структуры («исторические априори»<sup>17</sup>), которые определяют условия возможности типов научного знания и наук как таковых в каждый исторический период, и называет

<sup>11</sup> Цит по: Ильин И. П. Постмодернизм: Словарь терминов. М., 2001. С. 131 // Leitch V. *Deconstructive Criticism: An Advanced Introduction*. L., 1983. P. 14.

<sup>12</sup> Визгин В. П. Онтологические предпосылки «генеалогической» истории Мишеля Фуко // *Вопросы философии*. 1998. № 1. С. 173.

<sup>13</sup> Ильин И. П. Постмодернизм. С. 37.

<sup>14</sup> *Op. cit.* С. 37.

<sup>15</sup> Следует отметить, что сам термин «археология», возможно, был заимствован Фуко у Ж. Дюмезиля (George Dumézil), влияние со стороны которого Фуко открыто признавал. Визгин В. П. Онтологические предпосылки «генеалогической» истории Мишеля Фуко // *Вопросы философии*. 1998. № 1. С. 170.

<sup>16</sup> Автономова Н. С. От «археологии знания» к «генеалогии власти» // *Вопросы философии*. 1979. № 2. С. 151.

<sup>17</sup> Фуко М. Слова и вещи. - СПб., 1994. С. 12.

их «эпистемами». Фуко противопоставляет «археологию», вычлениющую эти структуры-эпистемы, историческому знанию кумулятивистского типа, которое описывает те или иные мнения, «не выясняя условий их возможности»<sup>18</sup>.

Пересматривает Фуко и роль мыслителя в современной культуре. Он считает, что особенность позиции интеллектуала второй половины XX в. заключается в его новом статусе, новой локализации в общественном, гражданском пространстве. Интеллектуал более не «рапсод вечного», но «страгег жизни и смерти»<sup>19</sup>. Позицию нового исследователя Фуко характеризует как «маргинальную». Исследователь перестает претендовать на энциклопедизм, универсализм своего поиска и знания, теперь он сосредоточивается на «микро»-проблеме; целью его становится «микро»-уровень исследований. Благодаря специальному знанию исследователь получает возможность расположиться в некотором «промежуточном, маргинальном пространстве». Знание нового типа, локализованное на небольших участках социального пространства, интерпретируется Фуко как «прорыв в иной тип политики», формирующейся на микроуровнях социальных процессов, невидимых и неразличимых с позиции традиционного историка и политического исследователя. С точки зрения философа, микро-опыт, «промежуточный», «частичный», «периферийный»<sup>20</sup> располагается вне институциональных политических стратегий. «Маргинальный» исследователь-«археолог», оставаясь «пороговым существом»<sup>21</sup>, «без авторства и имени»<sup>22</sup>, перестает быть просто посредником, а также генератором нового знания. Фуко считает недостаточным определение «маргинального» исследователя в качестве «порогового существа» культуры, т. е. в терминах жесткой социальной идентификации, постоянно воспроизводимых в обществе в качестве критериев нормального и аномального, являясь тем самым определениями со стороны власти. Получается, что «определять так — значит вменять определяемому способ существования в культуре, который оно не в силах нарушить»<sup>23</sup>, не изменив свою социальную природу.

В беседе с Франсуа Эвальд<sup>24</sup>, состоявшейся весной 1984 г. за несколько месяцев до смерти Фуко, последний подчеркнул: «Роль интеллектуала состоит не в том, чтобы говорить другим, что им делать. Вспомните обо всех пророчествах, обещаниях, предписаниях и программах, которые были сформулированы интеллектуалами за два последних века и последствия которых нам теперь известны. Работа интеллектуала не в том, чтобы формировать политическую волю других, а в том, чтобы с помощью анализа, который

<sup>18</sup> Фуко М. Слова и вещи. - СПб., 1994. С. 12.

<sup>19</sup> Foucault M. Power — Knowledge: Sel. Interviews a. other writings, 1972—1977. Brighton, 1980. P. 129.

<sup>20</sup> Подорога В. А. Власть и познание (археологический поиск М. Фуко) // Власть: Очерки современной политической философии Запада. — М., 1989. С. 213.

<sup>21</sup> Тернер В. Символ и ритуал. — М., 1983. С. 169.

<sup>22</sup> Власть: Очерки современной политической философии Запада. С. 213.

<sup>23</sup> Там же. С. 213.

<sup>24</sup> Франсуа Эвальд был ассистентом Фуко в Коллеж де Франс.

он производит в своих областях, заново *вопрошай очевидности* (курсив В. О.) и постулаты, сотрясать привычки, способы действия и мысли, рассеивать то, что принято в качестве известного, заново переоценивать правила и установления и, исходя из этой ре-проблематизации, участвовать в формировании некоторой политической воли (где он выполняет свою роль гражданина)<sup>25</sup>.

Иллюстрацией «маргинальной» позиции и опыта Фуко-«археолога» может стать проблема тюремного заключения, «локальная и маргинальная, поскольку затрагивает не более 100 000 человек, находящихся в тюрьмах». И вместе с тем, именно тюрьма оказывается «единственным местом, где власть может наиболее откровенно проявиться во всех своих самых крайних измерениях». Таким образом, «микро»-проблема тюремного заключения переходит на «макро»-уровень социального: происходящее внутри тюремных стен заставляет задуматься о кажущихся не связанными с этим «событиях» власти, запрета или репрессий, совершающихся повсюду: на фабрике, в бюро по трудоустройству, в комиссариате, издательстве, а не только в тюрьме или психиатрической больнице<sup>26</sup>.

«Маргинальный» характер политического исследования исходит из некоторых закономерностей, правил и условий, принадлежащих отвергаемому обществом знанию. Задачей нового проекта исследования природы политического Фуко ставит реконструкцию присущей «маргинальному» знанию специфического типа рациональности, поиск «самоорганизующегося ядра этого опыта». Фуко категорически отказывается говорить от его имени; своей целью он ставит создание для «маргинального» знания определенного пространства политической речи, препятствующего его блокировке со стороны социальной «нормы». Фуко «пытается обнаружить и проявить на поверхности социального опыта особые языки знания, оттесняемые на периферию нормативной практикой господствующих институтов знания, морали и закона»<sup>27</sup>. Фуко ставит проблему реабилитации асоциального, выражающуюся прежде всего в нейтрализации господствующего типа социальности как нормы.

Таким образом, археология власти — познания, проектируемая Фуко, представляет собой «частичную» «микро»-науку, локальность которой проявляется в попытке избежать предписывания своему объекту способа существования: «не она ему, но он ей устанавливает принципы, необходимые условия и правила собственного описания»<sup>28</sup>. Археологическое знание рождается из систематического описания дискурса объекта.

Метод «генеалогии» власти используется Фуко для восстановления «драматических перипетий борьбы знания подавляемого и знания подавляюще-

<sup>25</sup> Забота об истине. Беседа с Франсуа Эвальдом // Фуко М. Воля к истине. М., 1996. С. 322-323.

<sup>26</sup> Les intellectuels et le pouvoir. Entretien Michel Foucault — Gilles Deleuze // Axe. Deleuze. 1972. № 49. P. 5.

<sup>27</sup> Власть: Очерки современной политической философии Запада. С. 215.

<sup>28</sup> Там же. С. 215.

го»<sup>29</sup>, когда второе дисквалифицирует и блокирует первое, апеллируя к общепринятой «научной» и социальной норме. «Генеалогии» знания возникают как реакция на существование подавленного, исключенного или запрещенного знания; они «внедряются» в те области социального опыта, где отсутствует право на производство знания, присущего только им и не сводимого ни к какому другому. Фуко отмечает: «Генеалогии не являются поэтому позитивистским возвратом к более осторожной или точной форме науки; в сущности они — антинауки»<sup>30</sup>, основывающиеся на «реактивации локальных познаний».

Таким образом, теоретический проект Фуко можно определить как «поиск исторических оснований комплексной стратегии власти»<sup>31</sup>. Археолого-генеалогический метод используется Фуко для выявления скрытой связи между традиционным научным знанием и властью, выражающейся в претензии классической науки на нормативный характер. Наличие этой неявной связи не осознается (или игнорируется) ею, критически не рефлексировавшей над своими основаниями. Археолого-генеалогический метод словно провоцирует, понуждает власть высказываться о самой себе; исследователь-«археолог» ставит одной из своих задач «спасение» маргинальных языков; при этом его позицию можно определить как «стратегию маргинальных групп», «маргинального» знания.

Археолого-генеалогический метод анализа феномена политического предполагает собой исследование прежде всего на микроуровне («микрофизика власти»). Фуко предпринимает обширное исследование архивных материалов, его задачей становятся «раскопки» едва уловимых, почти незаметных следов «маленьких», «подлых» людей, в неприметной и монотонной жизни которых он видит подлинную историю. Жиль Делез уточняет: «Речь идет не о знаменитых людях, которые уже располагали речью и светом и прославились своими злыми делами. Речь идет о жизнях безвестных и безмолвных, встреча или столкновение которых с властью на мгновение извлекли их на свет, заставили заговорить»<sup>32</sup>.

Подобно тому, как (согласно Фуко) Власть является «распыленной», «внедренной» в многочисленные микро-«поры» социального пространства, так и сама проблематика Власти интенсивно «пропитывает» и мысль Фуко. Мишель Фуко задается вопросом: «Вот действительно великое неизвестное: кто осуществляет власть и где?» Власть, по его мнению, не может быть локализована в конкретном институте или государственном аппарате, поскольку они лишь «проводят микрофизику власти». Власть трактуется Фуко значительно шире, чем стратегия управления, контроля, ограничения и пр.

В «Воле к знанию» (1976) Фуко, анализируя феномен власти, подвергает

<sup>29</sup> Власть: Очерки современной политической философии Запада. С. 215—216.

<sup>30</sup> Foucault M. Power — Knowledge: Sel. Interviews a. other writings, 1972—1977. Brighton, 1980, pp. 83-84.

<sup>31</sup> Власть: Очерки современной политической философии Запада. С. 217.

<sup>32</sup> Делез Ж. Фуко. - М., 1998. С. 111.

ет сомнению прежде всего то, что он характеризует как традиционный «юридическо-дискурсивный» подход (vision juridico-discursive), рассматривающий свойства и стратегии власти лишь в институциональной плоскости, и пытается синтезировать альтернативную парадигму исследования. Фуко не исключает социально-политические институты из области анализа феномена власти, но очевидно и недвусмысленно смещает акцент с институционального на стратегический аспект ее бытия. По его мнению, «теория государства, традиционный анализ институтов государства, без сомнения, не исчерпывают область существования и функционирования власти». Жиль Делез, анализируя концепцию власти Фуко, приходит к выводу, что общественные институты являются у последнего лишь «практиками, оперативными механизмами», которые «не объясняют феномен власти», но лишь довольствуются его «фиксацией в воспроизводящей, а не производящей функции»<sup>33</sup>.

Помимо «юридическо-дискурсивного» подхода Фуко подвергает сомнению действенность «гипотезы подавления» (l'hypothese repressive), рассматривающую власть лишь в ее ограничительно-регламентирующем аспекте. Фуко ставит для себя задачу прекратить описывать проявления власти исключительно в негативных терминах: она «исключает», «принижает», «подвергает цензуре», «абстрагирует», «маскирует». По мнению Фуко, власть «производит область объектов и ритуалов истины»<sup>34</sup> (курсив О. В.). Власть, таким образом, есть нечто значительно большее, чем просто репрессивность. «Власть — это взаимоотношения сил или, точнее, всякие взаимоотношения сил являются властными взаимоотношениями». Делез выдвигает гипотезу о концептуальной близости Фуко Марксу и Ницше, для которых «соотношения сил значат гораздо больше, чем насилие, и не могут определяться через насилие». Сам Фуко интерпретирует власть как «действие, направленное на действие, на возможные или актуальные действия в настоящем или будущем»<sup>35</sup>.

Дрейфус и Рабиноу (Dreyfus Hubert, Rabinow Paul), анализируя концепцию власти Фуко, выдвигают концептуальную схему «переменных», выражающих соотношения сил или власти, иначе - действий, направленных на другие действия: побуждать, стимулировать, отклонять, облегчать или затруднять, расширять или ограничивать, делать более или менее вероятным<sup>36</sup>. В книге «Надзирать и наказывать» Фуко разрабатывает список значений, какие на протяжении XVIII в. принимали соотношения сил:

- размещать в пространстве (изолировать, разбивать на участки, расставлять в порядке, выстраивать в серию);
- распределять во времени (делить время на все более малые промежутки, программировать действия);
- сочетать в пространстве-времени (способы создания производительной

<sup>33</sup> Делез Ж. Фуко. - С. 103.

<sup>34</sup> Foucault M. Surveiller et punir. Naissance de la prison. P., 1975. P. 196.

<sup>35</sup> Делез Ж. Фуко. С. 97.

<sup>36</sup> Deux essais le subject et le pouvoir // Dreyfus H., Rabinow P. Michel Foucault: un parcours philosophique. Gallimard, 1984. P. 313.



силы, эффективность которой стала бы выше суммы составляющих ее элементарных сил<sup>37</sup>).

Таким образом, власть у Фуко: 1) не носит сугубо репрессивного характера (поскольку она «побуждает», «вызывает», «производит»); 2) «осуществляется в действии прежде, чем ею овладевают»<sup>38</sup>; 3) она проходит через тех, кто находится в поле ее воздействия, но также (и в не меньшей степени) через тех, кто осуществляет власть, так как последняя имеет свойство проходить через все силы, участвующие во взаимоотношениях. Отправляемая власть понимается не как достояние, а как стратегия; Фуко видит в ней скорее сеть неизменно напряженных, активных отношений, а не «привилегию», которой можно обладать. Одним из основных свойств власти в концепции Фуко является ее диффузный, нелокализуемый характер, проявляющийся в ее «повсеместности» (omnipresence). Локальные, нестабильные и диффузные взаимоотношения власти не исходят из какой-либо центральной точки или единственного ее очага, они в каждое мгновение проходят в силовом поле «от одной точки к другой».

Власть вызывает сопротивление. Сопротивление имманентно власти: там, где действует последняя, с необходимостью появляется первое. Очаги сопротивления столь же многочисленны, сколь и очаги власти. Сопротивление никогда не находится в «положении экстериторности» (position d'exteriorite) по отношению к власти; сопротивление, подобно свойству упругости физических тел, является необходимым свойством стратегических, силовых полей власти.

Власть у Фуко уподобляется модели «вечного сражения», нескончаемого взаимодействия и взаимоотторжения; сопротивления, парадоксальным образом еще более усиливающего напор стратегии власти.

Фуко перефразирует Гегеля: если история — «хитрость Разума», то власть, возможно, есть «хитрость истории» (la ruse de l'histoire); та, что всегда одерживает победу. Хитрость же власти — в ее стремлении овладеть знанием. Фуко выдвигает гипотезу о взаимопроникновении, взаимообусловленности Власти и Знания, что позволяет говорить о них как о некоем стратегическом комплексе. Фуко подвергает сомнению «целую традицию, внушающую, будто знание может существовать лишь там, где приостановлены отношения власти», и развиваться лишь вне ее интересов и требований. Власть не блокирует, но производит знание, она заинтересована в его стратегической эффективности; в концепции Фуко власть и знание предполагают друг друга. У Фуко гносеологическая проблема свойств и возможностей познания напрямую связана с концепцией Власти-Знания.

Фуко отказывается анализировать отношения власти-знания на основании «познающего субъекта, свободного или не свободного по отношению к системе власти». Автор исходит из того, что и познающий субъект, и познаваемые объекты, и модальности познания, являются проявлением «фундаментальных импликаций отношения «власть-знание» и их исторических

<sup>37</sup> Делез Ж. Фуко. С. 98.

<sup>38</sup> Там же. С. 98.

трансформаций». Тем самым познающий субъект «вписан» у Фуко в те конкретно-исторические формы знания, которые, в свою очередь, определяют специфику отношений власти (и наоборот), и, что весьма важно, формируют самого познающего субъекта, в каждую эпоху по разному «фокусируя» его взгляд на себя и окружающей его действительности. «Полезное для власти или противящееся ей знание производится не деятельностью познающего субъекта, но властью-знанием, которое определяет формы и возможные области знания»<sup>39</sup>. Таким образом, анализ «политического захвата тела» и «микрофизики власти» предполлагает у Фуко отказ от модели познания, в котором главную роль играет субъект.

Жиль Делез, анализируя концепцию Фуко, отмечает, что, несмотря на различие власти и знания «по своей природе», между ними «имеются и взаимодопущения, и вторжения на территорию друг друга». Знание «стратифицировано, архивизировано, наделено относительно жесткой сегментацией»; власть же, напротив, «мобилизует нестратифицированные виды материи и функций»<sup>40</sup>. Таким образом, свойства комплекса «власть-знание» можно охарактеризовать словами Франсуа Шатле: «власть как осуществление, знание как упорядочение»<sup>41</sup>.

Власть порождает возможное знание, а знание, в свою очередь, распространяет и укрепляет воздействия власти. Делез видит в концепции Фуко приоритет власти над знанием: «отношения знания вовсе не могли бы интегрироваться, если бы не существовало дифференциальных отношений власти»<sup>42</sup>. Фуко отмечает глубокую взаимную обусловленность процессов извлечения, формирования знания и стратегий власти: никакое знание не формируется без «системы коммуникации, регистрации, накопления, трансляции, которая уже сама по себе есть форма власти»; в свою очередь, «никакая власть не существует без извлечения, усвоения и присвоения знания, без его распределения или удержания»<sup>43</sup>.

Фуко задумывает проект «археологии» новоевропейского научного знания, предпосылки которого он обнаруживает совсем не там, где можно было бы ожидать, то есть в философии Возрождения и Нового времени. Фуко отмечает событие «перевода» технических средств и методов, накопленных в практике инквизиционного дознания средних веков, в область «испытания» природных объектов на заре Нового времени. Это событие, с точки зрения Фуко, позволяет наглядно «связать» истину познания с отношениями власти. Благодаря этому событию становится возможным появление «методологических» предпосылок «эмпирических наук»: технология дознания, основанная на правах суверенной власти, образует «юридически-политическую матрицу экспериментального познания»<sup>44</sup>. «Науки о природе, во всяком слу-

<sup>39</sup> Фуко М. Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы. С. 43.

<sup>40</sup> Делез Ж. Фуко. С. 101.

<sup>41</sup> Chatelet F., Pisiser E. Les conceptions politiques du 20 siecle. PUF. P. 1085.

<sup>42</sup> Делез Ж. Фуко. С. 110.

<sup>43</sup> Kremer-Marietti A. Foucault et l'archeologie du savoir. P., 1974. P. 202.

<sup>44</sup> Foucault M. Surveiller et punir: Naissance de la prison. P., 1975. P. 226—227.

чае, частично, родились из техники опроса-дознания в конце Средних веков. Великое эмпирическое познание имеет свою операциональную модель в Инквизиции»<sup>45</sup>. Осмотр-дознание является средством «фиксировать или восстанавливать норму, правило, качественную характеристику, исключение»; он же «одновременно и матрица всех психологии, социологии, психиатрии, психоанализов, всего того, что называют науками о человеке»<sup>46</sup>.

С точки зрения Фуко, «дисциплинарные институты»: школа, казарма, клиника, психиатрическая лечебница — являются «очагами» распределения и классификации индивидов, но в то же время и местами, где на основе надзора и сбора сведений о них синтезируется новое знание. Так, «эпистемологическая функция осмотра»<sup>47</sup> анализируется уже в ранней работе философа — «Рождение клиники: Археология взгляда медика» (1963). Развитие практики «осмотра», превращение «спорадического» визита врача к больному в систематический контроль как за его поведением, так и симптоматикой заболевания, способствует тому, что госпиталь-клиника становится «очагом» накопления знаний, их производства и классификации. Таким образом, клиника превращается в «генератор» самой медицины как научной дисциплины, которая благодаря госпиталю «черпает свои знания не столько в традиции признанных авторитетными авторов, сколько в сфере объектов, непрерывно доступных для осмотра и обследования»<sup>48</sup>.

С точки зрения Фуко, на основе той же «матрицы» опроса-дознания складывается и система школьной педагогики. Техника «осмотра» здесь трансформируется в практику опроса-экзамена, который, начиная с XVIII—XIX вв. становится одним из движущих «механизмов» всей педагогической «машины». Техника экзамена осуществляет контроль за получением, усвоением и трансляцией знаний, а в зависимости от их уровня — классификацией учащихся. Таким образом, с помощью экзамена осуществляется контроль за процессом обучения, и в то же время происходит объективация ученика как познающего и познаваемого лица. Археолого-генеалогический метод используется Фуко для создания «истории осмотра-обследования», истории «его ритуалов, методов, персонажей, их роли, игры вопросов и ответов, системы классификаций». Фуко отмечает, что «технология» гуманитарных наук, «эта детализованная операциональная схема»<sup>49</sup>, имеющая широкое распространение от психиатрии до педагогики, пускает в ход одни и те же механизмы отношений власти, позволяющие извлекать и конституировать знания. «Политика, — отмечает Фуко, — внедряется не просто на уровне сознания, представлений и того, что считают знанием, но прежде всего на уровне, делающем возможным само знание»<sup>50</sup>.

