

Российский государственный гуманитарный университет
Russian State University for the Humanities



R G G U B U L L E T I N

№ 12/09

Scientific journal

Series “Philosophy. Sociology”

Moscow 2009

В Е С Т Н И К Р Г Г У

№ 12/09

Научный журнал

Серия «Философия. Социология»

Москва 2009

УДК 005
ББК 63.3(6)я5

Главный редактор
Е.И. Пивовар

Заместитель главного редактора
Д.П. Бак

Ответственный секретарь
Б.Г. Власов

Главный художник
В.В. Сурков

Серия «Философия. Социология»

Редакционная коллегия:

А.И. Алешин – ответственный редактор
В.Д. Губин
Е.Н. Ивахненко
А.Н. Круглов
Н.И. Кузнецова
В.В. Сербиненко
В.И. Стрелков
В.П. Филатов

СОДЕРЖАНИЕ

Социальная философия

<i>А.И. Алешин</i> «Капитал» К. Маркса – незавершенное исполнение философского замысла (статья 2)	11
<i>Г.М. Преображенский</i> Лес живой и мертвый: вопрос о собственности в ранних сочинениях К. Маркса	28
<i>С.В. Рыбаченко</i> О предпосылках использования К. Марксом концепта «превращенная форма» при описании экономических феноменов	37
<i>Е.А. Лавренчук</i> Аутопойезис социальных сетей интернет-коммуникаций	48
<i>С.В. Филатов</i> Корпоративная культура и проблемы коллективного действия	57
<i>Е.В. Савенкова</i> Паноптизм как метафора власти: субъект наблюдающий	67
<i>А.Б. Голобородько</i> Политический постмодерн: пустота власти и «оранжевые революции»	73
<i>А.В. Логинов</i> Две концепции социокультурного кризиса: Зигмунт Бауман и Ульрих Бек	83
<i>М.Я. Тюмина</i> Социология интеллектуалов в контексте теории среднего класса	96
<i>Е.А. Тарасенко, В.И. Корниенко</i> Потребительское поведение, мораль и этика бизнеса: к постановке вопроса об этике потребления	109

Философия культуры. Философия религии

П.А. Плютто

Борьба с сознанием в «Символе и сознании» М.К. Мамардашвили
и А.М. Пятигорского 115

Д.В. Евдокимцев

«Сотворение» и «гибель» мира как опыт построения и перестройки
базовых семантических матриц реальности 125

С.А. Коначева

Фундаментальная и региональная онтология: соотношение философии
и теологии в экзистенциальной аналитике М. Хайдеггера 136

М.А. Пылаев

Концепции понимания священного в феноменологии религии
(Г. ван дер Леу, Й. Вах) 149

Т.В. Бузина

Обожение в философской и богословской традициях 168

Н.В. Стрикиченко

Мифотворческая концепция в живописи космизма
как проявление принципов космополитического мировоззрения
и культурного полицентризма 184

История философии

В.В. Калиниченко

[Из заметок к будущей книге] 193

И.Г. Куров

Принципы метода Лейбница: структура и когнитивные ресурсы 203

Н.В. Пуминова

Corpus ageoragiticum и полемическая литература
Западной Руси XVI–XVII вв. 216

Д.А. Зайцев

Интеллектуальные традиции образованных кругов
Московского царства XVII в.: на пути к рациональному знанию 224

<i>В.Е. Семенов</i>	
Концепция «культура разума» в метафизике И. Канта	235
<i>В.И. Коцюба</i>	
Учение о высших способностях человека в духовных академиях Москвы и Киева в первой половине XIX в.	250
<i>Н.А. Куценко</i>	
Творческое наследие первого профессора философии Киевской духовной академии И.М. Скворцова	263
<i>Ф.К. Панченко</i>	
Н.К. Михайловский и Л.И. Шестов: творческие параллели	272
<i>К.Е. Мурьшев</i>	
Значение и природа творческого созерцания в философии искусства И.А. Ильина	278
<i>И.В. Гребешев</i>	
Персоналистические мотивы в историософии Л.П. Карсавина	286
<i>А.Р. Шарифуллина</i>	
О соотношении сущего и должного в философии С.Л. Франка	291

Научная жизнь

<i>М.А. Белоусов</i>	
Неклассическая философская мысль: история и современность	299

In memoriam

Владимир Валентинович Калиниченко	302
Владимир Ильич Григорьев	305
Борис Анатольевич Старостин	307
Abstracts	310
Сведения об авторах	320

CONTENTS

Social philosophy

<i>A.I. Alyoshin</i> K. Marx' "Capital" – an unfinished realization of the philosophical project (article 2)	11
<i>G.M. Preobrazhenskiy</i> Forest living or dead: problem of property in K. Marx's early works	28
<i>S.V. Ribatchenko</i> On the premises of K. Marx's concept of "converted form", used for the description of economic phenomena	37
<i>E.A. Lavrenchuk</i> Autopoyesis of the social networks	48
<i>S.V. Filatov</i> Corporate Culture and the Problems of collective Action	57
<i>E.V. Savenkova</i> Panoptism as a metaphor of power: observing subject	67
<i>A.B. Goloborod'ko</i> Political postmodern: the emptiness of power and "orange revolutions"	73
<i>A.V. Loginov</i> Two concepts of socio-cultural crisis: Zygmunt Bauman, Ulrich Beck	83
<i>M.Ya. Tomilina</i> Sociology of intellectuals in the Context of middle Class Theory	96
<i>E.A. Tarasenko, V.I. Kornienko</i> Consumer behavior, moral and business ethics: for the thematization of the problem of ethics of consumption	109

Philosophy of culture. Philosophy of religion

<i>P.A. Plutto</i> Struggle Against Consciousness on the Pages of “Symbol and Consciousness” by M.C. Mamardashvily and A.M. Piatigorskiy	115
<i>D.V. Evdokimtsev</i> “Creation” and “Destruction” of Universe represented as Experience of Construction and Development of Basic Semantic Matrix	125
<i>S.A. Konacheva</i> Fundamental and regional Ontology: the relationship between philosophy and theology in M. Heidegger’s existential analytics	136
<i>M.A. Pylaev</i> The Understanding of sacrum in the Phenomenology of Religion (G. van der Leeuw, J. Vach)	149
<i>T.V. Buzina</i> Deification in philosophical and theological Traditions	168
<i>N.V. Strikichenko</i> Mytholo-poetic conception in painting of cosmism as demonstration of principles of cosmopolitan ideology and cultural polycentrism	184

History of philosophy

<i>V.V. Kalinichenko</i> [From the notes for a future book]	193
<i>I.G. Kurov</i> Principles of Leibniz approach: the structure and Gnostic resources	203
<i>N.V. Puminova</i> Corpus areopagiticum and polemic Literature in the occidental Russian XVI–XVII centuries	216
<i>D.A. Zaitsev</i> Intellectual traditions of Moscow educated circles in the XVII century: on the way to rationality	224
<i>V.E. Semyonov</i> The conception of “culture of reason” in I. Kant’s metaphysics	235

<i>V.I. Kotsyuba</i>	
The Teaching on man's highest capacities in the anthropology of Moscow and Kiev philosophical theism schools in the first half of XIX century	250
<i>N.A. Kutsenko</i>	
Creative legacy of I.M. Skvortsov – the first professor of philosophy at Kiev spiritual academy	263
<i>F.K. Panchenko</i>	
N.K. Mihailovsky and L.I. Shestov: creative parallels	272
<i>K.E. Muryshev</i>	
Significance and nature of creative meditation in the philosophy of art according to I.A. Ilyin	278
<i>I.V. Grebeshev</i>	
Personalistic motifs of the historysophy of L.P. Karsavin	286
<i>A.R. Sharifullina</i>	
On the existing and the due correlation in S.L. Frank`s philosophy	291
Scientific life	
<hr/>	
<i>M.A. Belousov</i>	
Non-classical philosophical thought: history and the present	299
In memoriam	
<hr/>	
Vladimir Valentinovich Kalinichenko	302
Vladimir Ilich Grigorev	305
Boris Anatolevich Starostin	307
Abstracts	310
General data about the authors	323

«КАПИТАЛ» К. МАРКСА – НЕЗАВЕРШЕННОЕ ИСПОЛНЕНИЕ ФИЛОСОФСКОГО ЗАМЫСЛА (статья 2)

В статье освещаются основания структурного сходства того типа представления предмета экономического исследования, который, будучи итогом философской эволюции К. Маркса, был принят им в «Капитале», и трактовок реальности, характерных для метафизических проектов, основанных на принципиальном различии «истинно сущего» и реальности второго плана (мира явлений, видимости и т. п.).

Ключевые слова: К. Маркс, превратное бытие, иллюзорное сознание, классическая и вульгарная политическая экономия, товарный фетишизм, критический тип научности, метафизика.

Ход философского развития К. Маркса с необходимостью привел его к постановке следующей задачи: раскрыть действительный, реальный смысл полагаемой им превратности буржуазного общества в качестве феномена, который, с одной стороны, *независим от сознания людей*, а с другой – является источником практически тотальной *ложности их сознания*.

Отметим специально, что при этом нравственная оценка этого бытия, будучи отчетливо негативной, хотя и имелась в виду, но вместе с тем не выступала в исследовании на первый план. Нравственное осуждение буржуазного общества должно было, таким образом, получить свое *обоснование и оправдание* в картине той объективной «патологии» существующей реальности, которая может быть раскрыта лишь посредством объективного *научного* знания. Следовательно, решение этой задачи в качестве задачи *строго научной* должно (прямо или по меньшей мере косвенно) указать на реальную возможность такого типа человеческого

бытия, который свободен от превратности, свойственной буржуазному обществу. Отметим, что поскольку решение такой задачи предполагает неизбежное вторжение в сферу ценностей, постольку негласно исповедуется вера в то, что подобный объективный анализ может явиться необходимым и достаточным основанием для соответствующего ценностного выбора. Заметим, что знание, могущее притязать на решение проблемы подобного выбора, как о том недвусмысленно свидетельствует культурная история Европы, может быть либо философским, либо религиозным, но отнюдь не научным в современном смысле этого слова. Разумеется, объективный научный анализ способен на обоснованные предсказания успешного или неудачного исхода тех или иных социально-экономических, хозяйственных и т. п. предприятий, мотивированных определенными ценностными предпочтениями в организации хозяйства и жизни граждан, но это не означает, что из него как такового можно извлечь некие «истинные» ценностные ориентиры. Повторюсь, таковы притязания, которые характерны для религии, философии, идеологических систем в качестве типов интеллектуальной и духовной деятельности. Поэтому там, где наука (в том числе и относящаяся к числу социальных наук) обещает нам дать *прямое* оправдание какой-то системы ценностей или извлечь такую систему из чистой позитивности предмета своего изучения, там здоровый и разоблачающий скепсис должен проявить всю свою силу относительно тщеты подобных упований. Наука, серьезно притязающая на утверждение нормальной, подлинной или должной системы ценностного выбора, должна вызывать законное подозрение относительно своего *собственно* научного характера. Как правило, там, где речь идет о программе светского, а не религиозного характера, – это либо облеченный в «научную форму» философский подход, либо своего рода утопический или идеологический проект, рядящийся в форму научности.

Здесь не будет лишним напомнить так же и о том, что еще до написания своего главного экономического сочинения К. Марксом была провозглашена неотвратимость коммунистической перспективы, радикально меняющей характер общественного и человеческого бытия и утверждающей такую организацию жизни, в которой власть человека над обстоятельствами собственного существования стала бы несомненным фактом. На философском языке это означало преодоление всякого отчуждения, «возврат человека к самому себе», «обретение человечеством подлинного достоинства», вхождением человечества в собственно историческое бытие из доисторической фазы существования. Но по причинам, которые освещались в предыдущей статье¹, полноценное решение такой за-

дачи, согласно убеждениям самого К. Маркса, на языке философии и в круге философских представлений не могло быть осуществлено. Только собственно *научный* подход мог прояснить существо дела, в то время как философское сознание, которое плоть от плоти этого отчужденного мира, не способно выйти за пределы иллюзорного (идеологического) видения реальности. Место философских фраз должно занять, по мысли Маркса, трезвое понимание действительности такой, какой она есть в своем реальном бытии и в своем существе. А на это способна только наука.

К тому времени, когда формировалась концепция К. Маркса, экономическая наука уже прошла значительный путь. Однако ее прогресс, согласно его оценке, практически иссяк. Вершины (Д. Рикардо и др.) экономической науки остались позади. Ныне за исключением ряда ценных исследований частного характера это «всецело литература эпигонов: воспроизведение старого, большее развитие формы, более широкое освоение материала, стремление к заостренности изложения, популяризация, резюмирование, разработка деталей, отсутствие ярких и решающих фаз анализа, инвентаризация старого, с одной стороны, и прирост отдельных частей, с другой»².

Таким образом, формальная (или декларируемая) причастность к науке сама по себе не обеспечивает отображение действительности такой, какой она есть. И речь идет не об ошибочных построениях и неизбежных неудачах, которые всегда имеют место в науке. К. Маркс усматривает *сущностное* различие внутри того, что притязает на статус политэкономической науки. Так, появляются важные дефиниции *классической* и *вульгарной* политической экономии.

В сущности, согласно К. Марксу, вульгарной политэкономии вообще следует отказать в статусе научности. Что же касается классической политэкономии, то и в ее адрес им высказаны серьезные упреки, поскольку самая возможность существования ее антипода имплицитно заключена в ней самой. Поэтому «Капитал» должен был дать не только подлинную *научную* картину системы экономических отношений буржуазного способа производства, но одновременно явиться критикой политической экономии *как таковой*. Ведь сама возможность ее существования могла быть реализована лишь при таких экономических отношениях, которые обладают независимостью в своем функционировании и не подвластны сознательному контролю со стороны человека и общества. Так как, согласно К. Марксу, в будущем коммунистическом обществе исчезнет самая важная предпосылка для бытия этой науки (независимое от человека функционирование мира экономики), то ее место зай-

мет сознательно организуемый контроль со стороны общества тем обменом веществ, который совершается между ним и природой. Это, судя по всему, потребует иных форм интеллектуальной деятельности, отличных от того, что ныне именуется экономической наукой.

Итак, необходим *особый тип* научности, который смог бы сладить с выдвинутой Марксом задачей. Предстояло дать изображение мира экономики капитализма, выявляющее с должной полнотой свойственную ему превратность, присущий ему внутренний конфликт, искажающий и камуфлирующий его «подлинный» облик, а потому и ответственный за продуцирование в массовом порядке *ложных* форм сознания, разнообразных форм *идеологии*.

Трактовке отношения двух вышеуказанных типов политической экономии, классической и вульгарной, посвящен превосходный очерк Андрея Баллаева в его книге «Читая Маркса»³, где это отношение представлено в соответствии со взглядами самого К. Маркса. В нем основной акцент сделан на характере выражения основной *ценностной* установки исследования. Автор очерка вслед за К. Марксом различает откровенно или почти откровенно выраженную апологетическую установку по отношению к предмету исследования – буржуазной экономической системе хозяйствования. Вместе с ней существовала установка, в которой вместе с приятием исследуемого типа хозяйства отчетливо выразила себя теоретически беспристрастная, критическая в отношении к социальной реальности интеллектуальная деятельность (особо выделен Карлом Марксом в ряду таких экономистов Давид Рикардо). Понятно, что указанное различие не отменяет того обстоятельства, что и та, и другая политэкономия в конечном счете есть «наука “буржуазная”, не выходящая за пределы типично капиталистического способа производства (то есть за пределы основного отношения “труд – капитал”)»⁴. Именно в силу этого, существует внутренняя связь между классической и вульгарной экономической наукой. Первая, по существу, несет полную ответственность за вторую: «Классическая наука сама порождает свою вульгарную противоположность»⁵. Творческая бесплодность представителя вульгарной науки обрекает его на развитие и приспособление «к собственным целям внутренне “вульгарные” компоненты классической науки»⁶.

Но наряду с различием той и другой науки, принимающим во внимание ценностный план исследования, и Карл Маркс, и верные ему комментаторы проводят еще одну разграничительную черту. Ее суть в том, что классическая наука «исследует внутренние зависимости буржуазных отношений производства»⁷, в то время как вульгарная «толчется лишь в области внешних, кажущихся зависи-

«Капитал» К. Маркса – незавершенное исполнение философского замысла...

мостей» (с. 91). Вполне понятно, что и это различие не может быть проведено безупречно, так как внутреннее и внешнее трудно оторвать друг от друга. В силу этого выходы классической науки в сферу «внешних» отношений и зависимостей неизбежно считаются с той объективной видимостью и кажимостью, которыми отличается, согласно К. Марксу, «поверхность» буржуазной экономики. Может быть лучшим примером своеобразной амбивалентности политической экономии как *науки*, по крайней мере в характеристике самого К. Маркса, является учение Д. Рикардо. В гл. 10 ч. 2 «Теорий прибавочной стоимости» К. Маркс обсуждает научные достоинства и недостатки его метода:

Рикардо исходит из определения величины стоимости товара рабочим временем и затем *исследует, противоречат* ли прочие экономические отношения (прочие экономические категории) этому определению стоимости, или в какой мере они модифицируют его. С первого же взгляда очевидно как историческая правомерность такого метода <...> так и вместе с тем, его научная недостаточность – недостаточность, которая <...> ведет к ошибочным выводам, так как этот метод перепрыгивает через необходимые посредствующие звенья и пытается *непосредственным* образом доказать совпадение экономических категорий друг с другом⁸.

К. Маркс усматривает «великое историческое значение Рикардо для науки» в том, что используемый им метод позволил выявить *противоречия* внешней формы проявления экономических отношений «той основе, на которой покоится внутренняя связь, действительная физиология буржуазного общества, и которая образует исходный пункт науки; дать себе отчет в том, как вообще обстоит дело с этим противоречием между видимым движением системы и ее действительным движением»⁹.

Именно последнее различие представляет особую ценность как для понимания существа проводимого К. Марксом различия (правда, вполне относительного по своей сути) между классической и вульгарной экономической наукой, так и для понимания ключевых аспектов искомого *канона* научности в области экономических исследований. Следует согласиться с А. Баллаевым в том, что «Маркс до некоторой степени не считает себя экономистом в стандартном дисциплинарном определении этого термина. Его позиция, зафиксированная впервые во “Введении” к “Экономическим рукописям 1857–1859 годов”, названа им “критикой”, “критикой политической экономии»¹⁰. Речь идет о критике особого рода, отличающейся от той, которой буржуазные экономисты подвергают друг друга. Как же должен выглядеть тот канон научности, ко-

торый ориентирован на «критическое» изображение предмета собственного исследования?

Его необычность очевидна. Он так или иначе должен реализовать в используемых им способах описания реальности это *принципиально критическое* отношение к своему предмету. Не случайно замечание А. Баллаева о том, что при реализации такого рода критичности речь идет о перспективе выхода «из наличной исторической формы экономического дискурса, о научной утопии в положительном смысле этого слова»¹¹.

Имеющееся здесь указание на утопию побуждает нас выявить то в каноне научности К. Маркса, что трансформирует позитивно-теоретическую установку исследования в установку *критическую*. Попытаться совместить позитивность и критичность в изображении действительности, вероятно, возможно различным образом. Так, еще до начала всякого исследования предмет может быть представлен таким образом, что его описание, сохраняющее все признаки теоретической беспристрастности и объективности, должно стать *изобличением* господствующей в нем *видимости*, а ход самого исследования утверждением некоего *подлинного* положения дел. На языке современных философских представлений это равнозначно признанию возможности единственного, привилегированного описания предмета изучения. Отметим еще раз, что феномен *теоретической* критики действительности отчетливо представлен и получил свою буквально изощренную разработку как раз не в научных теориях, а во множестве классических метафизических систем, религиозных и идеологических концепций. В утверждении «истинно сущего» и в противопоставлении ему того, что только «мнится» (хотя и обладает эмпирической реальностью), и заключен их верховный пафос. Реальность этого «мнимого», «неподлинного» следует уподобить реальности теней на стенах пещеры Платона. Понятно, что наука, исследующая природу, не реализует подобной формы критичности. Заклучая в себе теоретический и эмпирический уровни описания, не совпадающие друг с другом и обладающие прочими различиями, она никоим образом не акцентирует их роковую конфликтность, не утверждает исключительную *подлинность* мира теоретических объектов сравнительно с тем, что описывается в качестве эмпирической реальности. Если и возникает в науке тема *мнимой* предметности в ее построениях, то она связывается, как правило, со сферой теории, ее объектами, но не со сферой эмпирии. Впрочем, «мнимость» идеализаций фундаментальных физических (и не только физических) теорий как раз отличается хорошо выраженной очевидностью. Тем не менее с теоретическим представлением в науке ассоциировано *достоинство*

объяснения, его *точность и всеохватность*. Ему лишь отказано в привилегии *подлинного* представления реальности такой, какой она есть сравнительно с ее собственно эмпирическим обликом (который к тому же не следует смешивать с чувственным восприятием реальности).

Иначе обстоит дело в том каноне «критической теории»¹², который был принят К. Марксом. Он всецело проникнут духом *метафизической* трактовки реальности, столь решительно отвергавшейся Марксом-философом. То, что должно было явиться базисом для интерпретации всей совокупности экономических отношений и процессов современного Марксу общества, с самого начала, до всяких попыток добротного испытания на эмпирическом материале было представлено в качестве искомым «внутренних зависимостей отношений производства», «действительной физиологии буржуазного общества». Уже в «Экономическо-философских рукописях 1844 г.», набрасывая общие контуры предстоящего исследования, результаты которого усматривались Карлом Марксом в самых общих чертах, он определился с методом и с существом конечных результатов будущей работы. После завершения анализа отчужденного труда он замечает: «Как из понятия *отчужденного труда* мы получили путем *анализа* понятие *частной собственности*, точно так же можно с помощью этих двух факторов развить все экономические *категории*, причем в каждой из категорий, например, торговле (Schacher), конкуренции, капитале, деньгах, мы найдем лишь то или иное *определение и развернутое выражение* этих первых основ»¹³. Указание на то, что «мы найдем лишь...» (выделено мною. – А. А.) – отличное свидетельство добровольно принимаемого (и дисциплинирующего) ограничения относительно видения и отображения экономической реальности. Это («мы найдем лишь...») эквивалентно скрытой максиме, согласно которой следует усматривать в наличном предмете исследования уже предустановленный смысл, а то, что выпадает из этого «лишь», необходимо истолковать в качестве *видимости, превращенной формы* действительного положения и т. п. Таким образом, то, что представлено в качестве исследования буржуазной системы экономических отношений, есть, в первую очередь, последовательная *интерпретация* ее ключевых экономических феноменов и категорий, призванная дать такой ее образ, который свидетельствовал бы о роковом несовпадении эмпирически данных ее проявлений («поверхность явлений») с действительным существом такой системы. О «саморазорванности основы» этого общества К. Маркс поведал еще в «Тезисах о Фейербахе»¹⁴, но впечатляюще реализовать соответствующую программу описания буржуазной экономики в

«Капитале» он смог, только вооружившись диалектическим методом, этим детищем немецкого классического идеализма. И хотя были приложены усилия для того, чтобы представить этот метод в преобразованном виде, как антитезу методу идеалистической диалектики, целый ряд его ключевых и собственно метафизических особенностей был бережно сохранен. Более того, он предстал в качестве универсального представления о развитии мира и открыто притязал на методологическую перестройку на его основе всего научного знания. Однако метафизическая оснастка существа диалектического метода вряд ли подлежит сомнению¹⁵. В настоящей статье я опускаю соответствующую интерпретацию диалектического метода Маркса, его трактовок восхождения от абстрактного к конкретному, единства исторического и логического и прочее. Это предмет следующей, третьей статьи, посвященной общей теме «исполнения философского замысла». Здесь же основное внимание будет уделено *родовому* признаку той метафизики, которая определила общий тон и характер экономических исследований К. Маркса, предпосылки проводимого им различия «внутренней физиологии буржуазного общества» и тех поверхностных проявлений ее движения, которые несут ответственность за господство в сознании ложных (неадекватных) образов этого общества.

Подходя к освещению этого вопроса, следует напомнить, что исходным пунктом развертывания К. Марксом его программы была несомненность убеждения в ложности господствующих форм общественного сознания. Цепкость лжи такого сознания побудила искать истоки ее силы именно в самом характере материальной, практической жизни общества. Оправдывающий себя «прагматизм» правового, политического, религиозного, философского и всех прочих форм общественного сознания был задан (и непосредственно обусловлен) как раз «*внешними*» формами бытия буржуазного общества. Именно по отношению к ним это ложное сознание могло искать свое оправдание и притязать на истинность. Но подобное оправдание в глазах Маркса лишено всякой законности. Оно всего лишь воспроизводит тот камуфляж, в котором являла себя подлинная суть буржуазных экономических отношений, отличная от своей собственной видимости. Таким образом, мы имеем дело с несомненным *постулатом*, который организует предварительное структурирование объекта исследования – необходимое различие «истинно сущего» и того, что следует отнести к сфере видимости. Это одно из тех заданий и условий, которое Маркс-философ (осознанно не желая этого) завещал Марксу-экономисту. И оно подлежало неукоснительному исполнению, иначе сам замысел потерпел бы крах.

В сущности Маркс-экономист принимает метод Рикардо, правда, подвергая его существенной перемене. Он с большей мерой последовательности проводит принцип трудовой теории стоимости, и для успешного решения такой задачи он не мог не воспользоваться хорошо известным ему опытом, который был накоплен метафизической мыслью и, в первую очередь, в гегелевской философии. Бескомпромиссная последовательность в проведении абстрактно-теоретического принципа требует столь же неукоснительного проведения *монистической* установки. Если для Гегеля все есть мысль, то понятно, что предметность любого рода должна быть представлена и проинтерпретирована в качестве ее инобытия, в качестве мысли, выступающей под чужим обликом. Такого рода трактовки, использующие распознаваемую идентичность предметностей различного рода, хотя и практикуются в науках (и даже в науках естественных), все же они не имеют преобладающего распространения. Но вот, к примеру, обратимся к одному из размышлений К. Маркса в его «Экономических рукописях 1857–1859 годов» (первоначальный вариант «Капитала»). Подобных мест не только в указанном произведении, но и других трудах зрелого К. Маркса можно найти немалое количество.

В качестве продукта труда выступает также и то обстоятельство, что продукт труда выступает как *чужая собственность*, обладающая самостоятельно противостоящим живому труду способом существования, а так же как для-себя-сущая *стоимость*; что продукт труда, овеществленный труд самим живым трудом наделен собственной душой и утверждает себя в противовес живому труду как *чуждая сила*¹⁶.

Этот текст отчетливо демонстрирует особую систему описания акта наемного труда и его результатов, к числу которых относится и утверждение стоимости в качестве «для-себя-сущего», и акцент на противостоянии «живого» и овеществленного труда, и утверждение овеществленного труда в качестве чуждой силы по отношению к труду «живому». Читателю этих текстов внушаются мысли о подлинно *субъективной реальности* труда «живого» и овеществленного, о независимости статусов того и другого труда. Разумеется, такой текст должен быть прочитан читателем, принимающим действительно (или хотя бы условно, в целях понимания) ту стилистику описания, которая предписана предполагаемым господством превратности. Но если такое предположение принято, то содержание текста предстает в качестве простой объективной регистрации происходящих процессов.

Если рассматривать эту чуждую силу с точки зрения труда, то получается, что она действует в процессе производства таким образом, что труд одновременно отталкивает от себя как чужую реальность свое собственное осуществление в своих объективных условиях и поэтому полагает самого себя как лишенную субстанции, всего лишь как неимущую рабочую силу в противоположность этой отчужденной от труда реальности, принадлежащей не труду, а другим; что труд свою собственную действительность полагает не как бытие-для-себя, а как лишь бытие-для-другого, а потому и как всего лишь инобытие, или как бытие иного против себя¹⁷.

Обилие характерных для немецкой метафизики словоупотреблений в описании того, что фактически уже было описано в несколько отличных терминах в предшествующем процитированном тексте, вряд ли случайно. В этом же тексте с исключительной отчетливостью представлена *самодетельность* таких «реальных объектов», как «труд» и его «полагание самого себя как лишенного субстанции», как действительность различия «бытия-для-себя и бытия-для-другого» относительно живого и овеществленного труда, как возможность утверждения собственного бытия живого труда в качестве инобытия или «бытия иного против себя». В настоящей статье мы оставляем в стороне такие «частные» формы проявления и вхождения метафизики в экономические исследования К. Маркса. Их спонтанная экспансия в сферу экономических феноменов в его исследованиях вряд ли была простым кокетством с гегелевской диалектикой, неким жестом, смысл которого отдать должно великому философу. Во втором предисловии к «Капиталу» К. Маркс отмежевался и от своей приверженности к метафизике, и, тем более, от использования гегельянской софистики (с. 19). Полагаю, что эти декларации вполне могут быть поставлены под сомнение. Простое продолжение уже цитированного отрывка «Экономической рукописи 1857–1859 годов» – ясное свидетельство в пользу нашего тезиса.

Этот процесс претворения труда в действительность есть вместе с тем процесс, лишаящий труд всякой *подлинной действительности*. Труд полагает себя *объективно*, но эту свою объективность он полагает как свое собственное *небытие* или как *бытие своего небытия* – капитала. Труд возвращается к себе всего лишь как возможность полагания стоимости или увеличения стоимости, так как ему *противопоставлены* в качестве *самостоятельных сущностей*: все действительное богатство, мир действительной стоимости, а также реальные условия его собственного претворения в действительность. В лоне самого живого труда покоятся возможности, которые в результате процесса производства существуют *вне труда*

«Капитал» К. Маркса – незавершенное исполнение философского замысла...

как действительности, но как *чуждые* труду *действительности*, образующие богатство в противоположность труду (курсив мой. – А. А.)¹⁸.

Здесь, как мы видим, читателя побуждают проводить и удерживать в уме различие между «подлинной» и «неподлинной» действительностью, между собственным небытием и бытием своего небытия. Однако мой основной тезис заключается не в том, что экономический текст К. Маркса обильно оснащен терминологией из области классической метафизики (субстанция, полагание, небытие, в-себе и для-себя-бытие и т. п.) и уже в силу этого должен быть соответствующим образом квалифицирован. Отмечая это обстоятельство как неслучайное, я полагаю, что оно не является решающим обстоятельством для такой оценки. Главное здесь – это принципиальность членения реальности на «истинно сущее» и на то, что трактуется как «мнимость», не лишенная, тем не менее, собственного эмпирического бытия. Ясно, что использование метафизических формул и отвечающего им типа дискурса облегчало решение той задачи (отображение превратности), которую поставил перед собой К. Маркс, но оно, конечно, не имело решающего значения в ее реализации. Решающим было указанное членение реальности, которое Маркс последовательно проводил специально для того, чтобы оправдать правомерность указанной трактовки буржуазной реальности в качестве «превратной», трактовки, уже сложившейся в его философской лаборатории. И здесь решающее значение принадлежит выбору трудовой теории стоимости, позволившей Марксу развернуть программу *интерпретации* всей системы буржуазных экономических отношений и феноменов. Я делаю акцент именно на «интерпретации», поскольку само экономическое исследование Маркса в «Капитале», следующее по пути, проложенному, в первую очередь, Давидом Рикардо, было именно интерпретацией, то есть таким переописанием существа используемых и частью изобретенных самим Марксом экономических категорий, которое должно было строго отвечать избранной им трудовой теории стоимости. Ее ценность в значительной степени была обусловлена в глазах Маркса тем, что определение «величины стоимости рабочим временем есть поэтому тайна, скрывающаяся под видимым для глаз движением относительных товарных стоимостей. Открытие этой тайны устраняет иллюзию, будто величина стоимости продуктов труда определяется чисто случайно, но оно отнюдь не устраняет вещной формы определения величины стоимости» (с. 85). Именно это различие открывало путь к тому переописанию системы экономических феноменов, которое вполне отвечало своими основными чертами метафизическому дискурсу. Изобличение ил-

люзий духовного порядка следовало «углубить» изблечением источников иллюзий, бытующих в базисных структурах общественной жизнедеятельности. Фактически К. Маркс был вынужден приписать структуре самой социально-экономической реальности *метафизический склад*, что и следовало расценить как глубочайший факт ее патологии, подлежащей не только адекватному описанию ее характера, но и революционному преобразованию в последующем историческом развитии. Переописание и переосмысление системы экономических отношений как раз и было призвано оправдать это предвзятое видение глубокой порочности буржуазного общества и в самой малой степени предполагало *позитивное* описание его функционирования. Ограничение последним, по глубокому убеждению классиков марксизма, превращало политэкономии в простую служанку капитала.

В рамках настоящей статьи не ставится задача последовательно критического рассмотрения тех трактовок основных экономических феноменов, которые всецело отвечают установленному К. Марксом стандарту описания капиталистической системы хозяйствования. Ограниченность места побуждает нас сосредоточить внимание на марксовской версии коренного источника столь важной для него «превращенности». Она прекрасно представлена в разделе «Товарный фетишизм и его тайна» первой главы «Капитала».

Здесь К. Маркс начинает с характеристики товара, который при более внимательном рассмотрении оказывается вещью, полной причуд, метафизических тонкостей и теологических ухищрений¹⁹. В качестве потребительной стоимости он не заключает в себе ничего загадочного и призван удовлетворить ту или иную человеческую потребность. Однако тот же товар, поскольку он выступает и как стоимость меновая, мигом обретает мистический характер. Исток присущей ему мистичности заключен, по Марксу, исключительно в самой *вещественной* форме товара. Отсутствует какая-либо мистика и в том, что стоимость товара зависит от трудовых затрат, необходимых для его производства. Мистичность связана напрямую с тем, что равенство «различных видов человеческого труда приобретает вещную форму одинаковой стоимостной предметности продуктов труда: измерение затрат человеческой рабочей силы их продолжительностью получает форму стоимости продуктов труда: наконец, те отношения между производителями, в которых осуществляется их общественные определения труда, получают форму общественного отношения продуктов труда» (с. 80–82). Выражаясь кратко, таинственность и мистичность товарной формы заключена в *подмене* общественных отношений между людьми общественными свойствами данных вещей. Более того, эти свойства

воспринимаются субъектами экономической деятельности в качестве того, что принадлежит этим вещам по природе. И специально для того, чтобы рельефней выразить осуществившуюся подмену одного другим, всю противоестественность такого превращения, он использует в качестве аналогии этим товарным таинствам туманные области религиозного мира. В мире религии «продукты человеческого мозга представляются самостоятельными существами, одаренными собственной жизнью, стоящими в определенных отношениях с людьми и друг с другом. То же самое происходит в мире товаров с продуктами человеческих рук» (с. 81–82). Как легко убедиться, главенствующая установка К. Маркса в представлении товарного капиталистического производства целиком и полностью укладывается в ту же схему отчуждения и его критики, которая сложилась в ходе критики гегельянства и религии на рубеже 30–40-х гг. XIX в. в Германии. Для здравого человеческого рассудка критическая аргументация, касающаяся разоблачения таинств религии и метафизики, представлялась в общих чертах понятной, что не обязательно влекло за собой согласие с самой критикой такого рода. Однако простой перенос уже отработанной схемы отчуждения на мир экономической деятельности человека, влекущий за собой убежденность, что и в этой сфере мы обнаружим торжество «превратности», тот же разгул таинства и мистики, для того же здравого человеческого рассудка вряд ли представится чем-то вполне понятным. Были неслучайными жалобы множества партийных функционеров, которым в свое время предписывалось основательное знакомство с «Капиталом», на сложность для понимания именно этого раздела о товарном фетишизме. И она имеет свое объяснение, так как была напрямую связана с проектом тотального переопределения значений повседневного языка экономической деятельности. Для К. Маркса убежденность в том, что подобно тому как религия и метафизика обнаружили свой ложный смысл, будучи истолкованы в качестве отчуждения той или иной человеческой способности, так и товарное капиталистическое производство следует представить в сходном ключе. Но это означает, что такое описание должно явиться и последовательным изобличением скрытых плодов такого отчуждения, и критикой всего корпуса категорий экономической науки, освящающего правомерность существующего порядка вещей, и языка, используемого в массовых экономических практиках²⁰.

Так, приравнивая «свои различные продукты при обмене один к другому как стоимости, люди приравнивают свои различные виды труда один к другому как человеческий труд. Они не сознают этого, но они это делают» (с. 84). Но главное – в другом. Посколь-

ку фетишизм в качестве главенствующего способа восприятия продуктов и процессов экономической деятельности стал реальностью, постольку обмена на товарном рынке в глазах экономических субъектов принимают «форму движения вещей, под контролем которого они находятся, вместо того чтобы их контролировать» (с. 85). Собственно именно здесь высказывается самое главное, что характеризует существо социально-экономического проекта Маркса. Поскольку *общественные отношения* людей подвержены овеществлению, и это овеществление зримо свидетельствует о независимом движении мира экономики, утрате контроля над ним со стороны общества, постольку исторической задачей будущего явится устранение такого положения дел. «Строй <...> материального общественного производства сбросит с себя мистическое туманное покрывало лишь тогда, когда он станет продуктом свободного общественного союза людей и будет находиться под их сознательным планомерным контролем» (с. 90).

Пока же следует отдать полный отчет в «превратности» не только экономического порядка вещей, но и в извращенности того языка, который всецело отвечает этой «превратности». В этой связи Карл Маркс выдвигает идею, пользующуюся популярностью и признанием и в настоящее время даже у тех философов и ученых, которые не склоны всецело разделять его идеи. Речь идет о так называемых *объективных мыслительных формах* для производственных отношений данного исторически определенного общественного способа производства – товарного производства, которые ответственны за формирование экономических категорий, и устойчивости словаря описания своей деятельности, которым пользуются субъекты экономической деятельности. «Поэтому весь мистицизм товарного мира, все чудеса и приведения, окутывающие туманом продукты труда при господстве товарного производства, – все это немедленно исчезает, как только мы переходим к другим формам производства» (с. 86).

Отсюда с несомненностью следует, что предшествующие формы производства не отличались сколько-нибудь сильно выраженной «превратностью» своего бытия, и это обстоятельство объясняется господством в них отношений *личной* зависимости, не облачаемых «в костюм общественных отношений вещей, продуктов труда» (с. 88).

Можно заключить поэтому, что именно «облачение» (этот явственный знак того, что хозяйственная деятельность осуществляется в форме товарно-капиталистического производства) ответственно за положение, при котором «процесс производства господствует над людьми, а не человек над процессом производства...» (с. 91).

Итак, в силу целого ряда оснований, существо которых было рассмотрено выше, мир товарно-капиталистической экономики в структурном отношении был уподоблен К. Марксом тому типу реальности, который проектировался классическими метафизическими проектами. Такой способ представления (задания) предмета своего исследования со всей определенностью сложился еще до времени его интенсивных экономических занятий как некоторого рода итог осмысления и критики современности, сложившийся в ходе его философской эволюции. Вместе с тем, хотя этот способ предварительного представления предмета изучения вырос на почве собственно философского видения реальности (и тем самым был его законным продуктом), он в силу заложенной в нем логики смысла, трактующей саму философию как род иллюзорного сознания, мог подлежать исключительно научному исследованию. Более того, само это научное исследование востребовало и *нетрадиционный* тип научности, который, в свою очередь, также был обусловлен той же логикой предварительного представления предмета изучения. (Замечу в скобках, что эта логика требовала от исследователя парадоксального совмещения научной и метафизической установок.) Поэтому К. Маркс не мог отнести себя к числу представителей ни классической, ни вульгарной политэкономии. Реализуя особый тип научности, он должен был дать адекватную картину экономической реальности, выступив тем самым в качестве позитивного исследователя. Но одновременно эта позитивность должна была явиться *тотальным* критическим изображением исследуемой реальности, а также и политической экономии, работавшей в присущем «традиционной» науке позитивном ключе. «Традиционные» формы критики, практиковавшиеся в ней, предметом которой были взгляды других экономистов, а также тех или иных акций и направлений в экономической политике, были глубоко отличны от тотальной критики К. Маркса. Это и обусловило принципиальность его противостояния политической экономии *вообще* как науки буржуазной.

Каким же образом он стремился добиться столь парадоксального совмещения и как можно охарактеризовать точные итоги этого совмещения как для реализации проекта «Капитал» в его целом, так и отдельно для собственно экономической составляющей этого произведения и для зримо всплывающей время от времени в его тексте темы метафизической логики (диалектики)? Именно последней принадлежит выдающаяся роль в том, что К. Марксу удалось достичь в своей книге и что сделать ему не удалось, более того, также и в том, что завершения работы вообще не случилось. Но об этом в следующих статьях²¹.

- 1 См.: Вестник РГГУ. Сер. «Философия. Социология». № 7/08.
- 2 *Маркс К.* Экономические рукописи 1857–1859 годов (первоначальный вариант «Капитала»). Часть первая // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 46. Ч. 1. С. 3 Даже капитальный труд Дж.Ст. Милля характеризуется здесь же, как эклектический и синкретический компендий.
- 3 *Баллаев А.* Читая Маркса: историко-философские очерки. М.: Праксис, 2004. 288 с.
- 4 Там же. С. 175.
- 5 Там же. С. 173.
- 6 Там же. С. 174.
- 7 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 23. С. 91. Далее ссылки на этот источник даются в тексте с указанием страницы.
- 8 *Маркс К., Энгельс Ф.* Указ. соч. Т. 26. Ч. 2. С. 177.
- 9 Там же. С. 178.
- 10 *Баллаев А.* Читая Маркса... С. 170.
- 11 Там же. С. 171.
- 12 К сожалению, за недостатком места я не буду касаться всех тех разработок этого концепта, которые были выдвинуты представителями Франкфуртской школы, начиная с работы Макса Хоркхаймера «Traditionelle und kritische Theorie», «Nachtrag» (1937) и др.
- 13 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 42. С. 98.
- 14 Там же. Т. 3. С. 2.
- 15 Не случайна критика многими марксистами конца XIX– начала XX в. (ориентированными на собственно научный метод исследования) диалектики в качестве реликта сходящей с исторической сцены метафизики (в России – А.А. Богданов и близкие ему по взглядам философы и социальные мыслители). Не случаен и грандиозный провал той бешеной идеологической кампании, которая была развязана в СССР в 1930–1950 гг. под знаком грядущего торжества диалектики в науке. Последующие усилия в этом направлении (60–80 гг.) вплоть до конца СССР были более осмотрительными и осторожными, но тем не менее имели своих яростных адептов.
- 16 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 46. Ч. 1. С. 442.
- 17 Там же.
- 18 Там же.
- 19 Там же. С. 80–81.
- 20 «Формулы, на которых лежит печать принадлежности к такой общественной формации, где процесс производства господствует над людьми, а не человек над процессом производства, – эти формулы представляются ее буржуазному сознанию чем-то само собой разумеющимся, настолько же естественным и необходимым, как сам производительный труд» (Там же. С. 91).

«Капитал» К. Маркса – незавершенное исполнение философского замысла...

- 21 Людвиг фон Мизес замечает в связи с фактическим прекращением работы К. Марксом над вторым и третьим томами «Капитала» задолго до смерти (фактически в середине 60-х гг.) следующее: «Когда Джевонс и Менгер провозгласили новую эру экономической мысли, карьера Маркса как автора экономических работ уже подошла к концу; первый том «Капитала» был опубликован за несколько лет до этого. Единственная реакция Маркса на предельную теорию ценности заключалась в том, что он отложил публикацию следующих томов своего основного труда. Они появились только после его смерти» (*Мизес Л. фон. Человеческая деятельность. Трактат по экономической теории. М.: Экономика, 2000. С. 76*).

ЛЕС ЖИВОЙ И МЕРТВЫЙ:
ВОПРОС О СОБСТВЕННОСТИ
В РАННИХ СОЧИНЕНИЯХ К. МАРКСА

В статье рассматривается становление полемической стратегии Маркса в ранний период его журналистской деятельности на посту редактора «Рейнской газеты». На примере статьи 1842 г. по поводу закона о краже леса проанализированы представления раннего Маркса о природе собственности и функционировании интереса частного собственника применительно к государственному законодательству.

Ключевые слова: частная собственность, стоимость, органическая связь, государство, право, корыстный интерес.

Статья, посвященная прениям в рейнском ландтаге¹ по поводу нового закона о краже леса, опубликована Марксом в приложениях к «Рейнской газете» с 25 октября по 3 ноября 1842 г. Именно она, по собственному признанию Маркса², стала толчком к изучению политической экономии, поскольку именно в ней Маркс впервые обращается к обсуждению вопросов собственности и отношений владения.

Свою основную задачу при написании этой статьи Маркс видел в представлении портретов заседателей ландтага, их образа мыслей и самой атмосферы обсуждений. Марксом все происходящее рассматривалось в качестве постановки – не случайно в самом начале он говорит о «лицедействе», – где действие разыгрывается подобно театральной пьесе и уже самим этим фальсифицируется прежде любого разбора и анализа. Таким образом, позицию Маркса можно охарактеризовать как научную, позицию отстраненного наблюдателя, имеющего дело с объектом как состоявшимся фактом и способного, подобно энтомологу через увеличительное

стекло, разглядеть мельчайшие грани события и препарировать происходящее с помощью заостренного жала своей критики. Закономерно, что в результате подобного рассмотрения на свет появилось несколько «жанровых картинок», – нечто в духе народного лубка или обобщенных зарисовок с мюнхенских гравюр, – художественно преображенная умелой рукой критика, изображение, еще не ставшее карикатурой и шаржем, но уже достигшее жанрового изображения агентов действия, где за каждым действующим лицом видна прежде не его человеческая, случайная для происходящего смертная оболочка, но его бессмертная функция, всегда опережающая проявление его сути. Своеобразный функциональный анализ, который предлагает в этой статье Маркс, наиболее точно отвечает поставленной им цели – изобразить «подлинную природу ландтага».

Маркс начинает с вопроса: «Почему вообще стоит называть самовольный сруб леса кражей, а не, например, простым нарушением лесных правил?» Не потому ли, что крестьяне могут истолковать это как нашу слабость и подумать, что мы вообще не считаем это кражей, следовательно, не будем их сурово наказывать? То есть мы утратим свою позицию строгого и устрашающего законодателя. Таким образом, избранный в начале заседания термин «кража» отвечает не точной юридической сути деяния, которую ландтаг даже не разбирает, а является языковым продолжением права господства, властного статуса самих членов ландтага и закрепляет такое их мнение о себе и своей функции, о том, чем они должны здесь заниматься. Никаких эвфемизмов, мы избрали карательный метод, и поэтому предмет обсуждения будет назван словом «кража». То есть уже при выборе заголовка закона члены ландтага утверждают суть дальнейшего и закрепляют над ней свое имя: «Власть – это мы!» Еще и поэт способен давать имена, его метод зеркален: поэт идет к имени *от* предмета, власть идет *от метода*. Таким образом, само место власти не может стать для власти предметом. Маркс же предлагает идти по первому пути, и здесь первый пункт его расхождения с заседателями ландтага по вопросу о собственности.

Вернемся к вопросу о собственности, который сущностным образом связан в этом случае с вопросом о праве. Перед законодателями встает такой нетривиальный вопрос: нужно ли приравнивать к краже самовольный вывоз валежника или собирание хвоста? И для кражи, и для сбора валежника налицо «один общий признак: присвоение чужого леса. Значит и то и другое – кража»³. Но, по правде говоря, сразу видно, что это разные вещи; следовательно, нужно ухватить и описать их различие, чтобы затем просто выразить его правовым образом. Маркс пытается определить его

через введение термина «органическая связь», прерывание которой есть сруб дерева. Правом на прерывание этой связи, на приостановку органической жизни дерева обладает только его собственник. То, что упало и умерло само, выпадает из-под действия права. Срубленный же самим собственником «уже обработанный лес» – неприкосновенен. Что такое, следовательно, сруб дерева? Это прерывание его органической связи с природой и трансформация этой связи в связь с волей собственника: «естественная связь с собственностью уступила свое место искусственной связи. Следовательно, тот, кто похищает срубленный лес, похищает собственность» (с. 122). На обработанном дереве лежит печать преднамеренной деятельности его собственника, и именно теперь дерево становится предметом обладания, то есть собственностью. Таким образом, в первой фазе дикорастущее дерево принадлежит природе и не является ничьей собственностью; во второй фазе я как собственник владею живым массивом леса, но еще не конкретизировал свое право полностью, дерево вступило со мной в отношение собственности, но не разрывало своей органической связи с природой; и наконец в третьей фазе, я утверждаю свое право собственности, низводя его до конкретного дерева путем преднамеренного прерывания его органической связи с природой. «Следовательно, собирание валежника и кража леса – это существенно разные вещи», – говорит Маркс (там же). Смешивать эти два действия и уравнивать их в правовом отношении не только неверно и незаконно, но и вредно для действия самого законодательства, поскольку явная неточность наказания нивелирует его и позволяет рассматривать правовое действие как произвол частных интересов, а вставший на сторону чьих-то частных интересов закон больше не закон: «Если всякое нарушение собственности, без различия, без более конкретного определения, есть кража, то не является ли в таком случае всякая частная собственность кражей?» (с. 123). Маркс демонстрирует, что законодатель и не стремится к подобной точности при рассмотрении закона. Для них важно соблюсти саму процедуру рассмотрения и реализовать интересы собственника. О точности и соответствии предмету здесь не может идти и речи.

Далее заседатели переходят к обсуждению меры наказания, то есть к необходимости его ранжирования, и здесь на первый план выдвигается вопрос о стоимости. Поскольку преступление имеет меру, размеренным должно быть и наказание. Задача законодателя должна состоять в том, чтобы соразмерить наказание совершенному деянию. Это, в свою очередь, должно быть сделано для того, чтобы связать наказание с преступлением неразрывной связью, дабы и сам преступник рассматривал наказание как закономерное следст-

вие своего проступка. В то время как человеческая личность неизмерима и целостна, стоимость («гражданское бытие собственности») всегда количественна, может и должна быть измерена. Задача состоит в том, чтобы количественно измерить *содержание* преступления и дать тем самым *меру* ответственности. Закон подобно собственнику, устанавливающему меру роста дерева, прерывая деяние, устанавливает меру ответственности за преступление. Перевод природного отношения в план собственности, как и перевод прерванного деяния в правовое поле, делает и то и другое измеримым. Но заседатели ландтага не утруждают себя выработкой этой меры наказания, они просто определяют его как выплату полной стоимости похищенного. Так, вновь отступая от требования здравого смысла и истины предмета, законодатель утверждает право как привилегию сильного, что возмущает Маркса. Вставши над правом, владельцы леса сами совершают противоправное деяние и должны быть остановлены, поэтому ограничительное действие права должно быть распространено, прежде всего, на произвол корыстного законодателя. Поэтому «право по своей природе может быть *только* правом этой самой низшей, обездоленной, неорганизованной массы» (с. 125) – еще один ответ на загадочный вопрос, почему же Маркс в будущем займет сторону пролетариата. Подлинный законодатель должен руководствоваться интересами другого класса, принадлежа своему. Занять точку зрения иного и означает – защитить свободу и равенство.