<sup>45</sup> Foucault M. *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. P. 227.

<sup>46</sup> Kremer-Marietti A. *Foucault et l'archeologie du savoir*. P. 202.

<sup>47</sup> Визгин В. П. М. Фуко — теоретик цивилизации знания // *Вопросы философии*. 1995. № 4. С. 121.

<sup>48</sup> Foucault M. *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. P. 187.

<sup>49</sup> *Op. cit.* P. 227.

<sup>50</sup> Визгин В. П. М. Фуко — теоретик цивилизации знания. С. 122.

Представляется, что эвристическая ценность социальной теории М. Фуко во многом связана с тем, что он не ограничивает в своих «археолого-генеалогических» исследованиях Власть исключительно сферой политического. Стратегия философа заключается в попытке «отслеживания» ее действий и проявлений вне фиксированных, стандартных границ традиционного «политологического» исследования. Социально-философская «археология» Фуко может стать плодотворным и, что очень важно, открытым проектом для исследователей природы политического, рассматриваемого в обширном контексте культуры.

## Современные модели устойчивого развития

Социально-экономическое развитие общества в XX веке, в основном ориентированное на быстрые темпы экономического роста, породило беспрецедентное причинение вреда окружающей природной среде. В третьей четверти XX столетия человечество столкнулось с противоречиями между растущими потребностями мирового сообщества и невозможностью биосферы обеспечить эти потребности. Богатства природы, ее способность поддерживать развитие общества и возможности самовосстановления оказались не безграничными. Возросшая мощь экономики стала разрушительной силой для биосферы и человека. При этом цивилизация, используя огромное количество технологий, разрушающих экосистемы, не предложила, по сути, ничего, что могло бы заменить регулирующие механизмы биосферы. Возникла реальная угроза жизненно важным интересам будущих поколений человечества.

Не представлявшая прежде широкого общественного интереса тема охраны природы и выработки новой, экологически ориентированной стратегии технологического развития, стала особенно актуальной в наше время. Новая стратегия получила название Концепции устойчивого развития<sup>1</sup>. Количество конференций и круглых столов, ежегодно проводимых по экологической тематике и, в частности, по теме устойчивого развития (УР) трудно перечислить. Программы УР уже приняты во многих ведущих странах мира, в том числе и в России<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Выражение «Устойчивое развитие» («sustainable development» — англ., «nachhaltige Entwicklung» — нем.) происходит из традиционного терминологического набора, сложившегося в науке о лесе. В ней говорится об устойчивом развитии какого-либо участка леса в том случае, если из него не вывозится деревьев больше, чем их вырастает за то же время. Само понятие «устойчивость» появляется впервые в словарях в качестве самостоятельного научного термина с 1780 г.

<sup>2</sup> В 1992 г. Россия совместно со 178 государствами подписала на Конференции ООН по окружающей среде и развитию (Рио-де-Жанейро) ряд программных документов, определяющих согласованную политику всех стран мира по обеспечению устойчивого развития и сохранению экосистемы Земли. В частности, в «Повестке дня на XXI век» зафиксировано, что «правительства должны утвердить национальную стратегию устойчивого развития с учетом реализации решений, принятых на Конференции... Целями ее должны быть ответственное экономическое развитие и одновременно защита ресурсной базы и окружающей среды с учетом интересов будущих поколений. Стратегия устойчивого развития должна разрабатываться с широким участием

Предпосылкой к созданию новой глобальной эко-социо-экономической концепции, концепции УР, и начала широких общественных дискуссий по экологическим проблемам послужило опубликование в 1972 году первого доклада Римскому клубу «Пределы роста». Сторонники УР полагают, что мировых ресурсов достаточно для удовлетворения долговременных потребностей человечества. Проблема заключается в распространении человеческой популяции, несоответствующем несущей способности природной среды, возможностям ее самовосстановления, а также в размере и степени неэффективного и иррационального использования природных ресурсов. Поэтому переход к УР требует выработки и осуществления широкомасштабной стратегии на мировом уровне, включающей в себя решение проблем бедности, перенаселения, взаимоотношений между богатым Севером и бедным Югом.

Идея УР так же, как концепция экомодернизации, обосновывает возможность выхода из экологического кризиса в рамках существующей индустриальной системы при условии определенных структурных изменений последней, прежде всего переориентации предпринимательской деятельности на поддержание стабильной окружающей среды и процветающей экономики одновременно. Современные стратегии УР ориентированы в первую очередь на достижение «устойчивого оптимума» нагрузки на природную среду за счет снижения загрязнений, сокращения использования ресурсов, экономии энергии и т. п. Предполагается разработать и реализовать «устойчивые стратегии» для каждой группы продуктов и каждого вида социальной деятельности.

Термин «устойчивость» появился в начале 1980-х годов. В течение последующего десятилетия был опубликован ряд работ, в которых обсуждалась возможность УР современного общества. Идеи УР легли в основу доклада «Наше общее будущее», опубликованного в 1987 году Всемирной комиссией по охране окружающей среды и развитию, возглавляемой премьер-министром Норвегии Гру Харлем Брунтланд, и, начиная с этого времени, они стали своего рода идеологией экополитики развитых стран Запада.

Основными документами дискуссии об УР принято считать: доклад Брунтланд (1987) и Повестку дня на XXI век, одобренную конференцией ЮН-СЕД<sup>3</sup> в Рио-де-Жанейро в 1992 г. В докладе Брунтланд под «устойчивым» понимается такое развитие, «которое удовлетворяет потребности настоящего времени, но не ставит под угрозу способность будущих поколений удовлетворять свои собственные потребности»<sup>4</sup>. По определению той же Комиссии Брунтланд, устойчивым может быть названо общество, удовлетворяющее следующим трем критериям: во-первых, коэффициент использования во-

всех групп населения и опираться на тщательную оценку нынешней ситуации и всех инициатив». (Цит. по: Россия на пути к устойчивому развитию. М.: REFIA, 1996.) Концепция перехода Российской Федерации к устойчивому развитию утверждена Указом Президента Российской Федерации Б. Н. Ельцина от 1 апреля 1996 г. № 440.

<sup>3</sup> United Nations Conference for Environment and Development.

<sup>4</sup> Brundtland Report, in World Commission on Environment and Development, Our Common Future (Oxford: Oxford University Press, 1987), p. 8.

зобновимых ресурсов не должен превышать коэффициента их регенерации; во-вторых, невозобновимые ресурсы должны использоваться или планироваться к использованию лишь в объеме, для которого может быть создана физически и функционально эквивалентная замена (например в форме регенеративных ресурсов или увеличения продуктивности ресурсов); и, в-третьих, масштаб эмиссии поллютантов не должен превышать поглощающую способность окружающей среды.

УР, в соответствии с определением Комиссии Брунтланд, понимается как экономическая стратегия, при которой человеческие нужды (как текущие так и будущие) и средства, необходимые для удовлетворения этих нужд, совместимы настолько, насколько это возможно, с сохранением экосистем. Совместимость УР и экономического роста предстает как зависящая от эффективных мер по гармонизации «эксплуатации ресурсов, направления инвестиций, ориентации технологического развития и институционального изменения»<sup>5</sup> и, таким образом, как присущая УР самому по себе.

Примером несколько иной позиции может служить Гаагский доклад ЮНСЕД. Хотя в нем и признается необходимость экономического роста (в виду возрастающей численности населения и бедности в мире), эмфазис делается на том положении, что УР подразумевает новую концепцию экономического роста: «Обдуманый ответ на экологический вызов современности не является ни остановкой экономического роста, ни продолжением предыдущих стратегий роста, но разработкой новых моделей УР»<sup>6</sup>. В противоположность докладу Брунтланд, совместимость не предполагается, но определено утверждается, что рост и устойчивость должны быть сделаны совместимыми через урегулирование стратегий, и предлагается программа конкретных действий<sup>7</sup>.

В Агенде 21, другом влиятельном политическом документе по экологическим проблемам, УР определяется как «развитие, которое не разрушает и не подрывает экологический, экономический или социальный базис, от которого зависит продолжающееся развитие»<sup>8</sup>. При этом, по существу, развитие как концепция остается укорененной в тех самых стратегиях, что определили современный экономический рост, тот вид роста, пагубные последствия которого для экологического благосостояния сказываются сегодня<sup>9</sup>.

Когда в идущих сегодня дискуссиях с идеей УР зачастую связывается идея всестороннего сохранения природы, то это не соответствует непосредствен-

<sup>3</sup> Opus cit., p. 9.

<sup>6</sup> The Hague Report, in Sustainable Development: From Concept to Action (The Hague: UNCED, 1992), p. 10.

<sup>7</sup> Rudi M. Verburg and Vincent Wiegel. On the Compatibility of Sustainability and Economic Growth. *Environmental Ethics* 19, 1997. Pp. 247—265.

<sup>8</sup> Nicholas A. Robinson, ed., *Agenda 21 & the UNCED Proceedings* (New York: Oceana Publications, 1992), p. 250.

<sup>9</sup> Larry L. Rasmussen, «An Earth Ethic for Survival», in N. J. Brown and P. Quiblier, eds., *Moral Implications of a Global Consensus: Ethics & Agenda 21* (New York: United Nations Publications, 1994), p. 56.

но термину «устойчивость» в том смысле, как он был представлен нами выше. В вышеозначенном смысле природа играет роль лишь постольку, поскольку в ней имеется потребность для удовлетворения человеческих желаний сегодня и также в будущем. Эти размышления приводят к заключению, что устойчивость есть, в первую очередь, не экологическая, а экономическая идея. С радикальной экологической точки зрения такой результат, конечно, не удовлетворителен. Преимущество подобной идеи, однако, как выясняется, состоит в том, что она открывает перспективу для создания операциональной концепции УР.

Одну из возможных классификаций концепций УР предлагает Руди М. Вербунг. Он проводит принципиальное различие между сильной и слабой версиями этой концепции. Характеризуя «Концепцию устойчивого развития Комиссии Брундтланд» и «Повестку дня на 21 век», ученый замечает: «Общая идея, пронизывающая оба политических документа<sup>10</sup>, может быть выражена как фокусировка внимания на сохранении способности удовлетворять (настоящие и будущие) человеческие потребности и реализовывать ограничения (экономических) действий, которые должны соблюдаться с целью достижения этих устремлений».

Однако, концепции потребностей и ограничений, а также другие, связанные с ними, требуют своего определения, если они призваны нести вообще хоть какой-то смысл. Мы ссылаемся на систему референций, в которой значение данных концепций заложено в их отношении к различным концепциям, представляющим ту же самую систему референций. Если мы не принимаем в расчет эти концептуальные и нормативные «аспекты референций», то идея о том, что УР представляет собой решение угрозы экологической деградации остается неясной из-за отсутствия точной формулировки<sup>11</sup>.

В ходе дебатов о теоретических и технических аспектах проблемы УР неизменно присутствует неопределенность формулировок, вытекающая из априорного предположения о совместимости экономического роста и устойчивости. Можно выделить два известных варианта, различающихся по степени ограничений, налагаемых на процессы экономического роста, с целью наполнения содержанием характеристики «устойчивость» данных процессов. Различие проводится между, так называемой, «слабой» (пессимистической) и «сильной» (оптимистической) версиями устойчивости<sup>12</sup>, отличающихся друг

<sup>10</sup> «Концепцию устойчивого развития Комиссии Брундтланд» и «Агенду 21».

<sup>11</sup> Как замечает в этой связи автор книги «Выявление действительного смысла понятия «устойчивости» Вандана Шива: «В то время как развитие в виде экономического роста и коммерциализация признаются сегодня главными виновниками экологического кризиса в Третьем мире, именно они же, парадоксальным образом, предлагаются в качестве лекарства против экологического кризиса в форме «устойчивого развития» (Vandana Shiva, «Recovering the Real Meaning of Sustainability», in David E. Cooper and Joy A. Palmer, eds., *The Environment in Question: Ethics and Global Issues* (London and New York: Routledge, 1992), p. 188).

<sup>12</sup> См., например: R. Keny Turner and David W. Pearce, «Sustainable Economic Development: Economic and Ethical Principles», in Edvard B. Barbier, ed., *Economics*



от друга по степени предполагаемой взаимозаменяемости природного и физического капиталов<sup>13</sup>.

Оптимисты, в согласии с Солоу<sup>14</sup>, исходят из того, что, по крайней мере, для всех неотъемлимых с экономической точки зрения функций природы как поставщика сырья и как получателя вредных отходов имеются, смотря по обстоятельствам, подходящие возможности по замещению. На основании этого утверждения оптимисты полагают, что существование человеческой экономики в будущем можно прогнозировать на неограниченном временном промежутке. Пессимисты, наоборот, полагают, что человеческая экономика, будучи зависимой от своего природного «базиса», существует лишь ограниченное время. Они сомневаются в возможности найти адекватную замену наиболее существенным для человека ресурсам, а также абсорбции вредных веществ. Ориентированная на УР экономика должна, следовательно, стараться использовать природу лишь в возможно меньшем масштабе, чтобы обеспечить свое существование на длительный период.

Каждая из этих двух позиций позволяет отнести себя к некоторой области, внутри которой она кажется убедительной. В то время как сторонники теории замещения могли бы отстаивать правоту своей точки зрения в отношении ресурсов<sup>15</sup>, противники этой гипотезы могли бы указать на развитие в области окружающей среды, где замещение нельзя себе даже представить<sup>16</sup>.

and Ecology, New Frontiers and Sustainable Development (London: Chapman and Hall, 1993).

<sup>13</sup> «Имеющиеся на сегодняшний день модели УР экономики позволяют провести между собой различие по критерию: в какой мере они допускают абсорбцию для важных природных ресурсов, соответственно для возможностей по абсорбции вредных веществ. Можно представить себе две крайних модели, которые мы упрощенно обозначим как оптимистическую (в ней предполагается возможность полного замещения невозобновимых ресурсов возобновимыми — Прим. авт.) и пессимистическую перспективы устойчивости (здесь речь идет лишь о возможности частичной замены — Прим авт.)». (Frank Jost, Reiner Mannstetten. Alfred Weber-Institut, Universität Heidelberg, Oktober 1993. Nr. 201. Grenzen und Perspektiven des Konzeptes der nachhaltigen Entwicklung).

<sup>14</sup> Robert M. Solow.

<sup>13</sup> Оптимисты могут в отношении сырьевых ресурсов апеллировать к историческому опыту: по крайней мере, западные экономики в прошлом хорошо освоились с проблемой ресурсов. Так, нехватка древесины в Англии в XVIII столетии служила «раздражителем» для замещения скудного ресурса — древесины имевшимся тогда в изобилии другим ресурсом — углем. Это привело к многочисленным изобретениям, например, паровой машины, которое, в свою очередь, способствовало новым открытиям. Истощение сырья также привело к открытию новых сырьевых ресурсов и к техническому прогрессу. Почему не возможно повторение того же самого и сегодня, но уже в связи с современными ресурсными проблемами?

<sup>16</sup> Противники теории замещения могут, в свою очередь, сослаться на то, что на сегодняшний день пока еще не имеется надежного исторического опыта по решению как глобальных, так и региональных экологических проблем. Отдельные технические решения, применявшиеся до сих пор, приводили в большей или меньшей степени к тому, чтобы вредные вещества лишь перераспределялись между различными природными средами.

По мнению американского ученого Стэнли Р. Карпентера<sup>17</sup>, различия между «оптимистической» концепцией Солоу и «пессимистической» версии состоят в следующем. Всю совокупность ресурсов можно представить в виде двух форм «капитала»: созданного человеком капитала<sup>18</sup> (СЧК) и, так называемого, природного капитала<sup>19</sup> (ПК). СЧК относится к человеческим системам производства, перерабатывающим исходные природные материалы в законченные продукты или другие системы по производству продуктов, в то время как ПК состоит из ресурсов, как возобновляемых, так и невозобновляемых, составляющих ресурсную систему снабжения человеческих производств.

Тогда как Солоу и «оптимисты» рассматривают СЧК и ПК в качестве взаимозаменяемых, Дейли<sup>20</sup> и «пессимисты» относят их к роду взаимодополняющих. По мнению «пессимистов», ПК — это запас природных ресурсов, который может быть потенциально использован человеком. Без ПК невозможен процесс создание продуктов потребления; любая замена ПК означает переключение на другой ПК<sup>21</sup>.

В «сильной» версии обе формы капитала представлены как взаимозаменяемые, с неограниченной возможностью для замещения одной формы другой. При этом утверждается, что требование устойчивости будет соблюдаться в случае поддержания на одном уровне или возрастания суммы обоих потоков капитала. Классическим примером этой версии устойчивости может служить определение Солоу, в котором подразумевается, что «грядущие поколения будут, по крайней мере, обладать такой же совокупностью материальных благ, что и нынешнее»<sup>22</sup>. Хотя в этом определении и говорится о сохранении общей способности воспроизводства тех же самых жизненных стандартов (или близкого к ним уровня благосостояния), под этим, однако, подразумевается, не устранение процесса растраты запасов природного капитала, но существование наряду с ним, с целью соответствующего возмещения, и противоположной тенденции — процесса возрастания запасов физического капитала: при этом лишь соотношение запасов двух видов капитала, но не их общая сумма подвергается изменению. Из чего следует, что концепция устойчивости Солоу совместима с экономическим ростом и даже требует его, с целью возмещения экологического ущерба. Однако, поскольку наше знание о совокупности соответствующих факторов, таких как потребительские предпочтения будущих поколений, дальнейший популяционный рост или технический прогресс, в действительности всегда ограничено, то мы постоянно будем пребывать в сомнении относительно требуемого увели-

<sup>17</sup> Stanley R. Carpenter.

<sup>18</sup> humanly created capital (HCC).

<sup>19</sup> natural capital (NC).

<sup>20</sup> Daly.

<sup>21</sup> см. Stanley R. Carpenter (Georgia Institute of Technology, 1998), *Encyclopedia of Applied Ethics*, Volume 4, Sustainability, p. 281.

<sup>22</sup> Robert M. Solow, «Intergenerational Equity and Exhaustible Resources», *Review of Economic Studies* 41 (1974), pp. 29-46.

чения запасов капитала, необходимого для компенсации экологической деградации или для поддержания прежнего уровня благосостояния.

В противоположность «сильной» версии, сторонники «слабой» версии устойчивости утверждают, что оба, как физический так и природный запасы капитала, несут взаимодополняющий характер, заключающийся во взаимонезависимом поддержании активов обоих запасов капитала. Согласно этой «слабой» версии, «будущие поколения не обязаны иметь именно тот же самый уровень жизни, что и нынешнее поколение, но должны располагать, по крайней мере, тем же самым количеством определенных благ, что и наше поколение (такими, как экологические ресурсы). Исходя из этой перспективы, совместимость экономического роста и устойчивости представляется более чем сомнительной»<sup>23</sup>, ведь рост, который угрожает невозобновляемым экологическим ресурсам, не может быть дозволен. При этом, естественно, встает принципиальный вопрос: а совместимы ли вообще концепции экономического роста и УР без ущемления концептуального содержания одной из них в пользу другой и возникающей при этом фактической потерей смысла «ущемляемой» концепции?

Концепции УР и экономического роста могли бы считаться совместимыми, если бы концептуальные и нормативные интерпретации концепций потребностей и ограничений, которые их обосновывают, были бы идентичными для обеих.

Экономисты склонны рассматривать экономический рост как результат естественного для человека стремления к улучшению своего благосостояния. Экономический рост употребляется с целью обойти ограничение потребностей, и получает свою динамику благодаря постоянному процессу переопределения и экспансии потребностей. Всемирная Комиссия по окружающей среде и развитию не ставит в своем докладе вопрос о том, насколько желателен сам экономический рост, — напротив, как само собой разумеющееся, он считается неотъемлемым и существенным элементом устойчивого развития. Однако, используемая концепция оспаривает фактор «ненасытности» человеческих потребностей, заложенный в экономической динамике. Этот вызов представлен глобальной концепцией потребностей, в которой главное предпочтение отдается лишь существенным потребностям беднейшей части мирового населения<sup>24</sup>. Более того, согласно докладу Брунланд, «концепция устойчивого развития подразумевает ограничения»<sup>25</sup>,

<sup>23</sup> Rudi M. Verburg and Vincent Wiegel. On the Compatibility of Sustainability and Economic Growth. *Environmental Ethics* 19, 1997. P. 252.

<sup>24</sup> Комиссия, указывает на то, что удовлетворение существенных потребностей (в еде, одежде, убежище, работе) должно иметь преимущество перед стремлением к осуществлению других желаний. По мнению Комиссии, это необходимо в связи с отсутствием, по сравнению с другими желаниями, свободного выбора в удовлетворении основных потребностей, и, в первую очередь, «в интересах выживания человека и поддержания у него чувства собственного достоинства» (WCED, *Our Common Future*, p. 8.)