Исходя из этого, Маркс констатирует женственную, сродни самому естественному ходу вещей, природу бедноты. Наряду с правом обладания собственностью существует и должно быть отстаиваемо право невладения, и законодательство равным образом должно отстаивать как право обладания, так и право невладения. Беднота пассивна, и поэтому ей достается то, что ей дает сама природа – валежник, мелкие сучья, оставшиеся после жатвы в поле колосья, случайно оставшиеся зрелые лесные ягоды, которыми питаются также и животные, – природа на стороне слабых. Итак, право сильного, право собственника есть узаконенное право разрывания природной связи, а право слабого, право бедняка, которое следует естественности органической связи, тоже должно быть узаконено. Точно так же, как богатч чувствует свое родство с пышно цветущим полнокровно произрастающим могучим деревом, бедняк чувствует свою принадлежность к классу никому не нужных вещей, случайно отпавших от могучего тела природы; поэтому право бедняка так же естественно, как и право господина. Право богатого – от богатства природы, право бедняка – от ее бедности, от игры случайных в ней сил, собственность бедняка имеет крошечный и частичный харак-

тер. Богатый не должен претендовать на эту стихийную силу природы, она должна оставаться общественной собственностью, которую невозможно измерить и от которой поэтому могут питаться все: и богатч и бедняк, пользуясь этой общественной собственностью, они теряют свои различия. Павшие ветви и дикорастущие ягоды никому не принадлежат, и поэтому ими могут пользоваться все, но только признав себя равными. Только общественная собственность может быть основой товарищества и равенства. Сама суть этих случайно отпавших от мира вещей идет вразрез с правом собственника и собственности, со стремлением все монополизировать и подчинить своей воле, поставить в зависимость от своих действий. Этот мотив затем повторяется при описании возмещения убытков.

Лесовладелец требует полного учета каждого сучка, полного детального и въедливого пересчета всей своей поврежденной собственности. Оставьте природе игру ее стихийных сил! – призывает Маркс, – некоторые вещи просто не могут быть возмещены, поскольку их естественный ущерб входит в круговорот свободной игры природы: «Государство не может идти против природы вещей, оно не может оградить конечное от тех условий, которым конечное подчинено, от случайности <...> вы же узнаете, что всё земное – преходяще» (с. 153). Но нет, тотальный учет и контроль – вот действенная опора частной собственности. Сквозной приказный рентгеноподобный взгляд пронизывает мир природных сил, все взвешивая и оценивая на ходу. В основе частной собственности лежит страх быть застигнутым врасплох природным случаем: «Частный интерес всегда труслив, ибо для него сердцем, душой является внешняя вещь, которая всегда может быть отнята или повреждена» (с. 133). Так Маркс подступает к проблеме отчуждения, развитой им впоследствии. Порочность собственника состоит именно в том, что он весь мир сводит к кусочку материальной реальности, который ему принадлежит, и глядит на весь мир через узкую щелочку своего корыстного интереса. То же самое проявляется и в его отношении к другому человеку, которого он оценивает только через его отношение к своей собственности, переопределяя, таким образом, его многомерную и многоаспектную сущность через свой частный интерес.

Эта логика рассуждений раннего Маркса о природе и значении частной собственности сохраняется и при переходе его на позиции коммунизма. Частная собственность должна быть преодолена, поскольку она сводит все богатство наших природных чувств и связей к одной узкой лазейке потребления⁴. В «Экономическо-философских рукописях 1844 г.» в качестве цели коммунистического

преображения человека заявлена «эмансипация всех человеческих чувств и свойств»; но и в разбираемой нами статье соблюдение полноты человеческих связей декларируется как подлинная цель заботы государства о своем гражданине: «Разве каждый из граждан не связан с государством тысячью жизненных нервов, и разве оно вправе разрезать все эти нервы?» (с. 132). Государство, согласно Марксу, должно встать над интересами частной собственности и защитить равенство своих граждан. Если же государство встает на сторону определенного сословия или класса, оно перестает соответствовать своей функции и своему предназначению (с. 138).

Далее Маркс фиксирует безудержный волюнтаризм собственника. В § 87 обсуждаемого закона сказано, что по требованию властей «всякий должен указать, откуда у него дрова» (с. 140). Здесь сам государственный аппарат, со всеми его многочисленными и могущественными службами, становится продолжением свободной воли собственника, срывается с его произволом и в конечном счете срастается с интересом его частной собственности: «Все органы государства становятся ушами, глазами, руками, ногами, посредством которых интерес лесовладельца подслушивает, высматривает, оценивает, охраняет, хватает, бегаёт» (с. 142). Мало того, что собственник воспринимает все многообразие происходящего в мире лишь в узком сегменте своего частного владения, он и всему государству навязывает этот способ видения мира. Так возникает новая связь, которая приходит на место разорванной органической связи природного мироустройства. Ее доминанта – частная собственность, живительным соком которой становится ток частного интереса, а движущей силой – своеволие и своекорыстие собственника. Поэтому же «интерес лесовладельца должен стать направляющей душой всего (государственного. – Г. П.) механизма» (Там же).

Действие закона можно оспорить, но и сам язык апроприирован, он также становится органом и оратором частной собственности. Он скрывает интерес собственника за цветастыми фразами о нравственности и воспитании, о долге и о благородном деянии. Ведь наказание крестьян за кражу леса есть «благородное дело», направление их «с ложного пути на путь истинный». Любой собственник будет играть в гуманность по отношению к массе только тогда, когда его собственные интересы, интересы его частной собственности, уже защищены законом. Он также будет изобретать любые благородные фразы и искать любые предлоги для того, чтобы защитить интересы своей собственности, пока не добьется своего. Язык здесь не выражает традиционно закрепленных за ним значений слов, главная работа языка в этом случае есть отстаива-

ние частного интереса; уловки языка «оказываются самыми деятельными факторами в резонерствующем механизме интереса» (с. 145), а из-за всяких «благородных помыслов», рассуждений о «долге» и о «пути истинном» выглядывает свиное рыло наживы. Хорошее владение словом также становится для собственника капиталом, средством приращения и защиты его собственности. Речь не идет ни об исправлении проступка, ни об исправлении нравов: «Под исправлением преступников [теперь] понимают *исправное получение процентов*; приносить эти проценты лесовладельцу – это и составляет благородное призвание преступников» (с. 144).

Узурпация собственником прав государства еще более упрощается через введение моральной дихотомии «благие мотивы» – «вредные последствия» (с. 145), которая позволяет рассматривать право не как самостоятельный предмет, но маневрировать «за спиной права», преследуя свои частные интересы. «Благие намерения» – исключительно намерения законодателя, «вредные последствия», напротив, избирательно приписываются законодателем действию закона. Такой подход позволяет законодателям легко спутать свой карман с государственным. И точно так же отождествить самих себя с государством. Вводя систему денежных компенсаций за похищенный лес, лесовладельцы превращают ее из средства воспитания в источник для извлечения прибыли – здесь Маркс пользуется термином «добавочная стоимость» (с. 148). Так то, что было названо преступлением, превращается в ренту для собственника, в источник его дохода, а следовательно, лесовладелец, извлекающий прибыль из кражи, по всем законам должен считаться соучастником преступления. Но ничуть не бывало. Законодатели даже не замечают этого, потому что уже давно встали на позицию государства, а «наказание из публичного наказания превращается в денежное возмещение частному лицу». Лесовладелец, наделенный законодательной властью, получает возмещение и как частное лицо (возмещение стоимости леса), и как государство (штраф за совершенное противоправное деяние). Вор крадет лес, а лесовладелец крадет само государство, узурпируя его функции. Но и этого оказывается мало, собственник, по сути, требует возвращения крепостного права. Поскольку причитающиеся штрафные деньги не всегда можно взыскать (по причине, например, неплатежеспособности нарушителя), то принятый закон обязывает нарушителя «исполнять принудительную работу в лесу» по требованию лесовладельца. Так вместо украденного дерева, лесовладелец получает: полную компенсацию его стоимости, добавочную стоимость в виде штрафа, самого крестьянина в качестве подневольного работника. То есть гражданин

доводится до уровня собственности и ставится в полную зависимость от собственника: «Нас только удивляет, что лесовладелец не имеет права топить свою печку похитителями леса» (с. 151), – заключает Маркс.

В искривленной логике собственности связываются не последовательные тезисы, но последовательные интересы. Даже в чисто логическом отношении различные параграфы закона противоречат друг другу и обнажают при пристальном рассмотрении Маркса подлог аргументации (с. 151–153). Но корыстному интересу неведомо смущение от логических парадоксов, он проходит их, не встречая сопротивления, поскольку для него они не представляются даже чем-то осязаемым – это просто слова, которые по мере надобности могут быть заменены другими. Нельзя также и надеяться на то, что судья на конкретном процессе по этому преступлению проявит милосердие, нельзя требовать справедливости от процесса, если несправедлив сам закон, если порочен сам законодатель. Частный интерес является природным инстинктом и поэтому противоречит закону и праву, как таковой он не способен к законодательству: «Немой не заговорит от того, что ему дадут в руки рупор необыкновенной длины» (с. 159).

В статье, ставшей предметом нашего анализа, Маркс показывает, как вторжение интереса частной собственности деформирует законодательство. Для него, однако, государство – это еще гегелевское государство высшей справедливости; поэтому он апеллирует к «правовому содержанию», предлагая восполнить им опустевшую и не соответствующую своему предмету «законодательную форму» (с. 159), но дело не в содержании и не в предмете. Вещь, ставшая частной собственностью, теряет интерес в качестве предмета как такового. Нельзя требовать от законодателя незаинтересованного и абстрактного взгляда на предмет его корыстного интереса. Вся оптика его мира деформирована обладанием. Невозможно оторвать собственника от интереса его собственности, и невозможно не учитывать отношение к собственности в мотивах собственника. Прделанный Марксом анализ показывает правовую несостоятельность частного интереса, но вскрывает его онтологическую состоятельность. Идет борьба не за обладание какой-то конкретной вещью, речь идет об обладании миром, за его переписание, где видение опережает сам предмет, а корыстная воля опережает человеческий закон и прерывает закон природы.

«Мы с отвращением следили за этими скучными и пошлыми дебатами», – пишет Маркс в конце статьи. Не таким ли должен быть подлинный теоретический интерес, чтобы затем стать подлинным революционным интересом?

- 1 Ландтаги, в то время сословные представительные комиссии, являвшиеся органами местного самоуправления провинций, обладавшие существенно урезанными законодательными полномочиями, в целом представляли интересы дворянства.
- 2 *Маркс К., Энгельс Ф.* К критике политической экономии. Вып.1 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 13. С. 5.
- 3 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 1. С. 121. В дальнейшем ссылки на это издание даются в тексте с указанием номера страницы.
- 4 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 42. С. 120.

О ПРЕДПОСЫЛКАХ
ИСПОЛЬЗОВАНИЯ К. МАРКСОМ КОНЦЕПТА
«ПРЕВРАЩЕННАЯ ФОРМА»
ПРИ ОПИСАНИИ
ЭКОНОМИЧЕСКИХ ФЕНОМЕНОВ

В статье ставятся задачи выявления и точной формулировки тех предпосылок, которые позволили К. Марксу пользоваться концептом «превращенная форма» при описании экономических феноменов буржуазного способа производства. Особое внимание уделено использованию этого концепта при характеристике таких категорий, как прибыль, земельная рента и заработная плата.

Ключевые слова: К. Маркс, превращенная форма, отчуждение, прибавочная стоимость, прибыль, земельная рента, заработная плата.

Концепт «превращенная форма» был введен в научный оборот Марксом и широко использовался и используется в марксистской и околomarксистской литературе. Его последователи и комментаторы рассматривали его в качестве обозначения объектов, принципиально отличных от объектов классической науки¹ и характеризующихся тем, что их внутреннее содержание «принадлежит» другим объектам. Превращенный объект – это лишь форма, самостоятельное существование которой скрывает от наблюдателя то, что она *представляет* и одновременно *скрывает* в действительности. Ее самостоятельность проявляется прежде всего в принципиальной раздельности того, что ею непосредственно *явлено*, и тем, что в ней действительно *заклучено*. Форма – это иной объект, нежели его содержание, и поэтому ее нельзя трактовать в качестве чистой ложной видимости.

Мнимость непосредственно данного содержания превращенных объектов тем не менее не лишает их реальности. Превращенные объекты самостоятельно бытийствуют в качестве конечных

неделимых сущностей. Этим они отличаются от чисто мыслительных фикций, только удваивающих реальность. Согласно К. Марксу, всем уровням социальной реальности буржуазного общества, начиная от базовых экономических практик и заканчивая научно-теоретическим знанием о них, свойственно присутствие объектов такого рода, играющих чрезвычайно важную роль в воспроизводстве и функционировании данного типа общества. И всюду превращенные объекты воспринимаются, благодаря свойственной им видимости, в качестве последних и самодостаточных элементов социальной системы.

В рамках марксистской концепции превращенные объекты обладают особым рода существованием. Они не могут быть сведены ни к истинным объектам науки, ни к «ложным» субъективным фикциям. Можно сказать, что эти объекты обладают *реальной фиктивностью*, что сближает их в статусе с теми объектами классической метафизики, которые характерны для таких концепций, как философия Гегеля. Для нее точно так же чувственно данная предметность является не чем иным, как формой бытия собственной противоположности – мысли. Поскольку для Гегеля все есть мысль, более того, все есть форма явления абсолютной идеи, постольку реально сущий мир заполнен ее *превращенными* формами. Это так, поскольку в своей непосредственности этот мир не совпадает с абсолютной идеей, но его «истина», тем не менее, заключена именно в ней.

Согласно комментаторам, разделяющим марксистскую трактовку феномена превращенных форм применительно, в первую очередь, к социально-экономической реальности буржуазного общества, их наличие вызвано определенными потребностями. Они, не имея внутреннего содержания, тем не менее замещают в системе отсутствующие связи и отношения². В научном знании вообще (а не только политэкономическом), как полагают сторонники К. Маркса, довольно часто принимаются в расчет и учитываются замещения подобного рода. Однако они полагают, что в отличие от сознательных, контролируемых научных замещений, превращенные формы, свойственные капиталистическому обществу, возникают стихийно и не подконтрольны ему.

Современные комментаторы К. Маркса отмечают также, что благодаря «открытию» превращенных форм научное описание ряда типов социальной реальности, в которых велика доля овеществления общественных связей и отношений, обогатилось новыми средствами теоретического воспроизведения социальной реальности и, если угодно, реально усложнило теоретическую деятельность, имеющую дело с этим новым видом объектов.

Преращенные формы, таким образом, нельзя просто исключить из описания, заменив их «истинными» объектами, форму которых они представляют. Преращенные формы в качестве части реальности должны быть приняты во внимание при всяком ее описании с учетом и их собственных связей и отношений, построенных превращенным образом. Подобное описание трактуется в качестве принципиально отличного от классического описания, поскольку оно не исключает субъективный элемент из области описания.

Преращенные объекты – это объекты, в которых соединяется объективное (реальное) и субъективное (формальное). Особенностью такого соединения служит характер субъективного начала, наличествующего в объектах, который, в отличие от характера трансцендентальных априорных форм, не является необходимым, всеобщим и неизменным. Согласно марксистской концепции, превращенные формы – это формы, порожденные социальной действительностью, и потому они меняются в зависимости от смены исторических формаций.

«Преращенность» социальной действительности, ответственная, с точки зрения Маркса и его последователей, за господство в буржуазном обществе различных форм ложного сознания (идеологии), порождает определенный структурно-смысловой уровень, немислимый без признания существования превращенных форм. На поверхности социальной и, в первую очередь, экономической действительности действуют особые, не сводимые к истинным закономерностям иррациональные взаимосвязи, благодаря которым принципиально исключается тождественность превращенных и истинных объектов. «Объективно» это выражается в том, что превращенные объекты, чаще всего «количественно», отличаются от объектов, которые они обозначают. Их мнимая самостоятельность продиктована действием специфических (иррациональных) законов капиталистического производства, большая часть которых так или иначе сводится к законам конкуренции. Таким образом, превращенные формы могут быть определены как *операторы* иррационально действующей системы.

Как уже отмечалось, для марксистской концепции принципиально важно признание того обстоятельства, что структурно-смысловой уровень превращенных объектов искажает существо внутренней («подлинной») действительности буржуазной социальной системы, покровом которой этот уровень является. Корни такого искажения заключены в тотальной фетишизации отношений, так что объекты, выражающие отношения людей или групп людей, превращаются в объекты, выражающие исключительно связь ве-

щей, вещные связи и зависимости. Именно в силу этого складывается (и не без основания) впечатление, будто превращенные объекты действуют самостоятельно, порождая систему связей и являясь последними причинами существующих феноменов. Таким образом, превращенные формы прежде всего выполняют функцию *сокрытия* превратной действительности посредством овеществления человеческих отношений.

Использование концепта «превращенная форма» предполагает особый взгляд на социально-экономическую действительность капиталистического способа производства и органично присущих ему разнообразных хозяйственных практик. Это обстоятельство должно быть принято во внимание при осмыслении самого феномена превращенной формы уже не в качестве «объективного феномена» самой социально-экономической реальности, а в качестве *способа* ее теоретического воспроизведения. Им и предполагается специфический тип описания социально-экономической действительности³.

В своей экономической теории Маркс последовательно исходит из трудовой теории стоимости. Ничто, кроме труда непосредственного производителя, не может рассматриваться в качестве фактора, ответственного за ценность (стоимость) произведенного продукта. Вполне логичным в силу этого исходного теоретического представления является основополагающий тезис Маркса, согласно которому в основе капиталистического способа производства лежат отношения *эксплуатации*, присвоения капиталистами части неоплаченной стоимости продуктов труда, произведенных рабочими (прибавочной стоимости). Поэтому все экономические категории, скрывающие и искажающие отношения эксплуатации, должны быть рассмотрены в качестве превращенных форм. В прибыли и норме прибыли отношения между рабочими и капиталистами выступают как отношения первоначально авансированного капитала к его «плоду», к порожденному им излишку стоимости. В средней прибыли, в которую превращается прибыль, последняя уже выступает как «плод» всего общественного капитала, как результат действий капиталов друг на друга в конкурентной борьбе. Следовательно, отношения рабочего класса к классу капиталистов скрыты – фетишизированы – отношениями капиталов друг к другу. В проценте и ренте фетишизация достигает наивысшей степени, потому что наивысшей степени достигается и превращенность форм. Рента выступает как продукт земли, а процент – как продукт собственности на капитал; «производственные отношения людей окончательно исчезают, как окончательно исчезает и само производство»⁴.

Автор настоящей статьи солидарен с многочисленными критиками теории трудовой теории стоимости. Вместе с тем в мои задачи не входит участие в собственно экономической дискуссии. Цель статьи, как об этом заявлено в ее заглавии, – сформулировать содержательные и эпистемологические предпосылки, без учета которых превращенные формы можно рассматривать в качестве объективных феноменов. Однако если они будут приняты во внимание, то это позволит трактовать их в качестве *специфических форм представления (переописания)* реальности. Нашей задачей является, таким образом, не только обозначение своего отношения к феноменам этого рода, но, и это главное, осмысление существа тех предпосылок восприятия реальности, которые побуждают видеть в них не (идеологические) артефакты восприятия, а *реальные* объекты.

С этой целью рассмотрим феномен превращенной формы на примере трех основных экономических категорий: заработной платы, прибыли, земельной ренты. Заработная плата, согласно теории Маркса, – это превращенная форма стоимости рабочей силы, которая подобно стоимости всякого другого товара, исходя из трудовой теории стоимости, определяется количеством рабочих часов, необходимых для ее производства. Следовательно, в логике такой интерпретации понятия «стоимость рабочей силы» – это количество часов «простого труда», затрачиваемого для изготовления и производства благ, необходимых для жизни рабочего и его семьи. Так как стоимость рабочей силы меньше стоимости, которую рабочая сила производит, то труд рабочего делится на оплаченный и неоплаченный (на труд необходимый и труд прибавочный). Превращенность заработной платы состоит в том (превратном, с точки зрения Маркса, понимании), что заработанная плата воспринимается как оплата всего затраченного труда или, иначе, как плата за весь произведенный товар. Заработная плата как категория, подвергаясь превращенности, «снимает» всякое различие между необходимым трудом и прибавочным, так как весь труд выступает как оплаченный. Таким образом, в результате такого рода видимости скрываются «действительные» отношения между классом капиталистов и классом рабочих, а именно отношения эксплуатации. Эти отношения фетишизируются, причем фетишизация происходит в два этапа. На первой ступени, где стоимость рабочей силы превращается в свою цену, фетишизации подвергается сама рабочая сила: превращенная форма цены превращает рабочую силу в товар. На второй ступени, где цена рабочей силы превращается в цену труда, или, точнее, в заработную плату, фетишизируется отношение к труду, то есть весь труд, а не только его прибавочная часть становится для рабочего отчужденным. В результате фетишизируются отно-

шения между рабочим и капиталистом, что проявляется в сведении отношений к отношениям купли-продажи: на одной стороне деньги, на другой – товар-труд. «Понятно поэтому то решающее значение, какое имеет превращение стоимости и цены рабочей силы в форму заработной платы... На этой форме проявления, скрывающей истинное отношение и создающей видимость отношения прямо противоположного, покоятся все правовые представления как рабочего, так и капиталиста, все модификации капиталистического способа производства, все порождаемые им иллюзии свободы...»⁵

Как несложно заметить, вся логика приведенного рассуждения исходит из того факта, что источником стоимости (ценности) является исключительно *труд и только труд*. При этом за скобками остается очень многое из того, что реально определяет эффективность самого труда, но не принимается во внимание в качестве действительных факторов, определяющих ценность произведенного продукта. Точнее, они могут быть приняты во внимание лишь *косвенно* (а потому не могут рассчитывать на какой-то вес в определении ценности продукта труда), поскольку эффективность организации труда, производительность используемой техники и научных достижений учитываются лишь постольку, поскольку «проходят» через узкое горлышко непосредственных трудовых действий производителя. Поистине в этом сказывается особая установка сознания, склонная к выделению единственной подлинности творимой реальности. Очевидная бессмысленность того, что полный возврат произведенного товара его непосредственному производителю уничтожает возможность производственной деятельности в самой ближайшей перспективе, по существу, не смущает критиков «эксплуатации» труда.

Прибыль, согласно теории Маркса, – это превращенная форма прибавочной стоимости. Прибыль в «действительности» не что иное, как разница между произведенной стоимостью и оплаченной стоимостью, то есть стоимостью рабочей силы. Говоря проще, прибыль – это стоимость неоплаченного труда. Если ввести условное разделение капитала на переменный, который затрачивается на оплату стоимости рабочей силы, и постоянный, затрачиваемый на средства производства, то именно переменный капитал будет являться действительным источником всякой прибыли. Именно он в соответствии с последовательно проводимой трудовой теорией стоимости содержит в себе прибавочную стоимость. Превращенность прибыли состоит, таким образом, в том, что ее источником является весь авансированный капитал, а не его переменная часть. «Прибавочная стоимость, представленная как порождение всего авансированного капитала, приобретает превращенную форму

прибыли»⁶. Это ложное, с точки зрения К. Маркса, представление скрывает истинный источник прибыли, а также приводит к особому пониманию капитала как некоей самостоятельной сущности, способной к самовозрастанию. Таким образом, затрата труда выступает как затрата капитала и источником дохода назначается сам капитал. «Так как на одном полюсе цена рабочей силы выступает в превращенной форме заработной платы, то на противоположном полюсе прибавочная стоимость выступает в превращенной форме прибыли»⁷. Это и позволяет трактовать описанную таким образом ситуацию как превратное понимание скрытой за нею фетишизации классовых отношений. Здесь отношения между капиталистом и рабочим превращены, согласно марксистской трактовке, в отношения вещей, а именно в отношения между авансированным капиталом и прибылью.

На языке марксистской теории трудовой стоимости «превратное» понимание «сущности» прибыли как надбавки к издержкам производства приводит к возможности построения иных, «объективных», причинно-следственных связей, а значит, к подчинению иным закономерностям, чем те закономерности, которым подчинена прибавочная стоимость. На прибыль прежде всего влияет конкуренция между капиталами, что приводит к количественному отклонению прибыли от прибавочной стоимости. Описание данного отклонения «открывает» существование превращенных форм следующих ступеней. Наиболее наглядно выступает средняя прибыль как превращенная форма прибыли второй ступени. Категория средней нормы прибыли объясняет разногласие между необходимыми следствиями теории прибавочной стоимости, согласно которой капиталы одинаковой величины, но разного органического строения и разной скорости обращения должны иметь разные нормы прибыли, и очевидными тенденциями капиталистического способа производства, демонстрирующими обратное утверждение, а именно, что разные капиталы приносят равные нормы прибыли. Усреднение прибылей приводит к тому, что товары перестают продаваться по своим стоимостям, а точнее к тому, что их рыночные цены перестают колебаться около их «естественных» стоимостей, обозначающих количество рабочих часов. Новой осью колебания становится цена производства, которая «рассчитывается» уже исходя из значения средней прибыли. Следовательно, превращенные формы – это такой феномен, который «вплетаясь» в социально-экономическую действительность, перенаправляет причинно-следственную связь таким образом, что следствием становится то, что в «действительности» является исходной причиной. Разумеется, логика такого объяснения положения вещей не может претен-

довать на описание дел *буквально* таким и только таким образом относительно к *тем допущениям и убеждениям*, к которым явно или неявно прибегает теоретик. Наша задача как раз заключается в том, чтобы назвать и четко сформулировать наиболее важные из них, что будет сделано чуть ниже.

Еще большей абстракции достигает в своих превращениях экономическая категория «земельная рента». Согласно теории Маркса, земельная рента – это превращенная форма добавочной стоимости. Добавочной стоимостью называется превышение индивидуальной цены производства товара над его общей ценой, то есть ценой производства, определяемой из значения средней прибыли. Проблема, благодаря которой «открывается» сущность земельной ренты, заключается в противоречии между положением теории трудовой стоимости, согласно которой стоимость имеет лишь произведенный товар, и определением земельной ренты, трактуемой как стоимость земли. Следовательно, превращенность земельной ренты сводится в таком ее понимании к тому, что земля является источником стоимости. В данном превратном понимании скрывается то, что «повышенная производительная сила применяемого... труда вытекает не из самого капитала и труда и не из простого факта применения естественной силы, отличной от капитала и труда, но присоединенной к капиталу. Она возникает из большей естественной производительной силы труда в связи с использованием естественной силы... которую можно монополизировать, которой... могут располагать лишь те, кто может располагать особыми участками земли вместе со всем тем, что находится на их территории»⁸.

Вполне понятно, что трактовка природы земельной ренты в качестве превращенной формы позволяет сделать вывод о том, что земельная «собственность – причина не создания прибавочной стоимости, а ее превращения в форму земельной ренты»⁹. Категория «земельная рента» фетишизирует природу, и именно благодаря ей природные богатства воспринимаются как предмет купли-продажи. То же относится и к фетишизации процесса производства: земля «сама по себе» воспринимается источником дохода, подобно тому как капитал «сам по себе» воспринимается источником прибыли в виде процента¹⁰. И в том и в другом случае некой «мертвой» сущности присваивается функция самовоспроизводства.

С точки зрения Маркса, превращенная форма – это особое образование, ответственное не только за иллюзорное понимание «объекта», но и являющееся «реальным» элементом системы (наравне с другими ее объектами), отмеченной печатью превратности.

Итак, потребность в использовании концепта «превращенная форма» возникает в том случае, когда *изначально* мир, подлежащий

исследованию, представляется теоретику принципиально раздвоенным, заключающим свою *истинную* суть и *иллюзорную*, но вполне осязаемую видимость. Для Маркса эта раздвоенность обусловлена превратным характером буржуазной системы экономических отношений. Поскольку эта система должна быть воспроизведена в присущей ей сущности, постольку это неминуемо включает в себе требование ее описания в *неразрывной* связи с той системой «превращений», которая, камуфлируя эту суть, одновременно ответственна за продуцирование ложных форм сознания.

Таким образом, потребность в концепте «превращенная форма» возникает, когда в основу описания действительности кладется строго *монистическая* схема объяснения. К примеру, для Маркса такой истиной, лежащей в основе экономических отношений буржуазного общества, являются трудовая теория стоимости и ее основной принцип, согласно которому стоимость (ценность) создается непосредственно производящим *трудом*. Все прочие сферы деятельности (управление, наука, культурные и правовые предпосылки деятельности и многое другое), способные сказаться на эффективности производства и определении ценности производимых продуктов труда и услуг, вполне ощутимым способом выносятся за скобки при подходе к решению проблемы определения совокупных условий ценности.

Товар, согласно Марксу, – это продукт исключительно «живой» силы производительного труда, а все остальное является лишь условиями, увеличивающими или уменьшающими производительность, а значит, лишь влияющими на степень относительной эксплуатации наемных рабочих. Подобный теоретический монизм, неминуемо сталкиваясь с противоречащими ему эмпирическими данными, вынудил ввести в оборот понятие «превращенная форма». Оно позволило, с одной стороны, не ставить под сомнение истинность основного теоретического принципа (трудовой теории стоимости), а с другой – истолковать самое несоответствие принципа и реальности за счет введения особых «превращенных ее форм»¹¹.

Итак, к числу условий использования концепта «превращенная форма» у Маркса следует отнести целый ряд предпосылок теоретического, мировоззренческого и идеологического характера.

В чисто *эпистемологическом* отношении использование такого концепта обусловлено потребностью снять противоречия, возникающие при непосредственном применении исходного теоретического принципа (трудовой теории стоимости) для объяснения целого ряда указанных базовых феноменов буржуазной экономики. Это противоречие снимается за счет истолкования этих фено-

менов, взятых в их эмпирическом проявлении, в качестве превращенных форм истинного положения дел. Эта предпосылка, побуждающая использовать концепт «превращенная форма», является также и следствием строго *монистической* установки, признающей тот или иной фактор единственно ответственным за *подлинность* объяснения.

В *мировоззренческом* отношении такой подход был проникнут убеждением в «превратном» характере товарного капиталистического производства, при котором возможность сознательного контроля над экономикой в силу отчуждения труда, обусловленного его разделением и существованием частной собственности, практически исключалась. При этом им совершенно не принималась во внимание принципиальная *непреднамеренность* массовых человеческих действий, исключаяющая *утопическую веру* в возможность утверждения эффективного, всеохватывающего и сознательного контроля над жизненными процессами человеческого общества.

Еще одной предпосылкой введения концепта «превращенная форма» явилась потребность в реализации особого типа научной теории, способной к *критическому* освещению предмета своего исследования. Его позитивное изображение (что отвечает идеалу объективности научного познания) предстает в качестве одновременного «разоблачения его тайн», проникновения в скрытые и искаженные непосредственным восприятием его глубины. Обойтись при этом без использования концепта превращенной формы было бы просто невозможно. Именно посредством утверждения непререкаемой объективности превращенной формы можно было реализовать указанную критическую установку по отношению к исследуемой реальности. С учетом всех сделанных нами выводов следует заключить о том, что так называемый феномен превращенной формы ближайшим образом является *способом особого* теоретического представления и *способом описания*, продуктивность которого открыта и подлежит практическому испытанию. Не вдаваясь в существо возможных экономических дискуссий, касающихся судеб трудовой теории стоимости (которые, как мы полагаем, уже давно завершились для мирового экономического сообщества), мы можем определенно сказать о том, что наивная трактовка *чисто* объективного характера феномена превращенной формы должна быть оставлена. Если в той или иной сфере научного познания может возникнуть потребность в ее использовании, то непременно обязанностью исследователя явится испытание надежности и оправданности тех предпосылок, которые подтолкнули его на этот шаг.

- 1 *Мамардашвили М.К.* Превращенные формы (о необходимости иррациональных выражений) // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М.: Прогресс, 1992. С. 281.
- 2 Там же. С. 275.
- 3 *Баллаев А.* Читая Маркса. М.: Праксис, 2004. С. 171 и др.
- 4 *Розенбер Д.И.* Комментарии к «Капиталу» К. Маркса. М.: Экономика, 1984. С. 477.
- 5 *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 23. М.: Госполитиздат, 1960. С. 550.
- 6 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 25. Ч. 1. С. 43.
- 7 Там же. С. 44.
- 8 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 25. Ч. 2. С. 195.
- 9 Там же. С. 198.
- 10 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 25. Ч. 1. С. 371–440.
- 11 *Бём-Баверк О.* Критика эксплуатации // Бём-Баверк О. Критика теории Маркса. Челябинск: Социум, 2002. С. 139–281.

АУТОПОЙЕЗИС СОЦИАЛЬНЫХ СЕТЕЙ ИНТЕРНЕТ-КОММУНИКАЦИЙ

В статье рассматривается процесс аутопойезиса посредством анализа построения коммуникативных связей в индивидуализированных сообществах социальных сетей Интернет-коммуникации. Проблема представлена в рамках постсоциальных исследований (Б. Веллман, К. Кнорр-Цетина). В ходе работы использованы классические теории коммуникации (Н. Луман, Ж. Лакан).

Ключевые слова: социальная сеть, аутопойезис, новые Интернет-сообщества, медиакоммуникации, объект-центричность, медиапространство.

Сегодня индивидуально ориентированные Интернет-сообщества широко представлены в различных социальных сетях, притом их появление во многом определило становление и распространение всей Глобальной сети. Изначально такие сообщества возникли на базе чат-программ, написанных для локальных сетей американских университетских кампусов. Но обусловленные массовым переходом общественной коммуникации в медиапространство, они наравне с технологическим усовершенствованием приобрели весьма обширный спектр распространения. Интеграция опосредованных социальных связей в ткань повседневных коммуникаций привела к такому качественному ее изменению, которое за последние 7–8 лет стало предметом теоретических исследований. Речь идет о так называемых новых социальных исследованиях («постсоциальные исследования»). Результаты этих исследований и их обсуждение обозначили собой начало поворота научного представления об общественной коммуникации.

Коммуникация, как известно, была внесена в фокус научных разработок в первой половине XX в. Сегодня, изучая курс теорий коммуникации, мы сталкиваемся с широким спектром тематических исследований: от семиотических (Р.О. Якобсон, Ю.М. Лотман, У. Эко и другие) и разнообразных прикладных моделей до масштабных системных теорий социальной коммуникации (Н. Луман, Ю. Хабермас). В настоящей статье предпринимается попытка осветить только один аспект коммуникации – ее аутопойезис. Именно это качество современной Интернет-коммуникации интересует нас в первую очередь.

В данном случае под аутопойезисом структуры понимается процесс ее самостроительства (самodelания) и самовозведения новых уровней собственной сложности. Свойства аутопойезиса не сводятся к сумме свойств системы и не проявляются как редукция предложенных извне (субъектом, группой, экспертами и т. д.) требований. Иными словами, аутопойетическая система – это открытая, сама себя творящая и совершенствующая система. По сути, мы имеем дело с *особыми следствиями эволюции объекта* (в данном случае – Глобальной Интернет-коммуникации) или такого наращения сложности, которое приводит к запуску его принципиально новых возможностей, способных к автономности и саморазвитию. Здесь необходимо сделать одно дополнение: аутопойезис системы запускается с определенного (критического) момента возрастания ее сложности, после которого система начинает пролиферировать качества и интегральные свойства, которые в ней и в ее частях никак не обнаруживались на предшествующих фазах развития. Одним из примеров запуска аутопойезиса системы (объекта) могут служить деньги, которые на раннем этапе работали в качестве средства обмена товаров и определяли их стоимостное выражение. В последующем усложнение системы привело к возникновению финансово-экономического механизма, появлению биржи, а далее – к усложнению биржевой торговли и появлению в ней моментов неопределенности. В современном виде, к примеру, валютно-финансовая биржа по многим своим признакам напоминает живой организм и в целом соответствует вышеприведенным признакам аутопойетической системы.

Уточняя, добавим, что наше внимание сосредоточено на аутопойезисе индивидуализированных Интернет-сообществ (комьюнити), которые мы для удобства обозначаем как «новые Интернет-сообщества» (НИС). Для решения поставленной задачи необходимо привлечь некоторые результаты социально-культурологических исследований Б. Веллмана, объект-центричной социологии («пост-социальных» исследований) Карин Кнорр-Цетиной и Урса Брюг-

гера, а также отдельные положения теории электронных медиакоммуникаций Николаса Лумана. С нашей точки зрения, использование работ перечисленных авторов позволит четче наметить предметную область и выявить ее критически важные смысловые пересечения. Необходимо также обратиться к современным дискуссиям о коммуникации, которые все чаще выливаются на страницы авторитетных философских изданий, в частности к обсуждению темы аутопойезиса, опубликованному в третьем номере журнала «Эпистемология & Философия науки» (2008 г.)¹.

Как утверждает канадский исследователь Барри Веллман, корнем развития индивидуализированных сообществ стал переход непосредственных групповых коммуникаций в сферу опосредованных сетью медиакомьюнити². Этот переход привел к рекурсивности и, с другой стороны, внезапности резких перемен коммуникативных связей внутри сообществ и вывел их на новый уровень. Как следствие, медиакоммуникации стали более ориентированными и открытыми. Их структура не предполагает теперь полицентричной системы членства, но ограничивается разветвляющимися сетями специализированных связей. Само по себе признание такого положения вещей подводит к некоторым теоретическим выводам, весьма значимым для решения поставленной в статье исследовательской задачи. В первую очередь, следует заметить, что Веллман констатирует тот качественный сдвиг в глобальной коммуникации, который произошел в связи с появлением НИС. Так, социальные сети групп Интернет-коммуникаций, возникшие в 1980-х, изначально представляли собой только локальные сетевые группы, использующие чат-программы. Они ограничивались системой «Эзернет», и в качестве проводника коммуникаций, как правило, тогда выступала одна социальная сеть. В середине 1990-х гг. произошло становление Глобальной сети Интернет, ставшей впоследствии особым образом насыщенной коммуникативной средой. Именно это обстоятельство всего за 5–6 лет привело к появлению большого числа новых социальных сетей.

Почему НИС, с нашей точки зрения, являют собой аутопойетические системы (объекты)?

Для ответа на поставленный вопрос необходимо обратиться к теории массмедиа Н. Лумана. Природа комьюнити, по Луману, выражена аутопойезисом коммуникативного акта, определенного им как синтез трех селекций: информации, сообщения и понимания. Рассматривая коммуникацию с этой точки зрения как процессирование дифференциации знания-незнания в самих задействованных участниках коммуникации (ее проводниках), мы получаем возможность проследить становление искомого аутопойезиса на эта-

пах его эволюции: коммуникация доязыковая, языковая, устная, письменная, книгопечатная, электронно-медийная. Однако Луман создавал свою теорию ранее того времени (1960–1970 гг.), когда Интернет только начал развиваться и еще не проявил скольконибудь полно свои «генетические» свойства. С учетом сказанного следует подчеркнуть: нет равным счетом никаких препятствий для того, чтобы рассмотреть коммуникацию НИС в качестве следующей за электронными массмедиа социальной системы, продуцирующей более сложные и скрытые от поверхностного видения качества аутопойезиса.

Если пристальнее взглядеться в уже проявленные свойства НИС, то мы обнаружим следующее: каждое из подобных сообществ основано одним из его участников, тогда как остальные участники манипулируют множествами доступов в персональные или иные индивидуализированные комьюнити различных социальных сетей. Человек, вместо того чтобы пользоваться коммуникативным алгоритмом уже существующих комьюнити, получает возможность создавать свой собственный. Таким образом, каждый участник коммуникации встроен в такую последовательность предложенных действий, которая вынуждает (требует) его создавать свою собственную личную сеть.

Так, например, в сетях, организованных пользователями, связанными между собой родственными связями, созданы списки встреч, но они становятся более редкими, так как происходит «перетекание» коммуникации в Сети. Интересно то, что коммуникации НИС постепенно утрачивают официальный характер и иерархическую структурность. Большинство личных сетевых сообществ, как утверждает Б. Веллман, состоят приблизительно на одну половину из членов семьи, а на вторую – друзей, соседей и товарищей по работе. Это группы непосредственного общения³. В таких сообществах люди не зависят от доброжелательности или социального контроля множества незнакомых участников многократных сетей. Вместо этого им часто приходится активно искать, поддерживать и мобилизовать их разветвляющиеся связи или, например, иметь дело с делами других. Таким образом, осуществляется новый запуск аутопойезиса НИС, позволяющего ее участникам встраиваться в разрозненную и неограниченную природу многоканальных сетей и тем самым обретать новые модусы коммуникативной свободы, свободы выбора роли, интереса, направления запроса и т. д. Попросту говоря, НИС предоставляет его пользователям такой тип свободы коммуникативного действия, которого не было ни в одной из прежних исторических форм коммуницирования. Ветвление и произвольная самосборка НИС порождает что-то вроде собственного

неповторимого «сетового контекста», позволяющего всякому участнику, принявшему общие правила игры, перейти границы прежде устойчивых и незыблемых социальных связей и отношений.

Данная проблема рассматривалась в так называемых постсоциальных исследованиях Брюно Латура, Карин Кнорр-Цетиной, Джона Ло, Урса Брюггера⁴. Именно работы названных авторов интересуют нас в связи с рассматриваемым вопросом. Речь идет об объект-центричной социологии, которая отличается от прежних типов социологии, ориентированных объектно. Так, на примере развития финансовых рынков и деятельности трейдеров К. Кнорр-Цетина показывает ключевую особенность рынка в современных условиях, которая заключается в меняющемся, разворачивающемся его характере, его нетождественности самому себе. Аутопойезис в данном случае проявляется уже в том, что рынок «ведет себя» как живой организм, как будто он обладает собственной волей, переменчивым и независимым характером, к которому людям (трейдерам) надо приноравливаться, рискуя при этом «впасть в немилость». Объекты такого класса принципиально непросчитываемы и не прочитываются до конца. Причина в том, что они безостановочно продолжают разворачивать свою сущность. К. Кнорр-Цетина констатирует: «С теоретической точки зрения определяющей характеристикой данного типа объекта является именно эта недостаточность “объективности” и завершенности существования, нетождественность самому себе»⁵.

Является ли коммуникативная природа НИС аналогичной той «объект-центричной социальности», которая в рамках постсоциальных исследований представляется как оборотная сторона современной индивидуализации? Наша исследовательская позиция позволяет дать положительный ответ на поставленный вопрос. НИС, как и финансовый рынок, являют собой такой тип объектных отношений, который в современных исследовательских практиках составляет все более мощную конкуренцию отношениям человеческим, межличностным. Однако говоря об анонимности определенных социальных сил (систем, объектов), необходимо провести еще одно важное различие. Дело в том, что теоретическая интерпретация объектов (систем) этого класса (НИС, финансовый рынок) в «постсоциальных» исследованиях иная, по сравнению с интерпретациями, ориентированными на понятие труда, инструментального или практического действия (К. Маркс). В этом случае предлагается переосмыслить традиционные понятия, согласно которым объекты рассматриваются просто как отчужденные абстрактные технологии (или фетишизированные товары), сковывающие человеческий или политический потенциал.

В нашем случае важно показать еще одну проекцию современной Интернет-коммуникации. Такую возможность нам предоставляет идея Ж. Лакана о субъекте «как подлежащей структуре желаний»⁶. Лакан связывает такую структуру со «стадией зеркала», когда ребенок поглощен цельностью своего отражения в зеркале, его четкими границами и подконтрольностью, понимая в то же время, что этих вещей не существует. Ребенок достраивает свое отражение в зеркале желаемым, каким его хотят видеть родители, друзья, учителя. Посыл Лакана таков: возникающее здесь ощущение неполноты оказывается непреходящим – ведь между субъективным переживанием недостатка чего-то в собственной жизни и отражением в зеркале всегда сохраняется разрыв⁷.

Лакановский аргумент можно рассматривать несколько шире, то есть вывести его за границы психоанализа детства и применить к анализу объектов, которые ведут себя «как живые», наделенные желанием, характером и волей (форматирующей субъектность). Таким образом, мы можем получить доступ к разрешению вопроса: как, каким образом формируется подспудная динамика «ненасытного желания» анонимного социального объекта, постоянно переориентирующая его на новые цели?

В нашем случае желаемое со стороны участника коммуникации НИС представляется в виде искомого общения, которое, возможно, еще смутно осознается и не актуализируется полностью. В качестве частичной компенсации такого желания выступает та или иная рожденная в Интернет-общении репрезентация («смайлик» вместо улыбки, изображение вместо реальности). Отсюда выстраиваются цепочки репрезентирующих действий, все более сложных и непредсказуемых. Процесс обретает свойство непрогнозируемо ветвящейся системы треков-желаний, концы которых исчезают в бесконечности. Срабатывает эффект предопределенного отсутствия полноты знания об объекте, что подводит вовлеченного в процесс субъекта к такому набору действий, который вынуждает его шаг за шагом прояснять и актуализировать собственное желание, актуализировать то, что не достает «в отражении себя».

Использование Интернет-комьюнити в целом повлияло на конфигурацию групповой коммуникации самих пользователей и не только их. Так, необходимые для коммуникации условия теперь могут воспроизводиться независимо от какого-либо иерархического «верха». Впрочем, у этого типа новой коммуникации отсутствуют и четко зафиксированные «низ» и «центр». Точнее можно сказать, что аутопойезис НИСа включает в себя возможность перестройки иерархии коммуникации в зависимости от полноты распоряжения пользователем собственной свободой в столь же непро-

гнозируемо (неопределенно) расширяющимся медиапространстве. По сути, произошедший в 1990-х гг. прорыв в области Интернет-медиа привел к такому коммуникативному сдвигу, который повлек за собой экспоненциальный рост возможностей коммуникативных актов и их различных вариаций. Современная система глобальных коммуникаций сформирована благодаря технологически обусловленным сцеплениям индивидуальных коммуникативных актов. Она уже, по сути, представляет собой медиаполе, собранное из вариативных схем индивидуальных коммуникативных отношений. Возможности оперирования информацией в такой системе не только избавлены от цензуры, как это обычно отмечается, но они практически ничем не ограничены, кроме как возможностями распоряжения собственной свободой самих пользователей. В этом же ряду – новые условия накопления и оценки информации; возможность разводить процессы сообщения и восприятия; стирание практически всех пространственных, статусных и имущественных ограничений внутри коммуникации и т. д.

Социальные последствия разрастания сети НИС во многом неопределенны. Учитывая природу самого явления, его аутопойезис, мы скорее получаем возможность фиксировать то, что произошло, чем что-либо конкретно прогнозировать. К примеру, социальная коммуникация всегда была в значительной степени мужской привилегией. Сегодня, не в последнюю очередь под влиянием Интернет-комьюнити, эта привилегия практически утрачена. По данным социологических исследований, мужчины сегодня проводят больше времени дома, а не в барах или кафе, в то время как многие женщины работают и большую часть своего времени проводят в офисах, а не дома⁸. Отчетливо проявилась переориентация вектора коммуникации в сторону локальных групп, в сектор частных интересов и увлечений. По сути, НИС усилили момент вращения маховика атомизации социума и придали ему новые качества – аутопойезиса неопределенности и перманентного реструктурирования уровней сложности социальной коммуникации. Не удивительно, что, казалось бы, простая задача классификации социальных групп превращается для социолога в трудную задачу со многими неизвестными. Люди меньше контактируют с соседями и меньше расположены к непосредственной взаимопомощи или социальному контролю. Женщины становятся основными поставщиками эмоций в коммуникативных сетях, тогда как социальная роль «хранительницы очага» ее привлекает уже в меньшей степени⁹.

Массовое увеличение поддерживаемых компьютерами социальных сетей обособляет «сетевой индивидуализм», который на сегодняшний день, по сути, стал данностью Интернет-сообществ:

индивидуализация приводит к специализированным взаимодействиям «от человека к человеку», во многом лишенным точных определений и фиксаций, не совпадающим с классификационными признаками в их прежних социологических смыслах. Теперь персона, а не группа рассматривается в качестве первичной единицы возможности соединения при коммуникативном акте.

Следует отметить, что расширяющаяся сеть НИС не разрушает коммуникацию, но особым (аутопойетическим) способом ее перестраивает. Интернет-комьюнити каждодневно порождают и вбрасывают в медийное пространство новые формы межличностной коммуникации. Они могут служить ближним и дальним, сильным и слабым, семье и друзьям, одиноким и обиженным, преуспевающим и тем, для кого повод для общения важнее самой причины. Каждый повод для общения получает потенциальную возможность быть осуществленным здесь и сейчас. Перефразируя известные слова А. Сент-Экзюпери, можно сказать, что перед нами захватывающая перспектива неисчерпаемой реализации общения – «настоящей роскоши» и «единственной привилегии» свободного человека.