<sup>25</sup> WCED, *Our Common Future*, p. 8.

вытекающие, во-первых, из того, что пределы емкости экосистем должны быть приняты в качестве факторов, ограничивающих динамику, характеризующую процесс удовлетворения потребностей; и, во-вторых, из того, что этот динамический процесс должен быть сам по себе ограничен с целью снижения потребления экологических ресурсов в погоне за осуществлением человеческих желаний<sup>26</sup>. В виду чего, благополучному Западу рекомендуется сменить свой «неустойчивый» стиль жизни посредством переориентации по качеству роста с целью ограничения экспансии потребностей.

В целом, концепция УР предлагает иные (нежели концепция экономического роста) концептуальный и нормативный наборы потребностей, или возможностей различать между потребностями и желаниями, также как и идею о том, что ограничения должны быть наложены на человеческие желания с целью сохранения возможности удовлетворения основных потребностей. Данная разница между концепциями УР и экономического роста происходит от того, что «в концептуальной и нормативной трактовке потребностей и ограничений, присущей концепциям УР и экономического роста, делается попытка апеллировать к противоположным интерпретациям более фундаментальных концепций — свободы и солидарности»<sup>27</sup>. Как следствие этого, характерные интерпретации свободы и солидарности в рамках современной системы референций не могут быть легко согласованы с концепцией УР. При этом встают два основных вопроса: в чем заключаются характерные интерпретации свободы и солидарности, и в чем их несогласованность с концепцией УР.

Развитие современной концепции реальности характеризуется механизацией картины мира<sup>28</sup>. Реальность, понимавшаяся как механизм, из которого можно извлекать пользу, превратилась в объект манипуляций, направленных на удовлетворение бесконечной череды человеческих потребностей. Свободный от какого-либо естественного порядка вещей, человек следует лишь собственному выбору и стремится к наиболее полному удовлетворению своих потребностей, оставаясь при этом сам себе судьей. Эта автономия расценивается как необходимое условие самореализации человека. Поскольку лишь благодаря возможности осуществлять выбор человеческая жизнь действительно становится человеческой, все люди должны быть освобождены от затруднений, связанных с удовлетворением основных потребностей, формируя себя, благодаря возможности свободного выбора, человеческими существами, а путем упражнений и опыта, — моральными существами, выбирающими добро<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> Предпочтение при этом отдается удовлетворению основных потребностей большей части мирового населения.

<sup>27</sup> Rudi M. Verborg and Vincent Wiegel. On the Compatibility of Sustainability and Economic Growth. *Environmental Ethics* 19, 1997. P. 255.

<sup>28</sup> Dijksterhuis, *The Mechanization of the World Picture: Pythagoras to Newton* (Princeton University Press, 1986), p. 256.

<sup>29</sup> Как это становится очевидным из выражения: «отсутствие препятствий к удовлетворению человеческих потребностей» (Ignatieff, *The Needs of Strangers*).

Идея свободы определяется в связи с концепциями потребностей и ограничений<sup>30</sup>. Концепция экономического роста неразрывно с ней связана. Устраняя ограничения, мешающие удовлетворению человеческих потребностей, и, способствуя человеческой индивидуализации и самореализации, экономический рост расширяет рамки человеческой свободы, путем предоставления свободы выбора каждому. Более того, стремление кого-либо к удовлетворению своих потребностей морально оправдывается, так как этот комплекс идей был привнесен в сферу экономики на основании предположения о том, что свобода (преследовать идею персонального, материального роста) способствует экономическому благосостоянию как индивида, так и всего общества в целом<sup>31</sup>. В то время как рыночные отношения предоставляют удобные возможности для получения материальных выгод, экономическая свобода поощряет индивида использовать эти возможности для улучшения условий своего благосостояния.

Тем самым, в рамках нормативного измерения современной системы референций, свобода представлена одновременно и как причина и как следствие экономического роста: делая возможным экономический рост, освобождающий индивидов от затруднений, связанных с удовлетворением потребностей, она, тем самым, способствует расширению границ человеческой свободы. Концепция солидарности намного слабее выражена и интегрирована в эту систему<sup>32</sup>, и получила статус «несущественного придатка»<sup>33</sup>. Данное заключение может быть выведено из «дополнительного» статуса концепции ответственности по отношению к концепции свободы. В своем нормативном измерении, солидарность в целом указывает на асимметричную зависимость между группами факторов, когда затруднение более слабой стороны находится вне ее контроля и не вписывается в существующие стандарты человеческих отношений. Различают три типа солидарности: заинтересованную, групповую, гуманистическую<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1979), p. xxxviii.

<sup>31</sup> См.: Mark Sagoff, *The Economy of the Earth: Philosophy, Law, and the Environment* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

<sup>32</sup> Различие между потребителем и гражданином может служить своего рода иллюстрацией отношения свободы к солидарности. См.: Stephen A. Marglin, «The Social Rate of Discount and the Optimal Rate of Investment», *Quarterly Journal of Economics* 77 (1963): 95—111; и Sagoff, *Economy of the Earth*.

<sup>33</sup> E. W. Hofstee, *Vrijheid, GeUjkeid en Eenzaamheid [Liberty, EquaUty and Desolation]* (Wageningen: Publications Landbouw Hogeschool Wageningen, 1980), p. 24 (translation).

<sup>34</sup> Заинтересованная солидарность основывается на согласованном действии, направленном на реализацию параллельных индивидуальных интересов. Этот тип солидарности характеризуется взаимодействием или выгодой от коллективного предприятия для каждого участника. В случае групповой солидарности, люди проявляют солидарность по отношению друг к другу как члены коммуны на основе общей системы ценностей и жизненных стилей. Наконец, гуманистическая солидарность основывается на чувстве уважения, испытываемом в отношении других как соучастников. Этот тип солидарности, основанный на чувстве гуманности, не связан с аффектив-

В рамках системы ориентации, в которой свобода играет доминирующую роль, солидарность, в первую очередь, рассматривается в ее отношении к индивидуальным интересам, в то время как концепция УР, предложенная Всемирной Комиссией по окружающей среде и развитию (ЮНСЕД), апеллирует к гуманистической солидарности. Две интерпретации понятия солидарности по-разному относятся к концепции свободы. Концепция свободы подразумевает право каждого быть свободным от тревог, связанных с удовлетворением своих основных потребностей, стремиться к саморазвитию, реализации себя как личности. Экономический рост предлагает необходимые и достаточные условия существования этой свободы.

Трудности, связанные с удовлетворением основных потребностей, в этой перспективе, несомненно ограничивают масштаб, в котором могли бы быть реализованы фундаментальные ценности общества. Интерпретация солидарности в терминах взаимодействия и параллельных индивидуальных интересов является господствующей в нашей современной системе ориентации и наполнена духом свободы и индивидуальной ответственности. Как таковая, заинтересованная солидарность имеет производный статус и подразумевает концепцию свободы. Концепция УР, представленная в докладе Брунтланд (см. выше), наоборот, дает выражение прямому (вместо косвенного) отношению между экономическим ростом и солидарностью: экономический рост понимается как подпадающий под необходимость быть согласованным с требованиями солидарности.

Если отдавать предпочтение основным потребностям, исходя из соображений солидарности и экологической безопасности, и, одновременно, призывать к созданию затруднений на изобильном Западе, преследуя цель ограничения человеческого стремления к удовлетворению своих желаний пределами, положенными емкостями экосистем, то это с неизбежностью ведет к столкновению характеристических интерпретаций концепций свободы и солидарности. Первоочередная важность, придаваемая вопросу об удовлетворении основных потребностей, подразумевает, что идея гуманистической солидарности — важная часть концепции устойчивого развития, а не прилавок концепции свободы. Более того, данная позиция, вступает в конфликт с идеей о необходимой связи между свободой, неограниченным экономическим ростом и возможностью удовлетворения основных человеческих потребностей, дескредитируя, таким образом, оправдание экономического роста. Вместо этого, комиссия ЮНСЕД предлагает концепцию устойчивости, которая по праву оценивает солидарность и равенство и подразумевает «стремление к социальному' равенству между поколениями, — стремление,

ными чувствами, и поэтому подразумевает определенную дистанцию. Но он связан с заботой об удовлетворении основных потребностей, с тем чтобы гарантировать приемлемый уровень качества жизни (G. A. Van der Wal, «Solidariteit en eigen Verantwoordelijkheid» [Solidarity and Individual Responsibility], in V.G.H.J.Kirkels, ed., *Solidariteit in de Gezondheidszorg* [Solidarity in Health Care] (Baarn: Ambo, 1990), pp. 11-31).

которое должно быть последовательно расширено на равенство, реализуемое и в рамках каждого из поколений»<sup>35</sup>.

Сущность концептуальных и нормативных затруднений связана с различной оценкой базовых ценностей свободы и солидарности, а также их отношения друг к другу в рамках современной системы референций. «В согласии с этой системой, в которую концепция экономического роста хорошо вписана, свобода (выбора и самоопределения) имеет преимущество перед солидарностью, в то время как концепция УР отводит солидарности равную со свободой роль. Концепция устойчивости, ставит более сильный акцент на росте (развитии), и, следовательно, устанавливает различные требования для устойчивого роста, так как она подчинена главной идее свободы. Когда устойчивый рост угрожает свободе, возникает путаница. В этом смысле, можно сказать, что концепция УР выносит на передний план безусловный антагонизм западных концепций свободы и солидарности»<sup>36</sup>. Более того, по утверждению Вербунга и Вигеля, интерпретация концепций потребностей, ограничений, свободы, и солидарности, в отношении к концепции устойчивости, отклоняется от таковых интерпретаций в отношении к концепции роста, и, следовательно, выражает тот факт, что устойчивость и экономический рост не могут быть представлены как концептуально и нормативно совместимые.

В то время как антагонизм между ростом и устойчивостью имеет место и в докладе Брундтландт и в Агенде 21, порождая неясности в обоих документах, теоретические и технические позиции, защищаемые сторонниками «сильной» и «слабой» версий устойчивости, являются более или менее согласованными. Данный аргумент подразумевает, что в случае теоретического рассмотрения концепций устойчивости, не достаточно просто указать на противоречия, имеющиеся в этих документах. Однако, теоретические рассуждения служат достаточно хорошо цели иллюстрации проблематичности концептуального и нормативного отношения между ростом и устойчивостью. «Определение устойчивого развития по Солоу гарантирует, что общая способность воспроизводства тех же самых стандартов жизни (или подобного уровня благосостояния) должна сохраняться, при чем разрешается полное замещение между природным и физическим капиталами. Пока сумма обоих капиталов не уменьшается, истощение природного капитала не предотвращено. Солоу, тем самым, разрешает противоречие концепции устойчивости, путем присваивания этой концепции вспомогательного статуса по отношению к концепции экономического роста»<sup>37</sup>. Другими словами, экономический рост и устойчивость совместимы, если лишить устойчивость ее аналитического содержания, что может служить дальнейшей иллюстрацией концептуальной несовместимости двух концепций.

То же самое остается справедливым и в отношении сильной версии кон-

<sup>35</sup> WCED, *Our Common Future*, p. 43.

<sup>36</sup> Rudi M. Verburg and Vincent Wiegel. *On the Compatibility of Sustainability and Economic Growth*. *Environmental Ethics* 19, 1997. P. 260.

<sup>37</sup> *Opus cit.*, p. 260.

цегадии устойчивости. Эта версия предписывает, как было отмечено выше, что будущие поколения не обязательно должны иметь равный нынешнему уровень благосостояния, как это имеет место в версии Солоу, но им, по крайней мере, должно быть гарантировано такое же количество природного капитала, что и нынешнему поколению. Последнее утверждение отвергает возможность замещения между природным и физическим капиталами. «Эта позиция подразумевает серьезные ограничения, накладываемые на концепцию экономического роста, в пользу концепции устойчивости. Сильная версия концепции устойчивости, тем самым, становится совместимой с экономическим ростом путем смещения «маятника» концептуального содержания от экономического роста в сторону устойчивости»<sup>38</sup>.

Разные позиции, занимаемые в вопросе совместимости концепций экономического роста и УР, можно объяснить различной оценкой взаимосвязи между концепциями потребностей и ограничений, свободой и солидарностью, из чего следует, что рост с устойчивостью трудно примирим. Покажем, что контраст между теоретическими позициями может быть приписан разнице в оценках взаимосвязей между потребностями и ограничениями, свободой и солидарностью.

«Оптимистическое» определение устойчивости лишь ограничивает действия, направленные на удовлетворение наших потребностей. Утверждая, что будущие поколения должны иметь, по крайней мере, нынешний уровень благосостояния, Солоу полагает солидарность, в широком смысле, условием процесса экономического роста, хотя и без сохранения свободы выбора. Концептуальное содержание солидарности остается «захваченным» концепцией свободы.

Сторонники «пессимистической» версии устойчивости, наоборот, придерживаются более ограничивающей позиции. Провозглашая, что будущие поколения должны иметь тот же запас природного капитала, что и нынешнее поколение, они полагают, что солидарность между поколениями должна быть более специфическая и требовательная, поскольку для будущих поколений подразумевается возможность свободы выбора среди альтернатив потребностей и желаний. Некоторая потеря свободы для настоящего поколения считается допустимой, гарантируя сохранение свободы выбора как ценности для будущих поколений.

Следовательно, два приближения отличаются друг от друга различной оценкой степени предпочтительной взаимосвязи между потребностями и желаниями, свободой и солидарностью. Концепция Солоу могла бы в гораздо большей степени способствовать экономическому росту, чем пессимистическая версия. Так как в слабой версии рост, угрожающий существующему запасу природного капитала запрещен, выделение добавочных инвестиций на экологию, и более высокая стоимость продукции и потребления, затрудняют экономический рост. Если же, наоборот, согласно концепции Солова (сильная версия), природный капитал может замещаться физическим, то



открывается большая свобода для путей, по которым пойдет рост, следовательно, может быть достигнут более высокий уровень экономического роста.

Имеющиеся на сегодняшний день версии концепций УР, несмотря на различающееся, зачастую противоречивое видение «устойчивости» создают предпосылки для формирования нового когнитивного и институционального понимания глобальной экологической политики. Постепенно приходит отчетливое понимание того, что:

(1) Установка современного человека против самого себя и природы обуславливается тремя факторами: неограниченными желаниями, стремлением к всеобъемлющему контролю над природными процессами и, одновременно, отгораживанием от природы.

(2) В рамках картины мира, которой соответствует такая установка, природа существует лишь для того, чтобы обслуживать постоянно возрастающие потребности человека в сырьевых ресурсах и принимать отравляющие вещества, образующиеся в процессах производства и потребления товаров.

(3) Действие современного человека, ведет к переоценке экономики и далекоидущему пренебрежению к экологии. Тем самым это действие является наиболее существенным корнем современного экологического кризиса.

Среди конкурирующих точек зрения на УР согласие имеется лишь по нескольким положениям:

(1) давление на природные системы в совокупности с соответствующими формами индустриализации и стиля жизни не должны превышать некоторые пределы и емкость регенерации биосферы и должны находиться в согласии с принципами справедливости в отношении нынешних и будущих поколений.

(2) только интегрированная стратегия, соединяющая экологические потребности с аспектами экономического и социального развития, может обеспечить адекватное решение задачи устойчивого развития.

Остальные положения продолжают оставаться предметом дискуссий.

Проект УР, в тех формах, в которых он на сегодняшний день существует является пока еще во многом спорным и противоречивым, нуждаясь в дальнейшей разработке. Имеющиеся противоречия в существующих моделях устойчивости являются отражением того факта, что процесс создания работоспособной интегрированной концепции находится, скорее, в стадии начальной разработки, уточнения понятий и координирования стратегий по которым пойдет развитие.

## Постмодернистская модель социальной реальности

Прежде чем описать социальную реальность, сконструированную учением постмодернистов, необходимо понять их представление о реальности как таковой. Выстраивая свою теоретическую позицию на критике классической рационалистической философии, постмодернизм пересматривает одно из основных ее положений о реальности. Суть данного положения заключается в том, что реальность «существует независимо от человеческих представлений»<sup>1</sup>. Главной постмодернистской идеей становится «идея пересмотра содержания понятия реальности как исходной точки познания»<sup>2</sup> и отказа от самого понятия объективной реальности, невозможности апеллировать к объективной реальности в процессе познания. Отказ от классического понятия объективной реальности приводит к тому, что исчезает интерес и к науке, изучающей ее. Классическая онтология как структурно организованная категориальная матрица для описания «объективного объекта» отпадает.

Исчезновение объективной реальности позволяет постмодернистам говорить о ней как субъективном начале. «Реальность есть не что иное, как культурный акт творения, совершаемый автором»<sup>3</sup>. Однако гипертрофия творческого, субъективного начала, анахронизм традиционного понимания объективной реальности, — все эти социокультурные факторы, взятые вместе, приводят к тому, что постмодернизм начинает терять предмет собственного исследования. Если знание не может быть детерминировано опытом объективного мира, то оно вообще оказывается под большим вопросом. Причем речь идет не только о науках социальных, но и науках естественных, где истинность знания оказывается, по словам Ж. Бодрийяра, сомнительной<sup>4</sup>. Процесс познания выглядит как языковая игра, где от того, как ученый формулирует вопросы, зависят и находимые им ответы. По мнению постмодернистов, проблема реальности сводится к проблеме языка.

На особую роль языка указывал еще Ф. Ницше. Немецкий философ

<sup>1</sup> Серль Дж. Рациональность и реализм: что поставлено на карту // Путь, № 6, 1994. С. 196.

<sup>2</sup> Зверева Г. И. Реальность и исторический нарратив: проблемы саморефлексии новой интеллектуальной истории // Одиссей. Человек в истории. 1996. С. 13.

<sup>3</sup> Там же. С. 13.

<sup>4</sup> Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или конец социального. — Екатеринбург, 2000. С. 40.

пришел к мысли, что язык служит не только для того, чтобы описывать мир, но становится главным смыслообразующим фактором<sup>5</sup>. Такое понимание языка возмещает тот поворот в философской мысли, который принято именовать «лингвистическим поворотом», когда лингвистика и семиотика, «захватывая центральное положение в гуманитарных науках, набирают мощную, всеохватывающую власть, способную поглотить все социальные и культурные феномены с точки зрения их «значения»<sup>6</sup> и «значимости»<sup>6</sup>. Этот переворот напрямую связан с методологией структурализма. Становится очевидным, что за многими научными проблемами, в конечном счете, кроется одна единственная — проблема языка. «Границы моего мира, — пишет Л. Витгенштейн, — суть границы моего языка»<sup>7</sup>. Предвидение того, что язык станет одной из главных проблем современности, во многом предопределило постмодернистское мышление в целом. Однако для постмодернизма принципиально важным оказывается понимание языка как не имеющего основания вне самого себя. Структурализм определяет язык как систему знаков, где знак есть единство означающего и означаемого, то есть является выразителем реально существующих объектов. Постмодернизм признает, что основания языка не обнаруживаются за его пределами, так как референт постепенно исчезает, растворяется, и знаки отсылают уже не к реально существующему объекту, но к другим знакам, за словами кроются только слова. Эта ситуация очень наглядно описывается в работе Ж. Делеза «Логика смысла» цитатой из любимого им Л. Кэрролла<sup>8</sup>. Таким образом, реальность, существует только в контексте речевых практик, мир — это текст, дискурс, который и творится автором. По словам Ж. Деррида: «Проблема языка никогда не была просто одной проблемой среди многих других. Но как таковая, она еще не захватывала столь глобального горизонта крайне разнообразных областей исследования, гетерогенных дискурсов, сфер различного и разнородного, наряду с их намерениями, методами и идеологиями»<sup>9</sup>.

Социальная реальность в рамках постмодернистской «лингвистической практики» есть не что иное, как дискурс. А поскольку дискурсов существует великое множество, то встает вопрос об их практическом взаимодействии. По мнению постмодернистов, социальная реальность не существует объективно, но искусственно сконструирована в результате взаимодействия социальных дискурсов и должна непрерывно ими поддерживаться. Эту мысль мы обнаруживаем в работе Ж. Бодрийера «Прозрачность зла», когда он пишет,

<sup>5</sup> Репина Л. П. Вызов постмодернизма и перспективы новой культурной и интеллектуальной истории // Одиссей. Человек в истории. 1996. С. 28.

<sup>6</sup> Найман Е. «Сцена письма» и «метаморфоза истины»: Ж. Деррида — Делез // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX в. — Томск, 1998. С. 205-206.

<sup>7</sup> Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. — М., 1994. С. 56.

<sup>8</sup> Делез Ж. Логика смысла. — М., 1995. С. 46.

<sup>9</sup> Деррида Ж. Конец книги и начало письма // Интенциональность и текстуальность. С. 218.

что «от «социального» осталось лишь то, что сделали социальным, поэтому следовало бы использовать выражения типа «искусственно созданный социум (socialite)» или «искусственно созданное общество (societalite)»<sup>10</sup>.

Отсутствие четкой организованности и структурированности — один из главных признаков постмодернистской социальной реальности. Здесь необходимо отметить, что такое понимание целого и части, роли центра связано с формированием новой онтологии, лежащей в основании постмодернистской философии. Так или иначе, но реальность, в том числе и социальная, в рамках такой онтологии предстает как размытая, децентрированная, знаковая, где знаки отсылают лишь к другим знакам.

С идеей «децентрации» связана и критика постмодернистами концепции бинаризма. Согласно этой концепции, представленной и разработанной структуралистами, весь мир, вся культура рассматривалась как построенная на таких бинарных оппозициях как, например, субъект/объект, истина/ложь, мужское/женское и т. д. Речь идет о том, что «все отношения между любыми феноменами сводимы к бинарным структурам, т. е. к модели, в основе которой лежит наличие или отсутствие какого-либо признака, иными словами, различия»<sup>11</sup>. Одна из ключевых оппозиций в понимании структуралистами особенностей социальной реальности стала оппозиция центр/периферия. Все социальные явления, так или иначе, оказываются встроенными в эту схему «центр-периферия». Однако постмодернисты приходят к пониманию того, что социальная реальность богаче и сложнее, ее нельзя уложить в столь жестко структурированные рамки такого социального пространства. Нарушить эту оппозицию и выйти за ее пределы возможно благодаря игре, ибо она является антиэстетическим центру началом «центр сдерживает игру, игра размывает центр»<sup>12</sup>. Именно игра становится тем единственным методологическим принципом, на который опираются постмодернисты в своей критике классической западной культуры, находящейся под властью центра. Благодаря игровому начшта и возможна реализация той установки на многообразие, принципиальную плюралистичность, которую так отстаивают постмодернисты. Недаром, постмодернистскую культуру называют игровой.

Та же цель — размывание и исчезновение центра — преследуется при разработке Ж. Делезом и Ф. Гваттари понятия «ризомы». История в представлении постмодернистов развивается по принципу ризомы, то есть не имеет линейной направленности. Понятие ризомы было заимствовано французскими философами из ботаники, где данный термин обозначает определенный способ развития некоторых растений типа ириса, когда корень представляет собой сеть, каждый отрезок которой при благоприятных условиях может давать (и дает) жизнь новому растению. Понятие ризомы, обращен-

<sup>10</sup> Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. — С. 73.

<sup>11</sup> Ильин И. П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. - М., 1998. С. 33.

<sup>12</sup> Вайнштейн О. Б. Homo deconstructivus философские игры постмодернизма // Апокриф, 1992, № 2. С. 17.

ное на сферу исторических явлений, придает особенный оттенок восприятию социального пространства, в рамках которого господствует чистый поток становления. Французские мыслители отмечают, что, начиная с эпохи Ренессанса мир, история представляли в образе корня или дерева. О развитии в данном случае говорили как о таком феномене, который имеет некий центр, основание, и из него отходят отростки, ветви. С этим образом связано, как минимум, два очень важных, принципиальных вывода. Во-первых, любая система имеет центр, из которого и развивается, и, во-вторых, это развитие имеет определенный строгий порядок (т. к. появление и развитие всех частей дерева происходит в строгом порядке). В противоположность классическим западным представлениям о мире, имеющем свой определенный стержень, ризома, описывая мир, выступает как потенциальная бесконечность, может развиваться в каком угодно направлении, принимать какие угодно конфигурации: «любая точка ризомы может быть и должна быть связана со всякой другой, в отличие от дерева или корня, которые фиксируют точку, порядок в целом»<sup>13</sup>.

Таким образом, происходит отказ от представления о реальности (прежде всего социальной), как имеющей центр, корень. По выражению Ж. Делеза и Ф. Гваттари, «мир потерял свой стержень»<sup>14</sup>. Реальность можно определить через образ, созданный Борхесом, как «сад расходящихся тропок». Критикуя именно западную классическую традицию, французские мыслители отмечают, что образ дерева (корня) овладел всей западной мыслью. Запад по-особому связан с лесом и вырубкой леса, в то время как Восток — скорее со степью и с садом, чем с лесом. На Востоке, в этой культуре клубней, ризоматическая модель противостоит западной модели дерева. Именно поэтому симпатии остаются на стороне Востока.

Для постмодернистов характерно отрицание объективного характера реальности. С их точки зрения, реальность не существует без субъекта. Чтобы эта субъективизация реальности стала наиболее ощутимой, постмодернизм сводит проблему реальности к проблеме языка; «атомизация» социальности» находится «в гибких сетях языковых игр»<sup>15</sup>. Это можно рассматривать как попытку выхода за пределы социальной реальности к языковой реальности. Этот «лингвистический поворот» в философии можно представить как попытку постмодернизма нащупать и описать новый тип научно-исторической реальности. Переход к этой новой исторической реальности заставляет постмодернистов трактовать социальную реальность как иррациональную. И субъект социальной реальности в целом иррационален в силу иррациональности самой социальной реальности.

Постмодернизм достаточно настойчиво вытесняет из общественного сознания мыслительный конструкт «субъект», заменяя его скорее понятием «субъективность». Декартовский метод, применяемый в рамках постмодер-

<sup>13</sup> Делез Ж., Гваттари Ф. Ризома // Философия эпохи постмодерна. — Минск, 1996. С. 12.

<sup>14</sup> Новейший философский словарь. С. 572.

<sup>15</sup> Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. — М., СПб., 1998. С. 48.

нистской теории, приводит к возможности подвергнуть сомнению само существование мыслящего субъекта как трансцендентального. Однако, как это ни парадоксально, постмодернисты встраиваются в достаточно логичную историческую последовательность. Уже философы XIX века (особенно К. Маркс, Ф. Ницше), так или иначе, подошли к разрушению представления о субъекте как трансцендентальном. К. Маркс, чье творчество во многом вообще определило направление социальной науки XX века, на место трансцендентального субъекта ставит субъекта социального, субъекта как носителя общественных отношений. Что касается фигуры Ф. Ницше, то он предвосхитил те мысли, которые впоследствии будут развиты постмодернистами (в этой несвоевременности, возможно, и заключена трагедия немецкого мыслителя). Открытие Ницше того факта, что язык непосредственно связан с формированием особого, неповторимого мира того или иного народа, приводит к мысли о множественности миров. Постмодернисты продолжают развитие этой идеи и приходят к тому, что социальный субъект тоже оказывается множественностью (для каждой социальной роли, для каждой ситуации существует свой язык). Тем самым постмодернистское мышление разрушает целостность, единство субъекта. Для них социальный субъект распадается на множество социальных масок, ролей, контекстов, тем самым теряется само индивидуальное социальное лицо. И если К. Маркс социальным субъектом заменяет трансцендентального субъекта, то, по всей вероятности, пользуясь ницшеанской терминологией, сверхчеловек — тот субъект, который приходит на смену целостному социальному субъекту. По словам М. Фуко, «сверхчеловек — это нечто гораздо меньшее, чем исчезновение существующих людей, и нечто гораздо большее, чем изменение понятия: это пришествие новой формы, не Бога и не человека, и можно надеяться, что она будет не хуже двух предыдущих»<sup>16</sup>. Можно предположить, что сверхчеловек — это переход от социального типа личности к личности, основу которой будет составлять совокупность духовных отношений. Тем более становится понятным, почему Ф. Ницше с его образом сверхчеловека, с его пониманием могущества языка, оказывается близким постмодернистскому мышлению. Конечно, нельзя отождествлять Язык и Дух, но и не стоит забывать то, что они непосредственно взаимосвязаны. По словам К. Маркса, «На «духе» с самого начала лежит проклятие — быть «отягощенным» материей, которая выступает здесь в виде языка»<sup>17</sup>.

В западной классической философской традиции единство «я», или единство субъекта, имело не только культурно-историческое, но и логическое основание. Речь идет о фундаментальном логическом принципе — принципе тождества. Этот принцип уже обнаруживается у Платона и достигает своего «подлинного апофеоза... у Гегеля, отождествляющего понятие и бытие»<sup>18</sup>. В своей работе «Различие и повторение» Ж. Делез выступает с кри-

<sup>16</sup> Делез Ж. Фуко. - М., 1998. С. 171.

<sup>17</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 3. - М., 1955. С. 29.

<sup>18</sup> См.: Делез Ж. Ницше. - СПб., 1997. С. 173.

тикой этого принципа тождественности, и гегелевской философии. Он пишет, что современная философия — это философия «обобщенного антигегельянства: ...различие и повторение заняли место тождественного и отрицательного, тождества и противоречия»<sup>19</sup>. Объективно существующая в классическом буржуазном обществе иерархия социальных ролей, а также религия как культурное наследие феодального общества, позволяли обществу индивидуально сохранять контроль над множеством социальных ролей (обеспечивали единство субъекта). Усложнение системы общественных отношений в современном западном обществе, анонимность многих социальных ролей, возросшая роль масс-медиа привели к тому, что социальная идентификация массового индивида, и самой массы<sup>20</sup> стала зачастую невозможной. Постмодернисты как раз фиксируют эту ситуацию — ситуацию невозможности социального контроля за множеством социальных ролей. Преодоление этой практически значимой тавтологии — социальный контроль за социальными ролями — объективно требует перехода к постепенному господству духовной реальности. Невозможность адекватно выразить эту необходимость заставляет постмодернистов в поисках надежной основы хвататься за стихийно формирующиеся культурные различия людей как синоним или суррогат их духовности.

Разрушается единство, остается множественность. Все есть только множество толкований, интерпретаций и т. д. Как множественность субъект разрушается, превращаясь в субъективность. Единый, абсолютный субъект заменяется существующими полиморфными, спонтанно возникающими формами субъективности. Последняя предполагает отсутствие четкой структурированности, подчиненности единому центру, Cogito. «Различные семиотические регистры, — пишет Ф.Гваттари, — способствующие порождению субъективности, не поддерживают обязательных иерархических отношений, фиксируемых раз и навсегда»<sup>21</sup>. Интересно, что у Делеза есть понятие «себя» (soi), употребляемое им во множественном числе, «которые человек примеривает к себе как маски...»<sup>22</sup>. При этом важно, что за масками скрываются лишь другие маски. «Маска других масок, травести других травести, мыслящий субъект не отличается от собственных шутов и шагает, хромая, на зеленой и красной ногах»<sup>23</sup>. Отсутствие лица, глубины, скрытость внутреннего мира. Размытая, рассеянная, растворившаяся, исчезающая, человеческая личность, по словам Ж. Делеза, есть «складка на бытии». Неудивительно, что своеобразным выходом для человека у Ж. Делеза, например, становится шизофрения (шизофрения в данном случае не как болезнь, но способ существования в таком странном мире). Человек как

<sup>19</sup> Делез Ж. Различие и повторение. — СПб., 1998. С. 9.

<sup>20</sup> См.: Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или конец социального. С. 57.

<sup>21</sup> Гваттари Ф. Язык, сознание и общество (О производстве субъективности) // Логос. Кн. 1. ЛГУ, 1991. С. 152.

<sup>22</sup> Ильин И. П. Вступительная статья // Делез Ж. Фуко. С. 15.

<sup>23</sup> Делез Ж. Различие и повторение. С. 142.

«желающая машина», подлинный индивид как «шизо», «деконструированный субъект», который и порождает себя как свободного человека, лишённого ответственности, одинокого и радостного, способного, наконец, сказать и сделать нечто, просто от своего имени. Шизофреник — образ расщепленного сознания, субъекта, разделенного на множество субъектов, не связанных между собой и не подчиненных единому центру. В работе Ж. Липовецки «Эра пустоты» такой субъект именуется Нарциссом. Нарцисс как образ потерянного «Я», «пустого зеркала», «вопроса без ответа», «открытой и неопределенной структуры»<sup>24</sup> также становится характеристикой разорванного и разомкнутого сознания, лишённого единого начала, единого центра. Нарцисс — это «Я», которое «превратилось в безумное множество»<sup>25</sup>.

И если человек — это множество социальных ролей, то единственной ситуацией, в которой человек снимает с себя маски и обретает себя самого является ситуация смерти. Смерть есть последний и самый радикальный способ самоидентификации. «С приходом смерти, — напоминает Ж. Батай, — появляется структура я, целиком отличного от «абстрактного я». Я получает доступ к своей специфичности и полной трансценденности лишь в форме «я, которое умирает»<sup>26</sup>. Но ситуация смерти, перед лицом которой человек обретает самого себя, смысл своей жизни, — это скорее экзистенциальная ситуация, но не постмодернистская. В рамках же последней проблема идентификации остается неразрешенной, ибо в жизни за масками часто нет лица. Так что человеческое «Я» как единство всех его характеристик есть «тотальная видимость»... и всякое «Я», насколько оно возможно — ирреально»<sup>27</sup>. «Ни лиц. Ни слов. Одно лишь многословье»<sup>28</sup>.

Признавая, что субъективность, в действительности, чрезвычайно многобройна, множественна, полифонична, постмодернистские философы признают, что она не может быть уложена в рамки декартовского *cogito*, выступающего как *ratio*, как центр, связующее начало, т. е. она «не подчиняется господствующей инстанции детерминирования»<sup>29</sup>. Наряду с такими образами децентрированного субъекта, как шизофреник или нарцисс существуют и другие. Например, Ф. Джеймисон, один из представителей постмодернистской философии, предлагает описывать такого субъекта через понятие «коллективного субъекта»: «И все же я всегда настаиваю на третьей возможности, выходящей за рамки старого буржуазного «Я» и шизофренического субъекта нашей сегодняшней общественной организации: на кол-

<sup>24</sup> Lipovetsky G. L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain. — Paris, 1983. P. 62.

<sup>25</sup> Ibid. P. 63.

<sup>26</sup> Батай Ж. Жертвоприношения // Комментарии, 1993, № 2. С. 42.

<sup>27</sup> Тульчинский Г. Л. Слово и тело постмодернизма. От феноменологии невменяемости к метафизике свободы // Вопросы философии, 1999, № 10. С. 52.

<sup>28</sup> Там же. С. 52.

<sup>29</sup> Колесников С. А., Ставцев С. Н. Формы субъективности в философской культуре XX века. — СПб., 2000. С. 88.



лективной субъекте без центра, но не шизофреническом»<sup>30</sup>. Только погруженность в человеческую общность дает возможность отдельному индивиду обрести себя, свое достоинство. Таким образом, социальный контекст оказывается принципиально важным для понимания того, чем становится субъект в современном мире. Иными словами, согласно постмодернистам, человек есть скорее социальный артефакт, а не трансцендентное существо. Человеческое «Я» составлено социальными силами и языком, оно понимается как «лингвистическая конвенция», как следствие или эффект, возникающий в результате использования языка. Субъект — только «позиция в языке», «эффект дискурса»<sup>31</sup>. По словам Ж.-Ф. Лиотара, «Самость» встраивается в сложную и мобильную, как никогда, ткань отношений. Независимо от того молодой человек или старый он всегда оказывается расположенным на «узлах» линий коммуникаций, сколь бы малыми они ни были. Лучше сказать: помещенным в пунктах, через которые проходят сообщения различного характера»<sup>32</sup>. Человек навеки погружен в паутину фиктивных смыслов, закован в цепи сигнификаций, в которых субъект есть лишь просто другое местоположение в языке<sup>33</sup>. Получается парадоксальная ситуация, в которой субъект становится тем, что он сам должен создавать (язык), растворяется в сплетениях значений, то есть в том, инициатором чего он в принципе должен был быть. Недаром, когда мы хотим представить себя, мы начинаем говорить, мы рассказываем о себе: «Я родился тогда-то в семье таких-то». Наше «Я» — это наш нарратив, рассказ (или множество рассказов, так как в разных ситуациях мы рассказываем разные истории), это наша автобиография, наша сеть историй. Такое представление позволяет Ф. Джеймисону говорить о том, что субъект «проступает в некоторых формах повествовательности»<sup>34</sup>. Важным, еще раз отметим, становится тот факт, что эта повествовательность «не имеет центра, поскольку истории, которые вы как отдельный субъект таким образом, рассказываете, вам не принадлежат, ибо вы их не контролируете так, как контролировал бы их протосубъект/субъект-властитель модернизма»<sup>35</sup>. Это и есть «нарративистское» осмысление субъекта.

Таким образом, становится невозможным рассматривать «Я» вне контекста лингвистических и дискурсивных практик, а поскольку эти контексты множественны, то и субъект, повторим, оказывается фрагментарным, множественным. Это и приводит к тому, что невозможно уловить, определить его, ибо он обречен на постоянное изгнание, так как текст порождает все

<sup>30</sup> Стэфансон Э. Интервью с Фредериком Джеймисоном // *Философские маргиналии*: Сб. ст. - М., 1991. С. 116.

<sup>31</sup> См.: Rax J. *Thinking Fragments: Pshyhoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West*. Berkley, 1990; Schwartz J. *Antihumanism in the Htmianities* // *The Public Interest*, 1990. No. 99. P. 29-49.

<sup>32</sup> Лиотар Ж.-Ф. *Состояние постмодерна*. С. 45.

<sup>33</sup> Там же. С. 46.

<sup>34</sup> Стэфансон Э. Интервью с Фредериком Джеймисоном. С. 116.

<sup>35</sup> Там же. С. 116.

больше и больше значений, и этот процесс замены и смены значений становится бесконечным. Думается, что постмодернисты очень точно уловили ту ситуацию, в которой оказался западный человек. Человеческая сущность растворилась в социальных контекстах, которых становится все больше и больше. И уже симптоматичными становятся слова Ж. Бодрийяра: «Кибернетическая революция подводит человека, оказавшегося перед лицом равновесия между мозгом и компьютером, к решающему вопросу: человек я или машина? Происходящая в наши дни генетическая революция подводит человека к вопросу: человек я или виртуальный клон? Сексуальная революция, освобождая все виртуальные аспекты желания, ведет к основному вопросу: мужчина я или женщина? (Психоанализ, по меньшей мере, положил начало этой неуверенности)<sup>36</sup>. И возможно, поэтому сегодня в современном обществе принято говорить от имени налогоплательщиков, потребителей, частных собственников, избирателей... и т. д. Нет человека, остались только роли, которые его полностью заменяют. И если существование человека находится под большим вопросом, то существование социальной маски (на определенный момент в определенном месте) не вызывает сомнения. Не это ли диктат социального, не в этом ли несвобода западного индивида?

Присущий западному обществу плюрализм, основанный на разделении властей, устраняет внутренне единство социального пространства. Поэтому и господствующий способ профессионального мышления постмодернизма — это фрагментарность в восприятии действительности. Возведенная на эстетический уровень, эта гносеологическая неопределенность становится «источником острого интеллектуального и, без сомнения, духовного наслаждения»<sup>37</sup>.

Плюрализм, мозаичность постмодернистского мышления обнаруживает не только эстетические, но и этические интенции, которые также поддаются социально-философскому истолкованию. Например, разорванность социальных связей, господство властного дискурса в отношениях между людьми приводит к такому социокультурному феномену как «исчезновение Другого». «Нет Другого, который ощущался бы нами как взгляд, как зеркало, как помутнение»<sup>38</sup>. Если в классическом социально-философском анализе субъект осознает себя, только отталкиваясь от другого субъекта (согласно Марксу, «Лишь отнесясь к человеку Павлу как к себе подобному, человек Петр начинает относиться к самому себе как к человеку»<sup>39</sup>), то в постмодернистском мышлении эта взаимосвязь исчезает. Ж. Бодрийяр пишет об этом следующим образом: «Коль скоро Другой, как зеркало, как отражающая поверхность, исчез, самосознанию угрожает иррадиация в пустоте»<sup>40</sup>. Если же сам факт существования Другого признается, то специфика Другого вос-

<sup>36</sup> Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. С. 38.

<sup>37</sup> Там же. С. 59.

<sup>38</sup> Там же. С. 180.

<sup>39</sup> Маркс К. Процесс производства капитала // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 23. М., 1960. С. 62.

<sup>40</sup> Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. С. 181.

принимается как синоним чужеродности. «Отличие, чужеродность, которую невозможно понять, — таков секрет формы и своеобразия существования Другого»<sup>41</sup>.

Чужеродность другого социального субъекта, отсутствие гуманистически значимых связей между ними оборачивается тем, что постмодернистское мышление вынуждено фиксировать циничный характер межличностных связей в современном западном обществе. Вот характерное признание по этому поводу Ж. Бодрийяра: «Изворотливость, эта всеобщая уловка, состоит в том, что мы живем не за счет нашей собственной энергии или нашей собственной воли, а благодаря энергии, которую мы ловко крадем у мира, у тех, кого мы любим и ненавидим»<sup>42</sup>.

Завершением процесса социального отчуждения, характеризующего бытие современной западной личности, выступает отношение последней к миру вещей. Оказывается, что не вещь функционирует в пространстве человеческих отношений, а наоборот, человек является функцией вещей. Можно найти красочное описание этой алогичной ситуации: «Вы считаете, что фотографируете ту или иную сцену ради собственного удовольствия. На самом же деле это *она хочет* быть сфотографированной, а вы лишь статист в ее постановке. Субъект — это всего лишь фактор иронического явления вещей»<sup>43</sup>.