В заключение хотелось бы обратить внимание читателя на такое прямое и непосредственное порождение Интернет-коммуникации, как *flash mob* (молниеносная мобилизация людей, молниеносный сбор). Эту легучую форму социальности («единство по случаю») следует рассматривать как идеальную площадку для социального творчества. Примечательно в событии *flash mob*-илизации то, что оно выводится из-под влияния господствующих структур социальности, как, например, шествие по Берлину десятков тысяч молодых людей с оторванным левым рукавом или одновременный поцелуй тысяч юношей и девушек на Манежной площади. На первый взгляд, «мобберы» совершают оговоренные в Интернет-коммуникации действия абсурдного содержания, после чего быстро расходятся. Однако бессмысленно задавать вопрос: для чего они это делают? Это вторжение социальной самодеятельности игнорирует всякую преувеличенную серьезность и исключительную важность больших социальных тем: политики, требуемого электорального поведения, почитания власти и т. д. Если что-то *flash mob* дискредитирует, так это некритически унаследованные социальнорольевые функции, предписывающие делать одно и не делать другое. На месте предписанных ролевых поведенческих форм создаются (самозарождаются), пусть виртуально и на короткое время, совершенно невозможные в доинтернетовской коммуникации формы и способы кооперации людей. Но в контексте всего вышесказанного для нас приобретает первоочередную важность то обстоятельство, что до возникновения Интернет-комьюнити не было

того аутопойезиса *структуры желания*, которому сегодня мы обязаны появлением в том числе данного социального перформанса. То ли еще будет... Полагаем, что в ситуации непрогнозируемого роста модусов свободы коммуникативного действия важнейшей позицией исследовательского (экспертного) вмешательства становится ценностное на него влияние. Но это уже тема другой статьи.

Примечания

- 1 См.: Панельная дискуссия: *Порус В.Н.* Рациональная коммуникация как проблема эпистемологии; *Касавин И.Т.* Спор о понятиях или различия по существу?; *Антоновский А.Ю.* Коммуникативная рациональность – внутренняя и внешняя // Эпистемология & Философия науки. 2008. Т. XVII. № 3. С. 5–77; *Филатов В.П., Князева Е.Н., Антоновский А.Ю.* Обсуждаем статьи «Аутопойезис» // Там же. С. 173–81.
- 2 *Веллман Б.* Постоянство и преобразование Комьюнити // Доклад Законодательной комиссии Канады. Ассоциация Веллмана, 2001. С. 14.
- 3 Там же.
- 4 *Кнопп-Цетина К.* Социальность и объекты. Социальные отношения в постсоциальных обществах знания // Социология вещей / Под ред. В. Вахштайна. М.: Территория будущего, 2006. С. 267–306; *Кнопп-Цетина К., Брюггер У.* Рынок как объект привязанности: исследование постсоциальных отношений на финансовых рынках // Там же. С. 307–341; *Ло Джон.* Объекты и пространства // Там же. С. 223–243.
- 5 *Кнопп-Цетина К., Брюггер У.* Рынок как объект привязанности. С. 317.
- 6 *Lacan J.* The Language of the Self // New York: Dell, 1975. P. 21–32.
- 7 *Lacan J., Wilden A.* Speech and Language in Psychoanalysis // Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1968. P. 35–37.
- 8 *Wellman B., Leighton B.* Networks, Neighborhoods, and Communities: Approaches to the Study of the Community Question // Urban Affairs Quarterly. № 14(3). March 1979: P. 367–374.
- 9 Ibid. P. 381.

КОРПОРАТИВНАЯ КУЛЬТУРА И ПРОБЛЕМЫ КОЛЛЕКТИВНОГО ДЕЙСТВИЯ

Корпоративная культура является набором ценностей и норм, которые разделяются членами и группами в организации. Такая культура предполагает «командную работу» или коллективные действия. Но современная теория коллективных действий утверждает, что индивиды в любой группе будут иметь стимулы к отлыниванию и другим видам оппортунистического поведения. Таким образом, идеальные корпоративные типы организации являются весьма уязвимыми. Дилеммы корпоративной культуры и коллективного действия приводят к более общей проблеме: соотношение экономической и социальной рациональности в человеческом поведении.

Ключевые слова: корпоративная культура, коллективное действие, общее благо, рациональный выбор, оппортунизм.

В последние десятилетия в изучении хозяйственной жизни все большее внимание уделяется феноменам корпоративности и корпоративной культуры. Это связано с тем предположением, что эффективность работы экономических организаций определяется не только наличием ресурсов или технологиями, но и характером социального взаимодействия, уровнем взаимопонимания и доверия, принятыми в коллективах ценностями и нормами поведения. В практическом плане это связано с возрастающей ролью так называемого культурологического подхода в управлении, который нацелен на формирование и поддержание таких норм корпоративной культуры, которые способствовали бы объединению работников вокруг базовых целей организации. Но насколько это возможно в современном обществе, в котором распространены ин-

дивидуализм и все более становящиеся рациональными формы мышления и поведения людей? Этот вопрос обсуждается в статье в свете современных трактовок коллективного действия.

Два взгляда на корпоративную культуру. В большинстве работ корпоративная культура трактуется как позитивный феномен, и акцент делается на методах ее формирования в организациях. Нередко возрастание значения корпоративности связывается с процессом структурных изменений в постиндустриальных обществах. «Постиндустриальная экономика требует большего внимания к культурному фактору. Культурные требования к фирмам растут с ростом квалификации работающих и все более высокими требованиями к труду в эпоху микроэлектроники»¹.

Р. Рюттингер, описывая фирмы с сильной корпоративной культурой, отмечает их устойчивость в полном рисков мире современной экономики: «Несмотря на всю сложность и постоянно подстерегающий хаос, эти фирмы живут с системой ценностей, которая действительно вынашивается всеми сотрудниками. Через единство в многообразии сильные культуры создают общность основополагающих принципов, которая не может возникнуть в результате централизованного управления или множества циркуляров и указаний, или путем массивного давления и постоянного контроля»².

В отечественных работах обычно подчеркиваются сходные моменты. Так, раздел в работе Ж.Т. Тощенко имеет характерное название «Корпоративная культура как философия общей судьбы»³. Для большинства российских организаций, по мнению автора, еще типичны стихийные и фрагментированные виды корпоративной культуры. Однако идеалом для их руководителей и работников должна быть установка «мы – одна команда» и развитая корпоративная культура как «философия общей судьбы», которая характеризуется высокой сплоченностью коллектива, общностью ценностных ориентаций и разделяемой всеми миссией организации. Отмечается также, что формирование такой культуры требует длительных и целенаправленных усилий.

Людей, скептически настроенных в отношении корпоративной культуры, немного. Но к их мнению стоит прислушаться. Они считают, что призывы к корпоративности в современных индивидуализированных обществах регрессивны, а методы насаждения корпоративной культуры вызывают отторжение. Так, например, американский ученый У. Уайт обращает внимание на то, что сами создатели теорий организационных ценностей и корпоративной культуры не скрывали, что руководствовались скорее желанием «подморозить» динамические процессы, протекавшие в западных обществах⁴. В результате они рекомендовали вернуться от идеологии либерализма к

неким аналогам традиционных общностей или моделям замкнутых японских корпораций. Не случайно, что в качестве основной категории у них фигурировала «принадлежность» как некая всеобщая и вневременная потребность человека. Реально же концепция корпоративного человека основана на сомнительных в современном контексте допущениях. Откуда, например, следует, что мотив обрести «принадлежность» более значим, чем стремление использовать ресурсы организации в эгоистических целях. Поэтому, по мнению Уайта, концепция корпоративной культуры является консервативным мифом позднего капиталистического общества. Этот миф не вызывает энтузиазма у рядовых работников; цинично относится к нему обычно и высший менеджмент, для которого типично так называемое оппортунистическое поведение. «Корпоративные стили и имиджи» выглядят привлекательно только в рекламных проспектах. Реально же развешивание на стенах миссий корпоративных этических правил, различные ритуалы по формированию корпоративной «лояльности и идентичности» предстают довольно пошлой рутинной, которой многие сотрудники компаний очень тяготеют.

Вместе с тем ясно, что отношение к корпоративной культуре не может основываться на эстетических или идеологических оценках. Основная проблема состоит в том, что развитая корпоративная культура предполагает «командную работу», или, в иных терминах, совместную, коллективную деятельность. Но она не ограничивает себя только четким организованным разделением труда, что характерно для иерархических организаций классического индустриализма и нашло отражение в теориях «научного управления», идущих от Ф. Тейлора. Корпоративная культура означает нечто большее, в современном понимании она включает в себя совокупность базовых представлений и ценностей, которые разделяются сотрудниками компании. В свою очередь, эти ценности проявляются в коллективных нормах поведения и мышления, которые поддерживаются набором традиций и ритуалов, существующих в организации. Этой поддержке способствует как материальная среда, в которой работает персонал, так и совокупность символов и «мифов», которые циркулируют в коллективе⁵. Вся эта сложная конструкция важна не сама по себе, а как средство достижения эффективной совместной деятельности.

Дилеммы коллективного действия. Основная проблема командной работы, или совместного действия, состоит в том, что деятельность собранных вместе индивидов далеко не всегда превращается непосредственным образом в совместное действие, даже если к этому прилагаются длительные и целенаправленные усилия. Достаточно вспомнить такое «коллективное хозяйство», как

советский колхоз. Несмотря на прилагаемые в течение десятилетий идеологические и репрессивные усилия эта форма так и не стала для крестьян коллективным сообществом с «общей судьбой».

Заметим, что проблемы совместной деятельности уходят в глубину исторического прошлого. Так, еще в Ветхом Завете описана такая ситуация. В одной из общин было принято, чтобы гости на свадьбу приносили с собой вино, которое затем смешивалось и потреблялось совместно. Но вот один человек решил, что если другие принесут вино, а он принесет с собой воду, то это мало повлияет на «общее благо». Сам же он от этого получит вполне ощутимую выгоду. Затем также поступили и остальные, и в итоге все пили воду. Вероятно, это первое описание проблемы «безбилетника», которая активно обсуждается в современных теориях коллективного действия.

Д. Юм проницательно заметил, что малые группы, в отличие от больших, могут легче осуществлять совместное действие и достигать общих целей. В «Трактате о человеческой природе» он писал: «Двое соседей могут легко войти в соглашение относительно осушения луга, принадлежащего им обоим, потому что им нетрудно проникнуть в мысли друг друга, и каждый из них должен видеть, что если он не исполнит своей части работы, то непосредственным следствием этого будет провал всего проекта. Но очень трудно, прямо-таки невозможно, чтобы тысяча человек согласилась совершить подобное дело: им трудно составить такой сложный план, но еще труднее осуществить его, ибо каждый ищет предлог для того, чтобы освободить себя от труда и затрат и с удовольствием готов был бы свалить всю тяжесть на других»⁶. Юм считал, что выходом из этой ситуации является вмешательство государства, которое заинтересовано в общих благах своих граждан и потому может организовать мероприятия по мелиорации, а также строить мосты, каналы, порты, флоты и т. п.

В современной социальной мысли активное обсуждение проблемы совместного действия началось с выхода в 1965 г. работы американского экономиста и социолога М. Олсона «Логика коллективного действия»⁷. В западной философии этой тематике уделяется все большее внимание, ею также занимаются представители целого ряда научных дисциплин⁸. Психологи анализируют формы мотивации к сотрудничеству, политологи – проблемы политического выбора и участия, социологи – коллективные действия в различных группах и сообществах в свете коммуникационных процессов, уровня развития доверия и социального капитала. В отечественной социальной философии этой важной проблематике еще не уделяется достаточного внимания. Представляется, что

это происходит по двум основным причинам. Во-первых, в силу сохранения укоренившихся марксистских стереотипов явно или неявно предполагается, что человек по своей природе является социальным существом, которому присуща скорее укорененность в различных формах совместной жизни и деятельности, чем эгоистичное следование собственным интересам. Во-вторых, в отечественной социологии и социальной психологии акцент делался на изучение малых групп и таких надгрупповых образований, как социальные классы.

По-прежнему особое внимание социальных психологов привлекает малая группа – ограниченная совокупность непосредственно («здесь и теперь») взаимодействующих людей, которые: относительно регулярно и продолжительно контактируют лицом к лицу; обладают общей целью или целями, реализация которых позволяет удовлетворить значимые индивидуальные потребности и устойчивые интересы; участвуют в общей системе распределения функций и ролей в совместной жизнедеятельности, что предполагает кооперативную взаимозависимость участников; разделяют общие нормы и правила внутри- и межгруппового поведения, что способствует консолидации внутригрупповой активности⁹.

Эти характеристики малых групп, по сути снимающие проблему совместных действий, переносились и на более крупные группы, в том числе на производственные коллективы. Между тем логика коллективных действий в хозяйственных организациях, выходящих за узкие пределы малых сплоченных групп, весьма далека от гармонии индивидуальных и общих интересов. Упований на общие нормы и ценности недостаточно для реализации эффективной совместной деятельности. Еще М. Вебер отмечал, что заинтересованность в максимизации собственного дохода – ведущая сила рациональной экономической деятельности:

Вся экономическая деятельность, предпринимаемая в рыночной экономике, возникает и осуществляется благодаря собственным идеалам или материальной заинтересованности индивидов... Даже если бы экономическая система была организована на социалистической основе, и тогда не возникло бы никаких фундаментальных различий. Может измениться структура интересов, сама ситуация; могут быть другие средства для продвижения интересов, но фундаментальный фактор остается настолько же значителен, насколько он был и прежде. Конечно, верно, что экономическая деятельность, ориентированная из-за чисто идеологических причин на интересы других людей, существует в реальности. Но чаще встречаются ситуации абсолютно противоположные этой: люди редко ведут себя по-

добным образом (и вряд ли когда-нибудь будут вести в будущем), и это доказывает практика¹⁰.

В названной выше работе М. Олсон подкрепляет этот тезис достаточно убедительной концепцией. Он исходит из позиции методологического индивидуализма и стремится объяснить процесс коллективного действия решениями, принимаемыми рационально действующими субъектами. При этом, как и другие теоретики рационального выбора, он принимает экономическую концепцию индивидуальной рациональности, в которой индивиды максимизируют свою ожидаемую пользу. Применяя эту модель к группам различного размера, он приходит к выводу, что во многих случаях малые группы способны осуществлять совместную деятельность гораздо эффективней, чем большие. В них возможно добровольное содействие индивида продвижению цели группы. Но даже здесь оно не всегда достигает оптимального для группы уровня, поскольку часто возникает эффект «эксплуатации» большинства меньшинством. В больших же группах рациональные субъекты, стремящиеся максимизировать свое индивидуальное благосостояние, не станут прилагать особых усилий для достижения общегрупповых целей до тех пор, пока на них не будет оказано давление или каждому из них не будет предложен индивидуальный мотив к подобному действию, не совпадающий с общим интересом группы. Причем это положение справедливо даже в случае существования единогласного решения в группе относительно содержания общего блага и методов его получения. Поэтому, по мнению М. Олсона, традиционная точка зрения, что группы индивидов с общими интересами стремятся продвигать эти общие интересы, имеет весьма небольшое научное значение.

Более конкретно прояснить аналогичные дилеммы коллективного действия позволил неоинституциональный анализ отношений, складывающихся внутри организаций. В нем основными понятиями, характеризующими поведение индивидов, стали понятия ограниченной рациональности и оппортунистического поведения, введенные Г. Саймоном и О. Уильямсоном¹¹. Первое из них подчеркивает ограниченность человеческого разума, поэтому решения индивидов являются рациональными лишь до известных пределов, которые задаются неполнотой доступной им информации и ограниченностью их интеллектуальных возможностей. Оппортунистическое поведение определяется как «преследование собственного интереса, доходящее до вероломства», влекущее различные формы обмана или нарушения взятых на себя обязательств. Как отмечает О. Уильямсон, в коллективных действиях участвуют ограниченно

разумные существа небезупречной нравственности. Ограниченность рациональности часто связана с асимметрией информации, например, работник хорошо знает, сколько им вложено труда в общее дело, а руководитель может оценить это только приблизительно. Поэтому максимизирующие полезность индивидуумы всегда склонны к самому распространенному виду оппортунистического поведения – «отлыниванию». Особенно удобная почва для такого оппортунизма возникает в условиях совместных действий достаточно большого коллектива. Так, очень непросто определить вклад отдельных работников в общий итог деятельности коллектива завода или государственной организации. Другой формой оппортунистического поведения является «вымогательство», возникающее тогда, когда те или иные сотрудники или их малые группы долго работают в столь тесной кооперации, что становятся незаменимыми для организации в целом. Поэтому у них возникает рациональная возможность для шантажа в форме угрозы выхода из коллектива и, соответственно, требования тех или иных привилегий. Важным результатом признания значимости оппортунизма, пишет О. Уильямсон, является то, «что “идеальные” кооперативные способы экономической организации (под которыми я понимаю организации, проповедующие среди своих членов доверие и добрые намерения) являются очень хрупкими. Подобные организации легко оккупируются и эксплуатируются субъектами, не обладающими названными качествами»¹².

Такие формы эксплуатации нередко проявляются на практике в оппортунистическом поведении руководителей и менеджеров компании, которые, казалось бы, должны цементировать коллективные действия, но реально действуют в собственных интересах в ущерб интересам коллектива организации. То есть вполне законен вопрос: «Насколько руководители организаций разделяют официально декларируемые корпоративные ценности? Известно, что управленческая элита в любой организации имеет свои *особенные* цели и интересы. Нередко руководители весьма цинично относятся к общему мнению и моральным нормам, думая, что для “маленьких людей так лучше”, но сами, когда им это бывает выгодно, совершенно с ними не считаются»¹³.

Сходную проблему анализирует американский социолог И. Гофман. Он считает, что вокруг руководителей организаций складываются особые «команды», внутри которых неформальные отношения имеют не меньшее значение, чем формальные. Одной из основных задач такой команды является трансляция нижестоящему персоналу нужных норм и ценностей. Для этого члены такой команды, кроме исполнения своих прямых функциональных обя-

занностей, должны постоянно «представлять» себя в определенном свете: как носителей необходимой корпоративной этики, как постоянно заботящихся об общих ценностях компании и т. п. Но под этим лежат явные или неявные конвенции «командного сговора» и «веры в исполняемую партию»¹⁴. При этом далеко не всегда демонстрируемые и пропагандируемые членами команды корпоративные нормы и ценности в действительности являются их личными убеждениями. Также у такой команды обычно есть секреты от рядовых сотрудников, которые известны лишь членам команды и охраняются ими сообща.

В российской практике также есть особые причины для оппортунистического поведения руководителей. Дело в том, что большинство российских компаний по типу управления относятся к так называемым инсайдерским. В них функции управления и контроля принадлежат в основном «внутренним» собственникам, которые в результате могут достаточно свободно использовать ресурсы компании для собственных целей, в том числе и для личного обогащения. Поэтому в отечественных компаниях менеджмент часто раздвоен в своем поведении, поскольку основной доход он часто имеет не от успешного выполнения своих управленческих функций, а от «сопутствующего бизнеса». Этот бизнес дается легко, поскольку руководство может привлекать для этого ресурсы своей организации.

В нашей литературе для обозначения этого принят термин «рентоориентированное поведение», которое приводит к тому, что менеджеры превращаются во владельцев крупных состояний, даже если их компании «лежат на боку», а рядовым работникам задерживается зарплата. Западные специалисты считают, что этому способствует отсутствие нормальной правовой основы. Так, известный экономист Дж. Стиглиц отмечает:

В России и других странах, например, отсутствие правовой базы, обеспечивающей хорошее корпоративное управление, означало, что тот, кто сумел захватить контроль над корпорацией, имел стимул к тому, чтобы красть активы у миноритарных акционеров, а менеджеры – поступать таким же образом по отношению ко всем акционерам. Зачем тратить силы на создание богатства, если его гораздо легче украсть? Они сосредоточились на том, что они могли выжать из своей фирмы за ближайшие несколько лет, и слишком уж часто максимизация этого достигалась путем обдирания активов¹⁵.

В такой ситуации если и можно говорить об общей для организации корпоративной культуре или о совместной командной рабо-

те, то лишь как о вынужденных (нет возможности найти другую работу и т. п.).

Как представляется, этот краткий анализ дилемм корпоративной культуры и коллективного действия подводит к более общей проблеме. Черно-белый образ этих феноменов связан с тем, что человек в хозяйственной организации выступает как бы в двух лицах – как «человек экономический» и как «человек социологический»¹⁶. Его экономическая сторона склоняет его к рациональному поведению, нацеленному на максимизацию собственного благосостояния. С другой стороны, «социологический человек» в нем склонен к принятию и соблюдению коллективных норм и ценностей, следованию ролевым и профессиональным обязательствам. В результате можно считать, что в человеке есть как бы два конфликтующих начала: одно способствует корпоративной идентичности, второе побуждает человека действовать рационально-индивидуалистически и при возможности игнорировать нормы и ценности корпоративной культуры.

Примечания

- 1 Козловски П. Принципы этической экономики. СПб.: Экономическая школа, 1999. С. 151.
- 2 Рюттингер Р. Культура предпринимательства. М.: Эком, 1992. С. 28.
- 3 Тоценко Ж.Т. Социология труда: опыт нового прочтения. М.: Мысль, 2005. С. 314–327.
- 4 См.: Уайт У. Организационный человек // Личность. Культура. Общество. 2002. Т. 4. Вып. 3. С. 25–37.
- 5 См.: Шейн Э. Организационная культура и лидерство. СПб.: Питер, 2002. С. 31–32.
- 6 Юм Д. Трактат о человеческой природе. Кн. вторая и третья. М.: Канон, 1995. С. 308–309.
- 7 Олсон М. Логика коллективных действий. Общественные блага и теория групп. М.: ФЭИ, 1995.
- 8 См.: The Analysis of Action. Cambridge: Cambridge univ. press, 1981; Tuomela R. A Theory of Social Action. Dordrecht: Springer, 1984; Патнэм Р. Чтобы демократия сработала. М.: Ad marginem, 1996; Коулман Дж. Капитал социальный и человеческий // Общественные науки и современность. 2001. № 3. С. 56–71; Харре Р. Проблема совместного действия // Человек. Наука. Цивилизация. М.: Наука, 2004. С. 383–400.
- 9 Донцов А.И. О понятии «группа» в социальной психологии // Вестник Моск. ун-та. Сер. 14. Психология. 1997. № 4. С. 181.

С.В. Филатов

- 10 Weber M. Theory of Social and Economic Organization. N.Y.: The Free Press, 1955. P. 319–320.
- 11 См.: Саймон Г. Теория принятия решений в экономической теории и науке о поведении // Теория фирмы. СПб.: Экономическая школа, 1995; Уильямсон О. Экономические институты капитализма. СПб.: Лениздат, 1996. Гл. 2.
- 12 Уильямсон О. Указ. соч. С. 122–123.
- 13 Захаров А.В. Корпоративная культура как объект социологического исследования [Электронный ресурс] // Сайт «Sociologist`s Warehouse». [М., 2009]. URL: <http://sociologist.nm.ru/study> (дата обращения: 03.04.2009).
- 14 См.: Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни. М.: Канон, 2000. Гл. 2: Команды.
- 15 Стиглиц Дж. Глобализация: тревожные тенденции. М.: Мысль, 2003. С. 191–192.
- 16 См.: Дарендорф Р. Homo Sociologicus // Дарендорф Р. Тропы из утопии. М.: Праксис, 2002.

ПАНОПТИЗМ КАК МЕТАФОРА ВЛАСТИ: СУБЪЕКТ НАБЛЮДАЮЩИЙ

В статье рассматривается проблема кризиса субъекта в контексте изменений стратегий власти. Метафора паноптизма, предложенная М. Фуко в работе «Надзирать и наказывать», оказывается ключевой не только для понимания природы власти, но и для понимания природы кризиса субъектного познания. Предложенные Фуко стратегии субъективации рассматриваются как механизмы виртуального паноптикума.

Ключевые слова: паноптизм, Фуко, власть, наблюдающий субъект, кризис субъекта.

В книге французского философа Мишеля Фуко «Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы» предлагается к рассмотрению целый комплекс проблем. Мы остановим свое внимание на проблеме кризиса субъекта в контексте изменений стратегий власти.

Несомненное значение работ Фуко состоит в их многоплановости, а потому данные работы принимаются и культурологами, и социологами, и историками. Личный интерес Фуко к истории тюрьмы как правового института, а также борьба за права заключенных, которую он организовал со своими коллегами и единомышленниками, конечно, является важным социополитическим контекстом отношения философа и власти, но он не станет предметом пристального рассмотрения в данной статье. Подобно тому как в Средние века Библию читали несколькими способами, так и работа «Надзирать и наказывать» может быть прочитана как труд по истории тюрьмы и дисциплинарных практик в целом. Но вполне возможно его прочтение и как текста, расследующего онтологию и перипетию власти субъекта.

В первом случае мы можем говорить о «Паноптикуме» Бентама как о симптоматичном в рамках идеологии гуманизма изобретении, во втором случае паноптизм – это скорее метафора, ставшая ключевой не только для понимания природы власти, но и для понимания природы кризиса субъектного познания. Субъект наблюдающий организует и упорядочивает подотчетное ему пространство, тем самым подтверждая свое право на обладание истиной, а также и властью. В то же время метафора паноптизма демонстрирует стратегии, при помощи которых Наблюдатель не только узаконивает свое право, но и конституирует бесправие Видимого.

Бэконовское «знание – сила» возможно только в поле картезианской ясности, безропотного смирения *res extensa* перед взглядом *res cogitas*. Выворачивая идеалы гуманизма наизнанку, рассказывая метафорическую историю наказания, Фуко вскрывает механизмы, конструирующие классического субъекта, и проясняет прочную сцепку власти и властных стратегий с оптикой.

Связка «власть – наглядность» становится ключевой в описании судьбы субъекта. «Кроме того, интерпретируя паноптизм как метафору, стоит отбросить традицию, внушающую нам, будто знание может существовать лишь там, где приостановлены отношения власти, и развиваться лишь вне предписаний, требований и интересов власти. Вероятно, следует отказаться от уверенности, что власть порождает безумие и что (следуя той же логике) нельзя стать ученым, не отказавшись от власти. Скорее, надо признать, что власть производит знание»¹. Следовательно, отношения «власть–знание» не следует анализировать на основании познающего субъекта, свободного или не свободного по отношению к системе власти; напротив, следует исходить из того, что познающий субъект и познаваемые объекты представляют собой проявления этих фундаментальных импликаций отношения «власть–знание» и их исторических трансформаций.

Словом, полезное для власти или противящееся ей знание производится не деятельностью познающего субъекта, но властью-знанием, процессами и борьбой, пронизывающими и образующими это отношение, которое определяет формы и возможные области знания.

Смена методов управления и наказания, точнее смена точки приложения и отправления власти, напрямую зависит от статуса и амбиций наблюдающего субъекта. Фуко приводит в начале своей книги «Надзирать и наказывать» пример с шокирующей сценой казни некого Дамьена. Сразу бросается в глаза не просто ее жестокость, а практически прямое сходство с научным экспериментальным методом: чтобы познать объект надо «заглянуть» в него или

просто-напросто расчленив, осветить его светом разума. Как только изменяется научная парадигма и на сцену выходят идеалы гуманизма эпохи Просвещения, объект более не расчленяется с таким рвением, вещь в себе нам все равно недоступна.

Теперь знание требует более сложных стратегий: объект должен взять вину на себя и под неусыпным взором Наблюдателя добровольно выйти из тени на свет. Театр власти не устарел – произошла закономерная смена актеров и декораций: тело заменило сознание, а зрелище пыток и казней на улицах и площадях сменилось паноптическим тюремным институтом. То же можно сказать и о субъекте, который отнюдь не умер, но скорее изменил стратегии формирования знания. Исчезновение публичных казней и пыток означает исчезновение зрелища, исчезновение наказания как театра, но также и ослабление власти над телом. Как можно заметить, сам Фуко² проводит тут прямую параллель между театром, зрелищем и тем, что можно видеть, наблюдать. Структура организации знания идентична структуре организации власти, в данном случае – власти над телом.

Здесь мы можем зафиксировать усложнение не только политических смыслообразующих структур, но прежде всего структур рациональности. Если эшафот, где тело казнимого преступника перепоручалось ритуально проявляемой силе монарха, являл собой карательный театр, в котором представление наказания было постоянно доступно общественному телу, то замена его огромным, замкнутым, сложным паноптическим и иерархизированным сооружением тюрьмы встраивает в самое тело невидимые структуры государственного аппарата. Теперь власть имеет дело не с телом-актером, а с телом-документом. Администрация, аккумулирующая функции наблюдателя, получает отчет о совершенном преступлении и сопутствовавших обстоятельствах: резюме допроса обвиняемого, сведения о его поведении до и после вынесения приговора – все это необходимо знать, чтобы определить, какое лечение и помощь требуются для искоренения его старых привычек. И на протяжении всего заключения он подвергается наблюдению, его поведение изо дня в день документально фиксируется. Инспектора, дважды в неделю по двое посещающие тюрьму, получают информацию о происходящем, осведомляются о поведении каждого заключенного и решают, кто заслуживает ходатайства о снисхождении.

Постоянно совершенствуемое знание индивидов позволяет подразделить их в тюрьме не столько по совершенным преступлениям, сколько в соответствии с обнаруженными наклонностями. Тюрьма становится своего рода постоянной обсерваторией-паноптикумом,

дающим возможность изучить и классифицировать разные пороки или слабости. Фуко отмечает, что тело и душа как принципы поведения образуют элемент, который отныне подлежит карательному вмешательству. Не как искусству представлений, а как обдуманному манипулированию индивидом: «Всякое преступление излечивается благодаря физическому и моральному воздействию; следовательно, для выбора наказаний необходимо знать принцип ощущений и симпатий, имеющих место в нервной системе»³.

Что касается используемых инструментов, то это уже не игра представлений, но применяемые на практике и повторяемые формы и схемы принуждения. Расписание, организация времени, регулярная деятельность, обязательные движения, раздумье в одиночестве, работа сообща, молчание, культивирование в себе прилежания, уважения и хороших привычек. И, наконец, посредством техники исправления стремятся восстановить не столько правового субъекта, захваченного фундаментальными интересами социального договора, сколько субъекта покорного (это, пожалуй, особенно возмущает Фуко), – индивида, подчиненного привычкам, правилам, приказам, власти, которая постоянно отправляется вокруг него и над ним и которой он должен позволить автоматически действовать в себе самом.

Теперь, когда эра гуманизма вступает в свои права, власть не может себе позволить бездумно растрчивать индивидов, и в действие приводится мощный социальный механизм ортопедии. Имея если не четкий образ гражданина мира, то уж по крайней мере образ просто гражданина, власть совершенно легитимным образом исправляет искривления в становлении субъекта.

Таким образом, власть над телом довольствуется тем, что видит видимое и тем самым отсылает к структуре Наблюдателя-Пантократора, или к Божественной Субстанции. Искусство видеть невидимое, вынуждать «душу объекта» выходить дисциплинированно из тела и возвращаться обратно под взглядом субъекта-надзирателя отсылает к полю экспериментального знания нового образца и соответствует, кстати, эпохе оформления и становления гуманитарных наук.

Если расширить метафору паноптизма, предложенную Фуко, и проследить инверсии стратегий наблюдения сегодня, то можно заметить, что при общем сохранении статуса наблюдения сегодня резко меняются акценты. Власть наблюдателя-надзирателя сегодня уступает место власти зрителя. А стратегии субъективации, к анализу которых Фуко обратится в более поздних своих работах, могут быть поняты как механизмы рассеянной власти постсовременного общества.

Действительно, виртуальный паноптикум сконструирован на манер того бентамовского паноптикума: «...здание в форме кольца. В центре – башня. В башне – широкие окна, выходящие на внутреннюю сторону кольца. Кольцеобразное здание разделено на камеры, каждая из них по длине во всю толщину здания. В камере два окна: одно выходит внутрь (против соответствующего окна башни), а другое – наружу (таким образом вся камера насквозь просматривается). Стало быть, достаточно поместить в центральную башню одного надзирателя, а в каждую камеру посадить по одному умалишенному, больному, осужденному, рабочему или школьнику. Благодаря эффекту света из башни, стоящей прямо против света, можно наблюдать четко вырисовывающиеся фигурки пленников в камерах периферийного «кольцевого» здания. Сколько камер-клеток, столько и театриков одного актера, причем каждый актер одинок, абсолютно индивидуализирован и постоянно видим. Паноптическое устройство организует пространственные единицы, позволяя постоянно видеть их и немедленно распознавать. Короче говоря, его принцип противоположен принципу темницы. Вернее, из трех функций карцера – заточать, лишать света и скрывать – сохраняется лишь первая, а две другие устраняются. Яркий свет и взгляд надзирателя пленят лучше, чем тьма, которая в конечном счете защищает заключенного. Видимость – ловушка»⁴. Чем не описание современного массмедийного общества, в котором зритель – заключенный, охотно исправляющий недочеты и преступления, вмененные ему в вину СМИ, но он же – и бдительный надзиратель, который следит за бесконечной чередой новостей и реалити-шоу, примеряя все новые маски. Желание быть видимым, быть объектом манипуляций сегодня неразрывно связано с самим существованием. «Сегодня казаться, то есть показываться, демонстрировать себя, стоять на виду, быть под взглядом другого собственно, и означает быть»⁵.

Правда, в сегодняшнем постсовременном виртуальном паноптикуме нет четкого дисциплинарного разделения, индивиды в нем не помещены в отдельные камеры. Не нужно тут и никакого особого наблюдателя – все смотрят на всех: каждый индивид в этом виртуальном паноптикуме «вывернут наизнанку», он виден насквозь, это и есть чистая поверхность желания. Но тут нужно уточнить: желания эти – не его собственные. Желания субъекта также сконструированы и канализированы, в постсовременном обществе, этом виртуальном паноптикуме, формируется «правильное ложное сознание»⁶, как назвал его Слотердаjk.

- 1 *Слотердайк П.* Критика цинического разума. СПб.: Азбука–классика, 2004. С. 44.
- 2 *Фуко М.* Надзирать и наказывать. СПб.: Олма-пресс, 2005. С. 20.
- 3 Там же. С. 97.
- 4 Там же. С. 67.
- 5 *Лехциер В.Л.* Под сенью чужого дома (чужая жизнь как соблазн) // *Mixtura verborum*. 2008. Самара: Самарская гуманитарная академия, 2008. С. 25.
- 6 *Слотердайк П.* Указ. соч. С. 34.

ПОЛИТИЧЕСКИЙ ПОСТМОДЕРН:
ПУСТОТА ВЛАСТИ
И «ОРАНЖЕВЫЕ» РЕВОЛЮЦИИ

Статья посвящена анализу «оранжевых революций» в контексте дискуссий о «ситуации Постмодерна». Украинские события 2004–2005 гг. интерпретируются как качественно новый социально-политический феномен, иллюстрирующий концепции М. Фуко, Ж. Бодрийяра, Ж. Делеза. Постулируется тезис о связи традиционного образа революции с обществом Модерна и его деактуализации в постмодернистском социуме. В качестве примера возможного постклассического революционного дискурса рассматривается творчество радикального украинского писателя и политика Д. Корчинского. В основе этого дискурса лежит отказ от базовых когнитивных ценностей Просвещения и реабилитация «архаических», фундаментальных ориентаций.

Ключевые слова: революция, власть, постмодерн, Бодрийяр, Фуко.

Ситуация постмодерна до сих пор остается практически не разработанной темой в отечественной социофилософской аналитике. Присутствие постмодернистской проблематики и соответствующего ей понятийного аппарата в основном ограничивается двумя локальными областями: искусствоведческие исследования на материале так называемых contemporary art, с одной стороны, и узкотематическая философская разработка (как правило, в связи с сюжетами постструктурализма) – с другой. В то же время, если обратиться к работам «классических» для данного направления авторов, то обнаружится, что затрагиваемые ими проблемы выходят на самые фундаментальные, общезначимые области: от оснований легитимации знания (Ж.-Ф. Лиотар) до основ функционирования современных обществ (Ж. Бодрийяр). В российской же традиции

проецирование темы постмодерна на социальную сферу происходит исключительно в режиме публицистического пробалтывания, как правило, в обличительной тональности. (Другим атрибутом данного жанра является дежурное провозглашение «конца», или «закрытия», постмодерна.) Один из современных специалистов так описывает эту установившуюся практику: «Говоря о “постмодерне” предпочитают сразу перевести разговор на “постмодернистов” – отделив от них себя и Россию, “в которой, пока еще, к счастью, не все потеряно...”. При этом создается характерный образ “теоретиков-постмодернистов”, лишенных каких-либо моральных устоев – что-то вроде секты, мафиозной группировки или политической экстремистской организации, рвущейся к власти над умами, которую им ни в коем случае нельзя уступить»¹.

Однако сама социополитическая реальность настоятельно требует осмысления в свете действительного – а не публицистически растиражированного – содержания «вопроса о Постмодерне»: исчерпанности основных устремлений Модерна и, в частности, одного из основных его проектов – проекта освобождения, воплощенного в сюжете Революции.

Начало XXI в. ознаменовалось появлением нового политологического концепта – «оранжевая революция» (во множественном числе употребляется также вариант «цветные революции»). Источником возникновения термина послужила цепочка антиправительственных выступлений, имевших место в ряде постсоветских республик (Грузия, Украина, Киргизия) в 2004–2005 гг. Парадигматичными для этого ряда стали украинские события, из обстоятельств которых (сторонники мятежной коалиции В. Ющенко и Ю. Тимошенко избрали своим символом оранжевые цвета) и происходит «цветовая идентификация» данного вида революции. Как пишет один из свидетелей тех событий с российской стороны, «большинство наблюдателей, следивших за событиями в Украине, сошлись во мнении, что президентские выборы использовались как время и место разворачивания новационной для стран СНГ технологии завоевания власти <...>»².

Как содержание, так и итоги «оранжевой революции» поставили перед аналитиками ряд существенных проблем. И первой из них стал вопрос о том, насколько вообще правомерно характеризовать данное явление как революцию. Традиционные критерии не позволяли сделать это с достаточным основанием. Так, украинский политолог А. Литвиненко пишет: «...“оранжевые” протесты ноября – декабря 2004 г. можно характеризовать как мощнейшее протестное движение, обеспечившее защиту избирательных прав граждан и победу одной из фракций украинского истеблишмента. Одновре-

менно эти события не привели и не могли привести к коренной ломке социально-политического строя и поэтому вряд ли могут сегодня оцениваться как революция»³.

Если от формально-политологических критериев перейти к «идеологическим», то мы столкнемся со сходной ситуацией. Внешняя интенсивность украинских событий не дополнялась соответствующим концептуальным измерением: не было опубликовано программных манифестов, не обозначено поворотных точек (если не считать за таковую «декларацию независимости» от российского государства), не произведено радикальных языковых инноваций (что вообще всегда было свойственно историческим революциям).

На наш взгляд, весь этот комплекс вопросов может быть адекватно осмыслен лишь в контексте проявления в политической плоскости глобальных социокультурных формаций. Иначе говоря, мы полагаем, что «оранжевая» революция в своей противоречивости выражает *проблему осуществления модернистской социальной формы в условиях Постмодерна*. Чтобы очевиднее эксплицировать эту мысль, обратимся к некоторым идеям французских авторов, персонафицирующих собой топику Постмодерна.

В наиболее полной форме политический аспект Постмодерна был выражен в заочной полемике о Власти между М. Фуко и Ж. Бодрийяром.

М. Фуко (1926–1984) – несомненно, одна из самых ярких интеллектуальных фигур второй половины XX в. Как ученый, он значительно повлиял на развитие современной гуманитарной мысли; разработанный им метод «археологии знания» вызвал широкий резонанс как в философском, так и в историческом сообществе. Как общественный деятель он оставил яркий след в истории политической жизни европейского общества.

Одной из ключевых для Фуко всегда была тема Власти. В интервью японскому корреспонденту в ответ на вопрос: «Стало быть, начиная с Вашей первой книги “История безумия”, для Вас главный вопрос – это вопрос о власти» – Фуко ответил: «Именно так». Сама же власть понималась Фуко весьма специфическим образом дистанцированным от любого типа социально-политической теории власти. Основные особенности анализа власти, предпринятого М. Фуко, в которых одновременно проявляется соответствие этого анализа базовым постмодернистским установкам, могут быть определены как «децентрализация» и «атомизация» образа власти.

«Под властью, – пишет Фуко, – мне кажется, следует понимать, прежде всего множественность отношений силы, которые имманентны области, в которой они осуществляются, и которые конституитивны для ее организации»⁴. В этой формулировке содержится

вызов универсальному образу власти, понимаемой через институализированность, репрессивность и трансцендентность (ярким художественным выражением такого восприятия является кафкианский образ Замка). Согласно Фуко, власть изначально рассеяна по всему телу общества, и согласованность ее различных проявлений устанавливается гораздо более сложным образом, нежели единый направленный директивный импульс.

Отказываясь от выработки законченной теории власти, Фуко придерживался исключительно описания ее «техник», укорененных в конкретных социокультурных реалиях определенной эпохи. Как показали его исследования, вопреки «репрессивной гипотезе», осуществление власти лишь в незначительной степени сводится к модели запрета/наказания, а гораздо более значимой является форма побуждения/поощрения.

Такое видение в большой степени ставило под вопрос основания революционного действия: фактически, оно оказывалось перед перспективой противостояния не укрывшемуся в своей цитадели тирану, а встроенному в саму ткань социального универсальному принципу. Несмотря на теоретическую абсурдность такой ситуации, сам Фуко в своей политической практике выступал как сторонник революционного начала, принимая активное участие во французских беспорядках 1968–1969 гг.⁵

Ж. Бодрийяр (1929–2007), знаменитый французский социальный мыслитель, в своей работе «Забывать Фуко» указывал на некоторую незавершенность логики последнего в вопросе о власти. Отдавая должное преодолению предрассудка относительно образа централизованной власти, он, в свою очередь, замечает: «Дело не просто в рассеивании власти, а в том, что она полностью, пока еще непонятным для нас образом, растворилась, обратившись в свою противоположность, самоустранилась или обрела гиперреальность в симуляции, неважно, но что-то произошло на уровне власти, что Фуко не может уловить изнутри своей генеалогии»⁶. Там, где у Фуко идет речь о модификациях техники, Бодрийяр указывает на качественное изменение самой природы власти, связанное со сдвигом во всей структуре социокультурного существования. Этот сдвиг, определяемый Бодрийяром как структурная революция ценности, отмечает наступление эры постсовременности, или постмодерна. По Бодрийяру, конец производства – универсального означаемого эпохи модерна – совпадает с распадом самой структуры знака, оказывающегося избавленным от «архаической» обязанности нечто обозначать. Теперь знаки, образы, смыслы вовлечены в свободное «орбитальное» обращение вокруг пустоты, обнаруживаемой в сердце современных обществ.

Революция, согласно Бодрийяру, разделяет со своим «зеркальным двойником» – властью – судьбу рассеяния в гиперреальности постмодерна. Представляя собой «изнанку» социальной формы капитала, марксизм в своей эффективности опирался на тот же принцип производства, что и она сама. «Общая утрата референций, – указывает Бодрийяр, – прежде всего наносит удар референциям революционным»⁷. У революции больше нет зеркала, в котором она могла бы увидеть себя, так же как и зеркала, которое она хотела бы разбить.

Впрочем, тема «конца революции», по Бодрийяру, имеет и другой аспект. Революция невозможна потому, что она получила тотальное осуществление, достигла всех своих целей и реализовала все свои устремления. «В сущности, всюду имела место революция, но она проходила не так, как мы себе это представляем. Все, что высвобождалось, получало свободу для того, чтобы, выйдя на орбиту, начать вращение»⁸. Иными словами, утопия модерна реализовалась, но вопреки сценарию, предусмотренному модернистскими теоретиками. Вместо «спасения» общества, искупления его от «первородного греха» отчуждения, приведения его к «райскому» состоянию совершенной прозрачности, всеобщее освобождение освободило общество от него самого, уничтожив связи на всех уровнях. Однако общество не в состоянии и встать перед лицом собственной пустоты. Это заставляет прибегать к стратегии искусственной «слепоты», позволяющей поддерживать иллюзию актуальности прежних задач и реальности перспектив. «Мы живем в постоянном воспроизведении идеалов, фантазмов, образов, мечтаний, которые уже присутствуют рядом с нами и которые нам, в нашей роковой безучастности, предстоит возрождать снова и снова»⁹. Одним из этих обреченных на воспроизводство фантазмов, безусловно, является революция.

«Оранжевая» разновидность революции стала третьей после «традиционной» (Хабермас: «революция сама стала традицией») и сменившей ее «бархатной». Эта тройственность согласуется с предложением Ж. Делезом типологией исторических форм власти. В статье «Общество контроля» Делез выделяет три вида власти, последовательно сменявших друг друга. Первый имел место во «властительных сообществах», где властный принцип был основан на «праве меча», то есть праве абсолютного правителя на вынесение смертного приговора. Его сменяет «дисциплинарное общество», исследованное Фуко. Смысл этого перехода сам Фуко выразил следующим образом: «Право на смерть с тех пор обнаруживает тенденцию перейти – или, по крайней мере, опереться – на требования власти, которая управляет жизнью»¹⁰.

Дисциплинарное общество, в свою очередь, уступает место новой системе, которую Делез определяет как «общество контроля». Если дисциплинарное общество было основано на разрывности, проходившей между различными институтами, в которых последовательно интернировался человек (этот разрыв при переходе из одного порядка в другой демонстративно подчеркивался: «ты теперь не в школе!»), то новое пространство власти основано на континуальности. «Пространства заключения представляют собой отдельные матрицы, дистинктное литье, а пространства контроля представляют собой модуляции единой субстанции, подобно самотрансформирующемуся расплавленному веществу, которое непрерывно переливается из одной формы в другую»¹¹. Модель непрерывного обучения, плавное перетекание человеческой жизни от одного этапа к другому, плавающий рейтинг валют – вот признаки этого порядка непрерывности.

Здесь просматривается определенная симметрия: жестокость «классической» революции соответствует такому же характеру власти-господства, власти традиционного общества, утверждающейся через отъятие жизни. Мягкой дисциплинарной власти Модерна противостоит бескровная «бархатная» революция. Постмодернистская власть кода, в которой Бодрийяр усматривает конец самого принципа власти, производит в качестве своего оппонента «цветные революции», в которых просматривается элиминация всех революционных референтов. Очевидно, что «оранжевая» революция представляет собой феномен постмодернистского «ретрособытия», ностальгического воспроизведения сюжета из ушедшей социальной эпохи. Содержание вопроса, который данный феномен ставит перед нами, таково: куда идти обществу, когда «конечные цели освобождения остались позади?» (Бодрийяр). Или иначе: в чем состоит смысл упорной инерции, заставляющей нас мыслить и действовать так, как будто бы завоевание этих целей является актуальной задачей для будущего?

Возможно, дело в том, что, как отмечает Бодрийяр, в модусе гиперреальности нет конца как События, поэтому революция может продолжаться неопределенно долго – как свет от погасших звезд может идти еще многие тысячелетия.

Впрочем, еще английский социолог Э. Гидденс, говоря о прогнозах развития общества Постмодерна в целом, обозначал два возможных варианта: оптимистический сценарий всеобщей гармонии и катастрофическая перспектива, ведущая к установлению «республики насекомых и травы»¹². Также существует (по крайней мере, в философско-теоретическом поле) и альтернатива симулятивной циркуляции медийного фантазма модернистской революции.

Чтобы дать набросок этой альтернативы, обратим внимание на отсутствие среди фигурантов «оранжевой революции» персоны, без которой невозможно полное раскрытие темы «Украина и революция». Речь идет о радикальном украинском политике и писателе Д. Корчинском. Занимая в украинском политическом пространстве место, аналогичное позиции Э. Лимонова в российском контексте, именно Корчинский обладает символическим статусом «украинского революционера номер один», и его демонстративное неучастие в «оранжевых» событиях требует специального объяснения.

Объяснение это может быть обнаружено при знакомстве с последней на данный момент книгой Корчинского «Революция от кутюр». Она представляет собой попытку начертания нового концепта революции, соотносящегося с обстоятельствами современности. В основе этой новой концептуализации лежит радикальный разрыв с классическими основаниями революционной самолегитимации. Корчинский пишет: «Все предыдущие революции имели в том числе какой-то рациональный смысл. <...> Грядущая революция ... не будет иметь для общества никакого смысла»¹³. Вместе с метанарративом становления разума, социальным инструментом которого выступает революция, отбрасывается и «большой рассказ» об освобождении угнетенных: «Народ не хочет освобождаться? – Ну, так мы не будем его освобождать»¹⁴.

Фактически Корчинский параллельно с авторами французского постмодернистского корпуса осознал деактуализацию той революционной парадигмы, с которой еще связывали себя «оранжевые» идеологи и активисты. Однако его отличие в том, что он не останавливается на разоблачающих констатациях, выдвигая в противовес этому собственную утопию.

В представлении Корчинского она носит отчетливо мифопоэтический характер, приближается скорее к заклинаниям, чем к просвещению. Корчинский говорит о «чистом экзистенциальном насилии», «восстании личности». Термин «восстание» заслуживает специального внимания. «Восстание» – это «почти революция», но с некоторым смысловым сдвигом. Абсолютизация этого сдвига и концептуализация «восстания» в качестве противоположности «революции» была произведена немецким философом Г. Бергфлетом. Он ссылается на Ж. Батая, который заметил, что «между Восстанием и революцией та же разница, что и между страстью и рассудком. Восстание – это всегда отрицание “легальной” власти и легитимности ее законов. <...> Революция же после своей победы, устанавливает новые законы как нечто легитимное и основывает новое государство в соответствии с рассудочной деятельностью, хотя и иначе ориентированной, нежели свергнутый режим»¹⁵.

Революция изобличается Бергфлетом как структурный элемент технократического, механицистского мировоспроизводства, которое само по себе должно стать объектом восстания. Выставление локальных экономических или социополитических целей лишь уводит от фундаментально-онтологического масштаба проблемы. Бергфлет резюмирует: «Наша задача отныне – Восстание против Революции»¹⁶.

Таким образом, Корчинский оказался встроенным в одну из линий европейской «постреволюционной революционности», основывающейся на отрицании марксистского схематизма в пользу спонтанности, рационального смысла – в пользу иррациональности, стратегии эмансипации – в пользу жеста суверенности (согласно Батаю, суверенность «есть восстание»).