Утрата субъектом собственного субстанционального содержания заставляет постмодернистское мышление перенести всю полноту жизненного внимания на противоположный полюс — на объект. Тоска по содержанию, связанная с гносеологической аннигиляцией субъекта, в постмодернистском мышлении выражается в следующей формуле: «Только объект можно рассматривать как странный аттрактор. Субъект же более таковым не является. Его слишком хорошо знают, как и сам он знает себя. Именно Объект предстает, как нечто захватывающее, являя собой горизонт моего исчезновения»<sup>44</sup>. Объект долго дразнил субъекта и, наконец, его соблазнил.

И все-таки ни западная социально-историческая реальность, ни рефлектирующее по поводу нее постмодернистское мышление, не могут полностью разорвать пространство социальных связей. В той или иной форме постмодернизм вынужден восстанавливать реальность другой человеческой индивидуальности. Это необходимо хотя бы потому, чтобы спасти собственную индивидуальность. Поэтому заключительная фраза работы Ж. Бодрийяра «Прозрачность зла» звучит следующим образом: «Другой — это то, что позволяет мне не повторяться до бесконечности»<sup>45</sup>.

Таким образом, начиная с контекстуальности социальной жизни и заканчивая фрагментарностью человеческого «Я», погруженного в пустоту и бессмысленность ежедневной жизни, — все эти эмпирические констатации

<sup>41</sup> Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. С. 237.

<sup>42</sup> Там же. С. 248.

<sup>43</sup> Там же. С. 225.

<sup>44</sup> Там же. С. 255.

<sup>45</sup> Там же. С. 257.

свидетельствуют о разложении исторически определенной социальной формы, что позволяет Ж. Бодрийяру писать о конце социального<sup>46</sup>. Точнее, речь идет о разложении традиционного восприятия этой социальной жизни, выступающее как симптом реальных социальных изменений.

См.: Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или конец социального.

## Экзистенциальный подход к категориям

В границах экзистенциализма утвердилось мнение о том, что субъектом и высшим объектом философии является конкретный человек из плоти и крови. Это обстоятельство в значительной степени определяет специфику отношения экзистенциализма к проблеме категорий, которые традиционно понимаются как предельно общие, фундаментальные понятия, своего рода формы осознания многообразных способов отношения человека к миру.

Традиционно, как отмечает Н. В. Мотрошилова, «экзистенциальной философии... вменяли в вину сугубый иррационализм»<sup>1</sup>. В самом деле, работы экзистенциалистов далеки от ученых трактатов с их дефинициями, доказательствами, делениями на главы и параграфы, более того, не отвергая иных вариантов приращения философского знания, практически все они самими своими работами отвергают ту идею, что надо считать именно научную доказательность, строгую последовательность и внутреннюю непротиворечивость мысли сугубо философствования. В их работах идет свободная, ломающая все границы времени переключка великих умов. И это всегда переключка-спор, пробивающая все более серьезную трещину, вносящую по меньшей мере смятение в мощные, монолитные рационалистические ряды, уже в силу стремления увязать когнитивные процессы и их результаты с судьбой человека, в ином случае пресловутые «резвость и всесилие науки обращаются в насмешку»<sup>2</sup>.

Судьба человека всегда требует многозначного истолкования, возможно, именно поэтому герой, поименованный Ж.-П. Сартром Самоучкой в «Тошноте» вопрошает, представляя здравый смысл: «Как вы можете обездвинуть человека и сказать о нем: он являет собой то-то то-то? Кому под силу исчерпать человека? Кому под силу познать все его душевные богатства?»<sup>3</sup>. Эта ситуация порождена сложностью самой экзистенции. Как утверждает другой герой Сартра, существование — «это не то, о чем можно размышлять со стороны: нужно, чтобы оно вдруг нахлынуло, навалилось на тебя, всей тяжестью легло тебе на сердце, как громадный недвижимый зверь»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Мотрошилова Н. В. Парабола жизненной судьбы Льва Шестова // Вопросы философии. М., 1989. № 1. С. 131.

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 26.

<sup>3</sup> Сартр Ж.-П. Тошнота: Роман; Стена: Новеллы. Харьков: Фолио, 1998. С. 148.

<sup>4</sup> Там же. С. 162.

В своей интерпретации сущности человека экзистенциализм исходит из основополагающей идеи В. Виндельбанда и Г. Риккерта о разделении достигнутого человечеством знания на науки о природе и науки о духе, из признания наличия мира описания, с которым имеет дело естествознание, как с миром всех и каждого, и мира оценки. Практически все экзистенциалисты едины в том, что мир объяснений и разумных доводов, с одной стороны, и мир существования, с другой, представляют собой два разных мира.

Однако такая ситуация порождает весьма существенные проблемы, в принципе не решаемые в границах научного познания, ибо наука ничего не способна сказать человеку о том, как и для чего ему жить в этом мире, поскольку мир объяснений и разумных доводов, с одной стороны, и мир существования, с другой стороны, — это два разных мира. Чего вы добились вашей наукой? Чего вы добились вашим гуманизмом? Где твое достоинство, мыслящий тростник? — вопрошает Сартр устами героев своих литературных произведений и заключает, что, видимо, доказать вообще никогда ничего нельзя и сама наука в своем развитии представляет череду частных гипотез, опирающихся на факты с целью обобщения эмпирического материала.

Если традиционная философия максимально привержена общему, логически выверенному, предельно рационализированному, строго систематическому, то экзистенциализм означает поворот в сторону нового типа философствования о человеке и его духе, когда отстаиваются неотчуждаемые права и свободы человеческого индивида перед лицом любой — природной ли, социальной ли необходимости, когда ведется поиск такой свободы, такого личностного самовыражения человека, которые не спасовали бы перед самой грозной силой в обличи необходимости и не сводились бы к конформистским рационализациям, ибо «боги меняются вместе с людьми»<sup>5</sup>.

Жизнь и сущность человека оказались сложнее всех разумных оснований, и ожидания рационалистов не оправдались, во всяком случае, в той степени, на достижение которой они надеялись. Несмотря на то, что современная наука достигла знаний, которые не снились самому безудержному воображению, человек постепенно отворачивается от науки, целые нации относятся к ней с иронией, ибо, как отмечает Х. Ортега-и-Гассет, живая вера в науку превратилась в мертвую веру<sup>6</sup>.

Эти процессы в полной мере проявились и в развитии философской рефлексии: с возникновением философии жизни, а позже экзистенциализма, ситуация меняется, подтверждая слова Ф. Ницше о том, что не вокруг тех, кто изобретает новый шум, вращается мир, а вокруг изобретателей новых ценностей. Исполдволь, начиная с Бернара Клервоского и Паскаля, через философию жизни к экзистенциализму, набирает все большую силу и зна-

<sup>5</sup> Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. М.: Политиздат, 1990. С. 46.

<sup>6</sup> Ортега-и-Гассет Х. История как система // Вопросы философии. М., 1996. № 6. С. 83.

чимость экзистенциальный подход к содержанию, сущности и, главное, к «набору» категорий, подход, обусловленный динамично и неотвратно меняющимися историческими и социальными реалиями. Попытки науки постичь человеческое существование в его целостности средствами рационального познания потерпели сокрушительное поражение: реалии века минувшего и дня сегодняшнего показали, что человек оказался не таким разумным, каким его представляли выдающиеся мыслители французского Просвещения XVIII века.

В связи с этим, на первый план в экзистенциализме выходят категории, ранее присутствовавшие лишь «на проселочных дорогах» или «в тени заутраченного дня». Весьма показательно само отношение маститых представителей экзистенциализма к проблеме категорий. Н. А. Бердяев сетует, что его «все хотят отнести к категориям»<sup>7</sup>, в которые он никак вместиться не может. Не могут и другие, ибо все попытки выразить проблему экзистенциальных философов в категориях академической рациональной философии не способствует прояснению ситуации. Как бы подытоживая заведомо неудачные попытки использования традиционных философских категорий для анализа человеческой сущности, много позже Камю заметит, что рационалисты с их стремлением найти всему сущему соответствующее определение, ведут «бесплодные игры с великими предметами»<sup>8</sup>, поскольку вне всяких определений остается само сердце. Тут напрашивается прямая аналогия с Бердяевым, который наибольший интерес испытывал к таким проблемам, как «судьба субъекта, в котором трепещет вселенная, смысл существования субъекта, который есть микрокосм»<sup>9</sup>, а также Л. Шестовым, утверждавшим, что самые трудноразрешимые проблемы, включая проблемы драматические и трагические, проистекают из того, что власть определить пределы возможного целиком захвачена разумом.

Поскольку триумфальное шествие рационализма на протяжении многих веков мало у кого вызывало сомнения в своей правомерности, сама попытка экзистенциализма поставить пределы границам компетентности рационального подхода не только вызывает негативную реакцию безусловных приверженцев рационализма, но и как бы предопределяет высокий накал страстей при обсуждении проблемы категорий, зачастую порождая крайности.

Ни одна истина не абсолютна и не в силах сделать существование удовлетворительным. Вслед за представителями классического агностицизма Д. Беркли и Д. Юма, а позже Э. Маха и Р. Авенариуса, как бы соглашаясь с ними в части чрезвычайных трудностей в познании мира таким, каков он есть на самом деле, Камю восклицает: «Столько веков исследований, столько самоотречения мыслителей, а в итоге все наше познание оказывается

<sup>7</sup> Бердяев Н. А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). М.: Книга, 1991. С. 104.

<sup>8</sup> Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. М.: Политиздат, 1990. С. 33.

<sup>9</sup> Бердяев Н. А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). М.: Книга, 1991. С. 105.

тщетным Единственной осмысленной историей человеческого мышления является история следовавших друг за другом покаяний и признаний в собственном бессилии»<sup>10</sup>. Дело в том, что, как говорит Камю, ничем не заполнить рва между достоверностью моего существования и содержанием, которое я пытаюсь ей придать. Этот универсальный разум, практический или моральный, этот детерминизм, эти всеобъясняющие категории — тут есть над чем посмеяться честному человеку. Все это не имеет ничего общего с умом, отрицает его глубочайшую суть, состоящую в том, что он поработен миром.

Рационализм всегда спотыкается об иррациональность человеческой мысли: иронические очевидности, ничтожнейшие противоречия обесценивают разум, ибо убеждают в том, что в мире существует неподвластная ему территория. Как отмечает Хайдеггер, пресловутые «трезвость и всесилие науки обращаются в насмешку, если она не принимает Ничто всерьез» и далее: «до серьезности метафизики науке со всей ее строгостью еще очень далеко. Философию никогда нельзя мерить на масштаб идеи науки»<sup>11</sup>.

Однако, как и любое философское направление, экзистенциализм все же пользуется определенным категориальным аппаратом, частично модифицируя его, частично истолковывая в соответствии с концептуальной парадигмой. Многие исследователи, в частности А. С. Богомолов, утверждают, что такие категории экзистенциализма, как страх, вина, тревога и т. п. носят не этический и не психологический, а онтологический характер. «Для экзистенциализма показательно, — пишет Богомолов, — что все... категории, несущие эмоционально напряженную нагрузку, выступают не как психологические характеристики субъекта. Они — именно «бытийственные», «онтологические», философские характеристики «человеческого существования»<sup>12</sup>.

Утверждая, что Вселенная кошки отличается от вселенной муравья, что есть целые Вселенные ревности, щедрости и т. д., экзистенциализм стремится ответить на вопрос о Вселенной человека, прояснить фундаментальные основания его пребывания в мире, понять, в чем смысл человеческой жизни, как и для чего стоит человеку жить, как не потерять себя отказом от своей глубочайшей сущности, как обрести решимость и мужество осуществить свои планы и реализовать природные социальные и индивидуальные возможности, даруемые бесспорной реальностью — человеческой жизнью.

Дело в том, что мир не причастен к процессу познания, он позволяет человеку познавать себя (а это утверждение вполне созвучно мысли И. Канта, согласно которой люди познают созданные разумом мысленные конструкции), но при этом в самом мире ничего не меняется: человек, утвержда-

<sup>10</sup> Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. М.: Политиздат, 1990. С. 33.

<sup>11</sup> Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 26.

<sup>12</sup> См. в кн.: Коссак Е. Экзистенциализм в философии и литературе. М.: Политиздат, 1980. С. 348.



ет Камю, замечает «плотность мира», видит, насколько чуждым в своей независимости от нас является камень, с какой интенсивностью нас отрицает природа, самый обыкновенный пейзаж, сквозь тысячелетия восходит к нам первобытная враждебность мира: мир становится непостижимым, поскольку на протяжении веков мы понимали в нем лишь те фигуры и образы, которые сами же в него и вкладывали, а теперь у нас больше нет сил на эти ухищрения. Становясь самим собой, мир ускользает от нас. Расцвеченные привычкой декорации становятся тем, чем они были всегда. С помощью науки люди способны улавливать феномены и анализировать их, однако, это не позволяет им приблизиться к пониманию мира.

При этом, согласно Камю и Хайдеггеру, тщетны попытки отрицать разум и его значение, поскольку разум исходит из человеческого опыта, а также удовлетворяет извечное стремление человека выйти за границы своего языка посредством создания искусственных языков (каковыми являются языки науки) с тем, чтобы расширить границы своих владений. Граница моего языка, согласно Л. Витгенштейну, есть граница моего мира. Речь не об отрицании, а о том, что у разума свой порядок, в границах которого разум вполне эффективен, впечатляющим примером чего могут служить грандиозные успехи вычисляющего мышления, планирующего все более многообещающие и все более выгодные возможности.

Однако, сама жизнь порождает непрерывно воспроизводящееся противоречие между эффективными, но ограниченными достижениями разума и постоянно возрождающимся иррациональным, между тем порядок человеческого существования требует от человека стремления к полной ясности, а это порождает ситуацию, когда человек вечно вопрошает, а противоразумный мир молчит. Абсурд — единственная связь между человеком и миром. Эта связь очень прочна, ибо мир — единственное место, где может жить человек. А человек, живя в неразумном мире, всегда жаждет ясности. Можно сказать, что абсурд есть род взаимодействия разума с неразумием. Значит, отношения человека с миром регулируются абсурдом. Мысль возлагает на человека обязанность искать знания. Человек разрывается двумя стремлениями: с одной стороны, он стремится к единству, создавая мифы, табу, теории идеального государства, мировые религии, тоталитарные режимы, социальные утопии и т. д., с другой — ясно видит те стены, за которые не способен выйти.

Таким образом, человек желает абсолюта и единства и в то же время понимает несводимость этого мира к разумному принципу<sup>13</sup>. Но если разум бессилен перед криком сердца, то поиски ума ни к чему кроме неразумия и противоречий не приводят<sup>14</sup>, а значит, человек способен видеть и познать лишь окружающие его стены, им самим же созданные, причем, именно в столкновении с иррациональностью мира и начинаются злоключения интеллекта.

<sup>13</sup> См.: А. Камю. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. М.: Политиздат, 1990. С. 51.

<sup>14</sup> Там же, С. 38.

Иррациональность в представлении экзистенциалистов есть разум в раздоре с самим собой, проистекающем из непреходящей неудовлетворенности человека достигнутыми результатами познания. Иррациональность, человеческая ностальгия по ясности («тяга быть повсюду дома» по Новалису) и порожденный их встречей абсурд — три персонажа драмы под названием «экзистенция»<sup>15</sup>. В любом случае этот абсурдный и безбожный мир населен утратившими надежду и ясно мыслящими людьми. Чтобы жить и выжить в абсурдном мире, надо дышать им, усваивать его уроки и воплощать его<sup>16</sup>.

Признание множественности истины позволяет экзистенциализму обрести способность к истолкованию таких явлений, которые не могут быть объектами наблюдения, логически невыводимы и могут быть поняты как данное только в контексте личного опыта, в пределах которого человек ищет и, случается, находит свою субъективную истину. Практически все экзистенциально мыслящие философы, стремясь полнее охватить многозначность человеческой жизни, анализируют поведение человека исходя из его непосредственного опыта, полагая, что такого рода анализ позволяет приблизиться к пониманию факторов, формирующих как существование, так и сущность.

Во второй половине XX века стало очевидно, что не обладающий в традиционном понимании логической стройностью экзистенциализм имеет существенное методологическое значение для целого ряда гуманитарных отраслей знания, в частности, для антропологии и гуманистической психологии.

Для современной психологии экзистенциализм тем более важен, что психологи склонны избегать столкновений с чисто человеческими дилеммами: любовь они объясняют как сексуальное влечение, тревогу связывают со стрессом, отчаяние отождествляют с депрессией, страсть сводят к удовлетворению биологической потребности, надежды трактуют как иллюзии. Когда, наконец, в полном отчаянии люди смело и страстно действуют, влияя на свою судьбу, они называют это реакцией на стимул. Современная психология не только замалчивает, но и упрощает сущностные аспекты собственно человеческого переживания. Она избегает встречи с существенными сторонами человеческого бытия, которые так или иначе остаются за рамками методик, измерительных процедур, коэффициентов.

Действительно, психология не может иметь дело со всем диапазоном непосредственного опыта человека, как это делает экзистенциализм, согласно которому, жизнь не может предстать перед судьейским креслом разума, опыт индивида не сводится к понятийным конструктам науки. Время показало, что использование методов естественных наук в качестве модели углубленных исследований человека больше неприемлемо. Подходы экзистенциализма к анализу переживаемой человеком конкретной жизненной ситуации включают обращение к личному опыту индивидов, ориентированы на открытие нового и удовлетворяют запросы самые притязательные<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> См.: Там же. С. 38.

<sup>16</sup> См.: Там же. С. 74.

<sup>17</sup> См.: Мэй Р. Любовь и воля. М.: Рефл-бук; К.: Ваклер, 1997. С. 311—351.

Современная психология пришла к выводу, что контроль и предсказание поведения все меньше занимают исследователей, а потребность в понимании и описании переживаний человека ощущается все настоятельнее, равно как и растущий интерес к проблемам личностного роста, самоосуществления и самоактуализации человеческой субъективности. В связи с тем, что каузально-логические истолкования явлений человеческой жизни терпят неудачу, взор надежды все чаще обращается в сторону экзистенциализма, ибо в плане анализа широкой сети взаимосвязей между поведением человека и его жизненным опытом, экзистенциализм имеет, возможно, наиболее адекватные современным запросам достижения.

Вместе с тем, экзистенциализм, психоанализ, гуманистическая психология взаимообогащают друг друга, стимулируя развитие философских и пограничных исследований: известно признание Жака Деррида в «Письме к японскому другу» о влиянии экзистенциализма на возникновение такого направления, как деконструкция, основные идеи которого Деррида изложил в программной работе «О грамматики» (1967).

Другой известный мыслитель XX века, Л. Бинсвангер, хотя и порицал стремление философов-экзистенциалистов к дезориентирующей и двусмысленной терминологии, достаточно высоко оценил вклад экзистенциализма в развитие философской методологии научно-исследовательской работы. Он утверждал, что с появлением экзистенциализма (а особенно книги Хайдеггера «Бытие и время») задача философского обоснования антропологии в общих чертах разрешена: по мысли Бинсвангера, на основе онтологии Хайдеггера должна быть создана общая антропологическая теория, уже онтического плана, которая и будет основанием для всей совокупности наук о человеке.

Это свидетельствует о правомочности и значимости экзистенциального подхода к содержанию, набору и пониманию сущности категорий в контексте исследовательской работы, способной дать адекватные ответы на запросы социальной практики. Экзистенциализм стремится дополнить научное познание, рассматривая его в качестве одной из форм бытия-в-мире, возникшей из потребностей социума. Признавая, что само научное познание свое фундаментальное значение имеет в глубинных основаниях человеческой жизни, экзистенциализм стремится проанализировать эти основания с тем, чтобы понять все сущее как существующее сообразно человеческому присутствию в мире, *Dasein*, которое характеризуется не только когнитивным отношением к себе и миру, но и иными многообразными отношениями, в границах которых человек выступает прежде всего как существо страдающее, чувствующее, озабоченное и т. д., поэтому, как отмечает Хайдеггер, жизненный опыт человека не может быть втиснут «в форму какой-то концептуальной теории методологии, уничтожающей всякую подвижность мыслительных шагов»<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 284.

Вопрос о возможности постижения сущности человека есть вопрос о «прокладывании пути», приобретении и обосновании достоверности, устанавливаемой самим человеком. Ибо вопрос «Что есть человек?» на традиционном языке философской рефлексии означает «Что есть сущность человека?», а чтобы ответить на него, необходимо прояснить целостное существование, понять, что означает и быть человеком.

## С. Н. Трубецкой. Опыт изучения соборного сознания

Данная работа является не столько попыткой рассмотреть положения С. Н. Трубецкого, связанные с сознанием, сколько попыткой автора самоопределиться в терминах русской философии во взгляде на сознание. Попыткой вернуться к традиции. С. Н. Трубецкой своей работой «О природе человеческого сознания» предоставляет такую возможность. В этой работе С. Н. Трубецкой говорит о соборной природе человеческого сознания, что является серьезной альтернативой принятым в западной традиции представлениям о сознании как субъективном или как вообще несуществующем. Прделанная автором работа представляет собой анализ ключевых фраз из выше указанного произведения, которые задают собой общую конфигурацию соборного сознания. Конфигурацией же автор называет смысловое поле, выстраиваемое в процессе анализа цитат. Двигаясь по этому полю, как предполагает замысел данной статьи, становится возможным реконструировать, открыть, усложнить или упростить смыслы, полагавшиеся С. Н. Трубецким в понятии соборного сознания, а также смыслы, ускользнувшие от него самого, но проговорившиеся в языке философа.

Автономия человека держится обособленностью личного сознания, обращенного на себя самого. В смотреии на себя со стороны личного сознания человек становится личностью. «Европейская философия создала представление об автономно выделенном человеке, сознание которого она описала на языке когито и трансцендентальной апперцепции»<sup>1</sup>.

Английский эмпиризм, ограничив личное сознание чувственностью, в формах которой дается окружающий мир, превратил автономного человека в бессмысленное сцепление событий, состояний и представлений. После этого содержание индивидуального сознания стало восприниматься лишь только как совокупность индивидуальных состояний и психических ассоциаций.

Немецкий идеализм ответил британским философам. Ответил философской вальпургиевой ночью, оргиями априорной фантастики, гностическими рапсодиями, каким до сих пор никогда еще не предавался человеческий ум. Абсолютизм сверхиндивидуального начала упразднил иллюзию несуществования автономного человека. Люди пришли в разум истины, сознали абсолютное, и око осознало себя в них. Гарантию своего сознательного

<sup>1</sup> Гиренок Ф. Пато-логия русского ума. М., 1998. С. 376.

существования человек оплатил тем, что стал «логически необходимым моментом диалектического развития мировых идей»<sup>2</sup> абсолютного духа. Субъективное сознание человека стало органом самосознания бога немецкого идеализма. Но немецкий абсолют не смог удержать границу между иллюзиями трансцендентального сознания и действительностью живого сознания. Абсолют остался недоразвитым и недоосозанным. То есть бессознательным. Поэтому смешение немецким идеализмом отвлеченных логических категорий с психологической достоверностью, субъективных абстракций с сущностями, природы со своими абстракциями о ней явилось объяснением сознания без сознания. Абсолютное не подлежит развитию и не может прийти в сознание, если оно по существу бессознательно.

В итоге, потеряв сознание как укорененность человека в жизни, европейская философия обрела сознание как предмет бес-сознательного дискурса. В бессознательном говорении человек, бывший личностью в своей автономной выщеленности, превратился в безличного субъекта. А в терминах безличного субъекта всякий разговор о сознании становится бессознательным говорением. Блуждание по тропам бессознательного говорения уведит от сознания.

Опыту бессознательного говорения о субъективном сознании Трубецкой противопоставил опыт изучения соборной природы человеческого сознания. В этом опыте полагание сознания соборным отменяет что-то в самом сознании, делает его чем-то ограниченным. Русская философия ограничила сознание реальной сообщенностью с родом. Собором. Конкретной органикой жизни. В языке русской философии сознание всегда живое. То есть привязанное к жизни живого человека. А такая жизнь — это всегда жизнь с непоколебимой верой в общую всем правду, в одно добро, в красоту, которую все должны видеть. Круговой порукой знания этой живой истины держится соборное сознание.

То, что сделал Трубецкой, стало описанием реальных метафизических условий<sup>3</sup> соборного сознания. Трубецкой указал, что человек не может жить и познавать в одиночку. Ведь для этого требуется сознание. А одинокое сознание не обосновано так же, как и сам одинокий. Реальная метафизика жизни подсказала, что именно собор обосновывает всякого одинокого, а соборное сознание — всякое индивидуальное сознание. И значит, получается так, что человек должен найти основание в мире. А после этого он может жить сердечно и познавать интуитивно. В обоснованном человеке род соединяется с индивидом, а сознание удерживается этой совместностью. Здесь оно непрерывно.

Соборное сознание полностью осуществимо только в совершенном обществе. В союзе человека с богом. И этот союз есть конечный религиозный идеал. Цель жизни, а не знания только. Знанию только не вместить полноту истины, добра и красоты. Для этого нужны еще жизнь и вера. Если веришь

<sup>2</sup> Трубецкой С. Н. Сочинения. М., 1994. С. 488.

<sup>3</sup> Там же. С. 498.

в идеал соборного сознания, то не можешь не осуществлять трудом всей своей жизни этот идеал. От безумия условности личного сознания спасает то, что Трубецкой назвал органической солидарностью с родом. Сообщенностью людей знанием живой конкретной традиции. Здесь обоснование не предшествует знанию, а знание — действию. Но знание совершается в момент действия. И мы сообщены этим знанием. В сообщенности мы образуем собор. Полнотой этого со-знания держится традиция, где «в совокупности других сознаний человек имеет естественную норму и закон своей деятельности»<sup>4</sup>. Это значит, что от сумасшествия спасает естественность человеческих связей. Личное живое общение между людьми. В мире человеческих связей знание многих вещей становится естественным. Живым знанием, которое растворяет нормы и законы в мелочах жизни. Внутри жизни. Трубецкой обладал таким знанием. Именно оно позволило ему говорить о соборном сознании с уверенностью, с которой оно позволяет отличить порядочного человека от не порядочного.

Трубецкой связал сознание с внутренним миром порядочного человека. Ибо в представлении Трубецкого сознание возможно только, если оно связано с внутренней стороной жизни. Что внутри? Собор. Сообщенность с целым речевыми и неречевыми истинами естественного знания. И значит «фактически я по поводу всего держу внутри себя собор со всеми»<sup>5</sup>. Сообщенность всех внутренней стороной жизни образует соборное сознание. В нем естественные истины живут свидетельством всех в совокупности. Эту внутреннюю соборность Трубецкой охарактеризовал как метафизическую. То есть что метафизично? Общий голос, который звучит в каждом. Во всех. Значит, есть голос. И он звучит в тебе за тебя. Внутри тебя собор. И он есть место, где ты примиряешься со всеми. Смиряться. Входишь в мир, который<sup>6</sup> один на всех. Обретаешь душу одну на всех. Этот мир, эта душа существуют лишь как «единство всех в одном, сознание всех в себе и себя во всех». А если так, то голоса всех возможны уже как едино-гласие. Тогда и голос одного возможен как голос от всех. Отвечающий за всех. Например, что есть всеобщая правда и добро. Что есть нечто подлинное.

Для того, чтобы отвечать за всех, нужно быть примиренным. Общее дело и общее знание в мире требует соборного сознания. А соборное сознание не возобновляется извлечением я из каждого акта восприятия или смирением на себя со стороны теоретизирующего субъекта. Непрерывность соборного сознания удерживается внутренней стороной жизни. Живой традицией. Эмоциями. Действительным общением людей, где слово за слово становится возможным, чтобы я жил и мыслил в других, как в себе, и в себе, как в других. Есть все это — и тогда мы имеем реальную метафизику собора. И тогда мало-помалу рождается повседневность бытовых содержания жизни. Все то, что позволяет жить сознательно в человеческом пространстве. Там, где жизнь есть продолжение другой жизни.

<sup>4</sup> Трубецкой С. Н. Сочинения. С. 494.

<sup>5</sup> Там же. С. 495.

<sup>6</sup> Там же. С. 592.

Фраза Трубецкого, задающая конфигурацию соборного сознания, звучит просто. «Всякий организм есть продолжение другого организма»<sup>7</sup>. Соборное сознание существует только как организм. Как живое целое, в котором каждый человек — не элемент коммуникации и не составная часть. Но целое. И как целое каждый человек есть продолжение другого человека. Смыслы одного человека есть продолжение смыслов другого человека. Без этого нет соборного сознания. Без этого «жизнь целого не обладает устойчивым единством»<sup>8</sup>. Не обладает собранностью. А значит всегда нуждается во внешнем. В том, что сможет восполнить пустоту человеческого общения межличностной коммуникацией. Но символический интеракционизм разрушает смыслы соборного сознания. Замещает присутствие человека в сознании бессознательной предметностью знаковых систем и культурных кодов. Так вот для того, чтобы жить сознательно в человеческом мире, нужно быть не личностью и не посредником в коммуникации, но живым существом. Нужно укорениться в порядке «реальных психологических связей»<sup>9</sup>. В том, что действительно передается от человека к человеку. Целиком.

В жизни человек совершает целесообразные действия. Зачастую их целесообразность не может быть результатом личного опыта или размышления. То есть цель не предшествует действию. Это не продукт самосознания. Например, нравственный поступок. Это действие ввиду цели без сознания цели. Ведь нельзя быть нравственным, просто захотев быть нравственным. Нельзя быть преднамеренно нравственным. Это возможно только инстинктивно. Самосознание убивает нравственность. Аннулирует целесообразность действия вообще. Тем не менее, в момент осуществления таких несамосознательных действий и возникает жизнь человека. Не до и не после. Но в момент. А потому непреднамеренно. Сама жизнь задается непреднамеренными практиками. Они есть мотив всей жизни<sup>10</sup>.

Инстинктивное действие и есть то, что можно назвать непреднамеренной практикой. Тем, что совершается без задней мысли. Непосредственно. То есть инстинктивное действие — это не прекращение сознания, но связывание его с жизнью. А в ней организм есть продолжение другого организма. И сознание в ней — это живое сознание. Сознание в момент. Инстинктивно. Непреднамеренно. В непреднамеренном опыте и размышлении одного встречается с опытом и размышлением всех. Эта встреча и есть то, что дает силу соборному сознанию, голос которого звучит в каждом. Иными словами непреднамеренные практики обеспечивают сообщенность людей взаимопониманием. Естественным, интуитивным знанием мира человеческих связей. Тем, что в нем является обычным, традиционным. Они расширяют пределы индивидуального сознания, делая его соборным. Соборно понимающим. На почве непреднамеренного вырастают организмы живых существ. Человек — это живое существо. Народ тоже.

<sup>7</sup> Там же. С. 549.

<sup>8</sup> Там же. С. 549.

<sup>9</sup> Там же. С. 557.

<sup>10</sup> Там же. С. 555.



Если организм есть продолжение другого организма, то «в истине и красоте объединяются народы»<sup>11</sup>. Таков следующий пункт в исследовании конфигурации соборного сознания. Трубецкой полагал, что соборное сознание существует как сознательная жизнь в связи со всеми. Такая жизнь есть в семье. Но действительное соборное сознание только возможно. А сейчас — это идеал. Это мировая идея, мыслить которую нужно всем миром, в надежде осуществить ее в реальности. То есть объяснить себе, а значит осознать через нее историю своей жизни. Историю рода человеческого. Что для этого необходимо? Чтобы народы объединились. Но оказывается, что традиции, обычай, внутренняя сторона жизни не могут быть для этого почвой. Они лишь связывают человека с человеком. Например, совестью. То есть они рожают «человека связанных состояний»<sup>12</sup>. А такой человек не может выдержать мировой идеи. Для нее нужен не человек, но весь мир. Все народы. Не совесть, но свобода. Свобода мысли. Свободная мысль и полагает безусловную почву, на которой народ может быть продолжением другого народа. Эта почва есть истина и красота.

Свободная мысль не совестлива, но логична. Универсальна. Она накладывает запрет на привязанность человека к человеку. На укорененность в бытовых содержаниях жизни. На значимость внутренней стороны жизни. Короче, на все, что связывает. Свобода мысли требует постоянного движения и совершенствования. «Если народ есть живое существо, то это организм высшего порядка, члены которого обладают разумной природой»<sup>13</sup>. Разум есть орган движения и совершенствования. Чтобы народы объединились, им нужно совершенствоваться. Двигаться к идеалу. К истине. То есть давать пищу для разума. Но сами собой народы не совершенствуются. Поэтому, что идеалы не возникают сами собой. Они появляются из жизни. Следовательно, народ развивается, когда приходят внешние идеалы и внешние истины. А приходят они с просвещением. С научением народа уму разуму. С научением тому, как им пользоваться в жизни. Между разумом и жизнью возникает зазор. И первым в нем пропадает соборное сознание. Объективность истины обесценивает его. Ведь на фоне истины, существующей как идея разума, соборное сознание тоже становится идеей. Вместе с жизнью. И теперь жизнь не в самой жизни, но в той идее, которая движет жизнь. То есть жизнь движется, не когда мы живем, — а когда мы мыслим. Но в мысли мы не живем. И в мысли жизнь не движется. К жизни мысль безжалостна. Она ее убивает. Трубецкой упустил, что истина заставляет отказываться от всего, что не служит ее делу. Жизнь не служит делу истины. Поэтому истина отвергает жизнь как свое условие. Вместе с соборным сознанием. Безжизненная истина второй исчезает в зазоре разума и жизни. Истина, отказавшаяся от жизни, перестает быть фактом реальности и становится вымыслом. А по-другому — только лишь продуктом мысли. Исти-

<sup>11</sup> Трубецкой С. Н. Сочинения. С. 561.

<sup>12</sup> Гиренок Ф. Пато-логия русского ума. С. 65.

<sup>13</sup> Трубецкой С. Н. Сочинения. С. 560.

не, полагаемой разумом, не устранить зазор между разумом и жизнью. Всякая попытка сделать это будет вымышленной попыткой. Разум всегда в тупике бинарных оппозиций.

Трубецкой взял сознание человека и расслоил его на формы. Эти формы он назвал способностями. Способностью чувствовать, способностью помнить, способностью воображать. Способностей оказалось много. Трубецкой взял лишь некоторые из них. В том, что он выбрал, Трубецкой искал родовой базис<sup>14</sup> жизни индивидуального сознания. Ему нужно было ответить на вопрос, с чего начинается приобщение индивида к общечеловеческому знанию. Искал и нашел. Он понял, что эти способности универсальны. Что они есть у всех. Почему? Потому, что в жизни они безотчетны. А это исключает обман и подмену одной способности другой или вообще несуществующей.

Значит, универсализм в этих формах Трубецкой нашел. А соборность нет. В них не оказалось собранности. Расслоить-то сознание он расслоил, а обратно не склеил. Сознание-то соборное. То есть человеческое. А человек собран. Цел. Его не склеить. Сознание тоже. Соборно собранный человек не может сознать по частям. Через формы сознания. Он не сознает чувственностью, не сознает памятью, не сознает воображением. Такое сознание формально. В формальном нет подлинности. Нет подлинной реальности. Она там, где есть собранность. Где сознание собрано. То есть соборно.

В итоге Трубецкой обнаружил, что подлинная реальность — не в универсальных формах сознания, а в соборном сознании. Ведь подлинность требует искренности. А в формах сознания ее не было и нет. Вернее, там она есть только как «мыслимая возможность»<sup>15</sup> искренности. Как мнимая возможность. Искренность в другом. Например, в искреннем признании. Ведь формы не признаются. И части не признаются. Признается человек. Собранный человек. Признается другому человеку. Другому, потому что, если признание искреннее, то оно не может быть для себя только. Иначе нет ни искренности, ни признания. Трансцендентальному анализу не отличить искренность от возможности искренности. От мнимой возможности. Искренностью взаимных человеческих признаний удерживается реальность соборного сознания. К этому пришел Трубецкой. И объявил: если мы имеем подлинное сознание реальности, «если мы создаем ее так же, как нашу собственную реальность, то сознание наше соборно по существу»<sup>16</sup>.

Чтобы наше собственное я было реальным, в мире должны быть для этого основания. Чтобы наше собственное я было нереальным, для этого основания не нужны. Если оснований нет, появляются необоснованные люди. Люди без место-имения. Без места. Короче, неместные. Необоснованным нигде нет места. Люди, у которых нет места, — это люди без качеств. Без

<sup>14</sup> Трубецкой С. Н. Сочинения. М., 1994. С. 565.

<sup>15</sup> Там же. С. 579.

<sup>16</sup> Там же. С. 579.

лица. Без дома. Отсутствие качеств освобождает я от места и делает это я нереальным. В свое время Декарт изобрел машину по производству нереального я. Принцип действия прост. Мысль — на входе, существование — на выходе. А так как мысль не зависит от качеств того, кто ее мыслит, то и существование не зависит от качеств того, кто существует. Я — сам по себе, они — сами по себе. Человек без качеств может существовать только в мире без качеств. Там, где все неместные. Только пока в сознании. Только пока мыслит. Только в одиночку.

Так вот одно дело — я у Декарта. И совсем другое дело — у Трубецкого. «Это я, которое мы непосредственно в себе созерцаем, само есть нечто отличное от нашего сознания»<sup>17</sup>. Здесь Трубецкой говорит об индивидуальной душе<sup>18</sup>. А в ее существовании человек удостоверяется иначе, чем в существовании я, о котором писал Декарт. Ведь человеку не страшно вдруг перестать мыслить. Не страшно потерять статус субъекта мысли. Статус того, кто отвечает от имени нереального я. Перестав быть субъектом нереального, человек все равно остается человеком. Душа все равно остается индивидуальной. Почему? Просто, чтобы быть человеком, чтобы иметь душу мыслить вовсе не обязательно. Иначе все только и делали бы, что мыслили. Но мыслят не многие. А душевные люди все равно существуют. И их больше, чем людей мыслящих. Душевные люди — это люди, которые не обязательно мыслят, но обязательно сохраняют лицо. Сохраняют место-имение. Живут на своем месте. А где место? Среди своих. То есть вот я. И вот люди. Мы с ними — свои друг другу. А это значит, что именно эти люди оказываются теми, кто дает мне место. Кто признает существование моей собственной души. Моего собственного лица. В них — основание моей личной идентичности. Иными словами, я такой потому, что свои во мне признают такие качества. Потому, что среди своих я слышу за такого. Ведь «моя самость, мое я может быть объективно вполне лишь в сознании всех»<sup>19</sup>.

Лишь пребывая в зависимости от своих, от тех, кто дал мне мое место, я обретаю себя и становлюсь обоснованным. А в соборном сознании, под присмотром своих, я становлюсь реальным. Не иллюзорным. Таково заключение Трубецкого.

Сообщенность людей порядком жизни существует как мир общего. Мир общего есть мир, где люди связаны между собой. Иными словами, в мире общего живут люди связанных состояний. Они живут вместе, а не убивают друг друга. Это значит, что есть нечто их примиряющее. Нечто общее им. Причем это то, что возникает только в момент примирения. Собственно ради возникновения этого люди и живут вместе. Если живут вместе. Трубецкой понял, что примиряет мера. Он понял, что людей примиряют традиции, быт и эмоции. Ими люди обживают мир, делая его примиренным по отношению к ним. Соразмерным им. То есть превращают его в мир,

<sup>17</sup> Трубецкой С. Н. Сочинения. С. 575.

<sup>18</sup> Там же. С. 574.

<sup>19</sup> Там же. С. 577.

лишенный чуждого. В мир, где всякое «чужое являет себя в качестве чего-то уже заранее известного»<sup>20</sup>. Опознанного как «свое» или «не свое». Понимаемого в рамках правил повседневности. А посему это чужое являет людям себя в качестве чего-то уже включенного в их распорядок жизни. Так вот мир, в котором нет чужого, но есть распорядок, традиции и негласные правила, является миром общего.

Последним пунктом в исследовании конфигурации соборного сознания является отыскание Трубецким того, что позволяет человеку войти в этот мир общего. Того, что приобщает его к порядку жизни. Самосознание — не мера для мира людей. Самосознание не есть способ обретения примиренного состояния. Ему не с кем мириться. Оно само. Самосознание есть способ обретения сознания, но не себя в мире людей. Мир людей требует качеств и соборного сознания. То есть сознания в момент. А в самосознании качеств нет. И нет собора. В нем только сознание. Само. Да и то — всегда на втором шаге. С опозданием. Когда с тобой уже что-то случилось. Все это — сознание, которое существует отдельно от меня, отдельно от моих качеств, отдельно от всех. И это есть его вина. Вина одиночества. Поэтому всякое самоопределение в сознании будет способом оправдать себя за вину одиночества, а не способом примириться со всеми. Примирение осуществляется, когда ты уступаешь, а не оправдываешься.

Универсальной мерой в мире людей оказывается благая воля<sup>21</sup>, а не самосознание. Она универсальна потому, что не нуждается в оправдании. Благо не виновно, а потому и не оправдывается. Ни перед другими, ни перед собой. Ведь оправдываются из чувства вины. То есть из чувства долга. А всякий долг платежом красен. Вина — искуплением. И то и другое — выкупом. Поэтому долг есть вина<sup>22</sup>. Благая воля есть любовь. Так она называется по-божески. То есть по-человечески. Благая воля — не для себя. Любовь — тоже. И значит, в них нет вины.