Единственный отчетливо артикулируемый Корчинским позитивный концепт – «революция сообществ» (ее цель и одновременно средство осуществления – «сообщество, которое технические способы отчуждения сможет переварить в инструменты интеграции») – также оказывается созвучен современной социофилософской мысли. Так, французский социолог М. Маффесоли отмечает: «В связи с тем, что налицо пресыщение людей всякого рода абстракциями, навязанными ценностями, нагромождением экономических и идеологических построений, мы <...> можем, однако, наблюдать, как внимание людей сосредоточивается на <...> действительной общности чувств»¹⁷. Акцентируя («солидарно» с Корчинским) мистико-религиозное измерение этого интеграционного импульса (возглавляемое Корчинским движение называется «Братство» и носит подчеркнуто православно-общинный характер), Маффесоли отмечает: «Именно в силу того, что чудесному в наименьшей степени присуща адаптационная, консервативная функция, оно чаще всего встречается в революционных взрывах»¹⁸. В картине будущего радикального переустройства мира, согласно Корчинскому, ключевая роль также отводится духовному фактору: «Религии будут творить XXI век вопреки технологиям»¹⁹.

Мы видим, как на политической пленке с украинскими ландшафтами проявились «силовые линии» смыслового поля современного социума. Ситуация постмодерна в политическом измерении проступила в девальвации центрального проекта Модерна – проекта Революции. Лишившись своих традиционных референтов (труд, производство, освобождение), революция стала идеальным «орбитальным объектом», невесомым спутником и постоянным спутником жизни современного человека (благодаря СМИ), транслирующим широкой аудитории установки Просвещения, давно утратившие актуальность ввиду своей полной реализации.

Одновременно с этим в возникшей пустоте идет некое, пока не до конца оформленное движение, нащупывающее возможные новые формы радикального действия. В их основе лежит декларативный отказ от базовых когнитивных ценностей Просвещения – ясности и отчетливости²⁰ и реабилитация «архаических», фундаментальных ориентаций. Порой даже заходят разговоры о реставрации Традиции под эгидой Постмодерна. Однако более внимательный анализ обнаруживает в предлагаемых под этой маркой продуктах наследие все того же Модерна (например, в форме экзистенциализма), заставляя вспомнить формулу Лиотара: «Постмодернизм – это не конец модернизма, но модернизм в состоянии зарождения»²¹. Впрочем, это тема для отдельного исследования.

Примечания

- 1 *Бражникова Я.* Постмодерн как возвращение к традиции [Электронный ресурс] // Интернет-портал «Правая.ру». URL: <http://www.pravaya.ru/look/2140> (дата обращения: 3.04.2009).
- 2 *Мирзоев С.* Гибель права. Легитимность в «оранжевых революциях». М.: Европа, 2006. С. 9.
- 3 Цит по: *Одесский М.* Идеологема «революция» и возможность социальных потрясений в современной России // Логос. 2006. С. 133.
- 4 *Фуко М.* Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М.: Касталь, 1996. С. 192.
- 5 О политической деятельности Фуко см.: *Миллер Д.* Будьте жестокими // Логос. 2002. № 5–6.
- 6 *Бодрийяр Ж.* Забыть Фуко. СПб.: Владимир Даль, 2000. С. 40.
- 7 *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2000. С. 57.
- 8 *Бодрийяр Ж.* Прозрачность зла. М.: Добросвет, 2000. С. 8.
- 9 Там же.
- 10 *Фуко М.* Воля к истине. С. 240.
- 11 *Делез Ж.* Общество контроля // Элементы. Евразийское обозрение. 1998. № 9. С. 7.
- 12 *Гидденс Э.* Постмодерн // История философии. Антология / Под ред. Ю. Кимелева. М., 1995. С. 347.
- 13 *Корчинский Д.* Революция от кутюр. Киев, 2004. С. 13.
- 14 Там же. С. 15.
- 15 Цит. по: *Мелентьева Н.* Общая теория восстания Г. Бергфлета // Элементы. Евразийское обозрение. 1994. № 5. С. 19.
- 16 Там же. С. 20.
- 17 *Маффесоли М.* Околдованность мира, или Божественное социальное // Социологос. 1991. № 1. С. 279.

А.Б. Голобородько

- 18 *Маффесоли М.* Околдованность мира, или Божественное социальное. С. 280.
- 19 *Корчинский Д.* Указ. соч. С. 67.
- 20 Начиная с декартовского «Рассуждения о методе» стало универсальным требованием правильного познания «включать в свои суждения только то, что представляется моему уму столь ясно и отчетливо, что никоим образом не сможет дать повод к сомнению».
- 21 *Лиотар Ж.-Ф.* Постмодерн в изложении для детей. М.: РГГУ, 2008. С. 28.

ДВЕ КОНЦЕПЦИИ СОЦИОКУЛЬТУРНОГО КРИЗИСА: ЗИГМУНТ БАУМАН И УЛЬРИХ БЕК

В статье рассмотрены два различных подхода к современной социокультурной ситуации. Сопоставлены позиции английского социолога и философа Зигмунта Баумана и немецкого социолога Ульриха Бека. Проанализированы понятия «первый» и «второй» модерн, «общество риска», проблема трансформации национального государства и политики в условиях глобализации, показано, что антропологическим последствием современных социально-экономических процессов является индивидуализация. В статье обозначены и проанализированы альтернативные проекты цивилизационного развития, предлагаемые данными авторами.

Ключевые слова: социокультурный кризис, модерн, постмодерн, общество риска, глобализация, индивидуализация, потребительская свобода.

Социокультурный кризис – неизменная черта прошедшего столетия, вся его история – это эволюция кризиса, затрагивавшего различные сферы жизни общества. «Творческое разрушение» стало движущей силой современного общества. Неумолимое время сметает старые культурные и социальные формы, очень быстро они заменяются новыми. Все новое, однако, оказывается крайне недолговечным. Как выяснилось, XXI в. также начинается под знаком кризиса, причем экономическая тематика здесь временно выходит на первый план. Сегодня в моде «антикризисное управление», специалисты по кризисам востребованы в самых различных и неожиданных областях. Наша эпоха рассматривается очень многими как переходная, не случайна популярность в последние десятилетия прошлого века приставки «пост»: постиндустриальное общество, постмодерн, «постсекулярное общество»... Очень

многие авторы пишут о беспрецедентности переживаемого нами времени. Иммануэль Валлерстайн утверждает, что социум первой половины XXI в. по своей сложности, неустойчивости и вместе с тем открытости превзойдет все виденное нами в веке XX. Он использует для описания происходящих изменений понятие миросистемы. По его мнению, «современная миросистема как система историческая вступила в стадию завершающего кризиса и вряд ли будет существовать через пятьдесят лет»¹. Он полагает, что на смену данной миросистеме должна прийти новая, черты которой описать пока невозможно. Ульрих Бек указывает, что «в настоящее время происходит <...> творческое саморазрушение мирового порядка, в котором пока еще доминируют “легитимные” национальные государства»². Место объективного знания занимает ощущение постоянной угрозы, неуверенности. Зигмунт Бауман отмечает: «На современной стадии ... мы вступили на территорию, которая прежде не была населена людьми, на территорию, которую раньше культура не считала пригодной для жизни»³. По мнению Пьера Бурдьё, для современной эпохи характерна незащищенность и ощущение невозможности контролировать социальные процессы. Согласно Бурдьё, «претензии в отношении будущего не могут предъявляться теми, кто не контролирует свое настоящее»⁴. В то же время возможности контроля безнадежно лишено большинство обитателей глобализирующегося мира. Он отмечает, что у глобализации есть своя стратегия, что современному обществу пытаются навязать определенный образ глобализации. Энтони Гидденс относится к глобализации скорее положительно, в то же время он рассматривает и аргументы антиглобалистов. Современное общество интерпретируется им в категориях риска. Ричард Сеннет констатирует «падение публичного человека», преобладание частной сферы над публичной в современном обществе, пишет о «тирании интимности». В данной статье предпринята попытка сопоставить позиции Зигмунта Баумана и Ульриха Бека – одних из самых известных современных социальных теоретиков.

Зигмунт Бауман является представителем самых ярких современных социальных мыслителей. Он родился в 1925 г. в Польше. После оккупации страны нацистами сражался против них в составе Первой польской армии. Бауман изучал социологию в Варшавской академии социальных наук, затем учился на философском факультете Варшавского университета. С 1954 по 1968 г. работал в Варшавском университете. Первые работы ученого были написаны в русле западной марксистской традиции, а не догматического советского марксизма. Бауман в Польше так и не получил профессорского звания, а в 1968 г. был выдворен из страны. С 1971 по

1990 г. он – профессор университета в г. Лидс (Великобритания), по настоящее время – почетный профессор. Несмотря на преклонный возраст, социолог продолжает активно работать и публиковаться, участвовать в международных конференциях. В настоящий момент английский ученый опубликовал около 60 книг и более ста статей. Значительная часть из них посвящена глобализации, модерну и постмодерну, консьюмеризму и проблемам современной морали. С 1990-х гг. Бауман признан одним из ведущих теоретиков альтерглобализма.

Ульрих Бек вырос в Ганновере, изучал социологию, философию, психологию и политическую науку в университете Людвиг Максимилиана в Мюнхене. С 1979 г. – профессор в Мюнстере, затем в Бамберге. В настоящее время – профессор социологии в университете Людвиг Максимилиана в Мюнхене и в Лондонской школе экономики и политических наук. Он один из тех исследователей, которым очень рано удалось разглядеть некоторые существенные черты новой эпохи. По мнению комментаторов, «профессиональная самоидентификация» Бека как социолога не совсем точна. «Он относится к социальным теоретикам междисциплинарного плана, в значительной мере является социальным философом»⁵. В этом смысле его можно сопоставить с К.-О. Апелем и Ю. Хабермасом. В то же время идеи Бека непосредственно связаны с современной британской социологией. В частности, совместно с Э. Гидденсом и С. Лэшем он развивает идею «саморефлексивной модернизации». Ряд работ он опубликовал совместно с Э. Гидденсом. В трудах Бека анализируются многие ключевые проблемы и конфликты современного общества. Задача социологии, с его точки зрения, – дать теоретически направляемый и историко-эмпирически обоснованный «диагноз времени». Следует отметить, что для немецкой философской и социологической мысли XX в. «диагноз времени» очень часто воспринимался в качестве одной из важнейших тем. Бек стремится найти язык, адекватный состоянию современного общества. По его мнению, социология в настоящий момент нуждается в реформировании, поскольку она «понятийно и организационно застыла», увековечив себя в одной определенной картине современного общества. Точнее, с радикализацией современности институциональные и «понятийные основы последней становятся спорными»⁶.

Зигмунт Бауман полагает, что эпоху постмодерна можно определить как поздний этап развития общества модерна, как «второй модерн», «поздний модерн», «дисперсный и сетеобразный модерн», «текущий модерн». Идеология глобалистов в среде интеллектуалов отражается в описании опыта нового типа, опыта «промежуточности», «разъединенности», «трансцендентности». «Гибридизация и

поражение «сущности», провозглашаемое в постмодернистских апологиях «глобализирующегося» мира, ни в коей мере не передает всю сложность и остроту противоречий, раздирающих мир. Постмодернистские описания не соответствуют состоянию постсовременного мира. «Периферийные зоны» лишь только слегка затронуты глобальными символами. Для современной эпохи характерен растущий разрыв между глобализованными элитами и народом, констатирует английский социолог. Самые заметные изменения этой эпохи связаны с государством и с политикой. По мнению Баумана, национальное государство, видимо, подвергается эрозии, а может быть, и отмирает. Силы эрозии транснациональны, эти силы, их формы и деятельность окутываются покровом таинственности; они служат скорее предметом гаданий, нежели достоверного анализа. Бауман ссылается на фон Вригта: «...формирующие мир силы транснационального характера по большей части анонимны и потому с трудом поддаются идентификации. Они не образуют единой системы или порядка. Они являются агломерацией систем, которыми манипулируют по большей части “невидимые” акторы <...> Данные силы не обладают ни единством, ни целенаправленной координацией <...> Рынок – это не столько договорное взаимодействие конкурирующих сил, сколько перетягивание каната между манипулируемым спросом, искусственно созданными потребностями и желанием быстрой наживы»⁷. Зигмунт Бауман, солидаризируясь с Вригтом, отмечает:

Все это окружает происходящее на наших глазах «отмирание» национальных государств атмосферой природной катастрофы. Причины ее не вполне понятны; точно предсказать ее нельзя, даже если бы причины были известны; и даже предсказав, ее безусловно нельзя предотвратить. Эта тревожность – естественная реакция на ситуацию без очевидных рычагов контроля... Коротко говоря: контроля, судя по всему, сейчас нет ни у кого. Хуже того – неясно, что в нынешних условиях могло бы значить само понятие «контролирования». Как и прежде, все упорядочивающие инициативы и действия локальны и проблемно ориентированы. Но уже нет ни такой локальности, которой бы хватило самонадеянности, чтобы выступать от имени человечества в целом и рассчитывать на внимание и послушание всего человечества; ни такой отдельной проблемы, которая бы могла, претендуя на глобальный консенсус, отразить и сконцентрировать тотальность глобальных процессов⁸.

Международный капитал и финансы не скованы никакими принципами этики, никакими пространственными ограничениями, фактически не могут быть привлечены к ответу. «Побег и ускольза-

ние» приходят на смену присутствия как главного приема господства. Поскольку важнейшие процессы выходят из-под контроля, утрачивается политическая воля, то есть вера в то, что коллективные действия способствуют достижению чего-либо существенного. Правительства опасаются «отпугнуть инвесторов», замедлить рост ВВП. Мир находится во власти абстрактных факторов: конкуренция, свободная торговля, мировые рынки, глобальные инвесторы. Бауман довольно пессимистично оценивает перспективы политики в традиционном смысле. Политика потеряла основу, политики постепенно утрачивают свои традиционные рычаги власти. Частное вторглось на территорию общественного, общественное «колонируется» частным, «публичный интерес» деградирует до любопытства к частной жизни общественных деятелей.

По мнению Ульриха Бека, современная эпоха является продолжением модерна. Преждевременно определять ее как нечто принципиально иное. Мы живем в период «второго модерна». Бек противопоставляет понятия «первый» и «второй» модерн. К характерным чертам «первого» модерна относятся:

- 1) отождествление общества с национальным государством;
- 2) идеал общества полной занятости;
- 3) укорененные в классовых структурах массовые партии;
- 4) небольшие семьи с традиционным разделением труда между мужчинами и женщинами.

В настоящее время базисные институты «первого» модерна поставлены под вопрос. «Второй» модерн обозначается им как плюралистический и характеризуется следующими особенностями:

- 1) переход от национального к космополитическому подходу;
- 2) замена сообщества национальных государств, обладающих правовым суверенитетом, транснациональными акторами, «правительством без правления», наднациональными финансовыми организациями, неправительственными организациями, транснациональными компаниями;
- 3) дилемма национальное/международное право трансформируется в систему международной защиты прав человека;
- 4) демократический тип легитимации сменяется самолегитимацией, основанной на глобальных рисках;
- 5) обоснование «второго» модерна происходит «сверху вниз», в то время как для «первого» характерно обоснование «снизу вверх». Правозащитные организации способны создать самостоятельную инстанцию международного права. Ульрих Бек приходит даже к утверждению, что космополитизм есть секуляризованный божественный порядок на земле.

Одной из самых известных книг Бека является «Общество риска» (1986). В предисловии к ней немецкий социолог отмечал особую роль, которую играет в современных социальных исследованиях приставка «пост». Она указывает на нечто «сверх привычного, чего оно не может назвать»⁹. Цель книги – вопреки еще господствующему прошлому показать уже наметившееся будущее.

Интересная интерпретация понятия риска предложена в работе британского социолога Э. Гидденса, близкого по духу Беку. Он полагает, что в традиционных обществах концепции риска не было, потому что эти общества в ней не нуждались. Риск следует сблизать не с опасностью и угрозой как таковыми, а с активным анализом опасности с точки зрения будущих последствий. Поэтому эта концепция широко используется в обществе, ориентированном на будущее, так как для него будущее – территория колонизации. Риск стал проявляться на заре существования индустриального общества, уже в тот момент проявилось два аспекта риска: позитивный и негативный. Современный капитализм внедряется в будущее благодаря тому, что оценка будущих прибылей и убытков, а значит, и риска превращается в непрерывный процесс. Для Гидденса же понятие риска связано не столько с тем, что повседневная жизнь стала более рискованной, чем раньше, но с тем, что современный человек вообще стал мыслить в категориях риска, это характерная черта «рефлексивного модерна»¹⁰.

Ульрих Бек в своем труде привел ряд важных черт «общества риска»:

- 1) границы между риском и неисчисляемой неопределенностью очень неясны;
- 2) новые формы опасности становятся «демократичными», так как затрагивают богатых и бедных, потрясения захватывают все области;
- 3) мы становимся членами одной «команды мировой опасности», так как отдельно взятые страны не могут бороться с опасностями в одиночку, а внешняя политика постепенно превращается во внутреннюю;
- 4) прогресс науки обостряет сознание риска;
- 5) страх определяет «чувство жизни», так что можно говорить о «разумном тоталитаризме защиты от опасности»;
- 6) безопасность, подобно воде или электричеству, становится одним из важнейших социальных благ. Более того, гражданин должен быть благодарен, что «его сканируют, копируют, обыскивают и допрашивают для “его же безопасности”».

Если раньше шла речь о «гомогенно действующем национальном государстве», то в настоящее время «государственность диф-

ференцируется». Космополитические государства приходят к абсолютно другим представлениям и оценкам границ, суверенитета, прав человека и связанных с ними международных норм и интерпретаций. В рамках «второго» модерна возникают альтернативные формы государственности. Происходит смена понятий и форм «политического», оно преодолевает «дуализм национального и интернационального» и размещается в «глобальном» пространстве. Тезис о конце политики справедлив в отношении национальных государств и ложен по отношению к современной ситуации. В новой парадоксальной ситуации «государства должны, исходя из национальных интересов, денационализироваться и транснационализироваться, чтобы в глобальном мире решать национальные проблемы»¹¹. В этих условиях размываются традиционные границы между «левыми» и «правыми». Немецкий социолог не ограничивается только постановкой «диагноза», он предлагает и определенные рецепты, направленные на изменение ситуации.

Концепция общества риска получает продолжение в работе, посвященной глобализации. Книга Бека принадлежит к «третьему поколению» трудов, анализирующих этот процесс. Если на первом этапе господствовала эйфория от новых возможностей и перспектив, на втором этапе анализировались отдельные аспекты данного явления, то на третьем этапе делается акцент на проблемах, связанных с глобализацией. В более поздней статье он отмечал, что «сопротивление неолиберальной программе глобализации форсирует космополитическую программу глобализации. Все кризисы и обвалы, вызываемые глобализацией, имеют один и тот же эффект. Они усиливают стремление к космополитическому режиму, открывают (желая того или не желая) пространство для глобального властного и правого порядка»¹². Бек указывает на то, что движение антиглобалистов само приобрело глобальный характер. Наднациональные протесты, в свою очередь, требуют наднациональной полиции, соответствующей наднациональной информационной системы, наднационального правого порядка. И противники, и сторонники глобализации ставят глобальные цели и, таким образом, подстегивают кнутом сопротивления и протеста процесс глобализации, который развивается все быстрее.

Вторым наиболее значительным трудом после «Общества риска», по словам самого Бека, является его книга «Власть и ее оппоненты в эпоху глобализации». Здесь он размышляет о перспективах политики в меняющемся мире. Политическая теория суверенитета базируется на формуле *homo homini lupus est*. Теория общества риска исходит из тезиса «человечество человечеству волк». Хищник здесь атрибутируется не с человеком, а с челове-

ством. Легитимность создается верой в возможность предотвратить угрожающую человечеству опасность. По мнению Бека, «глобальные риски ставят под вопрос выживание человечества, следовательно, открывают глобальные возможности действия <...> столетие, в котором сама планета подвергает себя риску, будет как никогда прежде столетием “единого мира”»¹³. Ответом на террористическую угрозу является космополитизм. По сути, Бек, критикуя неolibеральный вариант глобализации, выступает за некий альтернативный вариант глобального развития общества. Он отстаивает концепцию транснационального государства, указывает на взаимосвязь транснациональной политики, транснационального капитала, транснациональной организации граждан, космополитического демократического права. Социолог стремится описать сети власти, пространства власти, в рамках которых находится транснациональный гражданин.

Несмотря на то что Бек претендует на новизну в решении старого идеологического спора, его мысль все же движется в рамках либеральной парадигмы. Бек претендует на преодоление старого спора между либерализмом и марксизмом, но его концепция космополитизма мало чем отличается от либеральных идей Гиденса. В его модели глобального сообщества ключевая роль отводится правам человека, демократическим институтам. Так, он стремится отвергнуть аргументы марксистских и постмодернистских критиков прав человека. Идея прав человека привлекательна тем, что носителями прав человека являются индивиды, а не коллективные субъекты (нация или государство). Права человека в новых условиях предшествуют международному праву. С его точки зрения, международное право через головы нации и государств обращается непосредственно к индивидам, полагая тем самым юридически обязательное мировое сообщество индивидов. Опираясь на права человека, можно прийти к глобальному гражданскому обществу. «Требования о соблюдении прав человека выдвигают не только неправительственные организации, но и группы государств, активно защищающих права человека, и стремящихся поверх границ оказывать влияние на соотношение между авторитетом и легитимацией власти внутри других государств. <...> Режим соблюдения прав человека превращает раздробленный на национальные государства мир в лишенное границ властное пространство “всемирной внутренней политики”»¹⁴. Бек проводит различие между «истинным» и «ложным» космополитизмом. Очевидно, что «ложным» космополитизмом оказывается политика США, здесь присутствует попытка возродить «имперский дискурс». С другой стороны, к «истинному космополитизму» ближе позиция ЕС. Здесь проводится поли-

тика «реализации прав человека в смысле обязательной постановки международных отношений на правовую основу, которая постепенно изменит параметры национальной властной политики»¹⁵. В итоге так и остается не ясным, оправдывает или осуждает Бек «чрезвычайно двусмысленный» «военный гуманизм», политику гуманитарных интервенций, проводимую Западом.

Э. Гидденс в своей книге о демократии также упоминает ЕС. Он отмечает, что ЕС во многих отношениях не является прозрачной и демократичной структурой, но здесь воплощен сам «принцип демократии» с точки зрения «мирового порядка». Этот принцип, по его словам, заключается в том, что «транснациональная структура может активно способствовать развитию демократии как внутри государств, так и в отношениях между ними»¹⁶. Следовательно, закрытая, непрозрачная транснациональная структура может выступать от лица демократии и устанавливать критерии демократичности отдельных национальных государств. В одной из статей Бек отмечал, что потребители, превращаясь в единое гражданское общество, способны воздействовать своей организованной активностью на глобальный рынок и способствовать изменению направления глобализации. Вызывает большие сомнения идея самоорганизации потребительского общества, так как оно состоит из атомарных потребителей. Они интегрированы в единое целое именно своей потребительской активностью. Если они когда-либо приостановят процесс потребления, то это будет угрожать распадом всей системе. Могут ли они превратиться в организованную силу, наделенную политической волей? Бек в своих работах последних лет последовательно отстаивает позиции сторонников глобализации. Наряду с этим он отмечает и негативные последствия этого процесса, учитывая некоторые аргументы критиков. Он выступает за альтернативный американскому европейский проект глобализации. Одну из новых книг Бека, по его словам, планирует назвать «Космополитическая Европа». Речь в ней, скорее всего, пойдет о том, что «национальное оживление политики возможно только через ее денационализацию»¹⁷. Именно такова, по мнению Ульриха Бека, перспектива социального и политического развития Европы.

Экономические и политические изменения неизбежно связаны с социальными изменениями. Многие авторы считают индивидуализацию характерной чертой нашего времени. По мнению Баумана, для нашего общества характерна утрата человеком контроля за большинством значимых социальных процессов, что побуждает к отказу от достижения перспективных целей ради достижения немедленных результатов. Экономическая жизнь становится все сложнее, а человеческое существование все более фрагментирует-

ся. Социальное начало теряет свое значение, жизнь превращается в «биографическое разрешение системных противоречий», цитирует Бауман слова Ульриха Бека. Ненадежные социальные и экономические условия учат людей воспринимать мир как «контейнер, полный объектов одноразового использования; весь мир, включая других людей»¹⁸. Показательным примером являются современные реалити-шоу, популярные как на Западе, так и в последние годы в России. Для них характерно то, что, несмотря на командный характер, они предельно индивидуалистичны. Победителем оказывается тот, кто стал удачливее своих соперников по команде. Взаимопомощь и партнерство имеют временный характер, в пределе должен остаться всего один победитель: команда необходима для самопродвижения наиболее смекалистых игроков, и без этой функции она не имеет никакой ценности. Зрителям популярных телевизионных шоу демонстрируется «используемость человека. Нет незаменимых людей, никто не может претендовать на долю результата, достигнутого совместными усилиями. <...> Жизнь – это жестокая игра для жестких людей. Каждый ее раунд начинается с нуля, прошлые заслуги не учитываются, а истинную цену человека показывает лишь результат последней дуэли»¹⁹.

Люди все чаще отказываются от «долгосрочной» ментальности в пользу «краткосрочной». Индивидуализированный человек – это потребитель. «Потребительская свобода» – это основной вид свободы современного человека. Свобода, перестав быть результатом борьбы за власть, переместилась в текущий момент в сферу потребления. Она имеет много притягательных черт: человек может самостоятельно выбирать блага, отдавать предпочтение определенному стилю жизни. Такая свобода избавляет от открытого конфликта и противоборства и позволяет просто наслаждаться жизнью, коллекционировать впечатления. «Для потребителя реальность не враг удовольствия. <...> Реальность, как ее воспринимает потребитель, это и есть погоня за удовольствием. <...> Для потребительской системы радостно тратящий деньги потребитель – это необходимость. Для индивидуального потребителя – это обязанность и, может быть, наиважнейшая из обязанностей»²⁰. Потребительский рынок – «это место, где свобода и уверенность предлагаются и приобретаются вместе; свобода дается отдельно от боли, а уверенностью можно наслаждаться, не теряя убежденности в своей субъективной автономии»²¹. Система общества потребления оказывается поразительно устойчивой. Человек должен быть счастливым и любимым, у него должно расти число связей и контактов, он должен быть здоровым и успешным. Потребительские практики меняются, потребности становятся текучими.

Формируется модель успеха как символического отличия: данная модель достижима путем конкуренции внутри статусных групп и конкуренции вкусов между ними. В одной из своих последних статей Бауман так характеризует культуру современного общества:

Это культура, которая сокращает общение с вечностью до мига экзистенциального переживания, а все, что сократить не удастся, выводит из поля зрения и мысли. Которая превращает сартровский *projet de la vie* в гору щебня – обрывочные эпизоды, и обоснование для каждого из них требуется искать не в прошлом или будущем, а лишь в способности наслаждаться. Которая смеется над «далекими» целями, рекомендует остерегаться всего постоянного и запрещает заботиться о продлении настоящего. Которая отказывается от факела пламенеющей страсти ради тлеющей кучки мусора. Которая побуждает брать, не задумываясь, и бросать, не печалься. Которая оценивает интеллект не способностью долго помнить, а умением быстро забывать; отдает предпочтение не накоплению, а потоку знаний; не приобретению навыков, привычек, привязанностей и убеждений, а скорейшему избавлению от них. В такой культуре нет места «вечным ценностям» или «ценности того, что вечно»²².

Новая глобальная «культура» предстает здесь, на мой взгляд, не только «постхристианской», но уже и «постчеловеческой». Здесь уже не идет речи о каком-то постоянстве человеческой природы, об устойчивой собственной идентичности, все становится текучим, изменчивым, жизнь распадается на бессмысленные фрагменты.

Зигмунт Бауман и Ульрих Бек проводят яркий и убедительный анализ современного общества. Следующие моменты в социальной теории сближают их:

- 1) рассмотрение современного общества как продолжения эпохи модерна, как «второго», «рефлексивного», «текущего» модерна;
- 2) констатация кризиса национальных государств и упадка политики в традиционном понимании;
- 3) в трудах и того и другого социолога представлен анализ негативных последствий процесса глобализации, дано описание современного общества как индивидуализированного, фрагментированного;
- 4) констатация того факта, что мы живем в «обществе риска», того, что все последующее развитие будет связано с этой ситуацией риска;
- 5) оба теоретика выступают за осознание европейского единства, особую роль Европы в глобализирующемся мире.

Необходимо признать, что в противовес формирующейся общественной системе предлагаются достаточно невнятные альтернативы. Весьма популярен лозунг «укрепления гражданского общества», или «новой гражданственности». Его сторонники пропагандируют активное участие граждан в процессе принятия политических решений. Эту идею в определенной степени поддерживают и Бауман, и Бек. Согласно данным представлениям, граждане должны быть хорошо информированными и сознательными, чтобы иметь возможность правильно использовать имеющиеся механизмы прямой и представительной демократии и благодаря этому контролировать глобализацию. И З. Бауман, и У. Бек пишут о возможности преодоления негативных тенденций глобализации только в рамках демократических институтов и благодаря реализации возможностей гражданского общества. Фактически они выступают за иной, более гуманный проект глобализации, считая сам этот процесс необратимым.

Примечания

- 1 *Валлерстайн И.* Конец знакомого мира. Социология XXI в. М: Логос, 2004. С. 5.
- 2 *Бек У.* Космополитическая глобализация [Электронный ресурс] // Сайт «Журнал о мировой политике и международных отношениях». URL: www.globalaffairs.ru (дата обращения: 15.02.2009).
- 3 *Бауман З.* Индивидуализированное общество. М: Логос, 2005. С. 55.
- 4 *Бурдые П.* За ангажированное знание // Неприкосновенный запас. 2002. № 5.
- 5 *Федотова В.Г., Федотова Н.Н.* Вторая великая трансформация: политические и экономические основания нашего времени // Власть и ее оппоненты в эпоху глобализма. М: Прогресс-Традиция, 2007. С. 437.
- 6 *Бек У.* Социология. Профессия и призвание. Интервью с социологом Ульрихом Беком // Журнал социологии и социальной антропологии. СПб., 2003. Т. VI. № 1 С. 44.
- 7 *Бауман З.* Глобализация: последствия для человека и общества. М: Весь мир, 2004. С. 84, 85.
- 8 *Бауман З.* Указ. соч. С. 89.
- 9 *Бек У.* Общество риска. На пути к другому модерну. М: Прогресс-Традиция. 2000. С. 9.
- 10 *Гидденс Э.* Ускользающий мир. Как глобализация меняет нашу жизнь. М., 2004. С. 39, 41.
- 11 *Бек У.* Социология. С. 41.
- 12 *Бек У.* Там же. С. 45.

- 13 *Бек У.* Власть и ее оппоненты в эпоху глобализации. М.: Прогресс-Традиция, 2007. С. 494.
- 14 *Бек У.* Социология. С. 43–46.
- 15 *Beck U.* The cosmopolitan perspective: sociology of the second age of modernity // *British Journal of Sociology*. Vol. 51. Issue 1. (2000). P. 84, 86.
- 16 *Гидденс Э.* Ускользящий мир. С. 94.
- 17 *Бек У.* Власть и ее оппоненты в эпоху глобализации. С. 241.
- 18 *Бауман З.* Текучая современность. М.; СПб.: Питер, 2008. С. 145.
- 19 *Бауман З.* Индивидуализированное общество С. XLIII.
- 20 *Бауман З.* Свобода. М.: Новое издательство, 2005. С. 100.
- 21 Там же. С. 57.
- 22 *Бауман З.* Пять прогнозов и множество оговорок // *Иностранная литература*. 2006. № 8. С. 68.

СОЦИОЛОГИЯ ИНТЕЛЛЕКТУАЛОВ В КОНТЕКСТЕ ТЕОРИИ СРЕДНЕГО КЛАССА

В статье анализируются философские и социологические теории среднего класса. Первые концепции среднего класса можно найти уже у античных авторов. Наиболее важными теориями социальной стратификации являются учения о классовой структуре общества К. Маркса и М. Вебера. Теория М. Вебера является основой для описания интеллектуалов как нового класса капиталистического общества. Феномен «интеллектуал» рассматривается как особый класс в сравнении с понятием «интеллигенция».

Ключевые слова: средний класс, Маркс, стратификация, Вебер, интеллектуал, интеллигенция.

Понятие «средний класс» широко используется в современном обществе. В публицистике, политологии, социологии – это одно из самых популярных понятий. Каждый день в средствах массовой информации, от друзей, в кругу семьи мы слышим о среднем классе. Вместе с тем об этом феномене нередко высказывают полярно противоположные точки зрения: одни утверждают, что среднего класса нет вообще, другие – что он охватывает значительные слои общества.

Что же такое в действительности средний класс? Откуда он взялся: возник ли в эпоху капитализма или был всегда? Для ответа на эти вопросы прежде всего нужна серьезная теоретическая база. Ведь история такой дисциплины, как «социология неравенства», в рамках которой изучается социальная стратификация общества, насчитывает всего полтора столетия, но задолго до XIX в. ученые задумывались над природой отношений между людьми, над проблемами бедных и богатых, угнетателей и угнетенных, над справед-

ливостью и несправедливостью неравенства. Поэтому разобраться в том, как появилось понятие среднего класса, логичнее с помощью философского подхода.

Истоки понятия «средний класс». В VI в. до нашей эры афиняне поручили мудрейшему гражданину Солону создать план преобразования общества. Тот, как положено, обратился за советом к Дельфийскому оракулу. Совет был таким: «Займи середину корабля». Подумав, Солон понял, что боги рекомендуют ему сделать ставку на людей среднего материального достатка. Вообще говоря, концепция середины была одной из основных в античном миропонимании: гармония, симметрия, стихосложение, живопись и многое другое опирались на этот принцип.

«Платон был первым политическим идеологом, мыслившим в терминах классов», – писал К. Поппер¹. В «Государстве» Платон размышлял над расслоением людей на богатых и бедных. «Государство представляет из себя как бы два государства. Одно составляют бедные, другое – богатые, и все они живут вместе, строя друг другу всяческие козни»². В таком обществе людей преследует страх и неуверенность. Поэтому Платон утверждал, что нормальное общество должно быть другим, и правильное государство необходимо обосновать на началах разума, а не искать на ощупь. И это рационально спроектированное общество будет не только воплощать принципы справедливости, но также обеспечивать стабильность и порядок. В учении Платона еще очень трудно увидеть ту самую среднюю прослойку, однако именно он обозначил эту проблему в истории философии и заставил над ней задуматься.

Аристотель первым приложил понятие середины к теории государственности. В четвертой книге «Политики» он задается вопросом: как наилучшим образом устроить жизнь большинства людей в государстве? Для него очевидны исходные положения: «Если верно сказано в нашей “Этике”, что та жизнь благожеланная, при которой нет препятствий к осуществлению добродетели, и что добродетель есть середина, то нужно признать, что наилучшей жизнью будет именно средняя жизнь, такая, при которой середина может быть достигнута каждым»³.

Описывая устройство государства, он констатирует наличие трех классов: «...очень состоятельные, крайне неимущие и третьи, стоящие посередине между теми и другими»⁴. Так как умеренность и середину Аристотель определяет как «наилучшее», то и «средний достаток из всех благ всего лучше». Объясняется это тем, что при его наличии легче всего повиноваться доводам разума. Богачи же и бедняки сталкиваются с трудностями в следовании данному принципу. Люди, излишне богатые, становятся, как

пишет Аристотель, наглецами и крупными мерзавцами, а люди второго типа, крайне бедные, делаются злодеями и мелкими мерзавцами. Также эти два типа людей стремятся к власти: одни от богатства, другие – из зависти и бедности, а это стремление – вреднейшее для государства. Реалистически размышляя о стабильности государства, Аристотель выступал как против власти бедняков, лишенных собственности, так и против эгоистического правления богатой плутократии (олигархии). Устойчивое общество формируется из среднего класса, и государство, где этот класс многочисленнее и сильнее, чем оба других, вместе взятых, управляется лучше всего, ибо обеспечено общественное равновесие. Полития как лучшая форма государства, по Аристотелю, соединяет в себе лучшие стороны олигархии и демократии, но свободна от их недостатков и крайностей. Это «средняя» форма государства, и «средний» элемент в ней доминирует во всем: в нравах – умеренность, в имуществе – достаток, во властвовании – средний слой. «Государство, состоящее из “средних” людей, будет иметь и наилучший государственный строй»⁵.

Берущие свое начало еще с античности размышления о людях среднего класса продолжались в последующие века, эта проблематика не потеряла своей актуальности и сейчас.

Карл Маркс и Макс Вебер о классовой стратификации. Одной из наиболее важных и значительных стратификационных теорий является марксистская. Сам Маркс отмечал, что заслуга открытия существования классов и их борьбы между собой принадлежит не ему. Однако никто до Маркса не давал такого глубокого обоснования классовой структуры общества, выводя ее из анализа всей системы социально-экономических отношений. Важнейшие положения этой теории сформулированы им в письме И. Вейдемейеру от 5 марта 1852 г.: «То, что я сделал нового, состояло в доказательстве следующего: 1) что существование классов связано лишь с определенными фазами развития производства, 2) что классовая борьба необходимо ведет к диктатуре пролетариата, 3) что эта диктатура сама составляет лишь переход к уничтожению всяких классов и к обществу без классов»⁶.

Маркс связывал существование классов с исторически определенными способами производства, поэтому разделение на классы присуще не всем фазам развития общества и представляет собой исторически возникшее, а следовательно, и исторически преходящее явление.

По Марксу, классы возникают и противостоят на основе различного положения и различных ролей, выполняемых индивидами в производственной структуре общества, то есть основой

образования классов является общественное разделение труда. О социальных классах, их происхождении, внутренней дифференциации, промежуточных слоях Маркс писал уже в своих ранних работах, где еще не различал классов и сословий. В дальнейшем у него сложилось более определенное понимание класса, однако характеристики этого понятия разбросаны по разным работам, поэтому интерпретациями его концепции и определением понятия «класс» занимались многие его последователи и критики. Так, В.И. Ленин предложил следующее определение: «Классами называются большие группы людей, различающиеся по их месту в исторически определенной системе общественного производства, по их отношению (большей частью закрепленному и оформленному в законах) к средствам производства, по способам получения и размерам той доли общественного богатства, которой они располагают. Классы это такие группы людей, из которых одна может присваивать труд другой, благодаря различию их места в определенном укладе общественного хозяйства»⁷.

Американский социолог Ч. Андерсон, проанализировав взгляды Маркса, называет следующие критерии социального класса: общественная позиция в экономическом способе производства; специфический образ жизни; конфликтные отношения с другими классами; социальные отношения и общность, выходящие за местные и региональные границы; классовое сознание; политическая организация⁸.

В концепции Маркса важное место занимает объяснение интересов основных классов. Люди, находящиеся в различных отношениях к средствам производства, имеют противоположные интересы. В буржуазном обществе владельцы фабрик заинтересованы в увеличении прибыли, создаваемой рабочими. Рабочие, естественно, сопротивляются такой эксплуатации. Но класс капиталистов в силу обладания экономической властью обладает государственной властью и может подавлять выражение несогласия со стороны рабочих.

При изучении классов и их отношений важны, по Марксу, следующие понятия: «классовая сознательность», «классовая солидарность» и «классовый конфликт». *Классовая сознательность* – осознание классом своей роли в производственном процессе и своего отношения к другим классам. Для окончательного конституирования класса из изолированных индивидов необходимо осознание единства, отличия от других классов и даже враждебности по отношению к ним. Конечная стадия сознательности достигается, по мнению Маркса, когда пролетариат начинает понимать, что своей цели он может достичь, лишь уничтожив капитализм, но для

этого ему нужно объединить свои действия. В итоге возникает *классовая солидарность* – воля к совместным действиям, необходимая для достижения политических и экономических целей класса. *Классовый конфликт* имеет два уровня: неосознанная борьба между классами, когда классовое сознание ещё недостаточно развито; сознательная и целенаправленная борьба.

Концепция классов Маркса содержит в себе много рационального, поэтому оспаривать ее значимость было бы неверно. В то же время упор в ней делается на антагонизме классов, а также на редукции всех слоев общества к двум основным противостоящим классам. Это приводит к искажению картины социального развития, в частности к недооценке потенциала среднего класса. Поэтому большее значение для складывания современных представлений о сущности, формах и функциях социального неравенства имели взгляды М. Вебера, которые легли в основу многих современных теорий среднего класса.

В отличие от Маркса Вебер утверждал, что экономические интересы – лишь частный случай категории ценности. Его анализ исходил из множественности источников социальной иерархии, в которые, кроме экономических факторов, входили также такие аспекты, как *власть* и *престиж*. Таким образом, различия в собственности порождают экономические страты; различия, имеющие отношение к власти, порождают политические партии; престижные различия создают статусные группы. Вебер подчеркивал, что «классы, статусные группы и партии – явления, относящиеся к сфере распределения власти внутри сообщества»⁹.

Концепция классов Вебера вкраплена в созданную им общую теорию индустриального общества и социального действия. В общем виде он понимает классы как большие группы людей, имеющие сходные жизненные шансы, детерминированные их властью, дающей возможность получать блага и иметь доходы¹⁰. Однако у Вебера нет четкого определения класса. В.В. Радаев и О.И. Шкаратан в работе «Социальная стратификация», учитывая методологические и исторические принципы Вебера, а также его экономические и социологические работы, выделяют следующую типологию классов при капитализме:

- рабочий класс, лишенный собственности: рабочие предлагают на рынке свои услуги и дифференцируются по уровню квалификации;
- мелкая буржуазия – класс мелких бизнесменов и торговцев;
- лишенные собственности «белые воротнички»: технические специалисты и интеллигенция;
- администраторы и менеджеры;

- собственники, которые стремятся через образование к тем преимуществам, которыми владеют интеллектуалы;
- собственники, получающие ренту от владения землей, шахтами и т. п.;
- «коммерческий класс» предпринимателей.

Собственников Вебер называл «позитивно привилегированным классом». На другом полюсе расположен «негативно привилегированный класс». Здесь находятся те, кто не имеет ни собственности, ни квалификации, которую можно предложить на рынке. Это *люмпен-пролетариат*. И между двумя полюсами находится целый спектр так называемых «средних классов», которые состоят как из мелких собственников, так и из людей, способных предложить на рынке свои навыки и умения (чиновники, инженеры, ремесленники, крестьяне).

У Вебера нет идеи о гармонии классовых отношений. Для него конфликт классов по поводу распределения ресурсов – естественная черта любого общества. С его точки зрения, собственность – это только один из источников дифференциации людей, и его ликвидация приведет лишь к возникновению новых¹¹. Но в то же самое время он не говорит о том, что под эгидой демократии власть останется навсегда в руках экономически привилегированного класса. Классовые волнения могут пошатнуть господствующий строй лишь в том случае, если «контраст жизненных шансов перестанет восприниматься рабочими как неизбежный и когда они поймут, что причиной этого контраста является несправедливое распределение собственности и экономическая структура в целом»¹².

Возникает также вопрос: как зависит занимаемое человеком положение в обществе от уровня его интеллекта? На это Вебер отвечает просто: это диктует рынок. Благодаря рынку становится ясным, кто чего стоит и кто что делает в обществе.

При этом то, что люди получают, и то, что они делают, зависит от их «жизненных шансов». Эти «шансы» являются вероятностными оценками продолжительности и качества жизни. Социальный класс является функцией общей оценки «жизненных шансов». У одних эти шансы велики, они подкрепляются высоким престижем в рациональной системе капитализма, у других они низкие, оскорбляющие человеческое достоинство¹³.

Многое также зависит от другого важного измерителя стратификации – статуса, который формируется положительной или отрицательной оценкой почета, уважения и престижа. Статус определяется и зависит от разных составляющих: религии, расы, богат-

ства, физической привлекательности или социальной «ловкости». Статус определяет в первую очередь важность, ценность людей в обществе, а это значит не меньше экономического благополучия. «Если различия в собственности ведут к различиям жизненных шансов, то различия в статусе ведут, как правило, к различиям в стиле жизни, то есть в поведении и принципах жизни. Стиль жизни задается общей для группы “субкультурой” и измеряется “статусным престижем”»¹⁴.

Опираясь на свою концепцию экономических и статусных факторов стратификации, Вебер конструирует свое понимание власти. Власть, которая в традиционном марксистском анализе проистекает от классового положения, на самом деле гораздо более сложный феномен. Он определяет власть как возможность личности или группы реализовать свою волю даже при сопротивлении других. Власть может быть функцией обладания ресурсами в экономических, статусных и политических системах; и класс, и статус – ресурсы обладания властью. С того момента, как люди хотят получить более высокий статус, они стремятся ориентировать свое поведение таким образом, чтобы получить одобрение со стороны тех, чей статус они оценивают как более высокий. Властные ресурсы могут быть также в институтах, контролирующих преданность людей, – церкви, партиях, профсоюзах и т. д. По Веберу, ключевые источники власти в современных обществах находятся не во владении средствами производства. Возрастающая сложность индустриальных обществ ведет к развитию огромной бюрократии. В связи с этим даже экономические институты вовлечены в тесные взаимоотношения с административными и военными бюрократиями государства.

Третья форма ассоциации, которой Вебер уделял внимание, это партии. Считая, что причины деления общества на кланы лежат в экономике и что в основе существования статусных групп лежит престиж, он характеризовал партии как объединения людей по убеждениям. Поведение партии хорошо осознано, так как эта группа является субъектом истории, динамичным моментом во всякого рода преобразованиях, совершающихся в обществе. Партии являются воплощением власти. Они существуют только в сообществах, имеющих рациональный порядок и штат сотрудников, которые следили бы за претворением этого порядка в жизнь.

Вебер прослеживал прочную связь между классами, статусными группами и партиями. Он писал: «Партии могут представлять интересы, исходя из “классового” или “статусного положения” и набирать своих приверженцев или из данного класса или же из статусной группы. Но партии совсем необязательно быть классово

или статусно ориентированной, и зачастую она не является ни той, ни другой»¹⁵. Теория Вебера стала хорошей основой для исследования капиталистического общества и выявления в нем различных классов. Одной из главных новаций в этом плане стало выявление принципиально нового класса – интеллектуалов.

Феномен интеллектуалов и интеллигенции. Термин «интеллектуал» был использован в современном контексте как обобщающее определение, данное в 1898 г. авторами «Манифеста интеллектуалов». Его «отцом» был известный политический деятель Ж. Клемансо. Данный текст был не чем иным, как собранием протестов против несправедливого обвинения офицера генштаба Альфреда Дрейфуса в измене Франции. Во время рассмотрения его дела 1500 журналистов, ученых, писателей подписали протесты против необоснованного осуждения Дрейфуса¹⁶.

Это «дело» стало пусковым механизмом идеологических и теоретических дискуссий, длившихся во Франции на протяжении всего XX в. В этих дебатах тема социальной роли и статуса интеллектуалов занимала едва ли не центральное место. Понятие «интеллектуал» стали использовать в своих интересах как правые, так и левые идеологи. Например, сам Клемансо применял его, чтобы отметить рост ответственности и гражданского мужества определенной части французского общества. Напротив, один из идеологов правого движения, М. Баррес, высказывал недовольство интеллектуалами, «этими лишенными почвы фиглярами, которые предают интересы Франции и защищают не Отчизну, не “ценности”, а отдельного человека, к тому же – не француза»¹⁷. Над спецификой интеллектуалов как отдельной социальной группы размышляли такие виднейшие ученые, как Э. Дюркгейм и Ж. Бенда.

В работе «Индивидуализм и интеллектуалы» (1898) Дюркгейм отмечал, что индивидуализм является одной из важнейших черт интеллектуалов.

Чтобы привлечь внимание общества к интересам и правам отдельной социальной группы, необходимо представить эти «эгоистические» и «индивидуальные» интересы как универсалии – вот почему интеллектуалы выступают защитниками абсолютизированных индивидуалистических интересов и именно поэтому «социальный индивидуализм» интеллектуалов позволяет им наиболее адекватно представлять и разрешать общественные проблемы¹⁸.

В 1926 г. философ и историк Ж. Бенда опубликовал памфлет «Предательство интеллектуалов». В нем он утверждал, что задача интеллектуала в области политики заключается в напоминании об

идеалах справедливости и нравственности, а всей своей деятельностью он должен манифестировать, что сфера его жизни – это не переменчивый мир политической повседневности: он представляет «вечное» и только оценивает действия политиков, не углубляясь при этом в стихию политического.

История не менее известного понятия «интеллигенция» связана больше с русской культурой. Ш. Моррас в работе «Будущее интеллигенции» вместо понятия «интеллектуал» использует понятие «интеллигенция», ссылаясь на русские корни этого слова. Однако, скорее всего, этот термин как название социальной группы пришел к нам «из Франции в середине 1830-х гг., когда Бальзак предлагал создать “партию интеллигентов”»¹⁹. Но, видимо, во Франции данное понятие не прижилось, и его родиной стали считать Россию.

В работе «Социология интеллектуалов Макса Вебера»²⁰ А. Сандри формулирует различие двух понятий – «интеллектуалы» и «интеллигенция». «Под интеллигенцией он предлагает понимать совокупность образованных членов какой-то одной или нескольких социальных страт, озабоченных своим социальным престижем. Понятие же интеллектуала используется для обозначения небольшой группы высоко творческих индивидов, которые нередко настроены весьма индивидуалистично. В рыночных категориях это различие может быть переформулировано таким образом, что интеллектуалы производят интеллектуальные блага, которые позднее рассеиваются и потребляются на рынке, где господствуют идеальные и материальные интересы интеллигенции»²¹. Благодаря интеллигенции эти продукты проникают затем в другие классы и страны. Она выполняет при этом роль «передаточного ремня», трансформируя и упрощая идеи, производимые интеллектуалами. Эти понятия, таким образом, упорядочены иерархически. С точки зрения той реконструкции веберовской позиции, которую предлагает Сандри, эти группы, однако, отличаются также своим отношением к сфере идей: интеллигенция в сравнении с интеллектуалами более склонна рассматривать идеи инструментально:

Интеллигенция более расположена «цепляться» за отвердевшие идеи (идеологии), которые обслуживают ее интересы. Отношение интеллектуалов к идеям, напротив, в меньшей степени определяется их частными ображениями. Это не означает, что они более склонны пренебрегать своими собственными интересами ради идей. Речь, скорее, идет о том, что их «идеальные интересы» (в ходе имманентного процесса рационализации) уравновешивают их материальные интересы (иногда превосходя последние и даже вступая с ними в противоречие). Таким образом, практические последствия преданности идеям, даже если они враждебны материальным

интересам интеллектуалов, не могут исключительным образом определять содержание их верований и мыслей²².