«Любовь не может и не хочет быть одна; она есть альтруизм и внутренне предполагает друга, ищет его, а не себя»<sup>23</sup>. Любовь к ближнему, а не к себе вводит в человеческий мир. С собой же в этот мир не войти. Почему? Потому, что с собой не примириться. Вина и долг всегда будут мешать. Каждый раз пред ними надо будет оправдываться. То есть не уступать себе и не уступать себя. Вот не уступил. И, значит, сохранил чувство собственного достоинства. Подтвердил свою автономию. От всех. Стал мерой. И, значит, появилось нечто, что оказывается выше или ниже твоего достоинства. И, значит, все должны равняться по тебе. По тому, что достойно или не достойно тебя. Способ же существования в человеческом мире — это способность поступиться собой. Способность отказаться от себя<sup>24</sup> как от меры. От авторитета собственного достоинства. Во благо ближнего. Ибо он — мера,

<sup>20</sup> Вальденфельс Б. Мотив чужого. Минск, 1999. С. 129.

<sup>21</sup> Трубецкой С. Н. Сочинения. С. 587.

<sup>22</sup> Там же. С. 590.

<sup>23</sup> Там же. С. 587.

<sup>24</sup> Там же. С. 588.

а не ты. И это порядочно. За это не надо оправдываться. И значит не надо ссылаться на что-то, что сможет тебя оправдать. Ведь на что бы ты ни сослался, все будет мало. В мире людей оправдывают не ссылки, а люди. Поэтому здесь всякая ссылка не полка. Это действие без полноты действия<sup>25</sup>. В этом смысле и оправдаться окончательно никогда нельзя. Им никогда нельзя завершить цепь действий и поступков. Все будет мало. И, прежде всего тебе самому. Жестом же отказа от себя ты неумышленно совершаешь полное действие. Этим жестом ты устанавливаешь порядок человеческой связи в мире и себя в этом мире. Вне зависимости от долга. Вне зависимости от вины. В человеческом мире ты не виновен. И не должен. Потому, что ты порядочен.

Трубецкой не славянофил. По крайней мере, от славянофилов он дистанцировался в так называемом письме о славянофильстве. «В конце концов, вся философия, вся общая теория нашего славянофильства, все его широковещательные принципы свелись лишь к какому-то многообещающему предисловию: самая книга не была написана, да едва ли могла быть написана»<sup>26</sup>. Соборное сознание — это термин из книги, которая не могла быть написана. О соборном сознании Трубецкой написал не книгу, а всего лишь статью. Но в этой статье им проговорилось главное: чтобы было соборное сознание, совсем не обязательно быть славянофилом. Но обязательно быть порядочным человеком. То есть живым существом, укорененным в порядке жизни. В жизненном распорядке тобой движет обыкновение, а не умысел.

Сознание как умысел присутствует там, где есть трансцендентальное единство апперцепции и свободное мышление. Умыслом ни с кем нельзя делиться. Он для одного. Следовательно, умышленное сознание субъективно. Гносеология субъективного сознания строится так, что познает один. И этот один — есть тело, на которое воздействует другое тело. Но, как показывает опыт изучения сознания Трубецким, человек не может жить и познавать в одиночку. Ибо тела всегда мало, да и субъективных допущений недостаточно: «когда говорят о человеческом сознании вообще, никто не думает только о себе одним, но каждый разумеет в себе общечеловеческое сознание»<sup>27</sup>. Там, где человек не один, сознание обыкновенно осуществляется по другим правилам и на других основаниях, нежели субъективное сознание, аффицируемое предметами и объектами внешней действительности. Поэтому в дискурсе Трубецкого субъективное сознание оказывается сознанием необыкновенным. Выдуманным.

Чтобы сознание было как обыкновение, трансцендентальная апперцепция не нужна. Нужна жизнь, растворенная в мелочах жизни<sup>28</sup>, нужен «непогрешимый инстинкт здравого смысла»<sup>29</sup>, нужна «особая реальная органи-

<sup>25</sup> Трубецкой С. Н. Сочинения. С. 585.

<sup>26</sup> См. по: Вопросы философии. 1996. № 1. С. 148-149.

<sup>27</sup> Трубецкой С. Н. Сочинения. С. 514.

<sup>28</sup> Там же. С. 559.

<sup>29</sup> Там же. С. 515.

зация общественных союзов»<sup>30</sup>. То есть, нужна обыкновенная связь между людьми. Связь по обыкновению. Связь целого. А никакое целое не держится умом и апперцепцией. Именно это в свое время и потребовало от Трубецкого, чтобы он заговорил о сознании на языке отличном от языка чувственности. В итоге Трубецкой построил гносеологию соборного сознания. Гносеологию, которая исходит из допущения, что «живой субъект никогда не ограничивается своим настоящим, тем, что ему непосредственно дано, и невольно в своем процессе жизни выходит за свое настоящее»<sup>31</sup>. Выходит в каждом акте своей жизни за пределы индивидуальной логической компетенции, за пределы личной индивидуальности. И этот «живой субъект» является «живым» постольку, поскольку жизнь никогда не есть нечто абсолютно новое, но всегда есть продолжение другой жизни. Введя это допущение, Трубецкой приходит к выводу, «что всякого рода познание и восприятие в рамках соборного сознания осуществляется бессознательно. Интуитивно. Именно бессознательным и интуитивным люди оказываются связаны между собой. «Всякое убеждение наше в какой-либо реальности, всякое понятие о чем-либо универсальном опосредствуется именно этой досознательной психической деятельностью, имеет свой корень в этом органическом сознании, в этом наследственном базисе всех индивидуальных сознаний. В нем утверждаются наши сильнейшие верования и инстинкты, в нем сеются, из него растут все те идеи, которые имеют в себе корень, имеют позитивное значение для человека»<sup>32</sup>. Все то, что разумно и истинно в своей непредумышленности. В непредумышленности обыкновенного находится подлинная реальность. Рассуждающему сознанию не отличить подлинную реальность от знака мнимой реальности. Реальности представляемой. Предполагаемой. В дискурсе Трубецкого именно соборное сознание оказывается мерой подлинной человеческой реальности. Мерой, которая не нуждается в другой мере.

<sup>30</sup> Трубецкой С. Н. Сочинения. С. 557.

<sup>31</sup> Там же. С. 502.

<sup>32</sup> Там же. С. 512.

## Правящие элиты и государственность современной России

Для того чтобы лучше разбираться в современных политических процессах, необходимо четко представлять различные точки зрения на проблему политических элит как субъекта политики. Как можно поставить элиту на службу народу, как сделать так, чтобы элита не являлась тормозом развития прогрессивных сил общества и сама способствовала его положительному развитию? Учитывая строение, механизмы функционирования и различные тенденции в развитии политических элит, можно смоделировать и определить тип политической элиты, который бы на практике способствовал планомерному и эффективному развитию демократического общества.

Весьма слабая политическая активность граждан, низкая результативность российской элиты, незавершенность процесса рекрутирования нового руководящего слоя и в то же время его первостепенная значимость для преобразования страны, — все это делает проблему политической элиты особенно актуальной для российского общества. Социальные механизмы ее рекрутирования непосредственно влияют не только на общественную роль и облик этой группы в целом, но и определяют типичные черты ее отдельных представителей — политических лидеров.

В странах социализма (в том числе и в СССР) долгие годы господствовала номенклатурная система рекрутирования политической элиты — один из вариантов системы гильдий. Суть номенклатурной системы состоит в назначении лиц на все социально значимые руководящие должности лишь с согласия и по рекомендации соответствующих партийных органов, в подборе элиты сверху. В СССР и странах социалистической системы негативные социальные последствия функционирования этой системы усиливались ее всеобъемлющим характером, полным устранением конкурентных механизмов в экономике и политике, идеологизацией и другими критериями (партийность, личная преданность руководству, родственные связи). Подобные фильтры отсеивали наиболее способных людей, порождали тип идеологически закомплексованного, не способного на подлинную инициативу работника, видящего в занятии руководящих постов лишь личную выгоду.

Долголетнее разрушительное воздействие номенклатурной системы, уничтожение в войнах и лагерях цвета нации привело к вырождению советской политической элиты. Положение не изменилось и после падения власти КПСС, поскольку в России, в отличие от многих стран Восточной Европы, не сформировалось влиятельной, подлинно демократической контрэлиты,

способной к эффективному руководству обществом, так как присутствовал жесткий идеологический и политический прессинг со стороны правящего режима.

Для того чтобы установить состав современной российской элиты, необходимо выяснить, из каких социально-политических групп она образовывалась в начале 90-х годов. Можно выделить следующие группы:

1. Интеллигенты, которые благодаря своей профессиональной деятельности особенно чувствовали репрессивный характер старой власти, осознавая его бесперспективность.

2. Имевшиеся во всех других массовых слоях общества приверженцы демократических ценностей и национального возрождения, т. е. идейные противники коммунистического режима.

3. Люди, в той или иной мере пострадавшие от прежнего режима, причем не только репрессированные, диссиденты и политзаключенные, но и все граждане, чья жизнь, по их убеждению, была искалечена тоталитарным режимом.

4. Некоторые интеллектуалы из партийной элиты. Именно они, имея доступ к средствам массовой информации, смогли нанести первый удар по идеологии старой системы.

5. Демократически и реформистски-рыночно настроенные представители хозяйственной элиты.

6. Прагматики во всех звеньях властных и управленческих структур, которым все равно, при каком строе осуществлять управление государством.

7. Аутсайдеры — карьеристы из самых различных социальных групп, которые стремились использовать демократические движения в личных целях.

«Но не все эти группы смогли войти в новую российскую элиту. Представители из первых трех групп оказались слишком непрактичными для того чтобы править».<sup>1</sup> Остальные же составили опору сегодняшней власти. При этом, понятно, что новые российские политики непосредственно или косвенно, социально или профессионально были связаны со старой верхушкой партийной номенклатуры. Высокий вес в новой элите реформаторов и прагматиков позволяет говорить об образовании новой элиты в недрах старой и, следовательно, о зависимости первой элиты от второй.

При анализе современной элиты отмечается, что верхние эшелоны власти в целом характеризуются рыхлостью и разединением. Общая основа, которая связывает воедино различные группировки элит, крайне слаба. Между разновидностями элит идет постоянная борьба за единоличное господство в российском обществе. Эта борьба подчиняет себе общественные функции и цели государственной власти, которые входят в правящую элиту.

Слабость политической элиты особенно проявляется в духовной сфере: отсутствуют идеологические и нравственные ценности, социально-политические доктрины, четкие и долговременные программы реформ; сказывается

<sup>1</sup> М. Н. Афанасьев. Правящие элиты и государственность посттоталитарной России. М., 1996. С. 16.



ся неудача попыток механического перенесения в Россию ценностей западноевропейской идеологии (либерализма). Таким образом, современная политическая элита демонстрирует неспособность создать целостную систему новых идей и ценностей, которые способны объединить российское общество.

Номенклатурное прошлое, усугубляемое почти полным отсутствием социального контроля и нравами легализовавшихся представителей теневой экономики, ярко проявилось у посткоммунистической российской элиты. Ее низкие деловые и нравственные качества во многом объясняют глубину кризиса российского общества в последнее десятилетие, массовое распространение коррупции и безответственности. Выход из сложившейся ситуации, успешное реформирование общества возможны лишь на пути создания новой системы рекрутирования элит, основанной на конкурентных началах и институционализации требований к деловым и нравственным качествам политических и административных руководителей.

В настоящее время в России существует по преимуществу неформально-личный характер рекрутирования элит — как на региональном, так и на федеральном уровнях. Реальными структурными единицами, образующими основу властвующей элиты являются клиенты, положение которых зависит от влиятельности их лидеров. В условиях маргинализации общества, быстрой смены ролей и статусов отношения личной зависимости и покровительства остаются устойчивым индикатором социального поведения, именно они лежат в основе многих политических ситуаций. Выборы — как местные, так и выборы депутатов в Федеральное Собрание — стали важным механизмом легитимации власти правящих региональных элит, их пополнения, внутреннего структурирования, а также их взаимодействия с федеральной властью.

Становление цивилизованной государственного управления в России требует решения следующих организационно-правовых задач:

- формирования многоуровневой (центр, регионы, ведомства, учреждения) системы паритетных органов для консультаций и участия персонала в определении кадровой политики;

- гарантии для госслужащих непрерывности и возможности планирования своей карьеры; законодательного закрепления процедуры коллективных договоров на госслужбе, порядка разрешения трудовых споров через переговорный (согласительный) процесс, в том числе с участием посредника и арбитра;

- обеспечения необходимой самостоятельности и защищенности от политического вмешательства федерального органа по вопросам государственной службы, руководитель которого должен быть авторитетным профессионалом и назначаться Президентом по согласованию с Советом Федерации на длительный срок.

Если рассмотреть динамику изменения социального состава элит во времени, то можно установить, что даже в среде региональных руководителей — традиционно близкой к селу группе — доля сельчан уменьшилась в 2 раза. В высшем руководстве доля сельских выходцев уменьшилась почти в 5 раз, а

в правящем слое в целом она сократилась за последние десять лет в 2,5 раза. Подобное положение вещей объясняется широкой рекрутацией в современную правящую элиту интеллектуалов и высокообразованных специалистов. При этом особое значение имеет резкое снижение традиционно высокого в советской номенклатуре удельного веса лиц, получивших техническое (инженерное, военно-техническое, сельскохозяйственное) образование, за счет роста доли гуманитариев, особенно — экономистов и юристов.

Относительно меньше связаны с прежней номенклатурой элита бизнеса, а также депутатский корпус федерального парламента. Большинство представителей нынешней элиты, имеющих номенклатурное прошлое, вышли из административно-советских аппаратов, где они работали на вторых и третьих ролях. «Около трети нынешней правящей элиты состояли в номенклатуре ЦК в 1988 году, а две трети пришли с предноменклатурных должностей — заместителей руководителей, начальников подразделений в министерствах, ведомствах, на предприятиях и т. п. (лишь 16 процентов пришли в элиту, не занимая предварительно никаких административных постов)»<sup>2</sup>.

Более трети оставшихся в своих регионах высших иерархов номенклатуры ушли в частный сектор; в ряде регионов в результате выборов губернаторов и представительных собраний прежнее советское руководство региональной номенклатуры вернуло себе власть. Исходя из очевидной кадровой преемственности правящего слоя, многие ученые и публицисты полагают, что у власти осталась лишь подновленная номенклатура старого состава.

Приватизация собственности в России в 1992—1996 г. способствовала росту антиприватизационных настроений потому, что завершившаяся ваучерная приватизация обернулась для директората уменьшением возможностей получать госдотации, усилением экономической ответственности за конкурентоспособность предприятия, ростом конфликтности в отношениях с работниками и акционерами. Иными причинами обусловлено критическое отношение к приватизации в госаппарате: управленцев не устраивало то, что реальная собственность уходит к директорам, а вся тяжесть социальной ответственности и социального недовольства переходит к местной администрации.

С началом реформ существенно расширилось предпринимательство администраций: органы государственного управления и органы местной власти создавали товарные и финансовые фонды — распорядителями подобных фондов как правило назначались заместители главы соответствующей администрации.

«Финансовая власть администраций основывается не столько на распределении бюджетных средств, сколько на распоряжении весьма значительными внебюджетными фондами. Последние формируются за счет занижения доходной части при принятии бюджета (разница поступает во внебюджетный фонд), а также за счет неофициального налога с предприятий, распо-

<sup>2</sup> М. Н. Афанасьев. Правящие элиты и государственность посттоталитарной России. М., 1996. С. 62.

ложенных на подвластной территории»<sup>3</sup>. При таком положении дел, при отсутствии системы публичного контроля невозможно отделить функции выполнения властью государственных и частных корпоративных интересов.

Наличие института законодателей — совместителей способствует концентрации экономической, административной и законодательной власти в руках региональных олигархий, созданию в России процесса капитализации правящего постноменклатурного слоя в условиях сверхмонополизма социальной власти. «Наблюдается образование постноменклатурного конгломерата как совокупности разнопорядковых образований, формирующихся в результате разложения и распада номенклатурного социума»<sup>4</sup>.

Таковыми образованиями выступают: госадминистраторы и госбуржуазия, бюрократическая буржуазия, региональные олигархии смешанного состава, а также сращивающиеся с этими группами своими верхами частно-предпринимательские слои. Госадминистраторы — новообразование, которому еще предстоит стать бюрократией; госбуржуазия — часть экономической элиты, которая по мере капитализации образуется из высшего хозяйственного персонала номенклатуры, директората, и возглавляет компании государственного значения. Становление госбуржуазии идет с различной скоростью в разных отраслях: старая номенклатурная основа наиболее крепка в АПК и значительной части ВПК. Бюрократический капитал — результат сращивания чиновников с частным предпринимательством, помимо того, что он связан с коррупцией государственной службы, деформирует и само предпринимательство.

Концентрация экономической и политической власти в руках узких олигархических групп не только укоренена в системе неформальных связей, но — закреплена институционально в новых учреждениях российской государственности. «Цивилизованные ограничения для исполнителей публичной власти на федеральном уровне формально установлены, но на органы местного самоуправления они не распространяются даже формально»<sup>5</sup>. Пронорменклатурными образованиями являются и региональные правящие группировки, представляющие собой объединение функционеров бывших партийных структур, новых политиков и коммерсантов.

Доминирование и коалиции тех или иных групп определяют тенденции развития российской государственности: усиление госрегулирования и администрирования с возможными эволюциями — к авторитаризму, или через расширение социальной основы — к демократическому режиму. Некоторые исследователи (А. А. Крэтсэва, А. Г. Мясников) прогнозируют ряд тенденций в развитии российской государственности:

1. Превращение государства в собственность аппарата и источник его доходов;

<sup>3</sup> Е. А. Кротков. Политическая элита в современном политическом процессе. М., 1996. С. 14.

<sup>4</sup> Крыштановская О. Трансформация старой номенклатуры в новую российскую элиту // *Общественные науки и современность*. М., 1995. № 1. С. 28.

<sup>5</sup> Ашин Г. К. Политические элиты. М., 1994. С. 86.

2. Превращение России в федерацию региональных олигархий;
3. Реставрация старой номенклатуры, социально-экономической основой которой будут выступать АПК и часть ВПК.

Среди новых российских элит можно выделить следующие: финансовая элита, элита АПК, элита ВПК, элита ТЭК, элита высоких технологий, элита информационная (еще не созданная в полной мере). Хотя, что объединяет эти элиты — это процесс возникновения и укрепления позиций, что связано с крушением старой партийно-номенклатурной элиты, единства среди этих групп не наблюдается. Происходит постоянная борьба за собственность в различных сферах общественной жизни, что иногда приводит к довольно открытым политическим столкновениям (перестановки правительства, коррекция правительственного курса в угоду тем или иным элитным группировкам).

В России можно четко проследить присутствие клиентарных отношений, т. е. наличие цепи отношений патрон (начальник) — клиент (зависимое лично от своего патрона лицо), которая составляет нижний уровень социума. С началом перестройки, которая ускорила нарастание системного кризиса, именно частные лица из номенклатуры — а не номенклатура в целом — стали получателями привилегий, то есть получили право делать то, что другим еще запрещалось, и извлекать из этого прибыль.

Борьба личных группировок и кланов, ведшаяся вполне традиционными и привычными способами, в изменившейся социальной ситуации способствовала расколу номенклатуры, переделу власти и собственности. При этом произошло качественное изменение самих патрон-клиентных отношений: восстанавливается их частная природа — быстро складываются частные союзы защиты (как и в феодальном обществе отношения феодал — вассал), покровительства. В условиях статусной, правовой, материальной необеспеченности большинства граждан частные патроны — образующиеся из отдельных ячеек номенклатуры, компенсируют государственные функции, присваивая функции личной, что только усугубляет государственную дезорганизацию. Наиболее проявляется присутствие клиентарных связей в среде чиновничества — того слоя, который призван проводить государственную политику.

Чтобы государственная служба соответствовала своему назначению, она должна быть определенным образом дисциплинирована и регламентирована. Организация государственной службы в разных странах основана на следующих принципах:

1. Подтверждаемая квалификация.
2. Строгая служебная специализация.
3. Иерархичность власти.
4. Стабильная заработная плата.
5. Обезличенные правила служебной деятельности и карьеры.
6. Закрепленные законом льготы и ограничения для чиновников.
7. Разветвленная система публичного контроля: парламентского, финансового, административного, судебного.
8. Целенаправленная политика административной элиты.

9. Защищенные профсоюзные права госслужащих.

10. Многообразие процедуры разрешения трудовых споров и конфликтов.

При институциональной неразвитости отечественной госслужбы наблюдается и несформированность цивилизованного бюрократического аппарата. В условиях функционирования несимметричной федерации (что проявляется в неравномерных договорах с центром по финансовым вопросам), суверенизации регионов, роста независимости высших региональных олигархов, карьере отечественного чиновника определяют, в основном, отношения личной преданности и покровительства, что ведет к образованию в России бюрократии патронального типа. При развитии российской государственности отмечаются две тенденции эволюции российской номенклатуры:

1. Сращивание в единый лоббистский комплекс на госкапиталистической основе правительственных ведомств и основных отраслевых корпораций.

2. Переход от индивидуально-группового лоббирования к образованию крупных корпоративных структур («Газпром», «РАО ЕЭС», «Росдрагмет», «Росвооружение», «Логоваз», «Лукойл», Роснефть», «Сибнефть» и др.), борьба между которыми охватывает все стороны жизни.