Заметим, что в литературе можно встретить самые разнообразные варианты определений интеллигенции. Их можно структурировать по следующим принципам:

- как группу, функционально определяющую себя через особый вид занятости («умственный труд»), доступ к которому обеспечивает определенный уровень образования;
- как группу, самоопределяющую себя в ценностных, идеологических и моральных категориях;
- как самостоятельную социально-экономическую группу (класс), преследующую свои собственные, особые интересы господства;
- как специфических представителей любой социальной группы, опосредованно обеспечивающих ее интересы господства²³.

Одним из наиболее интересных исследований этой тематики является книга Х. Шельски «Работу делают другие»²⁴. Основной тезис книги таков: в современном обществе в результате длительного исторического процесса образовались новые классы, которые борются между собой. Речь идет о давнем в Европе споре светской и духовной власти, только в новой форме. О каких же классах говорится в книге? На место пролетариата и буржуазии приходят классы интеллектуалов и работников.

Духовную власть интеллектуалов Шельски описывает как религиозную, т. е. власть не совсем и не исключительно политическую. С другой стороны, интеллектуалы трактуются им как переродившиеся идеологи Просвещения. На его концепцию повлияла также философская антропология Гелена и Плеснера. «Человек отличается от животного тем, что не просто живет, но “ведет свою жизнь”, т. е. дистанцируется от своих жизненных проявлений, может осмыслить их. Когда такие “осмысления” объединяются в социально значимые образы, возникают “смысловые или духовные руководящие системы”. Представления о смысле жизни определяют поведение человека»²⁵. Если духовная система предполагает «внутреннее» становление человека, то удел политического господства – внешнее социальное поведение человека, т. е. обеспечение «порядка» и надежности поведения. Одной из целей Шельски является определение этого нового класса интеллектуалов. «Слишком просто было бы полагать, что все те, кто получил академическое образование и теперь занимается добыванием и распространением какой-либо информации, являются представителями этого нового класса»²⁶.

Эту группу нельзя подвести под определенные социальные слои, так как она не обслуживает давно известные интересы социальных групп, но, как религия, представляет заинтересованность верующих в спасении. Группу также нельзя определить через социальные функции, так как она обращена на личностные жизненные цели, на субъективное истолкование ценностей. Эти люди – писатели, художники, ученые.

Если для Шельски интеллектуалы – новый полноценный обособленный класс, то для известного австрийского экономиста и социолога Й. Шумпетера это не совсем так. «Интеллектуалы это не социальный класс в том смысле, в каком им являются крестьяне или рабочие; они приходят из всех уголков социального мира, а занимаются главным образом тем, что воюют между собой или формируют передовые отряды»²⁷. Они являются порождением капитализма, причем капитализм неизбежно и в силу самой логики своей цивилизации порождает, обучает и финансирует социальные группы, прямо заинтересованные в разжигании социальных беспорядков. Тем не менее Шумпетер соглашается с Шельски в том, что наличие высшего образования еще не означает принадлежности к интеллектуалам. Также не помогает попытка связать это понятие с принадлежностью к людям свободных профессий, хотя между этими феноменами есть определенная связь. Многие интеллектуалы зарабатывают себе на жизнь, занимаясь той или иной свободной профессией. Есть еще один штрих, отличающий интеллектуалов. «Они владеют устным и письменным словом, а от других людей, делающих то же самое, их отличает отсутствие прямой ответственности за практические дела»²⁸. С этой чертой, по мнению Шумпетера, связана и другая, а именно: отсутствие практических знаний, которые базируются на личном опыте.

Наконец, можно упомянуть теорию интеллигенции нашего соотечественника Е. Лозинского. «Он разоблачил классовый интерес интеллигенции много раньше – уже в 1907 г.»²⁹ Причем сделал это средствами марксистской теории. «Классовые интересы интеллигенции представляются и защищаются всей огромной ученой литературой социалистического направления во главе с Карлом Марксом»³⁰.

Е. Лозинский считал интеллигенцию уже сформировавшимся эксплуататорским классом, чьи интересы диаметрально противоположны интересам рабочих. Разоблачая интеллигенцию, он называет ее «паучьим отродьем». Но, тем не менее, сам себя к нему причисляет. Этот парадокс он разрешает так: «Лишь интеллигент, выдавший пролетариату с головой свой собственный класс умственных работников и раскрывший перед рабочими его карты, лишь

одним этим самым уже своим актом докажет, что он отрекся от лжи и обмана, от классового лицемерия и надувательства»³¹.

Понятие «интеллигента» в России – особое понятие. Оно носит как этический, так и идеологический характер. Образ интеллигента не раз описывали русские писатели. Это не просто особое положение в обществе, в первую очередь это образ жизни – от определенного типа поведения вплоть до внешнего вида. Отсюда возникает особая человеческая черта – «интеллигентность». Но, однако, такой персонаж может существовать лишь в определенном обществе, которое не слишком сложно. В нынешнем информационном обществе, где все время возрастает потребность в коммуникации, классического интеллигента уже не существует.

Примечания

- 1 *Поппер К.* Открытое общество и его враги. Т. I: Чары Платона. М.: Прогресс, 1992. С. 7.
- 2 *Платон.* Государство. М.: Аст, 2004. С. 87.
- 3 *Аристотель.* Политика. М.: Аст, 2005. С. 153.
- 4 Там же. С. 153.
- 5 Там же. С. 154.
- 6 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. М.: Политиздат, 1984. Т. 28. С. 427.
- 7 *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 39. С. 310.
- 8 *Anderson C.* The Political Economy of Social Class. Englewood Cliffs, 1974. P. 50.
- 9 *Вебер М.* Основные понятия стратификации // СОЦИС. 1994. № 5. С. 148.
- 10 *Радаев В., Шкаратан О.* Социальная стратификация [http://socnet.narod.ru/library/authors/Radaev/stratification/content.htm]. С. 67 (дата обращения: 3.04.2009).
- 11 Там же. С. 72.
- 12 Там же.
- 13 Там же. С. 81.
- 14 *Вебер М.* Класс, статус и партия // Социальная стратификация. Вып. I. М.: Ин-т социологии РАН, 1992.
- 15 *Gerth H.H., Mills C.W.* From Max Weber. N.Y., 1958. P. 94.
- 16 *Голниченко Т.* Интеллектуалы в фокусе современных французских социологических, политологических и исторических исследований // Социология. Киев: Институт социологии НАН Украины. 2004. № 2. С. 43.
- 17 *Disse F.* La marche des idées. Histoire des intellectuels – histoire intellectuelle. P., 2003.
- 18 *Голниченко Т.* Указ. соч. С. 47.
- 19 *Куренной В.* Интеллектуалы // Мыслящая Россия: картография современных интеллектуальных направлений. М.: Наследие Евразии, 2006. С. 12.

М.Я. Томилина

- 20 *Sadr A.* Max Weber's Sociology of Intellectuals. Oxford: Oxford univ. press, 1992.
- 21 *Куренной В.* Указ. соч. С. 17.
- 22 *Sadr A.* Op. cit. P. 70.
- 23 *Куренной В.* Указ. соч. С. 20.
- 24 *Schelsky H.* Die Arbeit tun die Anderen: Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen. 2., erw. Aufl. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1975.
- 25 *Филиппов А.Ф.* Интеллектуалы как «новый клир» // ФРГ глазами западногерманских социологов: Техника – интеллектуалы – культура. М.: Наука, 1989. С. 178.
- 26 Там же. С. 191.
- 27 *Шумпетер Й.* Капитализм, социализм, демократия. М.: Экономика, 1995. С. 82.
- 28 Там же. С. 84.
- 29 *Куренной В.* Указ. соч. С. 20.
- 30 *Лозинский Е.* Что же такое, наконец, интеллигенция? Критико-социологический опыт. М.: Едиториал УРСС, 2003. С. 258.
- 31 Там же. С. 145.

Е.А. Тарасенко, В.И. Корниенко

ПОТРЕБИТЕЛЬСКОЕ ПОВЕДЕНИЕ,
МОРАЛЬ И ЭТИКА БИЗНЕСА:
К ПОСТАНОВКЕ ВОПРОСА
ОБ ЭТИКЕ ПОТРЕБЛЕНИЯ

В статье предлагается развивать теоретическое пространство этики потребления как составную часть этики бизнеса для лучшего понимания всех этических вопросов и дилемм, связанных с различными аспектами потребительского поведения. Потребители – полноправные участники бизнес-процессов, соответственно, необходимо изучать этику не только с перспектив бизнеса и брендов, но и с перспектив современных покупателей (этичность и социальная ответственность против неэтичности и эгоизма потребителей). С практической точки зрения возникновение и утверждение новой этики потребления в значительной степени может способствовать решению глобальных экономических и экологических проблем.

Ключевые слова: этика потребления, этика бизнеса, этика бренда, ценовая этичность продукта/бренда, социальная ответственность потребителя, потребительский эгоизм.

Этику бизнеса можно охарактеризовать как академическое учение о морали, изучающее, с одной стороны, этические дилеммы и проблемные области, а с другой стороны, этические принципы и стандарты ведения бизнеса и построения этических брендов. Этичный бизнес подразумевает разумный баланс между встречными ожиданиями «бизнес – потребители». Бизнес-этика исследует ценности и мотивы действия всех бизнес-акторов, их способность строить этичный бизнес в соответствии с принципами социальной справедливости и защиты интересов потребителей, корпоративную социальную ответственность бизнеса.

Практическое знание бизнес-этики в настоящий момент является необходимым элементом ведения успешного бизнеса, поскольку

способствует построению сильного бренда компании, увеличению доверия потребителей к данному бизнесу и, соответственно, в долгосрочной перспективе – капитализации кампании. Как следствие, многие субъекты рыночной экономики начинают задумываться об этической чистоте своего бизнеса. Это осуществляется через социальную и корпоративную ответственность бизнеса. Социальная ответственность бизнеса выражается в целом ряде требований:

- производство безопасных для здоровья и жизни потребителей товаров и услуг по разумной цене;
- производство экологически чистых (органических, обогащенных) продуктов питания;
- совершенствование процесса производства таким образом, чтобы не загрязнять окружающую среду;
- отказ от тестирования продукции на животных.

Корпоративная ответственность бизнеса находит свое выражение в обеспечении достойных условий труда и заработной платы для своих работников, в отказе, к примеру, от использования в качестве дешевой рабочей силы труда детей в странах третьего мира.

Этически ответственные корпорации заинтересованы в том, чтобы строить свое позиционирование на достоверной функциональности своих продуктов, не приписывая несуществующих достоинств и не скрывая недостатков своей продукции от потребителей. Однако в пространстве маркетинговой экономики и поведения бизнес-акторов невозможно рассматривать бизнес-этику и этику брендов без их взаимосвязи с потребительским поведением и этикой потребления.

Потребление представляет собой особый социокультурный феномен, который возникает и начинает осознаваться человеком на самых ранних этапах его истории. Сам феномен потребления – чрезвычайно сложное и постоянно эволюционирующее явление. Это обусловлено тем, что потребление испытывает постоянное влияние со стороны самых различных социокультурных феноменов. Противоречивое взаимодействие социальной реальности и культуры в истории человеческого общества делает феномен потребления (наряду с другими) постоянно усложняющимся и неоднозначным в своих проявлениях. Одновременно в потреблении как социокультурном феномене запечатлевается сложная эволюция социальных отношений, культуры, материальных и духовных взаимодействий, мировоззренческих взглядов и моральных норм.

Можно предположить, что все попытки изучения потребления лишь как специфического социально-экономического механизма оставляют в тени целый набор существенных характеристик социокультурного плана. К ним можно условно отнести иерархию потре-

бительских ценностей, которая напрямую связана с изменчивой иерархией человеческих потребностей.

Помимо системы потребительских ценностей, существует и комплекс принципов, в соответствии с которыми развивается и функционирует данный феномен. В зависимости от конкретной исторической ситуации комбинация этих принципов может варьироваться, но в своей основе она проявляет тенденцию к определенной тождественности. Вероятно, применительно к феномену потребления можно использовать и такое понятие, как историческая память. В своих глубинных структурах феномен хранит информацию о тех многообразных исторических формах, которые он принимал в своей эволюции.

Помимо перечисленного, можно предположить и существование особой этики – этики потребления, которая ставит под моральный контроль все многочисленные проявления феномена потребления. Эта этика всегда была, с одной стороны, порождением проекции сложившейся системы социальных отношений конкретного общества, а с другой – актуализацией мировоззренческих и религиозных идей своего времени. Потребительская этика в неявной форме всегда отражала структуру конкретного общества. Каждому социальному слою соответствовала своя потребительская этика.

Факторы, влияющие на этичность или неэтичность потребительского поведения, можно представить в виде следующей последовательности: социальный строй общества, уровень социального контроля → господствующие в обществе идеология, религия и культура → персональные ценности и этические убеждения; предшествующий эмоциональный опыт → этичное / неэтичное потребительское поведение.

Сложная структура потребительской этики конкретного общества всегда содержала в себе уровни, соответствующие социальной иерархии. Стабильность этих уровней особенно велика в традиционном обществе. Но если социальная справедливость данной этики потребления по какой-то причине ставилась под сомнение, то такое общество ожидали серьезные потрясения. После социальных коллизий в этом обществе возникала новая потребительская этика одновременно с формированием нового типа потребительской культуры.

В соответствии с новой потребительской этикой возникали и развивались различные модели потребительского поведения, которые отражали потребности того или иного социального слоя. Такого рода поведение весьма тщательно регулировалось и контролировалось потребительской этикой традиционного общества. Даже небольшой отход от регламентированных форм поведения в

сфере потребления грозил нарушителю серьезными моральными санкциями. Но в целом потребительская этика традиционного общества была достаточно сбалансированной системой. Детализация моральных норм в сфере потребления и их неукоснительное соблюдение длительное время поддерживали традиционный мир в состоянии высокой стабильности.

Все начинает меняться под влиянием ряда факторов, возникших в новой европейской истории. Можно отметить развитие новых технологий, науки и появления гуманизма, что привело к принципиальным изменениям в социальных отношениях, культуре и, в частности, в потребительской культуре и этике.

Результаты этих трансформаций обусловили современное положение вещей в сфере потребления. Потребление в современном обществе стало одной из доминирующих сфер жизни¹. Если раньше в потребительской культуре традиционного общества существовал баланс между роскошью господствующих классов и нищетой, а то и добровольным аскетизмом низших слоев общества, то в современном обществе потребления мы видим совершенно иную картину. Потребление стало особой сферой социальной жизни, где происходит самореализация человеческой природы, причем как ее позитивных, так и негативных аспектов.

Иногда возникает ощущение, что через потребление происходит замена реальной жизни ее виртуальным подобием – иллюзией реальности, иллюзией развлечений, в том смысле, что многие основные переживания и чувства большинства людей сместились в сферу потребления. Эти чувства направлены не на людей, а на их заместителей – вещи. Но и вещи рассматриваются только как временные объекты вожделения. Так, Э. Тоффлер в своем теоретическом труде «Шок будущего» показал эту новую черту потребления, связанную с принципом недолговечности: исчезает привязанность человека к вещам, их необходимо постоянно менять на новые, что превращается в самоцель и закрывает все остальные стороны человеческой жизни².

Необходимо упомянуть и о появлении такого современного феномена, как дегуманизация условий потребления и гомогенизация продуктов. Постоянная спешка, сверхзанятость и обезличенные, лишённые индивидуальности условия питания, а также гомогенизация и низкое качество продуктов не могут сильно радовать человека. Например, у покупателей, ожидающих одинаковый гамбургер в очереди в «Макдональдсе», а потом в спешке съедающих его, может возникнуть отрицательное ощущение, что они всего лишь «винтики» в этой жизни – часть людского конвейера.

В 1998 г. в книге «Сверхрасходующие американцы» американский социолог Ж. Счор рассмотрела феномен «нового консюме-

ризма», связанного с явлением сверхпотребления³. Насколько этично втягивание человека в ускоряющуюся потребительскую гонку? Покупка отдельного товара, призванного удовлетворить какую-либо потребность, часто означает автоматическое насильственное интегрирование потребителя в систему других товаров, функционально и / или символически связанных с уже приобретенной вещью. Например, приобретение автомобиля автоматически означает, что покупателю нужно решить вопросы с местом его хранения, охраной, а также приобрести множество дополнительных аксессуаров и электронику (например, шипованную резину, пылесос для автомобиля, систему сигнализации, автомагнитола и т. п.). Таким образом, ритм жизни и характер отношений все в большей степени начинают определяться потребительской гонкой. Так, чтобы не отстать в потреблении от других, домохозяйства вынуждены жить не по средствам, прибегать к потребительскому и ипотечному кредитованию.

Болезнь сверхпотребления, потребительского эгоизма распространяется в настоящий момент во многих странах мира, в том числе и в России, но ее опасность пока не осознается в полной мере. Современный мировой финансовый и экономический кризис в значительной степени как раз и порожден потребительским эгоизмом развитых западных стран.

Поэтому перед современным обществом потребления, которое внедряет западные потребительские стандарты во всем мире, остро встает проблема создания *новой потребительской этики*, заключающейся в большей социальной ответственности потребителя перед обществом и окружающей средой, отказе от сверхпотребления, этичности потребительских практик и гуманизации условий потребления. Теоретическая разработка, обоснование и практическое утверждение этой этики в значительной степени может способствовать решению глобальных экономических и экологических проблем.

За рубежом исследования этики потребления и этичности поведения потребителей активно начали развиваться начиная с 80-х гг. XX в.⁴ Базовая теория этического принятия решений потребителем, созданная Хантом и Вителем в 1986–1993 гг., была в 1992 г. дополнена моделью шкалы этического поведения потребителей, разработанной Манси и Вителем⁵. Зарубежные философы активно исследовали, например, как принятые в обществе этическая идеология и этические убеждения влияют на потребительские практики⁶.

Однако в современной России этика потребления – в целом еще недостаточно разработанное теоретическое учение о морали в ее приложении к потребительскому поведению. У нас пока этика

потребления – это периферийная область бизнес-этики, которая в большей степени интересуется корпоративными этическими стандартами и социальной ответственностью бизнеса перед обществом.

Итак, предметом специального интереса такой формирующейся дисциплины, как этика потребления, является весьма широкий круг проблем. Она должна не только раскрыть предпосылки и бытующие механизмы потребительского поведения в современном обществе, но и опираясь на данные других наук о человеческом поведении, содействовать выработке продуктивных стратегий в целях действенного влияния как на бизнес-сообщество, так и на массы потребителей.

Таким образом, изучение основных проблемных областей и дилемм этики потребления может не только объяснить причины этичности или эгоизма поведения потребителей, но и обогатить новыми знаниями учение о морали в целом и этику бизнеса в частности.

В практическом плане развитие теоретического пространства этики потребления может явиться теоретической основой для создания Кода этического поведения потребителя, что будет способствовать снижению уровня потребительского эгоизма и решению глобальных экономических и экологических проблем.

Примечания

- 1 *Бодрийяр Ж.* Общество потребления. Его мифы и структуры. М.: Культурная революция, 2006. С. 10–269.
- 2 *Тоффлер Э.* Шок будущего. М.: АСТ, 2002. С. 1–557.
- 3 *Schor J.* The Overspent American. Why We Want What We Don't Need. N.Y.: HarperCollins Publisher, 1998.
- 4 *Fukukawa K.* A Theoretical Review of Business and Consumer Ethics Research: Normative and Descriptive Approaches. The Marketing Review. Vol. 3. № 4. December 2003. Westburn Publishers Ltd. P. 381–401.
- 5 *Hunt S.D., Vitel S.* A General Theory of Marketing Ethics // Journal of Macromarketing. 1986. № 6 (Spring). P. 5–16; *Vitel S., Muncy J.* The Muncy-Vitel Consumer Ethics Scale: A Modification and Application // Journal of Business Ethics. 2005. № 62 (3). P. 267–275.
- 6 *Muncy J, Vitel S.* Consumer Ethics: An Investigation of the Ethical Beliefs of the Final Consumer // Journal of Business Research. 1992. № 24 (4). P. 297–311.

БОРЬБА С СОЗНАНИЕМ
В «СИМВОЛЕ И СОЗНАНИИ»
М.К. МАМАРДАШВИЛИ
И А.М. ПЯТИГОРСКОГО

В статье представлена попытка критического исследования темы *борьбы с сознанием*, заявленной М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорским в их совместной книге «Символ и сознание». *Борьба с сознанием* интерпретируется как *борьба сознания с самим собой*. Речь идет о борьбе одного модуса сознания – а-культурного «сознания как такового» – с другим – *инкультурированным* – модусом того же *единого* сознания. Несмотря на привычное понимание сознания как целостности, в предлагаемой интерпретации оно является целостным только в своем первичном, а-культурном, модусе, в то время как знакомое нам в культуре сознание понимается как *двойственное единство*, таящее соответствующую возможность своего расщепления.

Ключевые слова: сознание, борьба с сознанием, два модуса сознания, культура, а-культура.

В своей совместной книге «Символ и сознание» М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорский писали: «Борьба с сознанием вытекает из самого способа существования отдельного человека как сознательного существа и является проявлением этого способа, и в этом смысле это прагматическая проблема, потому что человек наталкивается на нее, какой бы деятельностью он ни занимался. Человек решает эту проблему как проблему *своего* способа существования»¹. По отношению к самим авторам «Символа и сознания» эти строки означают, что их «метафизические рассуждения о сознании» являются *их* способом *борьбы с сознанием*. Здесь, однако, необходимо пояснить, о каком именно сознании идет речь.

Основная – *метафизически-радикальная* – установка «Символа и сознания» представляет собой установку на исследование некоего *предела* сознания, который Мамардашвили и Пятигорский назвали «*сознанием как таковым*», и который, соответственно, можно назвать также *предельным сознанием как таковым*.

Мы думаем, – писали авторы «Символа и сознания», – что понимание сознания, работа с сознанием, борьба с сознанием <...> вызваны нашим желанием дойти до какого-то доступного нам сейчас предела, причем предела не в чистом умозрении, не в поисках какого-то абстрактного категориального сознания, а предела в поисках основы *своего* сознательного существования. Конечно, мы могли бы <...> перефразируя Фрейда, сказать, что эти попытки необходимы для того, чтобы нам или другому (большому?) было лучше, но, очевидно, эта необходимость другого порядка. Здесь не стоит вопрос о «лучше» или «хуже», – здесь просто возникает внутренняя необходимость дойти до предела в субъективном сознательном существовании, независимо от того, чего это может нам стоить².

В нашей работе мы, в свою очередь, утверждаем, что стремление дойти до предела в субъективном сознательном существовании независимо от того, чего это может стоить, то есть стремление (по-греч. *фило-*) дойти до *предела* в борьбе с сознанием есть *философский* ответ на зов *а-культуры*, содержащейся в культуре. Это требует пояснений.

Наша интерпретация, построенная на соответствующих намеках и «наматках», которыми «прошит» весь текст «Символа и сознания», состоит в следующем: *предельное* сознание как *таковое* представляет собой тот *спонтанный* и *самодействующий а-культурный* модус единого сознания человека, с которым борется (в культуре) *инкультурированный* модус этого же сознания, стремясь сделать первый *предсказуемым* и *подконтрольным*. «Борьба с сознанием, – писали Мамардашвили и Пятигорский, – происходит от стремления человека к тому, чтобы сознание перестало быть чем-то спонтанным и самодействующим. Сознание становится познанием, и на это время (слово “время” здесь не имеет физического смысла) перестает быть сознанием»³. Речь у Мамардашвили и Пятигорского идет, как видим, о борьбе с *предельным* сознанием с помощью самого сознания, но сознания *инкультурированного*, маркируемого ими как (культурное) *познание сознания (как такового)*. Авторы «Символа и сознания» ставят перед собой задачу «раскрыть эту борьбу с (предельным) сознанием как являющуюся саму по себе источником (культурного) познания»⁴.

Тонкость здесь заключается в том, что Мамардашвили и Пятигорский нигде *эксплицитно* различие между двумя указанными видами (модусами) сознания (и, соответственно, между культурой и а-культурой как таковой) не проводят, пользуясь этим различием на протяжении всех своих «метафизических рассуждений» неосознанно. *Борьбу с сознанием*, рассматриваемую в качестве источника *познания сознания* – в том числе познания сознания самих авторов «Символа и сознания», – можно для наглядности сравнить с борьбой с какой-либо болезнью, если она (борьба с болезнью) рассматривается как источник познания этой болезни в смысле обретения некоторых навыков и умений справляться с ней. Но любые человеческие навыки и умения – и навыки *борьбы с сознанием* прежде всего – обязательно являются в той или иной степени *неосознанными*.

Итак, приступая к исследованию темы *борьбы с сознанием* в «Символе и сознании», мы хотим обратить внимание на следующее само собой разумеющееся и потому трудноуловимое обстоятельство: сами авторы этого текста пользовались теми – давно уже наработанными в культуре(-ой) – *метафизическими* навыками *борьбы с сознанием*, определенная область которых заведомо оставалась *вне их сознания*.

* * *

Начнем с главного. Как видно из вышесказанного, мы предполагаем, что сознание – *двойной агент*. Из обыденной жизни каждого из нас известно, что сознание возникает сначала как некое неопределенное (в культуре), непосредственное (неопосредованное культурой), «биологическое» *чувство*. Определение «биологическое» мы берем здесь в кавычки, чтобы подчеркнуть, что никакой *биологии* в а-культурной *природе-самой-по-себе* – в *природе как таковой*, к которой принадлежит и а-культурное *предельное* сознание *как таковое*, – нет. Биология – биологические эмпирические и фактографические данные, биологические теории и таксономии, биологические понятия и термины (включая сам термин «биология») и т. д. – является частью культуры, но совсем не *природой как таковой*, которую биология описывает и исследует. Даже простым *пониманием* природы, *пониманием*, производимым нами всегда *изнутри* культуры, мы ее – *природу как таковую* – уже *инкультурируем*. Но *природа-сама-по-себе* по определению, находится *вне* культуры: изначальная а-культурная природа не совпадает с тем, что описывает и исследует *естествознание*, использующее всегда ограниченные – исторически и культурно обусловленные – ресурсы и способы ее описания.

Представление об а-культурной *природе как таковой* в повседневной жизни человека никогда, конечно, не востребуется. Однако в отношении к рассматриваемой нами проблеме сознания данное представление может оказаться весьма полезным: оно означает, что понятие *сознания как такового* должно иметь статус не *биологического*, но именно *а-культурного* модуса сознания. Для нас это уточнение является важным, поскольку, благодаря ему, становится понятна и «оборотная сторона медали»: разговор об *инкультурации а-культурного сознания как такового* на вторичном уровне (*единого*) сознания, – на уровне *инкультурированного* сознания-как-рефлексии.

Таким образом, модус а-культурного предельного сознания как такового мы противопоставляем модусу инкультурированного сознания не механически. Но мы говорим о «единстве и борьбе» этих двух модусов сознания (диалектика, на наш взгляд, – один из способов описания работы единого в своей двухмодусности сознания, «схваченной в *философской мысли*»). Тезис Мамардашвили и Пятигорского о необходимости «раскрыть борьбу с сознанием как являющуюся саму по себе источником познания» можно интерпретировать так: в своем стремлении к а-культуре культура никогда последней не достигает, но лишь создает «по пути» новую культуру/новое культурное (по)знание. Получается, что в акте собственного самосознания-как-рефлексии (например, в инкультурирующем сознании как таковом акте «*cogito ergo sum*») сознание как таковое удостоверяет существование самого себя в культуре. Парадокс заключается в том, что в своем модусе а-культурного предельного сознания как такового (то есть *без всякого удостоверения* в культуре, уже подразумевающего существование предшествующего *культурного сомнения*) сознание существует наиболее *несомненным*, наиболее непреложным образом: оно существует, не зная само себя, *не зная* о своем собственном существовании. Однако именно так и существует вся а-культурная *природа как таковая*.

Первый промежуточный итог нашего исследования можно сформулировать следующим образом. Тему *борьбы с сознанием*, предложенную Мамардашвили и Пятигорским, необходимо понимать двояко: с одной стороны, речь идет о борьбе с *инкультурированным* сознанием с помощью... самого сознания, но сознания а-культурно-предельного, а с другой стороны, можно говорить о борьбе, которую ведет само инкультурированное сознание с предельным сознанием как таковым. Соответствующее этому утверждение о том, что борьба с сознанием представляет собой борьбу культуры с а-культурой, и наоборот, является, на наш взгляд, абсолютно верным *предельно масштабным* обобщением.

Однако масштабность имеет и свои «минусы». В масштабности данного утверждения теряется одна немаловажная «деталь»: в самой а-культуре (в а-культурной природе как таковой) *сознания как такового* нет.

Сознание как таковое представляет собой «разрыв», который наносит культуре а-культура. При этом сущность а-культурной природы как таковой, с одной стороны, и а-культурного модуса сознания как такового – с другой, оказывается одной. Она может быть понята как абсолютное а-культурное *тождество мышления и бытия*, которое в самой а-культурной природе предстает как *континуальность*⁵, а в а-культурном «разрыве» культуры – в сознании как таковом – как *дискретность*. Дискретную природу сознания нужно понимать верно: а-культурное сознание в культуре всегда является *вдруг, здесь-и-теперь*, что не отменяет, а лишь подтверждает его *соприродность* а-культурной природе как таковой.

Несмотря на привычное понимание сознания как целостности, в предлагаемой нами интерпретации оно является целостным только в своем первичном, а-культурном, модусе, в то время как знакомое нам в культуре сознание должно трактоваться уже как *двойственное единство*, таящее, соответственно, ту или иную (религиозную, метафизическую, патологическую и т. д.) возможность своего расщепления. Итак, повторим еще раз: лишь попытки а-культурной природы «прорваться» в культуру ведут к возникновению известного нам (в культуре) сознания, но его самого в а-культурной природе нет. Отсюда следует, что вопрос: «Откуда вдруг возникает сознание в культуре, если не из а-культуры?» – просто неверно сформулирован, поскольку не учитывает двойственную природу сознания. Тем не менее даже этот вопрос способен навести нас на мысль о том, что сознание представляет собой *двуединство культуры и а-культуры*⁶.

Инкультурированный модус сознания Мамардашвили и Пятигорский именуют иногда (инкультурированной) рефлексией, а иногда – формализацией сознания (в культуре). Эти определения мы понимаем следующим образом. Без прохождения предельным сознанием как таковым формализации в инкультурированном модусе сознания, т. е. без самосознания сознания как такового, сознание еще не является *двойным агентом*: сознание еще не является тем сознанием, к которому мы привыкли в культуре. Только при переходе от а-культурного модуса сознания как такового к инкультурированному модусу с сознанием происходят принципиальные изменения: оно становится *двойным*. Конкретно речь здесь может идти о вербализации в культуре определенного изначально а-культурного *чувства*.

Постараемся пояснить характер тех изменений, которые происходят с сознанием при его переходе от одного модуса к другому, содержательно. Прежде всего обратим внимание на то, что а-культурное чувство в культуре не только вербализуется: известно, что а-культурное (*культурно-слепое*) чувство пытается передать себя в культуре, например с помощью красок и линий или с помощью музыкальных звуков и других средств эстетики. Разные исследователи области эстетики по разным поводам приходили к одному выводу: «Индивидууму в созерцании эстетического непосредственно открывается то, чего он не может достигнуть *путем мышления и поведения*» (курсив наш. – П. П.)⁷. Вполне понятно, что эстетика является определенной частью культуры. Это означает, что в случае эстетики мы *всегда-уже* находимся на уровне сознания-как-эстетической рефлексии. Тем не менее отмеченное противостояние эстетического созерцания остальному культурному мышлению и поведению кажется нам симптоматичным. Попробуем пояснить эту симптоматику с помощью исследования языка.

Заметим, прежде всего, что эстетика с первого своего *терминологического – само-о-пределяющего* – шага несет в себе смысл отождествления *чувствования* и *понимания*: «αἰσθησις – ощущение, чувствование, чувство; в переносном значении (введем здесь кантовский оператор *как если бы*. – П. П.) – замечание, понимание, познание; αἰσθησις λαβεῖν – заметить, почувствовать; αἰσθάνομαι – чувствовать, воспринимать чувствами, особенно слышать, видеть (иногда обонять: τῆ ὀσμή); в переносном значении (*как если бы*. – П. П.) – чувствовать, понимать. <...> ἦσθη ἡδικημένη – заметила (*почувствовала*. – П. П.), что она обижена; ὁ αἰσθανόμενος – понимающий; ὁ μετρίως αἰσθανόμενος – человек обыкновенного ума (*человек отмеренных чувств*. – П. П.)» и т. д. (курсив наш. – П. П.)⁸.

Дело, однако, не сводится к особенностям греческого языка, из которого заимствован термин «эстетика». По-украински, например в «Тарасе Бульбе» у Гоголя, можно спросить: «*Чуешь, сынку?*», *чувствовать* здесь тоже означает *понимать*. По-русски можно сказать, обращаясь к собеседнику: «*Пойми, почувствуй*, что это за человек». Эти и другие примеры (их можно множество⁹) ведут к одному: наше *чувство/понимание* – наше *сознание как таковое* – есть определенная природная «метка» в нас, а-культурная «метка» в нашем *едином* сознании¹⁰.

Оттолкнувшись от этих данных лексикографии, вернемся в область философии. В своих лекциях «Введение в философию» М.К. Мамардашвили говорил: «Чтобы мы раз навсегда знали бы, как правильно поступать, чтобы каждый раз наш поступок был вы-

водим из каких-то правил и был бы, так сказать, конечным звеном дедукции из этих правил – не выйдет. Нет правил на все случаи жизни. Каждый раз мы полагаемся на что? – На *интуицию*. <...> Если я есть полностью, то пойму, как мне поступить. *Почувствую*, что правильно, а что неправильно. Что нравственно, а что безнравственно. Это – вечно. В том смысле, что это – все время решается и делается заново» (курсив мой. – П. П.)¹¹.

Конкретные истолкования *сознания как такового*, предлагаемые в культуре сознанием-как-рефлексией (речь, напомним, идет о едином сознании, толкующем само себя) зависят, конечно, от той или иной конкретной культуры, (в) которой производится данное толкование: одни и те же а-культурные «метки» *сознания как такового* в разных культурах могут трактоваться различным образом. Более того, их различное толкование сплошь и рядом можно обнаружить не только в одной и той же культуре, но даже у одного и того же автора. Так, Мамардашвили, например, в цитированных выше лекциях назвал а-культурное *сознательное чувство*, как мы видели, *интуицией*, а в «Символе и сознании» – уже *сознанием как таковым*. В качестве а-культурной природной «метки» в нас *сознание как таковое* (*чувство, интуиция, мышление телом* и т. д.) может стать привычным нам (в культуре) сознанием, но может и не стать.

Все мы знаем, что в нашу эпоху фигура эта (*двойного агента*) неизменно оказывает завораживающее воздействие. Агент, которому одного этого мало. <...> Настоящий двойной агент – это агент, полагающий, что то, что в сети не попадает, тоже необходимо прибрать к рукам. Потому что если это что-то оказывается истинным, настоящим, то настоящей становится и его деятельность, более того – первоначальная его деятельность, которая была, конечно же, чистой воды надувательством, становится настоящей сама¹².

Привычное нам сознание (*инкультурированное чувство-как-понимание* в его отличии от а-культурного *чувства/понимания*) может появиться *только* в культуре. «Чистая» интуиция, «чистое» а-культурное *сознательное чувство* есть «конечно же, чистой воды надувательство» в том смысле, что в разных культурных обстоятельствах она/оно может эксплицироваться разным (вплоть до прямо противоположного) образом.

Маркером перехода от одного модуса сознания (чувство) к другому (понимание) здесь, как мы видим, является союз *как*: речь идет о *пере-носе* а-культуры в культуру. Это означает, что те качественные изменения, которые происходят с сознанием при его переходе от а-культурного модуса к инкультурированному, можно прямо

назвать *метафоризацией*. У нее есть свой маркер: кантовское *как если бы, als ob*.

В целом, таким образом, итог движения нашего понимания можно сформулировать так: только при *переходе* от а-культурного модуса *сознания как такового* к инкультурированному модусу *сознания-как-рефлексии*, сознание, обретая два модуса, становится известным нам в культуре *единым* сознанием так, что каждый из его модусов является представителем – агентом – другого. Два модуса сознания *представляют* (таково значение слова *агент*) друг друга, *отсутствуя присутствуя* один в другом. «Именно это, наверное, руководило человеком, который взял на себя, неизвестно почему, функции эталонного агента <...> Человек этот, носящий вызывающее ассоциации с *Хайдеггером* имя Зорге, ухитрился внедриться в нацистскую агентуру и стать двойным агентом – в пользу кого, как думаете? В пользу Отца Народов...» (курсив наш. – П. П.)¹³. Но, на наш взгляд, человек не может изобрести ничего такого, что бы сознание не «проделало» предварительно с самим собой. Это не отменяет, а скорее *предусматривает* то, что человек может просто не видеть, что именно «проделывает» его собственное сознание. Здесь мы возвращаемся к сознанию авторов «Символа и сознания».

* * *

На наш взгляд, многие места в «Символе и сознании» представляются читателю трудными для понимания именно потому, что авторы «метафизических рассуждений о сознании» не уделили должного внимания тому, что сознанием как таковым не является. Речь идет о культуре: оператор *культура/а-культура* выпал из их метафизического сознания, что не помешало активно пользоваться им *неосознанно*.

Возможность понять размышление о том, что сознанием *не* является в качестве *способа помыслить само сознание* (сама эта мысль вполне отчетливо сформулирована в «Символе и сознании»), представляет собой хорошее пояснение необходимости обратиться к а-культурной природе для того, чтобы понять культуру. Без этого *двусмысленного* обращения к проблеме культуры сознание не раскрывается как *двойной агент*. Это означает, например, что без двойного оператора *культура/а-культура* не будет до конца понятна так называемая «философия подозрения»: философия Ницше, Маркса и Фрейда, к которой не раз обращался М.К. Мамардашвили (особенно это касается, конечно, творчества двух последних). В конечном итоге оказывается, что в их философии сознание *подозревает само себя*. Сознание, подобно извест-

ным сыщикам, которые даже самих себя подозревали в преступных намерениях, *подозревает себя* в том, что оно – не то, за что оно себя выдает *в культуре*. В связи с этим можно предположить, что инициативные интенции *борьбы с сознанием* содержатся в самом сознании.

Одно из открытий психоанализа гласит: «То, от чего защищаются, со временем обязательно внедряется в само средство защиты»¹⁴. Как справедливо заметили авторы «Символа и сознания», все мы время от времени *чувствуем*, что сознание «нужно прекратить»: мы нуждаемся в отдыхе от того сознания, каким мы знаем/застаем его (оно застает нас?) в культуре. Но само это чувство – чувство того, что сознание «нужно прекратить», – уже есть а-культурный модус сознания, «внедрившийся» в борьбу с известным нам (инкультурированным) сознанием. С другой стороны, борьба с а-культурным модусом сознания протекает, соответственно, как возникновение его инкультурированного модуса. Непознанное в культуре *сознательное чувство* оказывается мучительным, требуя своей инкультурации: своей *интерпретации в культуре*. Именно в этом смысле – в смысле мучительности для человека культуры присутствия а-культурной природы (сознания как такового) – а-культурный модус сознания уже содержит в себе *потенциально* свою собственную инкультурацию. С ее помощью сознание борется с собой – защищает себя от самого себя.

Примечания

-
- 1 Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символическом и языке. 2-е изд. М.: Языки русской культуры, 1997. С. 28.
 - 2 Там же. С. 30–31.
 - 3 Там же. С. 28.
 - 4 Там же.
 - 5 Это означает, что речь идет даже не о *тождестве*, но об *изначальном единстве* мышления и бытия.
 - 6 Приведем сугубо философский пример понимания двойственности единого сознания. На наш взгляд, размышления рационалистов Нового времени о включенности человеческого конечного интеллекта в бесконечный, Божественный, можно понять как специфическую философскую интерпретацию положения о соприродности а-культурного дискретного модуса сознания как такового и континуальной – сплошной в своей а-культурности – природы как таковой. То, что а-культурная природа *предельного* сознания находится *вне* культуры означает, что для этого модуса сознания не существует времени.

В этом смысле *конечное* человеческое сознание одним своим (а-культурным) «концом» действительно оказывается включено в бесконечное – *сплошное* – Божественное мышление, изначально единое с бытием: изначально единое с бытием а-культурной природы.

- 7 *Кон И.* Общая эстетика. М., 1921. С. 149–150, 227. Цит. по: *Николаев Н.И.* К вопросам методологии эстетики словесного творчества. Комментарии // Бахтин М.М. Собр. соч. Т. 1: Философская эстетика 1920-х гг. М.: Русские словари – Языки славянской культуры, 2003. С. 810.
- 8 *Вейсман А.Д.* Греческо-русский словарь. 5-е изд. СПб., 1899. Репринтное изд.: М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1991. Стлб. 34.
- 9 Саму философию называют иногда «всемирным чувствилищем». Судьей здесь может служить «языковое чувствилище» – поэзия. В одном из стихотворений И. Бродского очень точно, на наш взгляд, *подмечено*: «Не поймешь (в культуре. – *П. П.*), но почувствуешь сразу» (*Бродский И.* Ни тоски, ни любви, ни печали... // Бродский И. Соч. Т. 1: Стихотворения 1957–1963 гг. 2-е изд. СПб.: Пушкинский фонд, 1998. С. 169).
- 10 Заметим, что мы не употребляем термины «биологическая» или, тем более, «животная» («метка»), нагруженные (особенно в русской культуре) отрицательными оценочными смыслами в их приложении к «божественному дару» – к сознанию, отнюдь не из «деликатности», а из принципиальных соображений, изложенных выше.
- 11 *Мамардашвили М.К.* Введение в философию // Мамардашвили М.К. Необходимость себя. Лекции. Статьи. Философские заметки. М.: Лабиринт, 1996. С. 50. В этих же лекциях содержится интересное описание «принципа *понятности мира*»: «Этот принцип – самостоятельный предмет философии. Он предполагает следующее: чтобы мы могли понимать мир, в нем должны выполняться предпосылки самого существования человека, понимающего этот мир. То есть научное высказывание предполагает некоторое *исходное* или *первичное сращение* человека с миром» (курсив наш. – *П. П.*) (там же, с. 75). Речь здесь, на наш взгляд, идет об а-культурном модусе *сознания как такового*, – «точки *сращения*» *понимающего* человека с *понимаемым* миром.
- 12 *Лакан Ж.* Семинары. Книга 17. Изнанка психоанализа (1969–1970 гг.). В ред. Ж.-А. Миллера. Пер. с франц. А. Черноглазова. М.: Гнозис–Логос, 2008. С. 159.
- 13 Там же.
- 14 *Фрейд З.* Собр. соч.: В 26 т. Т. 4: Навязчивые состояния. Человек-крыса. Человек-волк. Пер. с нем. С. Панкова. СПб.: Восточноевропейский институт психоанализа, 2007. С. 76.

«СОТВОРЕНИЕ» И «ГИБЕЛЬ» МИРА
КАК ОПЫТ ПОСТРОЕНИЯ И ПЕРЕСТРОЙКИ
БАЗОВЫХ СЕМАНТИЧЕСКИХ
МАТРИЦ РЕАЛЬНОСТИ

Статья посвящена исследованию процессов производства информации и разрушения дисфункциональных описаний в философии как особой репрезентативной системе. Информациогенез рассматривается как эффект различения и упорядочения различий, с одной стороны, и игнорирования – с другой. В результате всякое восприятие приобретает черты «трафаретности». На примере зарождения древнегреческой философии показано формирование ментальных трафаретов реальности. Современный катастрофический дискурс трактуется как симптом неадекватности современных ментальных моделей. Формируется взгляд на историю философии как на непрерывный поиск оптимальных описаний реальности.

Ключевые слова: информациогенез, различение, ментальный трафарет, катастрофа, реструктуризация реальности.

Философское сознание как субстантивация различий. Предфилософские ментальные практики древности с позиций холистической проблематики предстают как образцы попыток упорядочения наивного, или симпатического, восприятия. Действительно, наитие как открытость и максимальная чувствительность к импринтингу (мощному давлению жизненной среды родовой или соседской общины и природы) порождает зооморфные и антропоморфные репрезентации мифа. Семантическая комбинаторика мифологических образов выражает тонкую и сложную диалектику, моделирующую возникновение и гармонизацию противоречий между жизнью и смертью, предками и потомками, мужским и женским, добром и злом, днем и ночью, трудом и охотой, своим и чужим и т. д.¹

Мифопоэтические образы, являясь по сути ассоциативными «ярлыками» и «агентами» средовых процессов, задают в сюжетах мифов семантические матрицы, регулирующие целевую направленность, ритмику, ценностную окраску, меру психических инвестиций своих носителей. В этом контексте культура, включая ее ранние формы, предстает в качестве «программирующей машины», более или менее «жестко» алгоритмизирующей мышление и поведение в соответствии с отобранными в ней мировоззренческими и поведенческими прецедентами – программами адаптации данного сообщества и индивида в уникальных условиях данной среды².

Симпатический характер этих слабоструктурированных ментальных порядков проявляется в том, что в ментально-психических актах мифологического восприятия такие реакции, как миметическая внушаемость, впечатлительность как предрасположенность к средовой «идиосинкразии», тяга к подобию, единству, конгениальность, автоматическая синергия со специфической микросредой часто преобладают над различающей способностью сознания. Нередко такое поведение обладает признаками, пусть и сложного, «автомата» среды³.

Показательно, что *первичные* типы ментальных актов продуцируют ощущение недифференцируемой целостности, которая конкретизируется в космогонических представлениях в виде бесформенного состояния Вселенной, «Хаоса» Гесиода, «Ничто», «Тьмы» или «Ночи», безграничной водной «бездны», «Океана». *Вторичные* типы актов позволяют дифференцировать общее, слитное давление среды на различные потоки впечатлений, отсортировать и детализировать получаемые содержания, а следовательно, и квалифицировать их в знаково-символической форме, то есть присвоить им «имена».

Навыки различения и субстантивации различий проясняют сущность *информациогенеза*, в том числе и в философии как особой репрезентативной системе. Действительно, в холистическом ракурсе информация предстает как эффект процессов различения и игнорирования, когда то, что мы различаем и фиксируем из потенциально полной картины, становится информацией, а то, что не входит в «пазы» наших ментальных трафаретов, «протекает как вода сквозь пальцы»⁴.

Наименование как прикрепление к однотипным и разнородным импульсам среды сходных и различных ярлыков, установление иерархических связей между ними без всякого преувеличения являются «потрясающим», «революционным» человеческим достижением⁵. При этом структура такого содержания сохраняется и инерционно функционирует, и если в первичном классе восприя-

тий в качестве эмерджентного эффекта возникает ощущение недифференцируемой целостности (однородного единства или множества), то во вторичном – дифференцируемая совокупность содержаний сознания (разнородное множество или упорядоченное единство через разнообразие). В динамическом же плане метафора «собранного бытия» применительно к этическому мировосприятию человека «осевого времени» выражает различие подлинного смысла прошлых и происходящих событий, последствий своих ошибок и собирание этих «осколков» через озарение в качестве цельной картины (царь Эдип, Гильгамеш и т. д.).

Работа сознания как различающего органа и классификатора различий может быть представлена в виде модели Г. Бейтсона. Сознание как умственный экран помещает между собой и хаотическим окружением перцептивную решётку, спонтанно и незаметно для себя «набрасывает» на внешние хаотические комбинации координатную сеть различительных трафаретов и шаблонов, мгновенно «обволакивает» и размечает динамические возмущения, происходящие за внешним контуром. Так, с одной стороны, ментальные порядки *дедуктивно* сопрягаются с комбинаторикой жизни, проективно «навязывают» в ходе экстерииоризации ей определенные прецедентные рамки, коды, интерпретации. С другой стороны, восприятие *индуктивно* впечатляется «фактами жизни», являющимися, по существу, петлями обратной связи, действие которых может положительно подкреплять выбранные различительные шаблоны или демонстрировать их дисфункциональность, заставляя перенастраивать дифференцирующие фильтры восприятия и искать новые ментальные описания, которые затем становятся привычными⁶.

В результате такой интериоризации впечатлений ментальные порядки и их различительные матрицы могут быть автоматически или рефлексивно скорректированы, уточнены для переработки новых изменений, и подобная трансформация с большей или меньшей интенсивностью почти безостановочно происходит каждое мгновение в течение всей жизни. Вместе с тем эти процессы ограничиваются «пределами эластичности» внутреннего контура, поскольку при слишком интенсивном рефрейминге могут запаздывать с адаптацией другие системы организма⁷. Сбалансированное сочетание дедуктивных и индуктивных актов восприятия Бейтсон сравнивает со способностью сознания «взять» происходящее в «дедуктивно-индуктивные клещи»⁸, что обеспечивает такую «навигацию» в средовом окружении, при которой постоянно происходит самообучение.

Весьма условно обобщенную навигационную модель функционирования сознания для нашего случая можно представить как

динамический круговорот интуитивного различения, наития, схватывания – дедуктивного вменения ментального трафарета – индуктивной проверки, подкрепления / неподкрепления – самокоррекции ментального порядка в случае его неподтверждения – повторного интуитивного различения и т. д. Если использовать понятие фрейма (различительной «пустой» формы) и рассматривать сознание как агрегат фреймов (различительных шаблонов восприятия), то вышеуказанные процессы можно представить в виде схемы: неосознаваемое начало насыщения ранее сложившегося фрейма улавливаемыми содержаниями – сознательная актуализация фрейма (мышление) – удовлетворение от описательного эффекта, а в случае неудовлетворения изменение различающей пороговой чувствительности фрейма, дополнение другими фреймами – новое наполнение фрейма и т. д.⁹ Таким образом, общественное сознание можно представить как семантическую мембрану, ментальную матрицу как агрегат различительных шаблонов, трафаретов, клише, фреймов, которые являются ментальными константами, пока обеспечивают адаптацию, контроль и управление происходящими процессами.