В отличие от частных корпораций рыночного происхождения, отечественные монополистические структуры генетически связаны с номенклатурной приватизацией, их функционирование предполагает в качестве существенной и необходимой основы связь с административным аппаратом. Поэтому данные структуры можно определить как частно-государственные административные монополии. Поле их образования и деятельности — это плотное поле формальных и неформальных связей предпринимателей и чиновников. Экспансия клиентарного негражданского корпоративизма ведет не к социализации частного индивида, а к губительной приватизации государства. В этом и состоит коренная проблема и главная угроза становящейся российской государственности.

Проблема становления новой государственности требует сформулировать новый проект для России. Современная бюрократия, чтобы реализовать себя как элиту, должна осознать логику своего развития и ее последствия.

Основным препятствием и главной угрозой цивилизованному реформированию России в настоящее время является не номенклатура, а приватизация государства и приватизация власти крупными собственниками-монополистами (функция распада номенклатуры). Приватизируемые институты публичной власти не выполняют обществообразующих, политических функций, которые только и делают властные институты государством. Так как официальные власти не обеспечивают общественного порядка и личной безопасности граждан, происходит их замещение в этой роли частно-корпоративными, клиентарными структурами, которые берут на себя публично-властные прерогативы: охранные, судебные, арбитражные, карательные, военные.

Следовательно, в России наблюдается двуединый процесс приватизации постноменклатурных, формально государственных институтов и превращения организованных частных (частно-корпоративных), зачастую антиобщественных

ственных, интересов в действительную и единственную социальную власть. Наличие института законодателей-совместителей способствует концентрации экономической, административной и законодательной власти в руках региональных олигархий. Прогрессирующая капитализация правящего постноменклатурного слоя сопряжена с некоторыми социальными обстоятельствами: госмонополизмом и бюрократическим капитализмом, организованной преступностью и дезорганизованностью коррумпированного государства.

Для правильного функционирования бюрократического аппарата необходима система строгого государственного контроля. Создание и функционирование подобной системы должно стать центральным пунктом политической программы построения нового российского аппарата. Контроль за действиями элит должен стать общегражданским. Государственный контроль должен представлять собой многоуровневую правовую систему, основанную на общественной инициативе. Вот эти уровни:

1. Выборный контроль (регулярные выборы глав государственной власти в субъектах РФ и глав местного самоуправления).

2. Представительный контроль (разделение властей и взаимная отчетность между ними).

3. Судебный контроль (в частности, создание суда присяжных).

4. Активная правозащитная деятельность.

5. Надведомственный контроль (общественный контроль с точки зрения соблюдения законодательства, установленных прав и стандартов — по примеру функционирования в США независимых агенств, которые контролируют деятельность частных лиц и организаций в сферах своей компетентности — выдают лицензии, издают нормативные акты, рассматривают претензии, расследуют правовые нарушения и т. д.).

6. Проверка законности и обоснованности казенных расходов.

Необходимо помимо созданных учреждений финансового контроля (Счетная палата, Контрольное управление при Президенте, структурные подразделения Минфина), вследствие их не совсем успешной деятельности, учредить федеральный орган (Федеральное контрольное управление) со строго централизованной структурой представительств в регионах, который будет действовать на основании закона о государственном контроле и не будет подчинен Правительству. Подобный орган может сосредоточить усилия на контроле за расходованием федеральных средств, выделенных на реализацию целевых правительственных программ, на оборону, а также на контроле за внешнеэкономической деятельностью.

Необходимо повергнуть модернизации управленческий аппарат России, создать систему целенаправленной подготовки административной элиты, которая включала бы:

1. Разработку стратегии развития отечественной службы и координацию действий по ее реализации, что могло бы выполнить Управление по делам государственной службы, которому необходимо придать высокий статус и самостоятельность.

2. Создание специального аппарата по борьбе с коррупцией в госаппарате

те (по примеру специальной службы подобного рода в Сингапуре и военной разведке в Южной Корее). Энергичные действия таких служб позволили бы в значительной мере очистить административный аппарат и повысить его эффективность.

3. Кадровую ротацию федерального и регионального чиновничества, что будет препятствовать обособлению местных администраций, т. к. российское чиновничество должно быть единой государственной силой.

Преобладающий в настоящее время тип рекрутации и деятельности правящих групп выступает главным препятствием и угрозой становлению новой российской государственности. Необходимо создать новую систему рекрутирования российской элиты в духе государственничества, которая бы честно выполняла возложенные на нее обязанности и способствовала построению в России правового демократического социального государства.

Политическая элита — сложное и многоуровневое образование, которое существует во всех частях мира, где есть государственная власть или предпосылки к ней. Современная политическая элита России переживает только этап своего становления. При этом, сохранившиеся качества при преемственности власти от старой номенклатурной политической элиты (низкие деловые и нравственные качества, коррупция и безответственность) усугубляют процесс становления и укрепления новой российской политической элиты.

Вариант выхода из подобной ситуации — успешное реформирование всей общественной системы, которое будет зависеть от результативности и полезности новой российской элиты. Необходимо изменить систему рекрутирования элит, создать качественно новую, которая была бы основана на конкурентных началах и институционализации требований к деловым и нравственным качествам политических и административных руководителей.

Низкая политическая активность граждан, незавершенность процесса рекрутирования нового руководящего слоя и в то же время его первостепенная значимость для успешного преобразования страны, — все это делает проблему политической элиты в России особенно важной и актуальной.

## **Некоторые аспекты проблемы интеграции «исламского государства» в мировую политическую систему**

По разным подсчетам, в мире насчитывается 1,3—1,5 миллиарда людей, исповедующих ислам. В основном они проживают в Азии, Африке, Европе, несколько меньше их в Америке и Австралии. Мусульман, наравне с христианами или буддистами, можно встретить по всему миру, их сообщество постоянно увеличивается, что свидетельствует о популярности и допустимости этой религии.

Государства, основанные на принципах ислама, принято называть «исламскими государствами». В политике исламских государств прослеживаются различные направления. С одной стороны, мы видим их стремление к обособленному существованию, которое помогло бы сохранить в неприкосновенности собственно ислам и его традиции. Проиллюстрировать такое стремление может, например, факт возникновения таких организаций, как Лига Арабских Государств или Мусульманская международная организация Исламского Договора. Таким способом исламские государства стремятся получить независимость от международных организаций (таких, как ООН), создав их аналоги, «свой мир».

С другой стороны, современные тенденции глобализации ставят вопрос об интеграции исламских государств в мировую политику. В данной статье исламское государство и демократическое государство будут интересовать нас в равной степени. Будут рассмотрены «традиционная» и реформистская модели исламского государства. Последняя, с целью конкретизации исследования, будет представлена концепцией известного суданского правозащитника и ученого Абдуллахи Ахмеда Ан-Наима. Мы рассмотрим возможность интеграции исламского государства в политические процессы, происходящие в мире.

Большое количество современных государств являются демократическими. Демократический режим в состоянии обеспечивать постоянный и надежный диалог между государством и гражданином. основополагающие принципы демократии — народовластие, национальный суверенитет, свобода и равенство. Человек свободен как индивид и член общества, граждане равны перед законом и друг перед другом. Организация основных институтов государства — создание законодательной базы, формирование законодательного института, то есть парламента, — неотъемлемое право граждан.

Эффективное взаимодействие государства и общества, которое обеспечивает демократическая модель, объяснима: правовая система создается людьми



ми, для людей, она открыта по отношению к изменениям извне, будь то изменение расстановки сил на мировой политической арене или внутри государства, готова реагировать на эти изменения. Принципы свободы, равенства и парламентаризма являются не только целью, но и средством достижения этой цели. Благодаря своей гибкости, обусловленной упомянутыми выше особенностями, демократия изначально наиболее приспособлена к любым изменениям вообще. Кроме этого, благодаря своей «открытости», именно демократия выступила инициатором упомянутого процесса глобализации. В современных условиях всеобщей глобализации такие понятия, как, например «закрытость государственной границы» или «информационное поле государства» все больше уступают понятиям всеобщим, таким, как «мировая экономика». Информационное пространство, важность которого в масштабах мировой политики трудно переоценить, с распространением сети Интернет стало единым.

Наглядный пример глобализации — Европейское Сообщество. Это относительно молодое образование уже сумело добиться практически абсолютной условности государственных границ, все входящие в него государства (а это страны с богатой историей парламентаризма) действуют в рамках единой стратегии. Беспрецедентный шаг, совершенный ЕС — введение единой денежной единицы.

Можно рассуждать о достоинствах или недостатках процесса глобализации, но нельзя отрицать самого его факта. Обратив внимание на общемировую политическую ситуацию, можно заметить, что все государства мира, за редким исключением, движутся в одинаковом направлении дальнейшего развития сотрудничества. В условиях такой «общей», глобальной политики, некоторые проявления политической специфики государств не слишком выгодно выделяют их на общем фоне, затрудняя взаимодействие конкретного государства с остальными в рамках упомянутого уже «движения в одном направлении». Важнейшим критерием эффективности действий государства в рамках процесса глобализации становится гибкость и открытость государственной системы. Демократия удовлетворяет этому критерию.

В основе политической системы традиционного ислама лежат три основных принципа: таухид (единство Аллаха), рисалят (пророчество) и хилифа (наместничество). Именно они определяют основные отличия исламской политики и экономики от их демократических аналогов.

Таухид — признание того, что только Аллах является создателем и властителем вселенной. Благосостояние и процветание может обеспечить только он. Только он один достоин поклонения, почитания и подчинения. Жизнь во всех ее формах, физические органы и способности человека, как и контроль над событиями, всецело принадлежит Аллаху и даровано людям его милостью. Следовательно, людям не дано выбирать цель своего существования или определять пределы своей власти. Никто другой также не в праве решать это за людей. Такое право принадлежит только Аллаху, который создал людей, наделив их физическими и умственными способностями, дав им в распоряжение вещи материального мира. Принцип таухида отвергает принцип юридической и политической (коллективной или индивидуальной)

независимости человеческих существ, на котором основано либерально-демократическое мировоззрение.

Способ, при помощи которого передаются наставления Аллаха, известен как рисалат. Именно таким образом пророк Мохаммед прлучил книгу законов Аллаха — Коран. В соответствии с Кораном, пророк является примером исламского способа поведения, образцом следования мусульманским законам, которые он разъясняет в своих высказываниях, когда это необходимо. Сочетание этих двух аспектов называется в самом исламе шариатом.

Хиляфа, согласно исламу, означает следующее: человек является представителем Аллаха на земле, его наместником. Поэтому он призван, используя добродетели и способности, данные ему Аллахом, выполнять предписания Аллаха в этом мире в пределах, определяемых Аллахом. В качестве примера воплощения принципа хиляфа можно рассмотреть ситуацию, когда один человек (назовем его «распорядитель») должен временно распорядиться имуществом другого человека («поручителя»). Этот «распорядитель», чтобы не отступать от правил честных деловых отношений, должен будет придерживаться четырех обязательных условий. Во-первых, действительным хозяином имущества по-прежнему является «поручитель», а не тот, кто им распоряжается. Во-вторых, «распорядитель» пользуется имуществом только согласно полученному указанию. В-третьих, его власть над имуществом простирается только в очерченных владельцем пределах. В-четвертых, по доверенности и поручению он исполняет пожелания владельца, а не свои.

Государство, построенное по этой схеме, должно стать человеческим халифатом под руководством Аллаха, — т. е. оно призвано воплощать его пожелания, функционируя в очерченных им пределах, в соответствии с его предписаниями. Такое государство не предполагает системы «быстрого реагирования» на изменяющиеся политические процессы в мире. Изначальное функционирование такого государства построено на религиозных основаниях, на жестких предписаниях и традициях. Именно в этом и заключается суть традиционной модели исламского государства. Оно не отвечает современным требованиям, в том числе и требованиям глобализации.

Государство, основанное на традиционном исламе, открыто постулирует неотделимость религии от политики. Еще в 20-х годах прошлого века аятолла Сейед Хасан Модаррес сформулировал этот принцип таким образом: «Наша религия и есть наша политика, наша политика и есть наша религия». Пример Исламской Республики Иран показывает результат претворения в жизнь этого принципа. Режим, установившийся в 1979 г. после свержения монархии, не выдержал испытания ни во внутренней, ни во внешней политике. Реализация принципа так называемой «таухидной» экономики («экономики божественной гармонии») требовал поддержания религиозных исламских традиций в неприкосновенности, что вело к политической и экономической изоляции страны. Запрет на использование иностранного капитала и привлечение инвестиций из-за рубежа фактически «обескровил» рынок. Рыночные принципы регулирования экономики были заменены централизованным контролем. Внешнеполитический лозунг «Не Запад, не Восток, а ислам», пропагандирующий свой особый путь для исламского государства,

также поддерживал, прежде всего, обособление страны от внешнего мира.

Будучи основано на шариате, исламское государство приобретает ряд характеристик, затрудняющих его интеграцию во всеобщий политический процесс, ставящих его особняком по отношению к мировой политике не только в сознании людей (за счет внешних черт и особенностей ислама), но и фактически.

Процессы мировой глобализации, все более и более набирающие силу, определяют необходимость принятия принципиально новых методов ведения как внутренней, так и внешней политики. Успешная интеграция в мировое сообщество, эффективное участие в процессе глобализации означает, фактически, процветание государства. Прекрасной иллюстрацией этого тезиса может выступить Турция. Будучи исламским государством, Турции удалось реализовать в себе ряд черт, не характерных для традиционной политической модели ислама. Правовая система этой страны достаточно гибка и проработана, что является ее существенным отличием от шариата. В результате Турции удалось достаточно гармонично принять участие в процессах глобализации и, как следствие, повысить уровень жизни своих граждан. Пример Турции не стал типичным для исламских государств. Большинство из них стремится всеми силами сохранить традиционную модель. Говоря об исламском праве, нельзя не упомянуть следующий принципиальный момент: шариат не подразделяет право на частное и публичное. Вместо этого право подразделяется на «право Аллаха» и «право людей». По сути, шариат представляет собой право частное; концепция публичного права является наименее разработанной в шариате.

Для мусульман шариат — больше, чем основа права. Шариат для мусульман — божественное право. В шариате заключена этика, мораль, духовная цель, даже правила хорошего тона. Внесение любых изменений в шариат приравнивается к ереси. Во многих исламских странах за такое отступничество грозит уголовное преследование. В XIX—начале XX веков в публичной жизни мусульманского государства стали применяться, кроме шариата, светские законы. Прежде всего, они стали применяться в области уголовного права, коммерческого права и т. п. Произошедшие изменения нельзя назвать революционными, так как они не затронули шариат сам по себе: толкование Корана и Сунны, как и прежде, осталось в его основе.

Исламские правоведы, являющиеся сторонниками реформистской системы исламского государственного устройства, например, суданский ученый и правозащитник Абдуллахи Ахмед Ан-Наим, предлагают реформу шариата, не посягающую на основы ислама. Суть предложения состоит в следующем. Ортодоксальность и «негибкость» исламского государственного устройства, по мнению Ан-Наима, объясняется именно несовершенством толкований Корана и Сунны. Те стихи, которые сотни лет служили надежным источником закона для исламских государств, теперь являются устаревшими, не удовлетворяющими требованиям времени. Ан-Наим предлагает заменить стихи, используемые до настоящего времени, на другие, более подходящие. Нужно заметить, что предлагаемая реформа не посягает на основы ислама. В качестве доказательства, Ан-Наим предлагает обратиться к

Корану: «Аллах сказал: «Всякий раз, когда Мы отменяем стих или заставляем его забыть, Мы даем вам лучший, чем он или похожий на него» (2:106).

Выше мы выявили основные причины, по которым интеграция исламских государств в мировую политическую систему затруднена. Тем не менее, ситуация вовсе не тупиковая. Скорее, речь идет о психологических барьерах, препятствующих интеграции, чем о барьерах правовых. В случае, если реформистскому исламу удастся переломить в сознании людей устоявшийся стереотип, исламские государства получат колоссальные возможности участия в мировой политике. Основная задача реформ исламского государства в понимании сторонников его модернизации заключается в том, чтобы показать, что шариат не является божественным правом, так как людям через Мохаммеда был передан Коран, а шариат является лишь интерпретацией Корана и Сунны. Он был создан ранними исламскими правоведами, то есть людьми.

В своей работе «На пути к исламской реформации», посвященной проблемам ислама и исламского государства в современную эпоху, Ан-Наим утверждает, что ислам в принципе совместим с демократическим государственным устройством. Для этого следует лишь осознать, что главное — не в том, насколько мусульманин стремится быть верным основам ислама, а в том, какое политическое и юридическое выражение принимает сегодня это стремление. Даже сама постановка вопроса: «Совместим ли ислам с современным политическим (то есть демократическим) развитием?» — уже не удовлетворяет современным условиям. Нужно ставить, говорит Ан-Наим, более универсальный вопрос: «Какой ислам и как совместим с современным политическим развитием мусульманского мира и необходим для него?».

Различия исламского и демократического права очевидны. Очевидно также, что именно они не позволяют исламским государствам полноценно участвовать в процессе глобализации. Тем не менее, несмотря на консервативность традиционного ислама, у него есть все возможности для максимального сближения с мировой политикой. Реализация этих возможностей зависит от успеха реформистского ислама в преодолении стереотипа божественности шариата.

# СОДЕРЖАНИЕ

## I. Логика и общие вопросы теории

<i>Михайлов К. А.</i> Кант и неклассические логики: ключ к трансцендентальной диалектике	5
<i>Шиян Т. А.</i> Методы классификации формальных теорий и множество силлогистик	23
<i>Маркова Е. В.</i> Понятие ментальной репрезентации в социальной эпистемологии	37
<i>Файбышенко В. Ю.</i> Гуманитарная культура современности: первичные основания и границы метода	44

## II. История философии и культуры

<i>Фомин М. С.</i> Социально-политическое учение буддизма в контексте проповеди царя Ашоки и предписаний древнеиндийского трактата о политике «Артхашастры»	63
<i>Грачев М. В.</i> Гете как натурфилософ и естествоиспытатель	86
<i>Муравьев Д. А.</i> Вечное возвращение: от Гераклита к Ницше	101
<i>Энговатова А. В. Ф.</i> Ницше и М. Фуко. Власть как предмет философского исследования	111
<i>Левичева Е. Н.</i> Существование человека в контексте философии Кьеркегора	124
<i>Смолянская Н. В.</i> Негативное символическое А. Безансона	133
<i>Тонкова Е. Г.</i> «Христианский универсализм» Вл. Соловьева	147
<i>Черняев А. В.</i> Культура Древней Руси в интерпретации Флоровского	156

## III. Этика и эстетика

<i>Скворцов А. А.</i> Нравственная оценка войн в русской религиозной этике XIX века	175
<i>Шведов К. Н.</i> Этическая норма «не лги» у Канта и Вл. Соловьева	187
356	

<i>Бондаренко А. Б.</i> Возвышенное и парадоксальное	194
<i>Апресян А. Р.</i> Концептуальное искусство в Москве	211
<i>Мантов Е. Р.</i> Искусство и реальность: эстетические проблемы эскапизма	227
<i>Салеева М. В.</i> Учение Б. Кроче о художественной интуиции	234
<i>Гришина Е. Н.</i> Эстетика фотографии: использование методов традиционных искусств и новые подходы	241
<i>Манеева Л. А.</i> Является ли телевидение искусством?	246

#### **TV. Философия религии и религиоведение**

<i>Иванов П. С.</i> Религиозность традиционного общества (русская община)	255
<i>Романов В. А.</i> Ирония и современное религиозное чувство	266
<i>Давыдов И. П.</i> Специфика русского акафистографического наследия в свете религиоведческой проблематики	275
<i>Рязанова М. А.</i> Сакральная функция речи	282

#### **У. Социальная философия и политология**

<i>Вишневский О.</i> Проект социальной «археологии» Мишеля Фуко	287
<i>Катасонов А. В.</i> Современные модели устойчивого развития	300
<i>Лесова М. Б.</i> Постмодернистская модель социальной реальности .•••	313
<i>Черногорцева Г. В.</i> Экзистенциальный подход к категориям	324
<i>Харламов И. С. Н.</i> Трубецкой. Опыт соборного сознания	332
<i>Купряшкин Ю. В.</i> Правящие элиты и государственность современной России	342
<i>Оруджев Р. Э.</i> Некоторые аспекты проблемы интеграции «исламского государства» в мировую политическую систему	351

# **АСПЕКТЫ**

*Сборник статей  
по философским проблемам  
истории и современности*

Издательство «Современные тетради»

ЛР № 040548 от 30.12.1997 г.

Сдано в набор 27.12.2001 г. Подписано в печать 11.01.2002 г.

Формат 70x100У<sub>16</sub>. Бумага офсетная. Гарнитура Тайме. Печать офсетная.  
22,5 печ. л. Тираж 320 экз.

Компьютерный набор и верстка издательства «Современные тетради»  
117393, Москва, ул. Архитектора Власова, д. 51