Мировоззренческий прорыв из первичного состояния во вторичное в космогонических и креационистских мифах часто описывается как «отделение – часто насильственное – неба от земли, которые обычно олицетворяют мужское и женское начала мироздания». Семантика этих преобразований также дополняется «идеей эволюции в сторону большей упорядоченности и лучшего устройства мира, завершающейся воцарением светлого бога, разумного и справедливого» (Индра, Перун, Зевс, Бог книги Бытия, Ахурамазда и т. п.)¹⁰.

В некоторых мифологиях также присутствует мотив периодической гибели и возрождения Вселенной, что, вероятно, свидетельствует о понимании возможности необратимых сбоев в метамеханизмах означивания и возвращении общественного сознания от сознательных паттернов к бессознательным состояниям. Таким образом, мифы о сотворении мира являются описаниями не столько создания материи, сколько ее *упорядочения* и *означивания*, а мифологические предвосхищения мировых катастроф – предупреждениями об угрозе распада объяснительных ментальных порядков, крахе базовых информационных матриц в целом, утрате состояния определенности и скатывании в хаос. В этом смысле никто из древних авторов не мог наблюдать процессы создания и гибели материи, но они могли реалистично представлять складывание ментальных порядков и последствия их распада.

Итак, существенно, что под «гибелью» мира или «Вселенной» не подразумевается разрушение материи или даже обязательные

массовые потери среди людей, а крах семантической модели «мира» со всеми его специфическими разрушительными эффектами. Точнее, жертвы и различного рода потери могут быть показателями дисфункциональности информационных матриц общественно-го сознания.

Тем не менее последствия структурирующих изменений (от единства к различению – от «мифа» к «логосу») создают условия для формирования ранних философских дискурсов, которые, прежде всего, принято соотносить с мыслительными практиками древнегреческой философии.

Философия досократиков: паттерны субстантивации мироустройства и генеалогических связей между субстанцией и периферией. В раннем древнегреческом восприятии предфилософская разметка миропорядка связывается прежде всего с именами Гомера, Гесиода, Орфея, Лина, которые считаются создателями первых космогоний, или теогоний. Схематическое сходство этих описаний проявляется в том, что первичный паттерн, или *ментальный трафарет*, является *максимально обобщенным соединением всей материи, всего живого* (Океан у Гомера, Хаос у Гесиода. Апион о теогонии Орфея: «Орфей говорит, что сначала был вечный, беспредельный, нерождённый Хаос, из которого возникло всё. Этот Хаос <...> не тьма и не свет, не влажное и не сухое, не тёплое и не холодное, но всё вместе смешанное») ¹¹. Показательны для нас представления фиванского философа Лина, означающие, что связь упорядоченной реальности мира (вещей) и неупорядоченной субстанции (Всего) является взаимобратимой («Из Всего все [вещи] и из всех [вещей] – Всё, Все [вещи] – одно, каждая – часть Целого, все в одном») ¹². По сути, это может быть понято как то, что любые ментальные порядки (греч. «космосы») описывают *охваченную часть Всего* (пространства вариантов), а когда эти ментальные репрезентации исчерпывают себя и то, что они репрезентируют, не вписывается в «пазы» ментальных трафаретов, они утрачивают реальность, перестают быть актуальными и возвращаются к своему *неохваченному источнику*, к *системе большей размерности* (Всё).

На следующем этапе в восприятии космогонистов происходит начальное разделение недифференцированного единства, складывается *трафарет динамического соотношения разнородных (часто антагонистичных) сил-процессов*, олицетворяемых титанами и богами (Гея, Тартар, Уран, Кронос, Зевс). В результате дальнейшего членения обобщённых явлений возникает упорядоченный и детализированный динамический паттерн, в котором все символические агенты средовых процессов (боги) подчиняются централизованному элементу (Зевсу) как олицетворению разумности и порядка.

Показательно в этом смысле философское наследие полубогословных *семи мудрецов* (Солон, Клеобул, Фалес, Биант, Питтак и др.); почти каждое из их афористических высказываний относится к паттернам *саморегуляции*, направленной на упорядочение себя как части целого и гармонизацию отношений с другими частями и самим целым через выработку оптимальных способов и регуляторов взаимосвязей («Знай меру»). В попытках выстраивания гармоничного единства сочетаются мотивы *разнообразия* и *однообразия* при инерционном преобладании последнего (как первичного класса мировоззренческих установок). Хотя в плане различения подчёркивается актуализация самости («Познай самого себя», «Большинство людей дурны»), оптимальная же координация с другими частями социального целого строится в основном на подобии, взаимности сочленения элементов, зеркально симметричном балансе воле («Что возмущает тебя в ближнем, того не делай сам»)¹³. Очевидно, эти фреймы были призваны отрегулировать степени свободы индивидов так, чтобы их действия не нарушали равновесия посредством подобия и различия, интеграции и дифференциации в социальном и космическом ансамбле.

На этом ментальном фоне космологические построения представителей *Милетской школы* (VI в. до н. э.) ярко демонстрируют переходное состояние, в котором происходит смешение черт старой и только формирующейся дискурсивных формаций, основанных в первом случае на чувстве общности, во втором – на различении. Философское мышление *Фалеса Милетского* вместо растворяющего принятия давления среды, свойственного мифологическому мироощущению, делает акцент на вопрошании: «Что есть всё?», и тем самым даёт мощный упорядочивающий импульс для всей последующей традиции философствования. Вместо чувства тождества со средой на нее сознанием набрасывается различительная ментальная сетка, призванная выделить основное и производное, определить генеалогические, морфологические, телологические связи между ними.

Взгляды Фалеса в интересующем нас ракурсе могут быть истолкованы так, что многообразии различаемых явлений (Всё) возникает в результате ментальной сортировки и организации выделенных элементов ранее недифференцированного единства («начало всего есть вода»). При этом процессы различения и градации не только не закончены, но являются фрагментарными, то есть относятся только к части ранее недифференцированного единства («земля плавает на воде, подобно куску дерева»), этим объясняется и высокая степень неопределённости, возможность выхода материи из-под ментального контроля (стихийные явления, в частнос-

ти землетрясения). Пластичность всех явлений, их неполная подконтрольность ментальным шаблонам проявляется и в том, что они рассматриваются как живые и наделяются субъектностью (всё одушевлено или «полно богов»), как магнит, притягивающий железо, и янтарь¹⁴.

В философии *Анаксимандра* исходное недифференцированное восприятием состояние материи мыслится как бескачественное и неопределённое первовещество или как смесь всех элементов, затем эта слитная среда разграничивается сознанием на тепло и холод, влажное и огненное; борьба и обособление этих различаемых противоположностей создают упорядоченный мир в виде развертываемых контурных эманаций – «колец». Живые существа, в том числе люди, произошли, по мнению мыслителя, от рыбообразных, то есть вышли из водной среды, – тезис, который представляет не только интерес для проблемы происхождения жизни, но и подчеркивает генеалогическую связь живых существ с неиерархизированной гомогенной стихией (неважно, какой именно, – ведь для нас это символ изначально недифференцируемого целого). Сознательное ранжирование реальности Анаксимандр также воспринимал неокончательным, зыбким и обратимым – об этом, на наш взгляд, свидетельствует идея периодического возникновения и поглощения мира «окружающим» его беспредельным началом¹⁵.

В ментальном порядке как в своеобразной призме, проецируемой Анаксимандром на окружающее беспредельное, возникает и качественно новая разрешающая способность описания, позволяющая вменить миру *трафарет динамического обмена* веществом и получить подкрепления своим предположениям («А из каких [начал] вещам рожденье, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу право-законное возмещение неправды [= ущерба] в назначенный срок времени»)¹⁶.

Предложенный *Анаксименом* вариант выборки из условного недифференцированного целого основополагающих и производных элементов мало чем отличается от ментальной модели Фалеса. Первичное гомогенное единство в этом случае ассоциируется с турбулентным веществом – воздухом, что позволяет Анаксимену представить последовательную схему выделения из него (различения) всех явлений; акты выявления модифицированных ингредиентов недифференцированного единства ассоциируются с физическими процессами *уплотнения* и *разрежения* первоначала¹⁷. Однако, на наш взгляд, это не только указание на физический механизм, но и имплицитное выражение подобных по структуре процессов *фетишизации* и *раскодирования*, в которых сгущение

первоматерии – это аналог ментальной фиксации, искусственной остановки объекта и кристаллизации отношений в виде ментальной модели, разрежение – процесс десимволизации и возвращения к первичному гомогенному целому.

Таким образом, главной структурной особенностью, привлекающей к наследию досократиков пристальный интерес, на наш взгляд, являются следствия из постановки проблемы первоначала. Поиск первоосновы в генеалогическом плане означает *моделирование системы большей размерности*, по отношению к которой *наша реальность выступает как ее частный случай, как часть ее реализованных возможностей*. Структурно воспринимаемый, наличный мир и порождающее первоначало как система большей размерности соотносятся аналогично взаимосвязи объективной реальности (проявленное) и квантового мира (Всё) в квантовой физике¹⁸, как сочетание условной, а часто и патогенной, реальности и «пространства вариантов» или «бессознательного» в качестве резервуара скрытых психических ресурсов в психологии¹⁹. Эти мыслительные прецеденты являются одним из проявлений системной мудрости: постоянно ощущаемая связь с запредельным миром пусть и неосвоенных возможностей, интуитивно прочувствованная *способность заходить за границу между ставшим и возможным, актуализировать непроявленные потенциалы*, делает мышление досократиков *пластичным, живым, магическим*, придаёт ему ощущение акта *сотворения реальности*. Так мировоззренческими усилиями первых философов филогенетически преодолевается подавляющая сила импринтинга.

Катастрофизм как реструктуризация дисфункциональных описаний реальности. С позиций толкования сотворения мира как «информациогенеза», или «генезиса сознания», сущность катастрофического дискурса связывается не с онтологическим или физическим уничтожением материи, а с демонтажом базовых информационно-матриц общественного сознания. Действительно, речь идет именно об обвальном крушении информационных призм, моделей, паттернов, а не об уничтожении всего живого. Так, по наблюдению Бодрийяра, в ситуации интенсивных современных культурных трансформаций «нет больше фатальной формы исчезновения, есть лишь частичный распад как форма рассеяния»²⁰.

На современной стадии (стадии «фрактальной», по выражению Бодрийяра), которую можно назвать стадией диффузии ценностей, «уже не существует соответствия чему бы то ни было»²¹. Сбой в различительных процедурах приводит к тому, что материя не разрушается, а переводится в сферу бессознательных автоматизмов в условиях размывающей изнутри прежнюю упорядоченность диф-

фузии значений внутри семантических сетей. В такой ситуации различение затрудняется: «провести расчеты в терминах прекрасного и безобразного, истинного или ложного, доброго или злого так же невозможно, как вычислить одновременно скорость частицы и ее положение в пространстве»²².

Когда жизнь из-под власти кодов переходит в режим бессознательной турбулентности, «системы выходят за свои границы, превосходят собственную логику <...> в росте могущества и фантастическом увеличении потенциала»²³. Как диагностирует происходящее Бодрийяр, «всё сущее продолжает функционировать, тогда как смысл существования давно исчез», вместе с тем это не прекращение жизни, «такое функционирование нисколько не страдает от этого, а напротив, становится всё более совершенным»²⁴.

Сбой в различительных процедурах, истончение и размывание семантических границ приводят к смешению ранее различаемых явлений, которые перестают быть в таком случае явлениями: сексуальность разбавлена в «бульоне» политической и информационной культуры²⁵, рынок выходит за рамки законов товарообмена к безудержной спекуляции, эстетика проникает во все сферы жизни. Социальная коммуникация же, «упрощая интерфейс, ведет социальную форму к безразличию»²⁶. В условиях инфляции ценностей и значений все процессы и явления начинают существовать «во всеобщей индифферентности»²⁷, «всякая вещь, теряющая свою сущность <...> погружается в хаос и теряется в нем»²⁸.

Привлечение эвристического потенциала «теории катастроф» (в философии Сократ, в психотерапии – Г. Бейтсон, П. Вацлавик) позволяет трактовать кризис и катастрофу как реакцию «средового разума» на ошибочные модели поведения индивидуального или коллективного субъекта. Неэффективность ментальных трафаретов приводит к их разрушению, а новые объяснительные модели ещё не могут «обуздать» турбулентные жизненные отношения, поэтому восприятие и поведение погружаются в бессознательное и хаос, возникает впечатление о вышедшей из-под ментального контроля, «расплавленной» материи, создается ощущение «смещения и скученности» всего²⁹. Вполне возможно, рассматриваемая симптоматика является расплатой за негибкость, инерционность, «зашоренность» общественного сознания, а сброс прежних трафаретов и кодов, коллективный рефрейминг, акты глубинной диссоциации являются очистительной, «лечебной» антикризисной процедурой.

Таким способом в контексте понимания жизни как обучения и самокоррекции происходит замена плохо функционирующих матриц. Катастрофа здесь предстает лишь как радикальная форма

обучающего, т. е. корректирующего опыта, который в менее болезненной форме для индивидуального или коллективного субъекта проявляется в виде напряженностей, вызовов, проблем, а когда они не находят отклика в ритмичном самосовершенствовании, оставшиеся без реакции и «накопленные» дисфункциональные эффекты умножаются в виде прогрессии и проявляются в форме кризиса или катастрофы³⁰.

С этих позиций обновляющее действие катастрофизма может привести к «реструктуризации реальности»³¹, к поиску нового «оптимума»³², к отказу от патогенных идей, сдерживающих скрытый ресурсный потенциал, дает шанс к изменению ролевого статуса человека и человечества, к открытию новых мыслительных прецедентов и неожиданных возможностей развития. Такая самокоррекция коллективного сознания и поведения может быть основана на «экологическом разуме» (термин Г. Бейтсона³³), или «системной мудрости», т. е. согласовании амбиций и экологической среды людей.

Под *системной мудростью* в целом мы понимаем такие практики восприятия, в которых снижается порог чувствительности ментальных трафаретов, благодаря чему разрешение нашего умственного экрана становится более высоким, охватывает больше «точек» давления среды, что позволяет моделировать неочевидные ранее взаимосвязи, закономерности и возможности средовых отношений.

Примечания

- 1 См.: *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление // Психология мышления / Под ред. Ю.Б. Гиппенрейтер, В.В. Петухова. М.: Изд-во МГУ, 1980. С. 130–140; *Леви-Строс К.* Первобытное мышление / Пер. А.Б. Островский. М.: Республика; Терра – Книжный клуб, 1999. 392 с.; *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа. М.: Академический проект, 2008. 303 с.
- 2 См.: *Бейтсон Г.* Шаги в направлении экологии разума. Избранные статьи по психиатрии / Пер. Д.Я. Федотов. М.: URSS, 2005. 248 с.; *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения / Пер. Д. Кралечкин. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. 670 с.; *Юнг К.Г.* Об архетипах коллективного бессознательного // Юнг К.Г. Архетип и символ / Пер. А.М. Руткевич. М.: Ренессанс, 1991. С. 95–128.
- 3 *Бадью А.* Делез. Шум бытия / Пер. Д. Скопин. М.: Прагматика культуры; Логос-Альтера, 2004. С. 20.
- 4 *Бейтсон Г.* Разум и природа: Неизбежное единство / Пер. Д.Я. Федотов. М.: Комкнига, 2007. С. 9.

- 5 *Бейтсон Г.* Шаги в направлении экологии разума. С. 37.
- 6 Там же. С. 30–33.
- 7 Там же. С. 56–60.
- 8 Там же. С. 33.
- 9 Там же. С. 30–33, 172–202.
- 10 *Рожанский И.Д.* Ранняя греческая философия // Фрагменты ранних греческих философов. От этических теокосмогоний до возникновения атомистики. М.: Наука, 1989. С. 9.
- 11 Фрагменты ранних греческих философов. С. 62.
- 12 Там же. С. 71.
- 13 Там же. С. 91–94.
- 14 Там же. С. 109–115.
- 15 Там же. С. 116–128.
- 16 Там же. С. 127.
- 17 Там же. С. 134.
- 18 См.: *Менский М.Б.* Человек и квантовый мир. М.: Век 2, 2005. 320 с.
- 19 См.: *Гордеев М.Н.* Классический и эриксоновский гипноз. М.: Ин-т психотерапии, 2008. 240 с.
- 20 *Бодрийяр Ж.* Прозрачность зла / Пер. Л. Любарская, Е. Марковская. М.: Добросвет, 2000. С. 9.
- 21 Там же. С. 10.
- 22 Там же. С. 11.
- 23 Там же. С. 9.
- 24 Там же. С. 12.
- 25 Там же. С. 16.
- 26 Там же. С. 21.
- 27 Там же. С. 24–25.
- 28 Там же. С. 12.
- 29 Там же. С. 20.
- 30 См.: *Бейтсон Г.* Шаги в направлении экологии разума; *Нардонэ Дж., Вацлавик П.* Искусство быстрых изменений. Краткосрочная стратегическая терапия / Пер. О. Игошина. М.: Ин-т психотерапии, 2006. 192 с.; *Платон.* Горгий // Платон. Собр. соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1993. Т. 1. С. 517, 519–520.
- 31 *Нардонэ Дж., Вацлавик П.* Указ. соч. С. 49–50, 65.
- 32 *Бейтсон Г.* Шаги в направлении экологии разума. С. 60, 235.
- 33 *Бейтсон Г.* Разум и природа.

ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ
И РЕГИОНАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ:
СООТНОШЕНИЕ
ФИЛОСОФИИ И ТЕОЛОГИИ
В ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ АНАЛИТИКЕ
М. ХАЙДЕГГЕРА

В статье анализируются представления о соотношении философии и теологии в работах М. Хайдеггера. Теология и философия характеризуются как науки, одна из которых является наукой о бытии, а другая – позитивной наукой о конкретном сущем. Будучи наукой о вере, теология радикально отличается от философии и обращается к ней только для обоснования своей научности. Философия выполняет функцию онтологического корректива теологических понятий.

Ключевые слова: фундаментальная онтология, онтическая наука, вера, онтологический корректив.

Отношения философии и теологии имеют давнюю и противоречивую историю, характеризующуюся парадоксальным сочетанием близости и чуждости: от фактической сопряженности двух наук в европейской метафизике до утверждения фундаментального различия «Бога философов» и «Бога Авраама, Исаака и Иакова». Кризис метафизики уже в XIX в. привел к пониманию того, что теология как позитивная наука должна отличить свою предметную область от философских построений и не выводить свой предмет и свое содержание из общих метафизических принципов. В то же время религиозный опыт осуществляется в тесной связи с человеческим самопониманием и пониманием бытия, что заставляет философов и богословов снова возвращаться к вопросу о границах и возможных взаимосвязях мышления о бытии и веры в Бога. Для Мартина Хайдеггера теологическая проблематика явилась исходным моментом философского пути, и, быть может, именно понимание того, что «исходное всегда остается будущим», застав-

ляло его проводить предельно строгие дистинкции между философией и теологией. В период разработки экзистенциальной аналитики Хайдеггер рассматривает отношение философии и теологии в общем контексте возможности методического обоснования конкретных наук в фундаментальной онтологии, где теология оказывается в одном ряду с математикой, физикой, биологией и историей. Но предпринимается также попытка специального рассмотрения сущностной природы теологии – в докладе «Феноменология и теология»¹, который был прочитан Хайдеггером в марте 1927 г. в Тюбингене (опубликован значительно позже – в 1970 г. вместе с послевоенным докладом «Некоторые указания на ключевые моменты для теологического коллоквиума “Проблема необъективирующего мышления и языка в современной теологии”»²).

Доклад посвящен одному из самых ярких представителей диалектической теологии – Р. Бульгману, чьи работы, несомненно, оказали значительное влияние на ключевые характеристики теологии, предложенные здесь Хайдеггером. Тем не менее определяющими в описании теологии становятся программные утверждения «Бытия и времени», характеризующие базовые отношения философии и конкретных наук. В начале работы Хайдеггер отвергает вульгарное понимание отношения между философией и теологией как отношения двух мировоззрений. Сам же он ставит проблему иначе – как вопрос о соотношении двух наук. Важно отметить, что Хайдеггер не стремится сравнивать фактическое состояния двух наук, но предлагает вполне неокантианский путь исследования «идеальных конструкций идей обеих наук»³. Подобная постановка вопроса требует основополагающего прояснения самого понятия науки. Формальное определение, представленное здесь Хайдеггером, во многом повторяет сущностные элементы той концепции науки, которая развита в «Бытии и времени»: «Наука есть обосновывающее открытие замкнутой в себе области сущего, или бытия, стремящееся к самой открытости»⁴. Из хайдеггеровского различения сущего и бытия вытекает существование двух возможностей науки: науки о сущем (онтические) и науки о бытии (онтологические). Онтические науки, изучающие наличное сущее – *positum*, которое известным образом уже донаучно раскрыто, Хайдеггер предлагает называть позитивными науками. При этом любая позитивная наука радикальным образом отлична от философии. Следуя этому фундаментальному различению, он формулирует ключевой тезис: «Теология – это позитивная наука, и как таковая она абсолютно отличается от философии»⁵. Это понимание противопоставляется традиционному (для Хайдеггера совершенно неприемлемому), согласно которому обе науки заняты одной и той же областью чело-

веческой жизни, но одна исходит из принципа веры, а другая из принципа разума. Провокативный характер данного тезиса становится еще более отчетливым из примера, приведенного Хайдеггером. Он подчеркивает, что как позитивная наука теология стоит ближе к химии и математике, чем к философии. Это значит: из перспективы фундаментальной онтологии различия между онтическими науками настолько релятивируются, что решающим признаком оказывается объединяющая их позитивность. Основополагающее значение фундаментальной онтологии для всех онтических наук состоит в предварительном раскрытии области сущего, которое само не спрашивает о своем онтологическом статусе. Хайдеггер тем самым уточняет стоящую перед ним задачу – охарактеризовать теологию как позитивную науку и на этой основе выяснить возможную связь с абсолютно отличной от нее философией. В рамках проекта фундаментальной онтологии подобная постановка проблемы встречается с некоторыми трудностями. Фундаментальная онтология включает в себя позитивно-онтический момент, релятивированный в утверждении ее гетерогенности по отношению к онтическим наукам: экзистенциальная аналитика экзистентна, то есть «онтически укоренена»⁶. Экзистенциальный анализ не существует без посредничества определенных жизненных форм. Кроме того, теология с трудом может быть внесена в канон конкретных наук. Теология является позитивной наукой в том смысле, что она имеет дело с определенным сущим (Писание, личность Иисуса, Церковь и т. д.). Но теология рассматривает определенное сущее не как конкретное определенное сущее, но с точки зрения его посредующего значения в структуре целого. К этим трудностям мы еще вернемся в процессе анализа хайдеггеровского доклада.

Выводя понятие науки из онтологической дифференции, Хайдеггер предлагает уточнить, что же составляет позитивность науки. Он различает три структурных элемента:

«1. То, что в принципе уже каким-то образом открытое сущее известным образом предварительно обнаруживается как возможная тема теоретического опредмечивания и вопрошания.

2. То, что это наличное *positum* предварительно обнаруживается в определенном донаучном подходе и способе обращения с сущим, где показывает себя специфическая предметность этой области и способ бытия данного сущего...

3. К позитивности принадлежит также то, что это донаучное отношение к наличному сущему <...> уже раскрыто и выведено из которого еще не понятийного понимания бытия»⁷.

Определенная проблема присутствует в отношениях между вторым и третьим структурными элементами. Донаучный подход к

бытию может исполнять роль фундамента для научного опредмечивания, только если в фундаментальной онтологии рефлексивно осуществляется обозначенное дорефлексивное понимание бытия. Но эта функция становится проблематичной, если *positum* конкретной науки не может быть априори раскрытым в вот-бытии. Хайдеггер же, начиная с ранних работ, религиозное априори отвергает. Дальнейший анализ феномена веры подобное затруднение только усиливает.

Прежде чем характеризовать позитивность теологии, Хайдеггер предлагает выяснить, что же есть для теологии наличное. Этим наличным сущим не может быть ни Бог, ни христианство. Теология определяется как понятийное знание о том, что делает христианство изначально историческим событием, о *Christlichkeit* – христианстве как таковом. Понятие *Christlichkeit* становится обозначением для соответствующей формы жизни, которая оказывается возможной только через веру, что характеризует теологию как позитивную науку о христианской вере. При этом необходимо отметить: не вера как таковая (как всеобщий феномен) предпослана теологии, но ее реализация в «способе существования человеческого вот-бытия»⁸. Такое определение теологического *positum* связано с центральной методической предпосылкой «Бытия и времени» – объединением онтологии и *Dasein*-анализа. В плоскости конкретной науки это объединение предполагает предварительную разомкнутость соответствующего региона сущего, в которой ведущей оказывается донаучная близость вот-бытия этому региону, возможная благодаря пониманию бытия. Экзистенциальные структуры вот-бытия обладают универсальной релевантностью для всех возможных жизненных форм. Они очерчивают априорный канон возможностей, внутри которого и должна пребывать каждая конкретная жизненная форма. Такое притязание, неотъемлемое от фундаментальной онтологии, является причиной принципиальной невозможности антагонизма философии и теологии, которым на первый взгляд отмечена хайдеггеровская схема отношения двух наук.

Вера для Хайдеггера – «есть способ существования человеческого вот-бытия, который по его собственному свидетельству, сущностно связанному с этим способом существования, не выводится по собственной воле из вот-бытия и через него, но проистекает из того, что открывается в этом способе существования – из веруемого»⁹. Первичным для христианской веры, явленным только ей в качестве Откровения, становится Христос, распятый Бог. Хайдеггеровское определение веры отмечено влиянием теологической традиции, идущей от апостола Павла и Мартина Лютера. Эта тра-

диция сконцентрирована на Откровении и обозначает себя как *theologia crucis* – теология креста, противопоставленная идущей от Аристотеля теологии славы. Она не ориентирована на религиозные способности человека, но на способ существования, который своей возможностью обязан Откровению и не дан человеческому бытию самому по себе. Хайдеггеровская теология креста связывает теологию с историческим свершением («Распятием и всем ему принадлежащим»), что определяет «специфическую историчность» христианской веры. Особую историчность христианства Хайдеггер продумывал еще в раннем фрайбургском лекционном курсе «Введение в феноменологию религии» (1920–1921)¹⁰, где центральным моментом было исследование кайрологического понимания истории в раннем христианстве. Кайрологическое понятие времени, присущее изначальной христианской вере, вырастает из ожидания Второго пришествия, сущностными аспектами которого становятся недатируемость и неисчислимость. Жизненное осуществление изначальной веры, проявленное в уникальности ожидания Парусии, зачастую заслоняется от нас хронологическим пониманием времени, ориентированным на наличное настоящее. В ожидании Парусии верующий вступает во временное поле, ограниченное крестной смертью и воскресением Христа, с одной стороны, и ожиданием Его окончательного прихода – с другой. Структура этого временного поля не может быть описана в рамках греческой концепции времени. Отношения времени и истории переворачиваются: в то время как хронологическое понимание времени упорядочивает историю в соответствии с ее событиями в равномерном течении времени, в кайрологическом понимании, напротив, течение времени структурируется из обозначенных исторических событий. Концепция историчности фундирована в жизненном мире. Акцентируется внимание на том, что Откровение не просто передача знаний относительно некоторых событий прошлого, это общение делает нас «участниками» события, которое есть само Откровение. В этом «со-участии» в событии Распятия, по мнению Хайдеггера, «целостное вот-бытие оказывается перед Богом как христианское, то есть соотнесенное с Распятием, и существование, затронутое этим откровением, открывается себе самому в собственном забвении Бога»¹¹. Таким образом, вера может понимать себя, только веруя в открывающего себя Бога. Хайдеггер стремится не превращать теологию в науку о религиозных состояниях и переживаниях. Никогда верующий не узнает о своем специфическом существовании на основании теоретической констатации своих внутренних переживаний. Он может только верить в эту возможность существования, возможность, в которой затронутое Открове-

нием вот-бытие не полагается на собственные силы, но отдается Богу и таким образом возрождается. Поэтому собственно экзистенциальный смысл веры – вера-возрождение. Причем возрождение Хайдеггер берет здесь в качестве модуса исторического существования верующего вот-бытия в той истории, которая начинается с события Откровения. Как и в работах Бульмана, здесь присутствует разделение реальной и откровенной истории. Специфическая историчность христианской веры, своеобразие ее жизненных форм возвращают нас к вопросу об истине веруемого. Иными словами: «бытие-в-мире» христианской веры определено «бытием-не-в-мире». Поворот к фактичному становится возможным благодаря содержанию веры, которое само по себе не является ни фактическим, ни внутримировым. Только с истиной веры обретается возможность понимания ее истории. Это отношение не бывает обратным. Никакое «подлинное» понятие времени не может гарантировать истину содержания веры. Хайдеггеровская «специфическая историчность» не вводит веру в рамки, определенные мышлением: понятие историчности оставляет вопрос о достоверности веры самой вере.

Хайдеггер вносит еще один уточняющий момент в описание данности теологии: «целостность этого сущего, которое раскрывается верой таким образом, что сама вера принадлежит взаимосвязи событий этого верующим образом раскрытого сущего, и составляет позитивность, которой располагает теология»¹². Акт веры (понимаемый как жизненная форма) и содержание веры неразрывно соединены друг с другом. Без веры (как взаимопринадлежности акта и содержания) не может существовать никакой теологии. Теология обретает в вере не только свое наличное, но и свой мотив, она является составной частью веры. Подобное определение теологического *positum* заставляет предположить, что теология занимает особое место среди конкретных наук. Речь идет о совпадении субъекта и объекта – теология не просто наука *о* вере, но и наука *веры*. Тем самым теология не может принадлежать к конкретным наукам, которые нуждаются в рациональном обосновании. Теология должна сама обосновывать свою необходимость. В «Бытии и времени» фундаментальная онтология претендует на обоснование *всех* позитивных наук. Значит, особый статус теологии все же определен тем наличным сущим, которое она тематизирует. Возникают вопросы: «Как может философия определять *positum* той науки, чья возможность в принципе философски не обосновывается? Не оказывается ли хайдеггеровское размышление парадоксальной попыткой внутритеологической рефлексии из внешней перспективы?» Конечно, всегда остается возможность рассмотреть извне соответствующие внутренние дискуссии и прийти к нейтральному описанию, свой-

ственному эмпирическим концепциям. Но в хайдеггеровской аргументации присутствует решительное опровержение внешних критериев истины. Истина веры обнаруживает себя только для веры. Масштаб для определения теологического *positum* может возникать только в своей соотнесенности с верой. Ряд исследователей отмечают, что в своем понимании позитивности теологии только из перспективы веры Хайдеггер выступает скорее как теолог¹³. Но при этом не надо забывать, что он постоянно акцентирует внимание на неснимаемом напряжении между формами существования философии и теологии. Хайдеггер подчеркивает свою принципиальную неангажированность какой бы то ни было теологической традицией, но подобное внешнее рассмотрение «оставляет без ответа вопрос, откуда же он это *знает*»¹⁴, если выстроенное им определение теологического *positum* возможно только внутри теологии. Разделение философского и теологического способов вопрошания тесно взаимосвязано с категориальным различием теологии и философии. Только отказавшийся от веры в Откровение разум становится местом осуществления мышления. «Безусловность веры и вопросительность мышления – две неизмеримо отличные области»¹⁵. Глубочайшее различие заключается в том, что теологии предпослано нечто, не принадлежащее человеческому бытию, – Откровение. Однако бездна, разделяющая веру и мышление, представляется особенно глубокой еще и потому, что между ними есть основополагающая общность: в их сущностном осуществлении присутствует нечто безусловное. Для веры оно состоит в принятии самооткровения творящего Бога, для мышления – в вопросе о бытии сущего как о том, чему человек, безусловно, принадлежит. Следовательно, и теология, и философия имеют дело с предельными понятиями. Мышление, описанное в «Бытии и времени», имеет трансцендентальные притязания: мы приходим к чистой тавтологии, если, продумывая то, что показывает себя как условие возможности сущего, задаем еще вопрос о его условии возможности. Точно так же дело обстоит и в теологии: если Бог есть «Тот, без которого ничего нет», невозможно спрашивать о чем-то, выводящем за пределы Бога. Поскольку вера и мышление имеют дело с последним и безусловным, не может быть никакого *tertium comparationis*, из перспективы которого можно было бы говорить об их возможном различии и взаимопроникновении. В аристотелевской терминологии не существует объединяющего родового понятия, с помощью которого можно было бы их разграничить. Но если нет объединяющего третьего, в соотнесении с которым можно было бы говорить об относительных различиях, необходимо признать, что это различие абсолютно. Даже если теология и философия обращены к

последним вещам, основополагающая общность между ними не может пониматься как общий знаменатель. Мышление и вера не идентичны в познании того, что составляет их безусловность: «Бытие не есть Бог»¹⁶.

Анализируя далее научность теологии, Хайдеггер отмечает, что смысл теологии как науки заключается в тематизации веры и того, что раскрывается в вере, – Откровенного. Только в вере теология может обрести достаточное основание для себя самой и только внутри веры как исторического события она обладает смыслом и правом на существование. Теология есть наука о вере не только потому, что ее предметом оказывается вера и веруемое, но и потому, что она сама исходит из веры. Это наука, которую вера порождает и оправдывает. Вера становится для теологии одновременно методом, темой, истоком и целью. Такая тематизация веры, соотношенная с ней самой, ставит перед собой единственную цель – развить со своей стороны само верование. Но в качестве экзистирующего отношения к Распятому вера есть способ существования исторического вот-бытия. Поэтому, по Хайдеггеру, «теология, будучи наукой о вере как о некоем событийно-историческом (geschichtlich) способе бытия, есть в своей глубочайшей основе историческая (historische) наука; при этом историческая наука особого рода, в соответствии с корнящейся в вере своеобразной историчности – откровенной событийности»¹⁷. Теология выступает как понятийное самоистолкование верующего существования, укоренена в исторической жизненной практике, в верующем существовании отдельного человека. В качестве такого исторического познания теология стремится только к прояснению христианского свершения, открывающегося в веровании. Любое теологическое высказывание обращается к христианскому существованию в его конкретности, хотя теологическая прозрачность веры не может обосновать и подтвердить ее правомерность или каким-то образом облегчить ее принятие и пребывание в ней. Наоборот, Хайдеггер считает, что теология может сделать веру только более трудной, показав, что верование как раз приобретает не ею – наукой теологией, но исключительно только верой.

Хайдеггер пытается описать сущность теологии еще с одной стороны – показав, что не есть теология. Хотя по смыслу слова теология означает науку о Боге, Бог, по мнению Хайдеггера, ни в коей мере не есть предмет ее исследования: «Теология не есть спекулятивное богопознание»¹⁸. Еще меньше это наука о человеке, о его религиозных состояниях и переживаниях. Тем самым Хайдеггер налагает запрет на выведение идеи теологии с помощью специализации нетеологических наук – философии, истории, психологии.

Мы не должны определять научность теологии, избирая заранее другую науку как мерило четкости ее доказательств и строгости ее понятий. Теологическая понятливость и доказательность теологических суждений могут вырастать только из самой теологии как науки о вере. И ей не следует пытаться оправдывать очевидность веры, привлекая познания, выработанные другими науками. Вера остается единственным основанием теологии, даже если ее доказательства исходят из формально свободных действий разума. Поэтому несостоятельность нетеологических наук перед лицом того, что открывает вера, также не может служить доказательством в пользу религии. Ведь только, «уже твердо придерживаясь истин веры, можно позволить “неверующей” науке наскакивать на веру и разбиваться о нее»¹⁹. Но вера не поняла бы самой себя, если бы захотела оправдать себя, воспользовавшись этим разгромом науки. Хайдеггеровское утверждение «некомпетентности» мышления в области веры возвращает к вопросу о соотношении неверующего и верующего существования, возможности перехода от одного к другому, который не может быть произвольным актом. Если вера не обосновывается через мышление и не обретает в нем свою убедительность, из перспективы неверующего невозможно познать, почему ему следует перейти к вере. В «Феноменологии и теологии» Хайдеггер не тематизирует эту проблему, но его ранние работы и трактовка специфической историчности верующего существования позволяют предположить, что не существует никакого континуального перехода между двумя формами экзистенции. Остается только одна возможность – скачок, понятие, возникающее в контексте идущего от Паскаля, Лютера и Кьеркегора утверждения «бесконечного качественного различия между Богом и человеком». Тем самым анализ специфической позитивности теологии приводит Хайдеггера к выводу о том, что она является совершенно самостоятельной онтической наукой.

В последней части своего доклада Хайдеггер рассматривает отношение теологии к философии. Он оказывается перед сложной дилеммой: с одной стороны, теология как самостоятельная наука не нуждается в том, чтобы ее предметная область предварительно раскрывалась в экзистенциальной аналитике; с другой стороны, для Хайдеггера отношение философии к конкретным наукам основано на трансцендентальном значении соразмерного вот-бытию понимания бытия. Мы увидим, что данная дилемма разрешается благодаря довольно серьезной модификации разработанной в «Бытии и времени» концепции отношения универсальной онтологии и онтических наук. Хайдеггер подчеркивает, что не вера, а наука о вере как наука позитивная нуждается в философии, причем

не для обоснования и первичного раскрытия ее позитивности – *Christlichkeit*, а только в том, что касается ее научности. Как наука теология подчиняется требованию, чтобы ее понятия соответствовали тому существу, которое она исследует. Но всякое сущее раскрывается только на основании предварительного допонятийного понимания того, что есть это затрагиваемое сущее. Всякое онтическое истолкование обязано скрытой онтологической основе. Здесь возникает вопрос о специфических познавательных особенностях теологических понятий. Не должна ли вера стать познавательным критерием и при онтологически-философском объяснении таких понятий, как «крест», «грех», «спасение»? Хайдеггер полагает, что всякое понятийное развертывание может происходить только в тесной взаимосвязи с исходной сокрытой бытийной целостностью, к которой восходят понятия любой позитивной науки. При объяснении же основных теологических понятий это приводит к следующему.

Экзистенциальная интерпретация веры как возрождения предполагает, что христианская жизнь включает в себя снятие доверующего, т. е. не-верующего существования вот-бытия. Глагол «*aufgehoben*» употребляется здесь в гегелевском смысле. В вере, согласно ее самопониманию, до-верующее существование сохраняется, возвышается и отрицается одновременно. Снятие означает не уничтожение, а включение в новое творение. В вере дохристианское существование преодолевается в экзистенциально-онтическом смысле, но это означает, что преодоленное дохристианское *Dasein* экзистенциально-онтологически включается в верующее существование. Теологические построения неизбежно содержат в себе понимание бытия, которым обладает само по себе человеческое вот-бытие как таковое, коль скоро оно вообще экзистирует. В результате все основные теологические понятия, рассмотренные в полноте региональных взаимосвязей, обнаруживают «дохристианское содержание, экзистенциально бессильное, то есть онтически снятое, но именно поэтому онтологически определяющее и постижимое чисто рационально»²⁰. Вера осуществляет определенное отрицание не-верующего понимания бытия. Но она его не отбрасывает, а вводит в «новое распоряжение». Тем самым Хайдеггер описывает теологические понятия как изначально философские, сущностно модифицированные в новой интерпретации, осуществляемой из перспективы веры, но сохраняющие свое прошлое. Если взаимосвязь философии и теологии основана на отношении до-верующего понимания бытия и веры, философия не может иметь никаких религиозных предпосылок. Более того, теология, исходя из своих собственных интересов, должна поддер-

живать методический а-теизм философии. Хайдеггер иллюстрирует это на примере отношения между понятиями вины и греха. Вину он рассматривает как основополагающую экзистенциально-онтологическую категорию. Быть виновным означает «бытие-основанием для бытия, определенного через нет, то есть бытием-основанием некоей ничтожности»²¹. В этом смысле вот-бытие как таковое виновно. Напротив, понятие греха обретает смысл только в контексте религиозной веры, где оно познается как личная ответственность перед трансцендентным и понимаемым в качестве высшей моральной инстанции Богом. «Только верующий может фактически существовать как грешник»²². О грехе речь может идти только по отношению к человеческим действиям, интерпретируемым во взаимосвязи с раскрытым в Откровении пониманием божественного отношения к человеку. Тем самым вина предшествует греху. В теологии осуществляется верующая интерпретация того, что экзистенциально-онтологически фундировано в понятии вины. Вина в подобном понимании является онтически нейтральным феноменом. Конечно, понятие греха в своей сущности не дедуцируется рационально из понятия вины. Теология нуждается в онтологическом понятии вины только в соотношении с до-верующим вот-бытием, которое снимается в вере. Переходя непосредственно к описанию отношений теологии и философии с ее онтологически-формальными и онтически-нейтральными понятиями, Хайдеггер использует разработанное в «Бытии и времени» понятие коррекции (Korrektion), которое он отличает от понятия управления (Direktion). Онтология выступает «только в качестве корректива онтического, дохристианского содержания теологических понятий»²³. Различие между управлением и коррекцией еще раз проясняет особый статус теологии среди конкретных наук. Эта коррекция не закладывает основ, в то время как, например, естественные науки обретают свои основные понятия и свою высшую истину в онтологии природы. Она является формальным указанием на онтологический характер того региона бытия, в котором необходимо должны пребывать теологические понятия как понятия экзистенциальные. Хайдеггер подчеркивает, что к сущности философии подобная формально указывающая, корректирующая функция не относится, хотя по отношению к другим, нетеологическим, позитивным наукам философия выполняет задачу онтологически обосновывающего управления. По отношению к другим наукам онтологическая формальность философии играет роль априорного предварительного раскрытия соответствующей области бытия. В теологии все иначе: она имеет свою предметную область *sui generis*, философия здесь не способна что бы то ни

было определить. Онтологические понятия не могут направлять теологию и управлять ею. Исходя из этого, переход к теологии можно понять по аналогии с переходом от неверия к вере – как скачок. Теологические понятия как таковые возникают, когда нашедшее свое выражение в Dasein-аналитике понимание бытия снимается, обретая новое распоряжение в качестве целого. Философия как онтология просто предоставляет теологии возможность прояснить онтологический контекст своих основных понятий, оставаясь при этом в фактичности веры. Однако не философия как таковая требует реализации этой возможности, но именно теология, если она понимает себя как науку. Хайдеггер даже подчеркивает, что вера в своем сокровенном ядре как специфическая экзистенциальная возможность остается смертельным врагом той в высшей степени изменчивой формы существования, которая сущностно принадлежит философии. Только если мы осознаем экзистенциальное противопоставление между религиозностью и свободным принятием на себя целостного вот-бытия, существующее до всякой теологии и философии, можно будет поставить вопрос о возможной общности теологии и философии как наук, о подлинной коммуникации, без всяких иллюзий и от всяких слабосильных попыток посредничества. Поэтому Хайдеггер приходит к провокативному выводу о том, что не существует «ничего подобного христианской философии, которая есть попросту деревянное железо»²⁴.

Философское познание только тогда может стать релевантным и плодотворным для позитивной науки, когда ученый, имея дела с основными понятиями своей науки, возникшими из позитивного осмысления онтических связей своей сферы сущего, ставит под вопрос соответствие традиционных понятий этому тематизированному сущему. Затем, исходя из требований своей науки, оставаясь в круге собственных научных вопросов, он может вновь возвратиться к вопросу об изначальном бытийном устройстве того сущего, которое остается предметом исследования и становится обновленным. Позднее Хайдеггер будет более скептически относиться к претензиям на научность укорененной в уверенности веры теологии, сомневаясь в оправданности ее попыток вступить в негарантированную область мыслящего вопрошания. Но в той мере, в какой теология видит себя в качестве науки, феноменологическая герменевтика как онтология историчности осуществляет критику основных теологических понятий. Поскольку в этих понятиях рефлектируется исторический способ существования, теологическое понимание возникает в соотношении и противопоставлении с историчностью и фактичностью экзистенции.

- 1 *Heidegger M.* Phänomenologie und Theologie // Phänomenologie und Theologie. Frankfurt a. M., 1970. S. 13–33.
- 2 *Heidegger M.* Einige Hinweise auf die Hauptgesichtspunkte für das theologische Gespräch über Das Problem eines nichtobjektivierenden Denkens und Sprechens in der heutigen Theologie // *Ibid.* S. 37–46.
- 3 *Heidegger M.* Phänomenologie und Theologie. S. 13.
- 4 *Ibid.* S. 14.
- 5 *Ibid.* S. 15.
- 6 *Хайдеггер М.* Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 13.
- 7 *Heidegger M.* Phänomenologie und Theologie. S. 16.
- 8 *Ibid.* S. 17.
- 9 *Ibid.* S. 18.
- 10 *Heidegger M.* Einleitung in die Phänomenologie der Religion // *Heidegger M.* Gesamtausgabe. Bd. 60. Phänomenologie des religiösen Lebens. Frankfurt am Main, 1995. S. 3–159.
- 11 *Heidegger M.* Phänomenologie und Theologie. S. 19.
- 12 *Ibid.* S. 20.
- 13 См.: *Jung M.* Das Denken des Seins und der Glaube an Gott: zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Martin Heidegger. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1990.
- 14 *Mörchen H.* Zur Offenhaltung der Kommunikation zwischen der Theologie Rudolf Bultmanns und dem Denken Martin Heideggers // *Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung* (Hrsg. B. Jaspert). Darmstadt, 1984. S. 237.
- 15 *Heidegger M.* Was heißt Denken? Tübingen, 1971. S. 110.
- 16 *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // *Хайдеггер М.* Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 202.
- 17 *Heidegger M.* Phänomenologie und Theologie. S. 21.
- 18 *Ibid.* S. 24.
- 19 *Ibid.* S. 26.
- 20 *Ibid.* S. 29.
- 21 *Хайдеггер М.* Бытие и время. С. 283.
- 22 *Heidegger M.* Phänomenologie und Theologie. S. 30.
- 23 *Ibid.* S. 30.
- 24 *Ibid.* S. 31.

КОНЦЕПЦИИ ПОНИМАНИЯ СВЯЩЕННОГО
В ФЕНОМЕНОЛОГИИ РЕЛИГИИ
(Г. ван дер ЛЕУ, Й. ВАХ)

В статье рассматривается понимание священного, представленное в концепциях классиков феноменологии религии Г. ван дер Леу и Й. Ваха. Автор детально реконструирует предложенную ими методологию изучения религиозных феноменов. Существенное место в работе занимает анализ данной методологии с точки зрения ее философских истоков и ее актуальности для философии религии, религиоведения и теологии.

Ключевые слова: священное, понимание, истолкование, εἶδος, религиозный опыт, религиозное сознание.

Современное западное религиоведение редко вспоминает одного из своих классиков – голландского ученого Г. ван дер Леу (1890–1950). А между тем он довольно точно обрисовал контуры науки о религии XX в., без него эта наука была бы другой. Леу – представитель того «хождения» христианских теологов в мир эмпирического религиоведения с целью его преобразования в духе религиозной философии и теологической апологетики.

Голландский мыслитель первым попытался приспособить метод понимающей психологии К. Ясперса к нуждам науки о религии. Поэтому «...встреча религиоведения с феноменологией состоялась в случае с Г. ван дер Леу окольным путем, через психологию»¹. Иницилируя тем самым дискуссию о понимании первофеномена религии – священного, Леу оказался у истоков герменевтики религии и феноменологии религии. Двусмысленность его феноменологической методологии определялась не столько расхождениями между К. Ясперсом и Э. Гуссерлем в оценке статуса трансценден-

тальной феноменологии, сколько попытками не критического совмещения концепций понимания В. Дильтея и Э. Гуссерля.

Многослойность концептуализации священного в творчестве голландского религиоведа еще раз подтверждает тезис о неповторимости видения природы феноменологии религии каждым из ее классиков. Леу обходит молчанием либерально теологический проект Ф. Шлейермахера, оказавший такое сильное влияние на феноменологию религии Отто и Хайлера, и угадывает истоки новой дисциплины в философии истории И. Гердера. (Именно Гердер, по мнению Леу, первым поставил проблему понимания действительности и тем самым стал «великим отцом» феноменологии религии.)²

Завоевывая религиоведение для теологии, Леу невольно способствовал обратному фундированию теологии религиоведением. Этот процесс у него представлен, на наш взгляд, наиболее наглядно по сравнению с другими пионерами феноменологии религии.

Будучи египтологом по специальности, голландский ученый считал возможным профессионально заниматься проблемами философии религии, антропологии, литургики, искусствоведения, литературоведения и эстетики. Ему принадлежит более 650 научных работ. Среди них такие, как «Введение в феноменологию религии» (1925), «Психология структуры и теология» (1928), «Феноменология религии» (1933), «Антропоморфизм как проблема антропологии» (1935), «Человек и религия» (1941), «О священном в искусстве» (1957), «Сакраментальное мышление» (1959) и др.

По всей видимости, следует согласиться с точкой зрения, согласно которой феноменология священного у Леу сохраняет свою актуальность, пожалуй, только для теологического мышления.

В своем главном религиоведческом произведении «Феноменология религии» в разделе «Феномен и феноменология» он повторяет, по сути, хайдеггеровское понимание феномена. «Феноменология ищет феномен. Но феномен есть <...> то, что себя показывает»³. У Хайдеггера: «Als Bedeutung des Ausdrucks "Phänomen" ist daher festzuhalten: das Sich-an-ihm-selbst-zeigende, das Offenbare»⁴ («В качестве значения выражения "феномен" следует поэтому удерживать: само-в-себе-себя-показывающее»). Сущность феномена заключается у Леу в акте указывания или показывания чего-либо самого по себе. Этот процесс, предполагая первый уровень в рамках относительной сокрытости (Verborgenheit) феномена, осуществляется феноменологией на втором и третьем уровнях феноменального: в постепенном становлении открытости феномена и его относительной прозрачности.

Каждый слой феноменальности, соответственно, коррелирует с тремя сферами жизни: переживанием (Erlebnis), пониманием (Verstehen), выражением (Zeugen)⁵. Голландский ученый как бы накладывает, а точнее, поглощает триадой позднего Дильтея (переживание – выражение – понимание) учение о феномене в рамках феноменологического движения. Леу ориентируется на философию жизни Дильтея и понимающую психологию Ясперса в значительно большей степени, чем на Гуссерля и Хайдеггера. Ведь дело в том, что, несмотря на определенную общность позиций, достаточно трудно совместить принципы построения феноменологии религии Дильтея и Гуссерля. В своей переписке они вполне однозначно высказались по этому вопросу⁶. Гуссерль писал: «Задачей теории религии (феноменологии религии) в отношении к возможной религии вообще будет исследование сознания, конституирующего религию <...> Если мы направлены на чисто идеальное, то фактически-историческое служит нам лишь примером»⁷. Дильтей, в свою очередь, воздерживается в понимании религии от идеи беспредпосылочного познания, она, на его взгляд, не приводит к интерпретации религии как формы жизни. Априорный анализ религиозного сознания в качестве путеводной нити феноменологии религии у Гуссерля был воспринят М. Шелером и Р. Отто, но не Леу. Специфические характеристики религиозного сознания, их притязания на общезначимость у Дильтея эксплицируются «лишь на материале исторического, социологического и психологического изучения религий»⁸. Понятие о сущности религии вырастает, по Дильтею, из обобщения результатов сравнительно-исторического изучения религий и не предполагает осуществление феноменологической редукции. Леу, следуя в целом дильтеевской парадигме феноменологии религии, перенимает важнейшие термины философии жизни: «жизнь», «взаимосвязь», «структура», «переживание», «значение», но пытается сохранить при этом учение о феноменологической редукции.

Следуя Дильтею, голландский религиовед нацеливает феноменологию религии на понимание смысла феномена. Этот смысл изображается и конкретизируется, в конечном счете находит свое выражение в понятиях «структура» и «идеальный тип». И если термин «структура» у Леу соответствует дильтеевскому словоупотреблению, то в категорию «идеальный тип» создатель феноменологии религии привносит также те значения, которыми наделяет этот термин в своей понимающей психологии Ясперс. «Структура является взаимосвязью»⁹, – утверждает Леу. Эта взаимосвязь смысловая. Она не объясняется логически или каузально, но понимается в качестве целого. Вопрос о возможности и смысле подоб-

ной концепции понимания отошлет нас к Дильтею. «Жизнь – это структура»¹⁰, – писал Дильтей. Жизнь для него есть осуществление, взаимосвязь. «Структурная взаимосвязь жизни – это то первое, что переживается в самом переживании, это целостность самого жизненного акта»¹¹, – отмечает Плотников. Взаимосвязь полностью не объективируется, она непосредственно переживается или осознается. Проблема обоснования возможности непосредственного познания смысла посредством структуры или идеального типа стала ключевой как для Дильтея, так и для Леу.

«Подобную взаимосвязь, все равно, оцениваем ли мы личность, историческую ситуацию или религию, мы называем типом, или идеальным типом»,¹² находим мы у Г. ван дер Леу. Идеальный тип не является ни реальностью, ни ее отражением. Он вневременной и демонстрирует смысл феномена. Тип не обладает каким-либо онтологическим статусом, у Леу – это осуществленная смысловая структура.

Ясперс относит к идеально-типическим связям только связи генетические. Они выходят у Ясперса за границы феноменологии. От генетического понимания он отличает статическое, то есть собственно феноменологическое. «Назовем феноменологическое понимание душевных состояний статичным пониманием, которое осмысливает только факты, переживания, способы сознания и является основой их ограничения и характеристики. Понимание связей душевных переживаний, вытекание душевного из душевного назовем генетическим пониманием»¹³. Таким образом, взаимосвязи понимаемые идеально-типически, по Ясперсу, очевидны сами по себе, не служат созданию теории и являются масштабом для распознавания единичных реальных процессов в качестве понятных¹⁴. Голландский феноменолог религии, следуя за Ясперсом, вводит следующую предпосылку для реконструкции идеального типа. Это признание возможности непосредственного созерцания последней очевидности феномена. Она не воссоздается посредством каузальных связей, не тождественна всеобщей значимости, она познается на основании опыта, но не возникает из него. Соотношение очевидности понимания и действительности Ясперс иллюстрирует следующим образом: «Если Ницше и переносит названную нами убедительно понятую связь между сознанием слабости и моралью на единичный процесс возникновения христианства, то такой перенос на частный случай может быть ошибочным, несмотря на правильность общего, идеально-типического понимания этой связи»¹⁵. Понимание идеального типа становится условием для исторического сравнения в феноменологии религии Леу. «Не Синай и Фудзияма сравниваются в их всеобщей структуре, но наоборот: общая

структура, например, идеальный тип “священная гора” возникает только с пониманием этих двух феноменов»¹⁶. Поэтому критерием для действительности идеального типа является очевидность, а не сравнимость.

Правы те ученые, которые сомневаются в отождествлении понятия идеального типа Леу с неизменной сущностью феномена у Гуссерля. Уходя в сторону и от феноменологии Ясперса, голландский ученый требует исторической коррекции идеальных типов, ставя под вопрос феноменологическое измерение своего идеально-типического метода.

Перейдем теперь к этапам понимания священного в концепции Леу. Центральным, как и для Дильтея, в этом процессе выступает понятие «переживание», которое следует охарактеризовать в качестве ставшего образа жизни. Леу полагал, что именно в переживании снимается напряжение между непосредственным и опосредованным, между жизнью и ее познанием. Всего он выделяет семь элементов того, что можно назвать становлением в понимании.

1. Наименование (Namengebung). Это первый и последний шаг феноменологии религии, потому что назвать можно только то, что уже раньше было понято. Это, на наш взгляд, предварительное называние феномена, но оно не исключает распознавание в нем существенного.

2. Включение (Einschaltung). Здесь у Леу речь идет о переживании структурной взаимосвязи. Феномен как бы включается в собственную жизнь. Голландский религиовед старается нащупать очевидную структуру сознания, идеальный тип. Он руководствуется чувствованием в природу феномена. В акте эмпатии открывается нерациональная очевидность. Леу писал: «(Очевидность предполагает. – М. П.) <...> способность к дивинации, то есть интуитивному созерцанию существенного, типического, смыслового. Способность, которая приближается к художественной способности»¹⁷. Поскольку он отказывает очевидности в общезначимости и не эксплицирует концепцию объективности очевидности, то тем самым Леу опирает феноменологию религии на чрезвычайно сомнительный, с точки зрения философии религии, фундамент. Термин «дивинаторная способность» у пионера феноменологии религии, на наш взгляд, соответствует критерию тотальности религиозного опыта у Й. Ваха или понятию «ультимативная забота» у П. Тиллиха. Для Леу лишь целостность всех сил души образует переживание. Он идет за Фризом, Шлейермахером и Дильтеем, когда пишет: «Мы не “конструируем”, но переживаем единство смысла»¹⁸. Это парадоксальное утверждение, безусловно, свидетельствует о том, что в акте познания в качестве его предпосылки присутствует трансценденция.

Что собой представляет тот смысл, на который указывает идеальный тип? С одной стороны, как пишет Кеншерпер, «...смысл для него (Леу. – М. П.) – всеобщее и сверхиндивидуальное, однако, также одновременно произвольное, “чистое” нормативное»¹⁹. С другой стороны, на наш взгляд, смысл у Леу не является общезначимым. В конце концов он не тождествен сущности феномена феноменологической философии. Действительно, «в своем ядре идеально-типический метод (Леу. – М. П.) можно назвать феноменологическим лишь в известном смысле»²⁰.

Переживание структурной взаимосвязи немислимо, по мнению голландского религиоведа, без экзистенциального модуса. «Мы не можем нечто знать ни о религии, ни о вере без экзистенциального способа (понимания)»²¹, – указывал Леу. Этой установкой он вновь демонстрирует свою методологическую зависимость от Ясперса, но уже не в аспекте понимающей психологии, а в сфере экзистенциальной философии. Событие понимания невозможно, по Леу, без того, что он назвал «расширением я». Деятельность феноменолога религии идет параллельно с тем, что Ясперс назвал бы «раскрытием экзистенции». Неосознанные взаимосвязи осознаются в акте понимания благодаря «переживанию человеком своего духовного измерения (Person)», то есть экзистенциальной деятельности, если использовать определение А. Лэнгле²². Итак, процесс познания предполагает у основателя феноменологии религии любящее вчувствование, освященное религиозной верой.

3. *Елох* (Воздержание от суждений).

Разрабатывая концептуальную природу феноменологии религии, Леу ставит в зависимость событие понимания священного от масштаба использования гуссерлианской процедуры *Елох*. Мы встречаем у голландского мыслителя следующее суждение о целях феноменологии религии: «Наши задачи в другом, и они более скромны, чем у теологии, психологии и философии. Мы не спрашиваем, соответствуют ли религиозные воззрения действительности? Истинны ли они? Какие ценности они несут? К чему они приводят? Но только: как они выглядят? Каким образом они даны?»²³ Выполняя требования *Елох*, Леу снимает вопрос о ценности и истинности религиозных явлений, а также об их бытийной значимости.

Безусловно, что в интерпретации *Елох* Леу ближе к Гуссерлю, чем к Ясперсу. (Последний в отличие от Леу соглашался лишь с вынесением за скобки исторического, но не экзистенциального контекста. Хотя сохраняется вопрос о беспредпосылочности познания и у голландского ученого в свете его экзистенциальных изменений процесса понимания. Леу ведь считает, что «Вера *Елох* и *Елох* веру не исключают») ²⁴. Но вместе с этим и у Ясперса, и у Леу

отсутствует эйдетическое и трансцендентальное Ελοχη. Можно согласиться с Кеншерпером в том, что «...только “историческое” и “экзистенциальное” заключение в скобки не дает еще “созерцание сущности” и не является феноменологией в значении Гуссерля»²⁵. По крайней мере, феноменология религии Леу, на наш взгляд, лишена того, что называют трансцендентальной феноменологией.

Здесь уместно упомянуть о том, что феноменолог религии манипулирует понятием «созерцание сущности», хотя Ясперс прямо отрицает его в своей феноменологии. В конечном счете, Леу нивелирует учение о «созерцании сущности», заменяя его концепцией идеального типа²⁶.

4. Выяснение (прояснение) (Klärung).

Как пишет Кеншерпер, «...видение показывающего-себя имплицитно прояснение увиденного»²⁷. На этом этапе феноменолог религии ищет идеально-типическую взаимосвязь.

5. Понимание (Verstehen).

Предшествующие четыре элемента образуют в своем органическом взаимодействии ход понимания. Священное начинает звучать, становится выражением, облекается в речевые формы. Само понимание, как уже было сказано, у Леу многослойно. Вне всякого сомнения, методология голландского религиоведа содержит черты герменевтики доверия, например предвосхищение некоторых положений герменевтики религии О. Больнова. Понимание трактуется Леу так же, как и Больновым, в качестве «восстановления доверия», по всей видимости, к той действительности, бытийную значимость которой он выносит за скобки. Феноменолог религии вводит понятие «полное понимание» и связывает его с открытием «бесконечной» интенциональной структуры, без которой процесс познания Леу объявляет бессмысленным *regressus ad infinitum*. Все это, с одной стороны, очевидно, уводит феноменологию религии от феноменологии, а именно от идеала беспредпосылочного познания. А с другой – свидетельствует о том, что, «...феноменология религии обладает <...> отчетливым теологическим характером»²⁸.

По всей видимости, Леу понимает религиозно-феноменологический метод как форму герменевтики. Более того, он и Й. Вах первыми связали будущее религиоведения с герменевтической рефлексией священного.

6. Коррекция.

Исследование священного включает, по Леу, проверку открытых феноменов в филологических, археологических и других контекстах. Необходим контроль и коррекция феноменологии религии со стороны филологически-археологического истолкования. По меньшей мере странно, с нашей точки зрения, исследователю

религии, вооруженному феноменологическим *Елох*, ссылаться, зависеть и ожидать удостоверения правильности уяснения смысла от классического эмпирического анализа. Но с *Леу* согласятся и современные филологи: «Этот подход (то есть подход феноменологии религии. – *М. П.*), если его практиковать как единственный метод изучения религии, превращается в антинаучный»²⁹.

7. Показывание (*Zeugnis*).

В конечном счете феноменология религии для *Леу* – это не просто акт понимания священного, но методически проверенное понимание, а также разговор о том, что понято. Демонстрация удостоверенного у голландского религиоведа в своем понимании завершает путь к священному.

Проблематика священного объединяет у *Леу* историю религий, феноменологию религии и теологию. Как и современные участники дискуссии о святом, он исповедует срединное положение феноменологии в изучении религии. Она выполняет функцию посредника и корректора между историей и теологией. Ученый пишет: «Она (феноменология религии. – *М. П.*) ведет от чисто исторического к метафизическим вопросам»³⁰. Мы солидарны с В. Гантке в том, что феноменология религии скорее пытается совместить в себе философский и теологический дискурс, с одной стороны, и эмпирически религиоведческий – с другой. *Леу* приводит следующую схему наук. Голландский ученый различает в теологическом мышлении центр и периферию. Центр – это Иисус Христос, инкарнация Слова, периферия – это все остальные религиозные явления. *Кеншерпер* пишет: «Движение происходит от периферии, многообразия религиозных явлений, через историко-критическую работу и феноменологию к теологии и ее центру, инкарнации, и от центра снова назад к религиозным явлениям»³¹. И история религии, и феноменология религии образуют в работе *Леу* «Сакраментальная теология» фундамент для теологической рефлексии. Нам кажется, что в горизонтальном (феноменологическом) и вертикальном (теологическом) пути изучения священного имплицитно присутствует у *Леу* феноменологический закон корреляции между Откровением (Богом, священным) и религиозными феноменами, которые мы находим, например, у *М. Шелера* или *Б. Вельте*.

С нашей точки зрения, теологическая значимость феноменологии религии заключается немного в другом, чем предполагает голландский мыслитель. Теология нуждается в феноменологии религии в той мере, в какой стремится придать вере, священному черты общезначимости или объективности, перевести веру на язык светской науки, религиоведения или философии религии. Верно подмечает *Кеншерпер*, что: «...ее (феноменологии религии. – *М. П.*)

сила состоит <...> в том, что она мыслит, учитывая “данность” и “общезначимость” феномена»³². Для описания взаимодействия теологии и феноменологии религии у Леу Кеншерпер предлагает ввести понятие комплементарности. Теологическое и феноменологическое измерения исключают друг друга, однако оба претендуют на истину и только вместе дают полную картину положения вещей. На самом деле, нам думается, что напряжение между эмпирической научностью религиоведения и нормативной природой философии религии и теологии переносится внутрь феноменологии религии, подставляя последнюю под двойной удар. Особенно отчетливо это напряжение видно на примере понятия «идеальный тип». Он как бы соткан у Г. ван дер Леу из противоположностей: «между “данностью” и “закономерностью”, между действительностью и чистым истолкованием, между “научностью” и “художественностью”»³³.

На примере творчества Леу напрашивается вывод, общий для всей феноменологии религии. Концептуальная природа этой науки имплицитно не только междисциплинарные противоречия (между эмпирическим религиоведением, философией и теологией), но и пытается совместить чуждые друг другу философские подходы. Так, модель понимания священного у Отто раскалывается от соединения феноменологического усмотрения сущности религиозного сознания и канто-фризовского априорного обоснования понимания священного. Дескриптивная феноменология Ясперса налагается у Леу на антифеноменологические постулаты Дильтея. Жизненные взаимосвязи инициатора исторической критики разума объединяются у Й. Ваха с элементами феноменологической редукции (об этом речь пойдет ниже).

И хотя это не входит в задачи нашего исследования, мы не можем не отметить, что при богатстве методологических размышлений у Леу его концепция общей морфологии религии выглядит довольно бледной по сравнению с феноменологией религии Отто, Элиаде или Хайлера.

Волею судеб к классикам феноменологии религии был причислен немецкий религиовед и философ Й. Вах (1898–1955). Вах по материнской линии является потомком знаменитого иудейского философа эпохи Просвещения Моисея Мендельсона. Как и другие феноменологи религии, он получил востоковедческое образование по специальности «Индология». Учился Вах в университете Лейпцига. В Первую мировую войну ему пришлось солдатом, а затем офицером воевать с Россией. Во времена прихода к власти в Германии нацистов он эмигрировал в США, где продолжил свою научную деятельность. Вах является классиком феноменологии, герме-

невтики и социологии религии. В круг его интересов также входила философия и теология. Среди его учителей – Р. Отто, среди коллег – Ф. Хайлер. По своему вероисповеданию Вах лютеранин, после эмиграции – член епископальной протестантской церкви США. Как и многие другие представители феноменологии религии, – активный сторонник экуменического движения. Крупнейшие произведения: «Социология религии» (1924), «Сравнительное религиоведение» (1962), «К методологии», «Понимание» (1926–1933) (в трех томах) и др.

В творчестве Й. Ваха рецепции феноменологической философии, философии жизни, социологии и истории религий создают еще более пеструю методологическую мозаику феноменологии религии, чем у Г. ван дер Леу. Импульсы гуссерлианской феноменологии у немецкого религиоведа в большой степени вытеснены и подавлены герменевтической парадигмой философии жизни. «В своих разработках проблемы понимания Вах опирается прежде всего на Дильтея и Зиммеля, в философско-исторической позиции – также на Трельча»³⁴.

Вах замысливает религиоведение как науку о понимании, а не об объяснении, то есть в качестве особой герменевтики. Как и для Дильтея, речь идет о понимании жизни из самой жизни. Жизнь как акт, как процесс жизнеосуществления – главная предпосылка понимания священного у классика феноменологии религии. Фундаментом герменевтических процедур и принципов становится опыт. В религиозном опыте (у Ваха в опыте «последней реальности») объект познания и средство познания совпадают. Феноменолог исследует священное, данное в переживании, с помощью понимания переживаемого. Если в ряде своих построений Вах осуществляет феноменологическое Ελοχη, вынося за скобки онтологический статус объекта, и говорит о чистом смысле, то по отношению к субъективным (антропологическим) предпосылкам понимания он никогда не производит феноменологической редукции.

Его герменевтика религии укоренена в антропологии, поэтому процесс познания для Ваха превращается в событие узнавания (Wiedererkennen). Эмпатическое понимание у Ваха, как и у Дильтея, рождается из жизненных взаимосвязей. Мир духа приоткрывает себя лишь экзистенциальному познанию. Феноменолог религии требует «личного отношения», «внутреннего родства» с объектом постижения³⁵. Флаше пишет: «Таким образом, исследователь религии в полном объеме вносит в научную деятельность свой религиозный опыт не в качестве суждения <...> но как ключ всякого понимания»³⁶. Религиозное переживание дано с жизнью и укоренено поэтому в природе человека. Религиозность как категория жизни

как бы предпослана процессу понимания, но вместе с тем само объективированное религиозное вызревает в одной из форм выражения жизни, а именно религиозной. В этом аспекте своей концепции Вах почти с точностью воспроизводит схему экспликации религиозного у Г. Зиммеля. Последний подчеркивал, что процесс причинности как факт жизни может приобрести научное или религиозное звучание (тон). То есть он предполагает кристаллизацию религиозного смысла (представление о Творце в перспективе бесконечного ряда причин) или научного (формула закона причинности). У Ваха нет жесткого зиммелевского редукционизма, согласно которому «...религиозная форма какого-либо отношения или события является проясненной картиной его социальной формы»³⁷. Но вслед за Зиммелем он отводит религиозному чувству конституирующую религию роль. Так Зиммель писал: «Религиозная окраска не исходит на переживаемое от принятой на веру трансцендентной силы, но представляет собой особое качество самого нашего чувства»³⁸. Нам кажется, что пренебрежение к историческому генезису религии в рамках концепции религиозного чувства в феноменологии религии Ваха связано с бегством от историзма в процессе понимания у Зиммеля или Дильтея. Философия жизни не отвечает и не в силах ответить, так же как и феноменология религии, на вопрос о происхождении религии. Религия дана с жизнью в акте жизнеосуществления. Человек априори религиозен. На вопрос о том, почему человек религиозен, а жизнь такова, что содержит возможность выражения в форме религии, Зиммель и Дильтей не отвечают.

Выявление значимости посреднической роли герменевтики между философией и гуманитарными науками, а также адаптацию герменевтической теории к решению религиозоведческих проблем, несомненно, следует отнести к важным достижениям Ваха³⁹. Собственная философско-герменевтическая доктрина понимания определила контуры эпистемологии священного у классика феноменологии религии. Вектор герменевтических изысканий Ваха противоположен феноменологической стратегии. Он игнорирует идеал абсолютного познания и его воплощение в идее беспредпосылочного исследования. Как впоследствии и в герменевтике О. Больнова, Вах смягчает традиционное жесткое противопоставление понимания (*Verstehen*) в качестве объективного восприятия данностей и толкования (объяснения) (*Deuten*) как субъективного анализа материала. Пионер феноменологии религии выступает за плюрализм видов мышления, отказывается от притязаний на абсолютную объективность какого-то одного способа познания, тем самым открывая доступ к нефеноменологии религии (например, В. Гантке или Д. Ваарденбурга). Вах пишет: «Принятие и предполо-

жение “абсолютной” объективности познания <...> уничтожено»⁴⁰. И далее: «Оба они (то есть понимание и истолкование) являются <...> в известном смысле “субъективными”, поскольку не существует ни понимания, ни истолкования вне известных предпосылок и известных условий»⁴¹. Диалектика процесса понимания и истолкования у Ваха, с нашей точки зрения, такова, что первое осознает относительность собственной деятельности и стремится устранить неустранимое, то есть саму относительность, а второе – односторонне, исходя из определенной системы, абсолютизирует одну точку зрения или факт. Религиовед отмечает: «Для понимания, как мы считаем, характерно то, что оно осознало свою относительность (Bedingtheit) <...> но ее (относительность. – М. П.) пытается по возможности контролировать и элиминировать <...> Под толкованием мы, напротив, понимаем рассмотрение (Betrachtung) и объяснение (Erklärung) из данной системы, в которой и в соответствии с которой данное пытаются постичь»⁴². Предпочтение события понимания заключается у Ваха в том, что оно учитывает максимально возможные для интерпретации моменты. Понимание и истолкование разнятся в оценке собственных возможностей. Истолкование, по мнению феноменолога религии, абсолютно не устанавливает границ, возвышаясь даже до идеи Бога. Понимание менее счастливо. Вах подчеркивает: «Мы не понимаем ни Бога, ни жизнь, ни мир, ни человека, мы никогда их не познаем <...> но, однако, можно все это рассматривать в качестве интерпретации, истолкования»⁴³. Немецкий герменевтик очень четко проводит демаркацию между пониманием и истолкованием в их отношении к раскрываемому смыслу. Любое понимание неотделимо от познания конечного смысла. «Границы конечных (endlichen) смыслов (Sinne) являются также границами понимания; Бог, мир, человек: здесь (они. – М. П.) не превышают конечный смысл»⁴⁴. Конечный смысл не отождествляется у Ваха с раскрытием сущности феномена. Следуя Дильтею, он не претендует на понимание смысла истории, но стремится уяснить лишь значение ее проявлений. Можно перефразировать Ваха и сказать, что не существует «истолкования» Бога в герменевтике, а встречается только попытка истолкования в рамках выше описанного понимания⁴⁵. Но, тем не менее, Флаше указывает на третий тип познания, имеющий место в теории немецкого религиоведа. Это интегральное, или высокое, понимание. Флаше пишет: «В высоком понимании происходит расширение понимания до истолкования, так как смысловые связи теперь понимаются не сжато, но, пожалуй, истолковываются». И далее: «Разделение между пониманием и истолкованием, которое пытается Вах провести первоначально, снова упраздняется в “интегральном понимании”»⁴⁶. Синтез понимания и

истолкования (трудно его себе помыслить) приводит к пониманию смысла, к действительному пониманию. В любом случае, с нашей точки зрения, природа высокого понимания у Ваха остается недосказанной и трудно согласующейся с его первоначальной интерпретацией понимания и истолкования.

Вах ставит перед герменевтикой двуединую задачу. Во-первых, ответить на вопрос о «что», то есть вычленив смысл и значение феномена. Во-вторых, – на вопрос о «как», который предполагает анализ самого процесса уяснения⁴⁷. Каким должен быть собственный смысл духовного выражения? Здесь, по мнению Ваха, возникают две возможности. В одном случае приобретенный смысл оборачивается экспликацией интенции выражения (*Ausdrucksintention*). В другом «...речь идет не об экспликации выражения, но о его (смысла. – *М. П.*) расположении (*Einordnung*) в высоких взаимосвязях»⁴⁸. Второй тип понимания близок к позиции Дильтея, для которого в этом процессе происходит «отнесение событий к внутренней взаимосвязи, посредством которой они понимаются»⁴⁹. Вах сам ставит вопрос об отношении оценки (*Würdigung*) к событию понимания. Он отказывается от вынесения ее за скобки и утверждает: «В каком-то смысле всюду, где встречается понимание, соединяется понимание смысла и оценка, оценка (*Bewertung*) и суждение (*Beurteilung*)»⁵⁰.

Общая теория понимания конкретизируется у Ваха в концептуализации религиозного опыта⁵¹. Мы постараемся остановиться в первую очередь на его феноменологическом измерении религиозного сознания.

«Религиозное переживание как и все духовные акты обладает одним совершенно определенным интенциональным смыслом»⁵², – утверждает немецкий религиовед. Интенциональный смысл религиозного сознания фундирован жизненной взаимосвязью. Это сознание, для которого религиозный объект превращается в «откуда» (*Woher*) переживания.

Наряду с понятием интенциональности при анализе религиозного сознания, как мы писали выше, Вах использует термин и частично саму процедуру Елох. «Наше “заключение в скобки” осуществляется в противоположность ко всем психологическим способам рассмотрения в чистом сознании и (в рамках. – *М. П.*) выразительного подчеркивания интенционального характера религиозности»⁵³. В процессе осуществления феноменологической редукции Вах «заключает в скобки» любое учение о религиозном акте и его значении, учение о культе в его значении и т. д. В остатке должен сохраниться лишь «акт плюс (его. – *М. П.*) “содержание”»⁵⁴.

Опыт священного в качестве «последней реальности» придает смысл, выполняет интегрирующую роль по отношению к сравнительно-типологической деятельности религиоведа. Истолкование религиозного смысла, понимание целостной интенции отдельного феномена происходит у Ваха только из религиозного опыта⁵⁵. На модели критериологии религиозного опыта ученому действительно, на наш взгляд, в целом удастся следовать принципам Εποχη. Это касается четырех важнейших атрибутов подлинного религиозного опыта, а именно: выделение по сути религиозной интенциональности, подразумевающей направленность на «последнюю реальность», диалогическое, на наш взгляд, трансцендирование (священное познается только в диалоге), тотальность в значении единства интеллекта, воли и чувства как нередуцируемые качества сознания священного. Последней особенностью нуминозного сознания, по Ваху, является, напомним, стимулирование встречей со священным религиозной деятельности. Экспликация религиозного опыта у Ваха, безусловно, относится к априорному виду и достаточно автономна от эмпирического материала. В конечном счете Флаше справедливо утверждает, что «...его (Ваха. – М. П.) понимание соответствует... “эйдетическому видению”, которое ищет эйдос, сущность религиозного феномена»⁵⁶.

Структура религиозного сознания в свою очередь фундирует познавательные возможности религиоведения.

Нередуцируемость религиозного опыта обосновывает самостоятельность религиоведения как гуманитарной науки. Свой автономный статус она приобретает у Ваха с помощью феноменологии и герменевтики религии.

Герменевтический круг определяет высшую цель науки о религии: познать дух (идею) религии, которая действительна в целом из всех ее проявлений, и, наоборот, понять религиозные явления из идеи религии. «Задача всеобщего религиоведения (по Ваху) заключается в историческом и систематическом изучении религии»⁵⁷, – пишет Флаше. Систематическая область религиоведения соответствует в целом полю деятельности феноменологии и герменевтики религии. Для Ваха «...систематика интересуется не становление, но ставшее (Gewordene), поэтому в его работе “отменяются различия во времени”»⁵⁸. Цель всей систематики религии состоит в разработке типического, без открытия которого, по Ваху, невозможно понять индивидуальное. Систематика религии образует две формы: материальную и формальную. Первая руководствуется, по мнению феноменолога религии, «генетической точкой зрения» и разрабатывает исторические типы священного. Вторая освобождает исторические типы от исторических взаимосвязей, абстрагируется от любой

конкретизации, пытаясь постичь структуры и понятия. Флаше резюмирует: «Так получает систематик религии “идеально-типические понятия” и структуры в качестве всегда повторяющихся форм в религиозном выражении и всегда повторяющихся основных направлений человеческого-религиозного-мышления и переживания»⁵⁹. Следовательно, перед систематическим религиоведением стоят две задачи: образовать абстрактные, идеально-типические понятия и обнаружить регулярность, закономерность развития религии. По нашему мнению, категория «идеальный тип» у Ваха, скорее всего, соответствует второму (герменевтическому) виду понимания термина «тип» Дильтея. Так, Плотников пишет: «В этом втором – “герменевтическом” – значении понятие “типа” имеет статус эвристического средства, позволяющего осуществлять обоснованный отбор материала для интерпретации»⁶⁰. Систематика религии говорит только о том, что, например, догма, аскеза, монашество есть нечто универсальное. Однако на вопрос о том, каков характер этой универсальности, претендует ли она на объективность или только на общезначимость, при помощи каких процедур открывают идеальные типы, в конечном счете, каково их феноменологическое измерение, систематическое религиоведение в интерпретации Ваха, с нашей точки зрения, не отвечает однозначно.

Итак, «Его (религиоведения. – М. П.) метод является исследованием, которое начинается с истолкования и достигает своей вершины в понимании»⁶¹, – считает немецкий феноменолог религии. Таким образом, Вах выделяет две ступени описания исторического феномена. Первую он обозначает как интерпретацию. «Она желает установить значение отдельного определенного религиозного выражения»⁶², – пишет об этом Флаше. В качестве второй ступени следует понимание. Оно приводит «явление во внутреннюю взаимосвязь и <...> ведет к познанию всеобщего характера образования религии»⁶³.

Иногда в целом дильтеевская схема процесса познания огрубляется до простейшей гердеровской модели. Поиск священного у Ваха начинается, с его точки зрения, с разработки исторического развития религии, то есть исходит из многообразия проявлений духа. Затем в связи с психологическим исследованием внутреннего осуществляется прорыв в его (духа) субъективное, и, наконец, познается объективное духа в качестве идеи в целом. Так, сам Вах считает, что необходимо «понять человека как явление из человека как идеи»⁶⁴.

Таким образом, религиозный опыт как основание и предмет познания для Ваха полисемантичен по своей структуре. Его концептуализация происходит при помощи феноменологического Ελοχη, а

также включает важнейшие понятия философии жизни (структура, взаимосвязь). Такие критики, как Флаше, угадывают в конструкции религиозного сознания Ваха кроме этого «религиозное а priori естественной теологии»⁶⁵. Исследователь творчества немецкого феноменолога религии уверен в том, что «его (Ваха. – М. П.) религиозоведение исходит из убеждения философии жизни о том, что один способ, при помощи которого переживают мир, является религиозным. <...> Затем (этот способ) объединяется с принятием религиозного а priori»⁶⁶. Насколько нам известно, Вах не использует понятие априорной религиозности. Но он, несомненно, верит в существование единой, универсальной человеческой природы и в ее предрасположенность к переживанию священного. Поэтому оценка Флаше представляется нам уместной. Но более важным нам кажется вывод о том, что философия религии (можно даже сказать западнохристианская философия религии) предопределила, в конечном счете, облик как исторического, так и систематического религиозоведения Ваха⁶⁷. И хотя феноменолог религии настаивал на том, что религиозоведение – это эмпирическая наука, собственно эмпирического измерения в концепции религиозного опыта у Ваха нет. Прав Флаше, когда пишет, что «...для Ваха они (религиозные феномены. – М. П.) суть не объективные явления, но взаимосвязанные выражения мира религиозного опыта»⁶⁸. Фактическую автономию систематики религии немецкого ученого по отношению к эмпирическому религиозоведческому материалу можно интерпретировать в теологическом и философско-феноменологическом ключе. В первом случае речь идет о метатеологии, или теологии религии (Флаше), а во втором (и нам он ближе) – о проекте философии религии, близком к задачам феноменологической философии. Ведь дело в том, что «последнюю реальность» мы вправе рассматривать и как бытие Бога, и одновременно в качестве универсальной феноменологической структуры религиозного сознания, аналогичной категории «нуминозное» у Отто. Религиозный опыт может быть теологически ангажированным масштабом познания и апологетики превосходства собственной конфессии, а может быть инвариантной матрицей для выделения и сопоставления религиозных феноменов. Характер Откровения как сущностный признак последней реальности у Ваха возможно трактовать теологически и вместе с тем, однако, видеть в нем (как, например, Шелер или Хайлер) задачу феноменологии религии (то есть собственно философско-религiovедческую цель).

В любом случае Вах, как и Леу, свято верил в органическое единство религиозоведческого, философского и теологического дискурсов. Он не считал, что «...задача религиозоведения состоит в конечном счете в поддержке “естественной теологии”»⁶⁹, как думал,

например, Флаше. Вах предполагал, что цель религиоведения, состоящая в лучшем понимании религии, будет способствовать углублению собственного религиозного опыта, а также исполненной понимания встрече между христианством и нехристианскими религиями. Поэтому минимальный набор теологических понятий, интерпретированный особым образом, как, например, понятие о спасении в качестве конститутивного для всех религий, понятие о тварности бытия человека, видение высшей точки самооткровения Бога в Иисусе Христе, не мог не только войти в противоречие с религиоведческим материалом, но, скорее, выступал в качестве эвристического начала всей религиоведческой деятельности.

Итак, стратегия понимания священного у Ваха, как и у Леу, сопрягает воедино не только различные дисциплины (религиоведение, философию и теологию), что типично для феноменологии религии, но и внутри философского сегмента науки о религии стремится синтезировать зачастую противоположные эпистемологические доктрины (с одной стороны, философию жизни Дильтея, с другой – феноменологический метод Гуссерля). Причем, на наш взгляд, теории познания ни Дильтея, ни Зиммеля, ни Гуссерля не получили приоритетного значения в феноменологии религии Ваха. Что же касается удельного веса каждой из дисциплин, анализирующих священное, то здесь, как мы уже говорили, безусловно, пальма первенства принадлежит философии и теологии. Модель религии у него остается непроницаемой для эмпирического исследования. (Флаше говорит о «закрытости конкретной религии» для Ваха.)⁷⁰

В заключение отметим следующее. Вопреки вполне обоснованной ориентации феноменологии религии на философскую герменевтику Дильтея, которая возникла на стыке гуманитарных наук, актуальным (и эта актуальность сохраняется, пожалуй, на наш взгляд, только для философии религии и теологии) из творчества Г. ван дер Леу и Й. Ваха является лишь гуссерлианская феноменологическая проекция религиозного сознания и постижение им священного.

Примечания

- ¹ *Kehnscherper J.* Theologisch-philosophische Aspekte der religionsphänomenologischen Methode des Gerardus van der Leeuw. Frankfurt a. M.; Berlin; Bern: Peter Lang, 1998. S. 66.
- ² *Ibid.* S. 55.
- ³ *Leeuw G. van der.* Phänomenologie der Religion. Tübingen: Paul Siebeck, 1933. S. 634.

- 4 *Heidegger M. Sein und Zeit.* Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. S. 28.
- 5 См.: *Leeuw G. van der.* Op. cit. S. 635.
- 6 См.: Переписка В. Дильтея с Э. Гуссерлем // Вопросы философии. 1995. № 10. С. 144–150.
- 7 Переписка В. Дильтея с Э. Гуссерлем // Дильтей В. Собр. соч.: В 6 т. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. Т. 1. С. 199.
- 8 *Плотников Н.С. Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея* // Дильтей В. Указ. соч. С. 200.
- 9 *Leeuw G. van der.* Op. cit. S. 636.
- 10 *Дильтей В.* Указ. соч. С. 128.
- 11 *Плотников Н.С. Жизнь и история.* С. 173.
- 12 *Leeuw G. van der.* Op. cit. S. 637.
- 13 *Ясперс К.* Собр. соч. по психопатологии: В 2 т. М.; СПб., 1996. Т. 2. С. 109.
- 14 См.: *Ясперс К.* Указ. соч. С. 117.
- 15 Там же. С. 116.
- 16 *Kehnscherper J.* Op. cit. S. 100.
- 17 Цит. по: *Kehnscherper J.* Op. cit. S. 112–113.
- 18 *Ibid.* S. 72.
- 19 *Ibid.* S. 75.
- 20 *Ibid.* S. 124.
- 21 *Leeuw G. van der.* Op. cit. S. 647.
- 22 *Лэнгле А.* Person. Экзистенциально-аналитическая теория личности. М.: Генезис, 2005. С. 122.
- 23 *Leeuw G. van der.* Einführung in die Phänomenologie der Religion. Darmstadt: Mohn, 1961. S. 3.
- 24 *Ibid.* S. 647.
- 25 *Kehnscherper J.* Op. cit. S. 98.
- 26 Об отличии идеального типа от сущности см.: *Leeuw G. van der.* Op. cit. S. 6.
- 27 *Kehnscherper J.* Op. cit. S. 22.
- 28 *Ibid.* S. 14.
- 29 *Зайцев А.И.* Греческая религия и мифология. М.; СПб.: Академия, 2005. С. 35.
- 30 Цит. по: *Kehnscherper J.* Op. cit. S. 105.
- 31 *Ibid.* S. 108.
- 32 *Ibid.* S. 113.
- 33 *Ibid.* S. 119.
- 34 *Flasche R.* Die Religionswissenschaft Joachim Wachs. Berlin; New York: Walter Gruyter, 1978. S. 132.
- 35 См.: *Flasche R.* Op. cit. S. 137.
- 36 *Ibid.* S. 198.
- 37 *Зиммель Г.* Религия. Социально-психологический этюд. М.: Изд-во Сабашниковых, 1909. С. 66.
- 38 Там же. С. 12.
- 39 См.: *Wach J.* Das Verstehen. Tübingen: Paul Siebeck, 1929. Bd. 1. S. 4.

- 40 *Wach J.* Op. cit. S. 8.
41 *Ibid.* S. 9.
42 *Ibid.*
43 *Ibid.* S. 14.
44 *Ibid.* S. 15.
45 Ср.: *Wach J.* Op. cit. S. 14–15. «Не существует “истолкования” Dasein, но имеет место лишь попытка его истолкования в выше описанном понимании».
46 *Flasche R.* Op. cit. S. 139.
47 См.: *Ibid.* S. 133.
48 *Wach J.* Op. cit. S. 18.
49 Цит. по: *Дильтей В.* Указ. соч. С. 202.
50 *Wach J.* Op. cit. S. 21.
51 См. об этом: *Красников А.Н.* Методологические проблемы религиоведения. М.: Академический проект, 2007. С. 137–143; *Пылаев М.А.* Западная феноменология религии. М.: РГГУ, 2006. С. 45–51.
52 Цит. по: *Flasche R.* Op. cit. S. 161.
53 *Ibid.* S. 194.
54 *Ibid.*
55 Ср.: *Flasche R.* Op. cit. S. 220.
56 *Ibid.* S. 285.
57 *Ibid.* S. 178.
58 Цит. по: *Ibid.* S. 185.
59 *Ibid.* S. 188.
60 *Плотников Н.С.* Жизнь и история. С. 227–228.
61 Цит. по: *Flasche R.* Op. cit. S. 200.
62 *Ibid.*
63 *Ibid.*
64 *Wach J.* Op. cit. S. 166–167.
65 *Flasche R.* Op. cit. S. 159.
66 *Ibid.*
67 См.: *Пылаев М.А.* Указ. соч. С. 45–51.
68 *Flasche R.* Op. cit. S. 201.
69 *Ibid.* S. 239.
70 *Ibid.* S. 272.

ОБОЖЕНИЕ В ФИЛОСОФСКОЙ И БОГОСЛОВСКОЙ ТРАДИЦИЯХ

В статье определяются типы обожения (субстанциальный и функциональный), основные категории, связываемые с божественной природой (бессмертие, свобода) и рассматривается развитие понятие обожения от раннефилософской традиции (Платон, Ямвлих) до западного и восточного богословия и мистицизма (св. Фома Аквинский, Мейстер Экхарт, св. Григорий Палама и другие), до Ренессанса (Пико делла Мирандола) и европейской философии Нового времени (Ф. Шеллинг, у которого жажда обожения из цели человеческого существования превращается в источник зла в мироздании).

Ключевые слова: обожение, бессмертие, свобода, Ямвлих, Экхарт, Палама, Шеллинг.

Под обожением понимались различные состояния человека/души человека. Так, уже собственно созерцание Господа блаженными душами трактуется как обожение. При таком понимании видения созерцание Бога оказывается причастностью некоей части Божества и, таким образом, обожением. С другой стороны, обожение может пониматься непосредственно как изменение природы человека в приобщении к божественному модусу существования или даже к сущности божества (субстанциальное обожение). Язычество создало представления о достижении обожения, вернее самообожения, в свободном выборе смерти¹. Своеобразной формой достижения божественного статуса в Новое время стало присвоение божественных прерогатив, например права распоряжаться человеческой жизнью. Поиск подобного самообожения составляет основу сквозного сюжета трагедий и некоторых комедий У. Шекс-

пира. Отдельной разновидностью обожения можно считать совершенствование интеллектуальных способностей человека. Такое представление об обожении начнет особенно активно развиваться в позднем Средневековье и Ренессансе.

Представления об обожении тесно связаны с понятиями индивидуальности, смерти, свободной воли и бессмертия. Из всех атрибутов божества именно бессмертие является наиболее привлекательным для человека. Именно осознание собственной, индивидуальной, смерти подвигает человека на поиски бессмертия, и достижение бессмертия можно рассматривать как достижение божественности, то есть обожение.

Понятие обожения часто ассоциируется исключительно с учением Восточной христианской церкви и прежде всего с учением монаха Григория Паламы. Присутствие представлений об обожении в западной христианской традиции если и признавалось, то удостоивалось гораздо меньшего внимания. Как писали исследователи, обожение «на первый взгляд может показаться мелким уголком систематического богословия (освящение [sanctification] как таковое даже не рассматривается во многих современных западных систематических теологиях)», но на самом деле учение об обожении имеет «системное значение» и «затрагивает много других доктрин»², при этом весьма существенных, например представление о Боге и об отношении Бога и человека. Следует также учитывать, что «учение об обожении расплывчато, чаще имплицитно, нежели эксплицитно, и редко излагается в виде серии пропозиционных высказываний»³. Таким образом, обзор представлений об обожении будет по необходимости дискретным, хотя мы попытаемся выстроить картину преемственности и развития этих представлений. Мы также не ставим перед собой задачу в ограниченном объеме статьи дать полный и всеобъемлющий анализ всех аспектов рассматриваемой проблемы. В нашу задачу входит, прежде всего, наметить общий ход развития идеи обожения и расширить круг традиционно связываемых с этим понятием мыслителей, включив в него, в частности, Пико делла Мирандола и Фридриха Шеллинга, в трудах которого оно превращается из положительного телеса в негативный феномен, причину появления зла в мироздании.

Представления об обожении обычно возводят к диалогу Платона «Тимей». Опираясь на Платона, позднее философское язычество разработало свои парадигмы обожения. К таковым относится, например, генозис (воссоединение с единым) Ямвлиха⁴.

Для Ямвлиха человек предсуществует в боге, где он – «единое с созерцанием богов». Обретение человечности, «присущего людям видом внешнего облика», означает как отпадение от этого созерца-

ния, так и подпадение под власть «необходимости и рока». Для Ямвлиха быть человеком – значит быть несвободным, рабом судьбы. Свобода есть атрибут божества, тогда как судьба, то есть власть необходимости, есть атрибут человека. Поэтому цель человека – генозис, новое обретение когда-то бывшего у человека единства с созерцанием богов. Достижение генозиса, по Ямвлиху, происходит путем совершения определенных теургических ритуалов, в результате которых «душа возвышается до уровня божественной демиургической мощи»⁵. То есть «обоженная душа испытывает великолепное удовлетворение от того, что поддерживает вселенский порядок – другими словами, оказывается сопричастной деятельности Единого»⁶. У Ямвлиха, таким образом, обожение-генозис есть явление функциональное, оно проявляется в том, что человек начинает осуществлять те функции, которые при обычном порядке вещей исполняет божество. Однако функциональность у Ямвлиха связывается и с преобразованием сущностным.

Обожение-генозис у Ямвлиха есть результат целенаправленного волеизъявления человека; обожение связано с познанием, прежде всего познанием эзотерическим, воплощенным в теургических ритуалах, и достигается обожение, таким образом, вполне человеческими средствами. Достижение его не является единым актом воли, это процесс, который зависит от человека и его познавательных устремлений. В конечном итоге в единении с божественным воля человека становится, как и воля богов, силой, определяющей мир, поддерживающей вселенский миропорядок. При этом смерть не является условием обожения. Действительно, Ямвлих пишет о некоей трансформации человека, но не именует ее смертью; скорее, это трансформация самой природы человека⁷.

С помощью теургических ритуалов человек способен при жизни изменить собственную природу и приобщиться к деятельности божества. Важно отметить то, что обожение человека не является исключительно делом самого человека, имеющим определенные последствия только для загробной судьбы его собственной души. Оно приводит человека к практически божественной власти над мирозданием. При этом следует отметить, что в акте утверждения своей полной самостоятельности и божественности человек не отрывается от миропорядка, но, напротив, обретает свое место в божественном миропорядке через соединение с божественным⁸.

В христианских представлениях об обожении очевидны как некоторое сходство, так и радикальное отличие от неоплатонических представлений об обожении. Впервые некоторые идеи о христианском обожении появились в трактате «О началах» Оригена. (Мы рассматриваем учения Ямвлиха и Оригена не в хронологической

последовательности, но в логике движения от языческого к христианскому пониманию обожения; хронологически христианское учение Оригена об обожении предшествует философии Ямвлиха.)

Как неоплатонику Ямвлиху, так и христианину Оригену путь к обожению представлялся прежде всего длительным и сложным *процессом*, а не единым *действием*. У Оригена процесс этот также опирался на некое стремление к знанию, но теперь это было не философское и эзотерическое познание и теургические ритуалы, но познание духа Писания⁹.

Однако истинное познание невозможно в земной жизни. В христианские представления об обожении входит идея смерти: «Тем, кто имеет в этой жизни некоторое предначертание истины и знаний, в будущей жизни должна быть придана красота законченного изображения»¹⁰. Только в возвращении к Христу возможна полнота познания, недоступная ограниченной земной природе человека¹¹. И в земной жизни человек должен прежде всего посвятить себя делам божественным. Роль свободной воли человека в достижении обожения должна быть такой же, как и роль свободной воли человека в достижении спасения: проявление собственной воли теперь должно состоять в отказе от этой воли во имя воли Бога. Обожение есть сугубо индивидуальное дело, влияющее только на посмертную судьбу самого человека, ищущего обожения.

Значительным этапом в развитии представлений об обожении являлась средневековая европейская и византийская мистика, опиравшаяся на труды классических богословов и Отцов Церкви, например псевдо-Дионисия Ареопагита, Григория Нисского, Григория Назианзина и Максима Исповедника¹².

Так, обожение – центральная тема мистического поиска Мейстера Экхарта, постоянная тема его проповедей, хотя собственно этот термин немецкий мистик не упоминает. Экхарт находится в русле неоплатонической традиции, и некоторые положения его представлений об обожении напоминают положения Ямвлиха, как, например, предсуществование человека в Боге и связь обожения и освобождения. Экхарт считал обожение достижимым в земной жизни человека в виде мистического опыта. Обожение, по Экхарту, есть процесс кенотический, когда душа человека, его истинное подобие Богу, полностью опустошается, по терминологии Экхарта, отрешается от всего земного, и это отрешение есть величайшая добродетель: «Лишь когда душа лишится собственной сущности и сущностью ее станет Бог, увидит, познает, постигнет она Бога Самим Богом»¹³. Обожение есть также процесс утраты собственной обособленности, возвращение человека в разум Бога, где он пребывал до сотворения и где снова будет пребывать, но это пребывание

будет уже актом свободной воли самого человека. Таким образом, если исихасты в Византии примерно в то же время рассуждали о созерцании нетварной энергии Бога, отрицая возможность познания сущности Бога, то Экхарт, как представляется, говорит о более полном опыте обожения – слиянии с Богом, о преобразении человеческой природы в божественную: «Дай Бог, чтобы мы преобразили и потеряли нашу человеческую природу и все наши слабости в божественной природе так, чтобы в нас нельзя было найти ничего, кроме чистого Бога!»¹⁴

Одним из центральных понятий Экхарта является понятие свободы: «Ибо тогда лишь становишься Богом, когда дух безусловно свободен»¹⁵, причем у Экхарта свобода фигурирует в своем негативном варианте, это полная кенотическая свобода от всего: «Хочет ли душа видеть Бога, она должна также забыть и потерять себя»¹⁶, включая и Бога, вернее, сознательное, деятельное стремление к Богу. Впрочем, свобода фигурирует у Экхарта и в положительном качестве – первый шаг, решение о кенотическом опустошении души должно быть принято человеком вполне свободно: «Бог поставил душу в свободное самоопределение, так что помимо собственной воли не хочет ни в чем ее насиловать или приписывать ей чего-либо, чего она не волит. Стало быть, то, что она изберет в этом теле свободной волей, того и должна держаться»¹⁷.

Необходимости благодати Экхарт не отрицает, но выстраивает ее взаимоотношения со свободной волей следующим образом: после, как можно предположить, грехопадения человеческая воля утратила свою свободу и оказалась подчиненной греху; благодать возвращает человеку свободу его воли и дает возможность достичь цели человеческого существования – обожения. Экхарт утверждает, что «душа одним своим природным действием не может выйти из себя, все же она может это силой благодати, через которую даруется ей сверхъестественная сущность»¹⁸. Свою свободную волю, возвращенную человеку благодатью, человек должен добровольно же предать Богу¹⁹.

В контексте кенотической свободы от всего появляется у Экхарта и понятие смерти – оно метафоризируется и из буквальной физической смерти превращается в смерть для всего тварного и мирского. Экхарт настойчиво говорит о «смерти души, через которую должно ей стать божественной»²⁰, и о том, что душа должна достичь своего предназначения через «божественную смерть»²¹.

На христианском Востоке примерно в одно время с мистической философией Экхарта возникла мистическая же философия обожения св. Григория Паламы. В отличие от Экхарта, не указывающего конкретного практического пути к достижению того состо-

ания, которому посвящены практически все его духовные проповеди, Палама писал в защиту существовавшей на Афоне практики исихии, подводя под нее теоретическое основание с опорой на Библию и особенно на Святых Отцов. Для Паламы обожение есть приобщение к нетварной энергии Бога, проявляющейся в нечувственном свете, видимом только тем, кто достиг определенного состояния и может воспринять Божию благодать. Человек может приобщиться только к энергии Бога, но не к Его сущности: «...человеческий ум <...> тоже может прикоснуться к Божьему свету и удостоиться сверхприродного богоявления, сущности Божией, конечно, не видя, но Бога в Его божественном проявлении, соразмерном человеческой способности видеть, – видя»²². «Бог одновременно и целиком пребывает в Себе и целиком живет в нас, передавая нам таким образом не Свою природу, а Свою славу и сияние»²³. Обожения возможно достичь в земной жизни человека, и здесь действие божественной энергии преобразует не только душу, но и плоть смертного человека: «Тело тоже как-то приобщается к умному действию благодати, перестраивается в согласии с ней, само наполняется каким-то сочувствием сокровенных таинств души и дает даже глядящим извне как-то ощутить, что в это время действует в получивших благодать»²⁴. Излюбленные примеры Паламы – просияние Стефана первомученика перед синедрионом и преобразование Моисея на горе Синай.

Палама отрицает пользу философии и философского познания в деле достижения обожения²⁵. Более того, именно неуемную жажду знания Палама считает корнем всех людских бедствий: «Сущность и имя превосходящей наш разум истины с невероятной силой приковывают к себе любознательного человека и рождают в душах, слишком жадных к знанию, неосуществимое стремление. Это то самое стремление, которое вселило в первого Адама жажду сравняться с Богом»²⁶. Человек никоим образом не может достичь обожения собственными силами, потому что это противно истинному отношению между Богом и тварью, которая может стать Богом только по благодати²⁷.

У Экхарта обожение есть утрата своей обособленности и своей личности, как бы растворение в Боге, выход из себя, из времени в вечность. Для Паламы такое обожение возможно²⁸, и именно его испытал Савл, будучи восхищенным до третьего неба, не сознавая в этот момент самого себя; для Паламы, однако, возможно и такое состояние обожения, при котором человек остается полностью сознающим себя, свое окружение и собственное нахождение во времени – таково обожение Петра в день Пятидесятницы: «...когда он <...> удостоился неизреченного и божественного единения, он и

просвещенных вместе с ним апостолов видел и собравшихся вокруг замечал и говоривших с ним слышал и время дня помнил»²⁹ (Деян. 2:15). Не совсем ясно, насколько перманентным является для Паламы состояние обожения. С одной стороны, читаем: «Но и неизменная благодать надежного света не дается в этом веке»³⁰, «...свет <...> непрерывно и нескончаемо будет озарять в будущем веке нас»³¹, что, казалось бы, говорит о возможности постоянного обожения только в будущем веке, а с другой стороны, Палама пишет: «...ныне в виде залога даруется достойным, а в бесконечном веке бесконечно осиявает их»³². То есть если для Экхарта в земной жизни оно, скорее всего, преходяще и полностью достижимо только в будущем веке, то для Паламы, видимо, возможно – для некоторых праведников – некое постоянное пребывание в этом состоянии, хотя отход от добродетелей и исполнения Божьих заповедей влечет за собой и исчезновение Божией благодати³³.

Представление об обожении присутствовало не только в трудах мистиков христианского Востока и Запада. Аналогичные представления, хотя и не называемые собственно обожением, можно найти и в схоластической теологии, в частности у Фомы Аквинского. Особого внимания в этом отношении заслуживает 12-й вопрос 1-й части: «Каким образом Бог познается нами?» Аквинат оперирует понятиями, действительно весьма близкими понятиям Паламы. Аквинат исследует тринадцать проблем, и среди них следующие: «1) может ли какой-либо тварный разум созерцать сущность Бога; <...> 3) может ли сущность Бога быть созерцаема телесными очами; 4) достаточно ли некоей тварной разумной субстанции того, что присуще ей по природе, для того чтобы созерцать сущность Бога; 5) нуждается ли тварный разум в некоем сотворенном свете, для того чтобы созерцать сущность Бога; <...> 7) может ли какой-либо тварный разум постичь сущность Бога; <...> 11) может ли какой-либо человек в этой жизни созерцать сущность Бога; 12) можем ли мы в этой жизни познавать Бога посредством естественного разума; 13) имеется ли в этой жизни, кроме познания посредством естественного разума, еще и некое познание Бога с помощью благодати?»³⁴

Познание для св. Фомы есть причастность познаваемому, и возможность познания Бога является определенной причастностью Богу, то есть обожением. В разделе 11-м Аквинат особо трактует вопрос именно о видении Бога в земной жизни и дает на него следующий ответ: «...просто человеком, пока он не оставил эту смертную жизнь, Бог не может быть созерцаем через Его сущность. <...> Он возвышает до видения Своей сущности умы некоторых людей, живущих во плоти, но не пользующихся [в это время] телесными

чувствами; так пишет Августин в XII книге “Буквального толкования на Книгу Бытия” и в книге “О созерцании Бога к Паулине” пишет о Моисее, учителе евреев, и о Павле, учителе язычников»³⁵. Таким образом, св. Фома допускает обожение в земной жизни в качестве мистического экстаза, которого удостоиваются только праведники и святые, а обожение в загробной жизни, хотя и не называемое таким именем, действительно присутствует в великом схоластическом синтезе западного Средневековья.

В «Сумме» св. Фомы не рассматривается связь созерцания Бога и свободной воли, поскольку обожение в земной жизни предстает исключительно даром благодати, чудом, которым Бог одаряет иногда даже тех, кто внешне не стремится к нему. Аквинат также не рассматривает особо соотносительность обожения и бессмертия, потому что эта соотносительность предполагается изначально: обожение достигается блаженными только в загробной жизни. Аквинат прямо не обсуждает мистическую составляющую опыта обожения в земной жизни, доминирующую у Паламы и особенно у Экхарта. Однако опыт восхищения для него, как и для Экхарта, означает исключение человека из обычного хода жизни, поскольку человек в это время «не пользуется телесными чувствами».

Более того, Аквинат также говорит и о божественной славе, в которой манифестируется божественное присутствие: «Если же при зрительном восприятии тел божественное присутствие тотчас же познается в них посредством разума, то это происходит в силу двух [обстоятельств], а именно, вследствие пронизательности разума и вследствие сияния божественной славы в обновленных телах»³⁶. Таким образом, для Аквината, как и для Паламы, благодатный дар обожения означает и физическое преобразование тел в свете славы Божией.

Несмотря на имплицитное признание мистической составляющей опыта обожения в земной жизни человека, основная категория для св. Фомы – интеллект, который и есть образ Божий в человеке, и именно в нем происходит созерцание Бога блаженными в будущем веке.

Интеллектуальный акцент философии св. Фомы повлиял на дальнейшее развитие понятия обожения в западной философии. После интеллектуального обожения св. Фомы наступила эпоха поиска мистического обожения Экхарта, но вслед за ней тему интеллектуального обожения снова затронул Николай Кузанской в коротком трактате «О богосыновстве».

В этом трактате Кузанец видит цель человека именно в обретении обожения, совершающегося в интеллектуальной способности человека: «...если мы принимаем это божественное Слово в нашем

разумном духе, верующим дается власть богосыновства. Дстойна бесконечного удивления эта причастность божественному достоинству, благодаря которой наш разумный дух в своей интеллектуальной силе достигает такой власти. Интеллект – как бы божественное семя, чье действие в верующем способно возрасти настолько, что он достигнет обожения, то есть высшего духовного совершенства и обладания самой истиной не как она омраченно существует в символе, намеке и разнообразной инаковости внутри этого чувственного мира, а как она духовно созерцается в самой себе»³⁷. Кузанец прямо упоминает «теосис» и оперирует теми же понятиями, что и остальные богословы, обращавшиеся, прямо или косвенно, к тематике обожения – света и славы Божией³⁸.

С точки зрения Кузанца, богосыновство, то есть обожение, достигается исключительно в загробной жизни: «Истина есть не Бог, как Он торжествует в Себе, а модус Бога, каким Он сообщает Себя интеллекту в *вечной жизни*»³⁹.

Понятие, эксплицитно не упоминающееся у Кузанца, – это понятие благодати. Однако благодать косвенным образом входит в его рассуждения через идею веры, которая необходима для истинного богосыновства. Дар веры уже сам по себе есть дар благодати Божией.

Следующей важной вехой в истории представлений об обожении в европейской культуре стал конец Средних веков, когда произошел распад теоцентрического христианского синтеза⁴⁰. В антропоцентризме Ренессанса произошел возврат к восприятию воли как определяющей существование человека не в акте отказа от воли, но в акте самоопределения, как это было в самообождении язычников.

Пико делла Мирандола в трактате «О достоинстве человека», манифесте ренессансного гуманизма, провозгласит философию, то есть разум, путем к достижению богоподобия. Как утверждает Пико, человек должен выбрать путь созерцательной философии актом собственной воли. И человек в трактате Пико рисуется как существо а) самоопределяющееся, б) предназначенное к божественности.

Тогда согласился Бог с тем, что человек – творение неопределенного образа, и, поставив его в центре мира, сказал: «Ты же, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю. Я ставлю тебя в центре мира, чтобы оттуда тебе было удобнее обозревать все, что есть в мире. Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтешь. Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь пере-

родиться по велению своей души и в высшие, божественные». ...пусть вернется к своей изначальной единичности и, став духом единым с богом в уединенной мгле отца, который стоит надо всем, будет превосходить всех⁴¹.

Свободная воля должна была послужить инициатором длительного и сложного процесса, часть которого – отказ от различных земных соблазнов (в том числе славы и денег) и полное погружение в философское постижение из любви к философии⁴².

В представлениях о важности свободной воли человека, об обожении как процессе – связь Пико с предшествующей традицией. Однако в предшествующей традиции, воление должно было быть актом негативным, то есть акт воления становился актом отказа от собственной воли во имя подчинения воле Бога⁴³. У Пико акт воления становится актом позитивным: человек в акте воления утверждает себя как определенное существо. Следует также отметить, что рассуждения Пико отличает сосредоточенность на человеке в отдельности от всего остального тварного мира; человек не рассматривается ни в соотношении с миром, ни в соотношении с другими людьми; достижение обожения – дело исключительно личное, достижением обожения человек вовсе не намеревается оказывать определяющее влияние на мироздание. В этом Пико следует всем рассмотренным ранее представлениям об обожении.

Каковы же причины такой радикальной смены парадигмы, провозгласившей именно свободную волю человека основным источником обожения? Утверждалось, что существенным элементом, предопределившим дальнейшее движение культуры Нового времени, была утрата онтотелеологического единства культуры и, более того, утрата телеологии культуры в целом, в результате чего телеология человека «сузилась до самосохранения или самореализации, социальной или индивидуальной»⁴⁴. Представляется, однако, что проблема состояла не столько в утрате собственно телеологии, а, наоборот, в том, что телеология осталась, но был утрачен прежний способ достижения телоса.

Христианство, религия личной ответственности, одновременно является религией личной ответственности за коллективные преступления. Христианская вера и христианский мир осмыслены только в том случае, если человек осмысляет себя непременно по двум направлениям: по оси «я – Бог» и по оси «я – они». Именно отсутствие самоосмысления по оси «я – они» и стало одной из ключевых проблем европейской культуры Нового времени, породив проблемы самоосмысления по оси «я – Бог». Два ключевых события христианской истории человека и человечества – грехопадение Адама и добровольная жертва Христа – возможны только там, где

между «я» и «они» существуют отношения индивидуальной ответственности за грехи всех. Грехопадение Адама принесло смерть не только «я» самого Адама и Евы, но и «я» всех остальных людей, для которых Адам и Ева – всего лишь внеположные им «они». Добровольная жертва Христа, принявшего на Себя ответственность за грехи всех «они», при том, что Его «я» безгрешно, дало всем тем «я», которые пострадали от греха Адама, возможность столь же викарно, сколь викарным было их прегрешение, получить искупление греха. Это ощущение цельности, взаимосвязанности «я» и «они» пронизывало все Средневековье. Трагедия грехопадения, к которому были причастны все, разрешалась в торжестве искупления, к которому тоже могли бы причастны все. Но для этого «я» должно было ощущать свою неразрывную связь с «они» и свою личную ответственность за чужие грехи. При такой тесной взаимосвязи «я» и «они» отчасти нивелировалась всеобъемлющая ценность каждого отдельного «я», потому что он мог получить поддержку, подкрепление, подтверждение своего «я» в любом другом «я», входящем в эти внеположные по отношению к «я» «они». Одновременно тесная связь «я» и «они» имела смысл только тогда, когда и каждое «я», и все взятые вместе, внеположные каждому «я», «они» не то чтобы соразмеряли себя, но неизменно ощущали, что все вместе и каждый по отдельности они связаны с «Ты» Господа, Который и есть высший смысл и каждого отдельного существования, и существования всех вместе.

Представляется, что событием, которое вначале разорвало связь по линии «я – они», а потом и по линии «я – Ты», стал средневековый номинализм. Анализ метафизики воли у номиналистов и последующей абсолютизации воли можно найти в работах П.П. Гайденко и А.Л. Доброхотова, здесь же достаточно будет упомянуть, опираясь на работы этих ученых, что, провозгласив единичное единственно существующим и единственным источником познания, а также единственным предметом познания⁴⁵, номиналисты тем самым разрушили связь между «я» и «они», а также отодвинули связь «я – Ты» в практически непознаваемую трансцендентальность. «Я» больше не находило уверенности и поддержки в «они» и вынужденно стало мерой вещей куда более радикальным образом, чем это провозгласили позже итальянские гуманисты. Для номиналистов «я», по сути, было единственным, в существовании чего этот самый «я» мог быть уверен. Тем самым наносится удар по традиционной телеологии обожения, по пути мистического достижения божественности, неизменно подразумевающего утрату собственной личности и растворения «я» в «Ты» Бога.

Постепенно дает себя знать и следующее из номинализма переосмысление роли разума, становящегося отношением, интенциональностью⁴⁶, и теперь приоритет отдается воле, поскольку воля человека «формально та же, что у Бога, и в этом отношении максимальна»⁴⁷, именно она есть образ Божий в человеке⁴⁸. Теперь воля должна быть направлена одновременно на абсолютно полное сохранение личности человека, воплощенной в его воле, и вместе с тем на изменение природы человека со смертной на бессмертную, на обожение человека. Сохранение личности как воли автоматически означает, что от воли уже невозможно отказаться – это значит отказаться от личности, что тоже невозможно, потому что без существования личности нет существования ничего другого, это краеугольный камень всего. В начале XIX в. у Шеллинга абсолютизация частного превращается в достижение самообождения путем замещения воли абсолюта частной волей человека. Шеллинг дает развернутую, как бы итоговую, формулировку пути Нового времени от обожения к самообождению.

Именно жажда богоборческого самообождения становится стержнем теодицеи, сформулированной в «Философских исследованиях о сущности человеческой свободы» Шеллинга. Шеллинг говорит о двух родах воли – своеволии (*Eigenwille*), слепой, страстной и неразумной, и собственно воле, просвещенной разумом. Первый тип воли ведет к несчастьям человека и ко всему злу в мире. Шеллинг утверждает неразрывную связь между Богом и свободой: «...[И]менно только свободное, и поскольку оно свободно, есть в Боге; несвободное же, и поскольку оно несвободно, необходимо вне Бога»⁴⁹. Также должно быть верным и обратное утверждение: все, что вне Бога, и поскольку оно вне Бога, лишено свободы. Из этой предпосылки следуют два вывода: 1) свобода есть высший атрибут Бога, и достижение полной свободы означает обожение, пребывание воедино с Богом; 2) пребывание вне Бога равняется полной утрате свободы.

Чтобы аргументировать свои тезисы, Шеллинг начинает с различия «между сущностью, поскольку она существует, и сущностью, поскольку она есть лишь основа существования»⁵⁰. «Бог содержит в себе внутреннюю основу своего существования, которая тем самым предшествует ему как существующему; однако вместе с тем Бог есть *prius* основы, поскольку основа и в качестве таковой не могла бы быть, если бы Бог не существовал *actu*»⁵¹. Это основание существования Бога отлично от самого личного Бога любви. Вещи – и люди – также отличны от Бога *toto genere*, и следовательно, основание их существования есть основание существования Бога. Это основание есть темный принцип, но он содержит в себе свет.

Основание – это «стремление (Sehnsucht) породить самого себя, которое испытывает вечно единое. ...Рассматриваемое для себя, оно есть поэтому и воля; но воля, в которой нет разума (Verstand), и поэтому не самостоятельная и не совершенная воля, поскольку разум есть по существу воля в воле»⁵².

Воля основания темна, не просвещена разумом и пониманием, это чистый импульс, стремление и желание. Однако нужно помнить, что в Боге сам личный Бог и основание Его существования неразделимы, хотя и различны. Это единство особенно важно, так как после того, как человек обретает бытие, «первое действие разума в природе – разделение сил»⁵³.

По Шеллингу, вопрос о единстве сил становится осью отношений человека с Богом и прокладывает путь появлению зла: «[Т]о единство, которое в Боге нераздельно, должно быть в человеке раздельным – это и есть возможность добра и зла»⁵⁴. Разделение делает возможным появление зла в мире и в человеке, и у этого разделения есть имя: «Поднятое из основы природы начало, которое отделяет человека от Бога, есть в нем самость [selbstheit]; однако в единении с идеальным началом она становится духом [Geist]»⁵⁵.

Личность в уединении, отделенная от единства сил и от самого Бога, имеет перед собой одну цель: вернуть себе то, что было утрачено. Однако ревностно охраняя свою индивидуальность и уникальность, личность стремится не вернуться в состояние единства сил, но поднять себя, в своем отъединенном состоянии, до богоподобного уровня центра мироздания. Личность стремится к обожению: «Своеволие может стремиться к тому, чтобы в качестве частной воли [*Partikularwille*] быть тем, что оно есть лишь в тождестве с универсальной волей. <...> [И]менно названное возвышение своеволия и есть зло»⁵⁶. Шеллинг считает зло порождением воли человека и человеческого стремления к обожению, вернее к самообожению, так как личность хочет сама по себе стать тем, чем она может быть только в Боге. «Общая возможность зла состоит <...> в том, что человек вместо того, чтобы сделать свою самость базисом, органом, способен стремиться возвысить ее до господствующей всемогущей воли»⁵⁷.

В философии свободы Шеллинга путь от обожения к самообожению, косвенно начатый в философии Пико, достигает формального завершения в том смысле, что жажда самообожения, достигаемого усилием собственной воли, постулируется как цель человеческого стремления. При этом Шеллинг все еще остается в рамках традиционного христианского мировоззрения, поскольку видит в такой жажде самообожения нарушение установленного порядка и причину зла в мире. Самообожение более не является делом одно-

го только человека, и хотя воля, стремящаяся поставить частное на место Абсолюта, полностью погружена в себя и закрыта для других и от других, последствия ее стремления к самообожению носят универсальный характер. Парадоксально, но можно сказать, что в какой-то степени сама по себе жажда самообожения уже является достижением этого самого самообожения, поскольку индивидуальный акт воли оказывается фактором, влияющим на внешние по отношению к индивидууму обстоятельства.

Таким образом, представления Шеллинга об обожении являются представлениями функциональными: по сути дела, после позиционирования воли как единственного фактора метафизического бытия человека иные формы обожения и самообожения вряд ли представимы. Самообожение может проявляться только в акте, но не в субстанциальной трансформации человека. Одновременно трагедия частной воли, которая не может заменить собой волю Абсолюта, говорит о том, что мир, в котором существует эта индивидуальная воля, продолжает определяться по двум осям: «я – они», «я – Ты», даже если «я» отказывается это признать. Мир определяется законами, нарушение которых имеет последствия не только для нарушителя, но и для тех, кто по отношению к нарушителю составляет безразличных ему «они». По сути дела, категорично – это все еще мир, где совершилось грехопадение Адама. Жажда самообожения как теодицея возможна только в таком мире. Но самообожение Шеллинга, в отличие от обожения, постулируемого его предшественниками, есть не *предназначенный* человеку венец духовного пути, но отрыв от утвержденного Богом миропорядка, единый акт, совершаемый вопреки божественному замыслу. Человек по-прежнему добивается той цели, к которой стремился с незапамятных времен, но теперь он достигает ее не в гармонии с миром, но в противопоставлении ему.

Примечания

- 1 О смерти как способе достичь самообожения см.: *Buzina T. Dostoevsky and Social and Metaphysical Freedom*. Edwin Mellen Press, 2003. P. 114–125.
- 2 *Williams A.N. The Ground of Union: Deification in Aquinas and Palamas*. New York: Oxford University Press, 1999. P. 7.
- 3 *Ibid.* P. 161.
- 4 *Shaw G. Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus*. University of Pennsylvania Press, 1995. P. 8–9, также *passim*.
- 5 *Ibid.*

- 6 Moore E. Likeness to God as Far as Possible: Deification Doctrine in Iamblichus and Three Eastern Christian Fathers [Электронный ресурс] // Theandros. An Online Journal of Orthodox Christian Theology and Philosophy. Vol. 3. № 1. Fall 2005. URL: <http://www.theandros.com/iamblichus.html> (дата обращения: 30.03.2009).
- 7 Ямвлих. О египетских мистериях. М., 1995. С. 66.
- 8 Shaw G. Op. cit. P. 9.
- 9 Ориген. О началах. СПб., 2000. С. 174–175.
- 10 Там же. С. 179.
- 11 Там же. С. 183.
- 12 Превосходный обзор восточной патристической традиции см.: Зайцев Е. Учение В.Н. Лосского о теозисе. М., 2007. С. 49–102. См. также: Попов И.В. Идея обожения в древневосточной церкви // Вопросы философии и психологии. 1909. № 97. С. 165–213; Лосский В. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. М., 1991; Pelikan J. The Spirit of Eastern Christendom. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1974.
- 13 Мейстер Экхарт. Духовные проповеди. СПб., 1991. С. 8.
- 14 Там же. С. 5.
- 15 Там же. С. 12.
- 16 Там же. С. 10.
- 17 Там же. С. 13.
- 18 Там же. С. 37.
- 19 Там же. С. 16.
- 20 Там же. С. 68.
- 21 Там же. С. 169.
- 22 Св. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М., 2003. С. 2.
- 23 Там же. С. 84.
- 24 Там же. С. 93–94.
- 25 Там же. С. 149.
- 26 Там же. С. 153.
- 27 Там же. С. 290.
- 28 Там же. С. 99.
- 29 Там же. С. 300.
- 30 Там же. С. 112.
- 31 Там же. С. 209.
- 32 Там же. С. 265.
- 33 Там же. С. 301.
- 34 Фома Аквинский. Сумма теологии. М., 2006. Т. 1. С. 115–116.
- 35 Там же. С. 141.
- 36 Там же. С. 122.
- 37 Николай Кузанский. О богосыновстве // Николай Кузанский. Соч.: В 2 т. М., 1979. Т. 1. С. 304.
- 38 Там же. С. 312.

- 39 Там же. С. 303 (Курсив мой. – Т. Б.).
- 40 См.: *Dupré L.* Passage to Modernity: an Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture. Yale University Press, 1993. P. 167–189.
- 41 Эстетика Ренессанса: В 2 т. М.: Искусство, 1981. Т. 1. С. 249.
- 42 Там же. С. 257.
- 43 Ср. у Паламы: С. 16, 42, 75, 301.
- 44 *Dupré L.* Op. cit. P. 164.
- 45 *Гайденко П.П.* Волюнтаристическая метафизика и новоевропейская культура // Три подхода к изучению культуры. М., 1997. С. 44.
- 46 *Гайденко П.П.* Указ. соч. С. 47.
- 47 *Доброхотов А.Л.* Онтология и этика когито // Доброхотов А.Л. Избранное. М.: Территория познания, 2008. С. 47.
- 48 *Гайденко П.П.* Указ. соч. С. 39.
- 49 *Шеллинг Ф.В.Й.* Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Шеллинг Ф.В.Й. Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 98.
- 50 Там же. С. 107.
- 51 Там же. С. 108.
- 52 Там же. С. 108–109.
- 53 Там же. С. 110.
- 54 Там же. С. 112.
- 55 Там же. С. 112–113.
- 56 Там же. С. 113.
- 57 Там же. С. 134–135.

Н.В. Стрикиченко

МИФОТВОРЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ
В ЖИВОПИСИ КОСМИЗМА
КАК ПРОЯВЛЕНИЕ ПРИНЦИПОВ
КОСМОПОЛИТИЧЕСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ
И КУЛЬТУРНОГО ПОЛИЦЕНТРИЗМА

В статье предпринята попытка философского осмысления и интерпретации присутствия мифологического вектора в художественной репрезентации мира, обуславливающего семантическое тождество сюжетных линий в творчестве русских и западноевропейских художников-космистов.

Язык мифологии в произведениях художников является не только средством символического моделирования, способом создания художественной метафоры, но прежде всего условием реализации философско-мировоззренческого приема, позволяющего ввести трансцендентные смыслы космизма в художественную реальность произведения.

Ключевые слова: человек, миф, разум, Вселенная, сознание, космос.

Феномен семантического изоморфизма мифологических сюжетов, мотивов и образов, характерный для фольклорной традиции различных народов и этносов (змеборство, сотворение мира, Великая Мать и т. д.), и одновременно бесконечная плюральность семантик определенного образа в различных культурных пространствах (например, яйцо в различных культурах может выступать символом жизни, Брахмы, солнца, брака, Пань-Гу, земли и неба, космогенеза, Леды, воскрешения Христа) находит свое воплощение и в индивидуальном творчестве в сфере изобразительного искусства XX в., в частности в живописи космизма как в России, так и в Европе.

Мировоззренческие концепции космизма фундированы парадигмальными установками на восприятие мира как глобальной планетарной цивилизации, базирующейся на антропоприродной

© Стрикиченко Н.В., 2009

гармонии и гармоничном этнокультурном полицентризме. Для космизма характерен идеал культурного духовного «космополитизма», базирующегося на идее (принципе) вселенской этнокультурной полифонии духовных ценностей всего мира.

В изобразительном искусстве последних веков наблюдается своего рода «ренессанс» мифа, который становится источником метафоры, аллегоризма и символического моделирования художественной реальности.

В современной художественной культуре происходит как процесс переосмысления и новой интерпретации мифологических образов (Т. Манн, Дж. Джойс, К. Кокто, Ф. Марк и другие), так и сознательное мифотворчество (Кafka, Г. Аполлинер, Толкин, С. Дали, М. Эрнст и другие), которое представлено в искусстве не только в качестве жанра и средства достижения экспрессивности, но и как философско-методологическая акция.

Однако по своим типологическим характеристикам мифотворчество как художественный жанр и философский прием, будучи близким к мифологии, тем не менее, не совпадает с ней с точки зрения статуса (ибо лишено ореола сакральности) и способов функционирования в культуре¹.

Сюжет змеборства святого Георгия представляет собой частный случай всемирно распространенного сюжета борьбы героя со змеем, представленного, кроме иконописи, в легендах, житиях и непосредственно в изобразительном искусстве (Альтикьеро «Казнь святого Георгия», 1384 г.; П. Учелло «Битва святого Георгия со змием», 1456 г. и работа 1460 г.; Р. ван дер Вейден «Святой Георгий и дракон»; Рафаэль «Битва святого Георгия с драконом», 1506 г.; П. Рубенс «Святой Георгий и дракон», 1607 г. и т. д.). В.Я. Пропп отмечает:

Сюжет этот имеет почти всемирное распространение. В английском издании Томпсона названы варианты примерно на тридцати европейских языках и частично на языках других континентов. Русских вариантов в настоящее время можно назвать свыше ста².

<...> культ христианского Георгия возводился к культу иранского Митры, к культу вавилонского Таммуза; христианские жития возводились к сирийским и эфиопским легендам. Особое внимание обращалось на сходство легенды о Георгии с античным мифом о Персее и Андромеде. Называли также Беллерофонта, Кадма, Геракла, Ясона, Аполлона, побеждающего дельфийского дракона Питона, греко-римского Митру и некоторых других змеборцев и в том числе змеборцев Индии и Китая³.

В живописи космизма образ святого Георгия воплощен в композициях П. Клее «Победитель» («Conqueror») (1930), В. Кандинского «Всадник Святой Георгий» (1916) и «Всадник Апокалипсиса» (1911), П. Филонова «Без названия (Георгий Победоносец)» (1915).

В названии композиции П. Клее отсутствует прямое указание, позволяющее идентифицировать представленного героя в роли Георгия, аналогично тому, как и сам сюжет непосредственно не дает полного права персонифицировать изображенного персонажа с образом святого. Представленная в композиции скупость символической атрибутики, присущая данному художественному образу, и отсутствие дополнительной сюжетной «декорации» (дева, змей, конь) тем не менее не являются опровержением предположения о том, что перед нами святой Георгий, но скорее, наоборот, свидетельствуют о наличии религиозного оттенка в композиции, выполненной в иконописной стилизации.

Композиция В. Кандинского «Всадник Святой Георгий» отражает ранний период творчества автора и выполнена в русском былинно-сказочном стиле.

Георгий П. Филонова – это видимое воплощение скрытой, имплицитивной космической силы, запредельной духовной реальности. Это духовная энергия, материализующаяся для спасения людей, – обращение их в веру Христа через освобождение девы, олицетворяющей свет христианской веры.

Сюжет «мужчина и женщина», один из распространенных мотивов в произведениях духовной культуры, представлен в композициях Х. Миро «Мужчина и женщина перед кучей экскрементов» (1936 г.) и П. Филонова «Мужчина и женщина» (1912 г., 31x23,3, акварель, чернила,) и «Мужчина и женщина» (1913 г., 150,5x114,5, холст, масло).

Фигурирующее слово «куча» является ключевым в названии композиции Х. Миро. Куча представляет собой самобытный «персонаж», фундированный независимым онтологическим статусом. Роли кучи, мужчины и женщины равнозначны по смысловой нагрузке. Семантическая фигура кучи как продукта жизнедеятельности людей может быть трактована в рамках художественной метафоры в контексте семантического образа человечества, которое воплощают в композиции мужчина и женщина. Негативный смысловой оттенок слова «куча» позволяет интерпретировать историю как вереницу человеческих грехов, и одновременно трактовка данного слова, сопрягаясь с понятием навоза, приобретает более позитивно окрашенный смысловой акцент и может быть истолкована в качестве исторического опыта, в том числе и отрицательного, но необходимого для будущих поколений.

В композиции П. Филонова 1912 г. мужчина и женщина представлены на фоне декорации, топография которой выполнена в виде множества относительно независимых, локальных тематических фрагментов, которые в типологическом и семантическом аспектах с определенной степенью художественной метафоры можно сравнить с клеймами житийной иконы, повествующими о ключевых моментах жития святого. Представленные смысловые блоки, занимая определенно выделенную временную и пространственную (территориальную) «ячейку» в общем пространстве композиции, наделяют его свойством многомерности представления. Данные фрагменты – это множество, «куча» разновременных кадров из жизни человечества, олицетворяющая собой историю человечества, где главное событие – это жизнь. На общем фоне истории все события так или иначе равнозначны и превращаются со временем в «отходы», однако главный момент – человеческая жизнь, которая, возникая как некий временной орган на бесконечном «теле» темпоральности, характеризуется кратковременным пребыванием, но именно благодаря ей вершится история не только человечества, но и космоса в целом.

Декорация, одновременно выполняющая роль заднего плана в художественном пространстве композиции, на фоне которого мужчина и женщина исполняют свой мученический танец, может быть соотнесена в рамках художественной аллегории с семантической фигурой «цивилизации», трактуемой в качестве антипода природному началу. Подтверждением данного предположения служит отсутствие в картине ярко выраженной природной тематики, например неба и земли, которые в композиции Х. Миро занимают доминирующее положение по отношению к человеку. В работе Х. Миро общая цветовая гамма земли, неба и человека, зооморфные лица людей есть олицетворение животного, природного начала. Э. Кассирер отмечает:

Задолго до того, как человек осознает себя как отдельный, определенный вид и род, отмеченный какой-либо специфической силой и выделенный из природного целого <...> он осознает себя звеном в цепи жизни вообще <...> в образных представлениях, в которых изначально живет миф <...> нигде не просматривается ясной границы между богом, человеком и животным⁴.

Нагота фигур (которая в композиции П. Филонова олицетворяет потерянность, оторванность от природного мира), некая природная ритмичность пластики людей (у филоновских персонажей – скованность, неестественность, «истерия» движений) позво-

ляют говорить о природной доминанте в композиции испанского мастера, проявляющейся в семантике первобытности, «первобытия». Согласно данному контексту, онтологический статус композиции Х. Миро фундирован семантической фигурой мифа, акцентированного на естественном, природном начале первобытного человека, на онтологическом синкретизме природы и индивида. Э. Кассирер постулирует:

<...> для мифологического сознания и для мифологического чувства все же с неослабной силой сохраняется идея единства жизни. Динамика и ритм жизни воспринимаются как единые и неизменные <...> Они одинаковы не только для человека и животного, но и для человека и растительного мира⁵, тогда как у П. Филонова онтологический аспект имеет, скорее, религиозную семантику, характеризующуюся «аранжировкой» библейского сюжета о грехопадении человека и последующей утрате им Бога, о его фатальном самовозвышении над природой, символизирующей, в свою очередь, материнское начало. Тем самым представление о «матери-земле» <...> образует ядро, изначальную идею, постоянно доказывающую свою силу от примитивных верований до высших проявлений религиозного сознания⁶.

В одноименной композиции П. Филонова «Мужчина и женщина» (1913) архитектура художественного пространства может быть апплицирована в рамках художественных аналогий с понятием субстанциональной среды, где фигуры людей воплощают некие смысловые сгустки, скопления интеллектуального начала. Семантический образ человека подобен водоворотам в общем потоке реки, не предполагающим четко обозначенных границ, но вместе с тем имеющим форму, временную, обреченную ускользнуть и раствориться в вечности. В композиции представлен процесс бесконечного становления: люди – это преходящие волны, колебания, образующие жизненное пространство.

Концептуальная фигура субстанциональной среды, которой метафорически изоморфно художественное пространство композиции, в свою очередь конгруэнтна семантике материи, олицетворяющей Вселенную.

Человек как носитель мыслящего духа – это воплощение креативных потенций материи (Вселенной), ее глобальная эвристическая идея, «стратегический» замысел. Человек есть преднамеренная заданность Вселенной и представляет собой закономерный результат творческих интенций материи, которая наделяет его присущим ей самой свойством – способностью мыслить. В композиции фигура человека, представленная образами мужчины и женщины, оли-

цветворяет собой семантику разума (мышления), присущего материи (Вселенной), точнее, индивид в данном произведении есть индикатор, зримое воплощение «разумности» материи.

Семантика сюжетной линии композиции может быть эксплицирована в рамках художественной метафоры как живописное воплощение идеи взаимообусловленности существования человека и Вселенной, а именно так называемого антропного космологического принципа (далее – АП), фундированного презумпцией взаимозависимости свойств Вселенной и факта существования человека. Сильный вариант АП постулирует, что появление разума (индивида) непосредственно взаимосвязано с параметрами Вселенной и является необходимым этапом ее эволюции:

Вселенная (и, следовательно, фундаментальные параметры, от которых она зависит) должна быть такой, чтобы в ней на некотором этапе эволюции допускалось существование наблюдателей⁷.

Слабый АП, по Картеру, сводит факт появления разумной жизни и строение Вселенной к случайному, вероятностному совпадению:

Наше положение во Вселенной с необходимостью является привилегированным в том смысле, что оно должно быть совместимо с нашим существованием как наблюдателей⁸.

В композиции П. Филонова «Мужчина и женщина» люди – это не безликие аморфные существа, чей вид неотличен от внешней среды, как в случае с персонажами Х. Миро. Единая, гомогенная морфология героев Х. Миро с окружающей их средой индицирует, с одной стороны, общность связи, а с другой – отсутствие личной индивидуальности, своеобразие – облика, который присущ филоновским персонажам. Человек П. Филонова «от-личен» от порождающей его среды, он есть ее преобразование, тогда как «строение» человечества у Х. Миро изоморфно «архитектонике» природных «персонажей» – холмам, куче, небу, земле и, по сути, не имеет индивидуального образа (индивидуальности) – «без-образное». Необходимо отметить в композиции П. Филонова отсутствие антагонистического противостояния между человеком и природой как индивидуального и общего, особенного и однородного. Индивид и природа здесь не взаимоисключающие сущности: человек, представитель живой природы, репрезентован в композиции как квинтэссенция, апогей процесса индивидуализации среды (не-живой природы). Именно наращивание свойств индивидуализации в на-

правлении от не-живой природы к живой – человеку (генерация феномена индивида) есть одна из главных закономерностей, конституирующая концепцию глобального эволюционизма. Возрастание индивидуализации сущего изначально инфицировано смертностью, конечностью, которая позволяет переходить от природного уровня к уровню сознания. Конечность принадлежит к одному из факторов, конституирующих человеческое сознание.

Итак, семантика композиции П. Филонова «Мужчина и женщина» представляет собой перманентное становление разума (репрезентированного семантической фигурой человечества), детерминированное процессом эволюции самоорганизующейся среды (представленной в композиции «архитектоникой» художественного пространства, выступающего одновременно в двух ипостасях – фона и фигуры). Семантику композиции можно эксплицировать как акт сотворения мира.

Черная фигура мужчины и белая фигура женщины экспонированы в композиции в нераздельном симметричном виде так, что семантика произведения типологически и морфологически может быть сопоставлена с китайским символом Великого предела, с той лишь непринципиальной для данного контекста разницей, что черный цвет данного символа олицетворяет женское начало, тогда как у П. Филонова женщина представлена в белом «цвете». Данный символ репрезентует собой концепцию вращения, великого круговорота материи, созвучного торсионной теории объекта, исследующей явления из мира тонких энергоинформационных взаимодействий.

Антропный принцип, метафорически воплощенный в композиции П. Филонова, согласно Дж. Уиллеру, фундирован презумпцией наличия наблюдателя (случайного – в слабом АП или интенционально заданного – в его сильном варианте) и эксплицируется версией АП с соучастником-наблюдателем:

Вселенная представляет собой самовозбуждающийся контур, приобретающий ту осязаемость, которую мы называем реальностью, посредством наблюдателей-участников, которых сама же и порождает на некотором этапе своего существования⁹.

В наблюдениях так называемого последнего наблюдателя интегрируется весь спектр наблюдений всех возможных наблюдателей над объектами наблюдения. И именно в финальном акте наблюдения посредством последнего наблюдателя осуществляется, актуализируется сама Вселенная: «Наблюдатели необходимы для того, чтобы сделать вселенную существующей»¹⁰.

Одно из таких промежуточных наблюдающих «звеньев» в композиции представлено фигурой автора, репрезентирующего собой постороннего соучастника (созерцающего зрителя), внешнего наблюдателя процесса становления разума. Воплощенный в художественном пространстве композиции человек, аналогично автору, является наблюдаемым наблюдателем, творимым Высшим ненаблюдаемым (в иерархическом плане) наблюдателем – Богом. Автор-зритель в роли творца произведения есть отражение теургической сущности Творца в человеке и одновременно выступает в качестве творимого – твари, наделенной возможностью наблюдения, разумом и способностью самоосознания себя, однако как неравного Богу, как мимолетный блик Высшего Разума (информации), как осознающая себя неполноценность, не-абсолютность. Данная ущербность выражается, помимо неполноты знания, в конечности своего существования. Это созерцание другого есть взгляд на себя со стороны, дающий возможность узреть свою ограниченность, но само право осуществления этого взгляда даровано ему от Бога для осознания своей конечности – смертности, которая актуализируется исключительно в присутствии наблюдателя. Данный взгляд провоцирует приращение нового – отличия, инаковости себя. Автор-зритель созерцает себя в персонажах своей композиции уже как иного «я». Приращение вызвало сознание (самоосознание) своей смертности как чужой, то есть автор выступает в качестве не только своего сознания, но и другого сознания – сознания персонажей композиции:

Именно к идее Сознания Смерти как другого сознания и сводится по существу мифологический феномен, когда некто (или нечто) выступает как сознание другого. Так, в IV Кришна (который есть сознание вселенной по определению) выступает как другое сознание Арджуны, а в VII Вишну – как другое сознание Индры и т. д.¹¹

Смысловой изоморфизм сюжетных линий и образов у разных авторов позволяет сделать вывод о культурологической общности, проявляющейся в тематической близости представленных композиций. Данное семантическое тождество мотивов выражается через общее мировосприятие, детерминированное космополитическими принципами мировоззрения художников.

- 1 Новейший философский словарь / Сост. и науч. ред. А.А. Грицанов. 2-е изд., перераб. и доп. Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. С. 637.
- 2 *Протн В.Я.* Фольклор. Литература. История. М.: Лабиринт, 2002. С. 93.
- 3 Там же. С. 95.
- 4 *Кассирер Э.* Философия символических форм. М.; СПб.: Университетская книга, 2001. Т. 2: Мифологическое мышление. С. 202.
- 5 Там же. С. 196.
- 6 Там же. С. 199.
- 7 *Картер Б.* Совпадение больших чисел и антропологический принцип в космологии // Космология: теория и наблюдения. М., 1978. С. 373.
- 8 Там же. С. 372.
- 9 *Уиллер Дж.* Квант и Вселенная // Астрофизика, кванты и теория относительности. М., 1982. С. 556.
- 10 *Barrow J., Tipler D., Frank J.* The Anthropic Cosmological Principle. Oxford; New-York.: Oxford University Press, 1996. P. 22.
- 11 *Пятигорский А.М.* Мифологические размышления. Лекции по феноменологии мифа. М.: Языки русской культуры, 1996. С. 258.

[ИЗ ЗАМЕТОК К БУДУЩЕЙ КНИГЕ]

...Можно сказать, что характерное для философии XX в. стремление – это повсеместная аналогия и перенос смыслов на несобственные знаковые тела. Объявим любое и почти произвольное членение культуры или грамматики символическим порядком общественной стихии. А затем станем двигаться самозабвенно в этих аналогиях и аллюзиях, совершенно не замечая (или на какой-то стадии забыв), что в истоке движения лежат всего лишь аналогии и условности в квадрате (поскольку уже само движение и культура суть условности, и тут дело не в окончательно безусловном, но в осознании условностей как таковых). Изнутри эти аналогии заметить трудно, а внешняя позиция (и вообще любое «самоданное») объявлена незаконной и иллюзорной, даже как идея. Это идет еще от неомарксизма. Вот Делез и Гваттари в «Капитализме и шизофрении». Они критиковали классику так: такого не может быть и не бывало. Это все стадия зеркала, придумывания самообраза удобного. И тогда какой исход нашли? – В полном релятивизме и фикционизме. Классика создала миф. Как его преодолеть, не оставаясь классическим? Еще более его усугубляя. Тем самым мы отдаем ей дань. Миф неизбежен, и XX век – почти осознанное производство грез. Это, конечно, углубление в понимании человека. И все же [требуется] немного реализма. Неореализм – попытка понять это на срезе телесности, квазифизики. Тут все еще возвращается физика. Попытка ее преодолеть – странные опыты Делеза и Гваттари в «Что такое философия» – опять-таки за счет разгула физических метафор.

2

Разумеется, наш способ рассмотрения носит вспомогательный характер, т. е. он вовсе не предполагает написание какого-то нового нарратива. Рефлексия вообще не способна заменить самого рассказа, хотя, если повезет, знаменует канун нового рассказа. <....>

И все же какой новый рассказ мог бы выйти из всего этого? О чем? Какая заветная мысль лежит в основе, ради чего? Если не ограничиваться академическими поправками на полях к Канту, Гуссерлю или Мамардашвили? Очевидно, вот что: вероятно, происходит радикальное переосмысление понятий и концептов, иначе говоря, Слов. Становится иным соотношение слов и вещей. Это особенно ощущается по переживанию современности. Такое, очевидно, было в Европе в канун века. Такое происходит сейчас в России. Только это не повторение. Новым является момент: сами первичные реакции на новое не должны повторяться, не повторятся (если речь об элитарном сознании) восторг того, кто это понимает, а стало быть, глупы пафос и проекты найти ошибку, исправить. Тогда что остается?

Собственно главная тема нашего критического рассмотрения феноменологии заключается в той же самой ее ключевой теме, а именно теме сознания и предмета. Предметности сознания, имманентизма и т. д. Как! – воскликнул бы постмодернист, – разве не все уже здесь и с этим ясно, что это все тупиковые вопросы?..

3

Если *Я* противопоставлено символическому (Лакан–Фрейд) как воображаемое реальному – то можно ли это положение совместить: М[амардашвили] и П[ятигорский] плюс Лакан? *Я* как символическое образование играет-таки роль некоего символического в смысле Лакана: оно упорядочивает структуру *Я* как воображаемое.

Но не впадает ли сам Лакан в декартову метафизику? Тут важно уяснить модальность, в которой осмысленно утверждение Лакана. А именно: он ничего не описывает. Как и Фрейд не описывал эдиповым комплексом прямо (в смысле: нет такой исторической реальности, как отцеубийство). Вернее, ее естественно предположить, но не в смысле наблюдаемого в массовом порядке факта. Схема Лакана также символична. Символ окрашивает в символическое Все. Если мы образовали оппозицию, куда включено символическое, то все становится символическим. Это особая функция тотализации (функция, или эффект Мидаса своего рода). Это подобно тому, как Кант обсуждает [тему дуализма] или

критикует дуализм, имея в виду натуралистическое понимание дуализма. А нужно понять, говорит Кант, что все есть-как-представление (он не говорит: все есть представление). Вещь сама по себе абстракция, но не представление. То есть это тоже представление, но вещь сама по себе не есть как представление. Возможно это единственное нечто у Канта, что не есть как представление. И ее имена. Бог, например. Так же и в нашем случае: все есть как символ, и мы лишь переходим из одного слоя символического в другой <...>. Признаком слоя, в котором мы находимся здесь, актуально является не-осознание его как символа (находимось внутри символа). То есть это признак внешней квалификации или идентификации <...>.

Нужно осмыслить еще в этой связи «глубинное желание», по Лакану, и «нехватку бытия».

5

В том месте из «Мысли изреченной», где я разбираю пример Барта, где речь идет о принадлежности смыслов редукции к тем или иным позициям автора и героя, можно как раз ввести метауровень. Его смысл. Особенно метасмысл интенциональности. И даже получить типологию интенциональностей. По существу, мое замечание о метасмысле интенциональности означает, что там есть разные уровни, и их-то в качестве иллюстрации или сущностного задания как различных можно как раз показать на примере позиций автора, героя и рефлексии.

6

Идея моей книги заключается в том, что метасмысл феноменологических понятий внутри феноменологии снимается (утрачивается или даже изгоняется) за счет анимационной риторики, что указывает на спекулятивную подоплеку гуссерлевской стратегии. Если иметь в виду конкретно, что метасмысл здесь возникает из нашего анализа соотношения предметного языка и языка рефлексии, то анимацию или ее место можно точнее обозначить: это собственно гегелевский ход, гегелизм – когда движение предметности есть самодвижение субъективности, полагающей предметность. Гуссерль – это неогегельянство. (Интересно, нельзя ли найти переключки с пока не известным мне Кожевом?..)

Но вот симвоологическая интерпретация позволяет преодолеть эту мифологизацию субъективности. Понять миф как миф. Подобно тому как редукция позволяет проявиться самой естест-

венной установке. Анимационный миф есть некий аналог естественной установки. Мою же процедуру, которая выступает аналогом редукции, можно назвать также феноменологической, но это феноменология знака. (Проследить эту риторику на примере интерпретации и даже критики у Ингардена в понимании восприятия, хотя как критик Ингарден как раз двигался в моем направлении.)

Однако нужно продумать анимацию и в ее неустранимости, как основу, возможно, всякого смыслополагания, натурального смысла вообще. Так, что «все наполнено Богами» Фалеса оказывается источником всякой литературы или всякого заинтересованного описания. Вспомним также о мистических корнях науки.

7

Я ввожу понятия феноменологической или метафеноменологической топологии и даже топонимики. (Еще: топография). Установление места работы с темой. Место предмета и место рефлексии движения или работы с предметом, искусство перехода, топологически невозможное искусство перехода. В одном месте – кажется, в статье о Шпете – я провел аналогию с невозможными фигурами Эшера, говоря о работе Гуссерля... Это в контексте задачи разобраться в позициях рефлексии-сознания-опыта применительно к самой диспозиции, с которой происходит описание, дескрипция или разные описания. От топонимики к топологии. Можно тогда ввести классификацию топологических пространств. Посмотреть возможность переноса и аналогий. Можно ли ввести понятие связности, размерности и т. д. См. Наглядную геометрию. См. Хофштедтера.

8

К Предисловию. Моя позиция. Выступаю ли я арбитром [по отношению] к участникам произошедших споров (скажем, Ингарден–Гуссерль)? Подчеркиваю – не прошлых споров, а настоящих, поскольку вопросы остались неразрешенными. Роли арбитра не надо пугаться, хотя первая задача – это максимально адекватно представить позиции. Тем более, мы знаем, что во многих случаях разошедшиеся участники пытались доказать и развернуть свою позицию и возможно изменили ее в пользу оппонента.

9

<...> Метакритический вывод относительно понятий феноменологии ведет к тому, что они понимаются как установки, которые не

предрешают нахождение предметов. Предметность как-то возникает, но то, относительно чего установки применяются, остается в старой предметности. Так же как «знать истину» означает понимать вопрос «Что есть истина», а не владение чем-то готовым. Вопрос Пилата риторичен в принципе. Поэтому ответ Иисуса – молчание – точен.

10

Ясно, что отождествление переживаний с сознанием нужно Гуссерлю для того, чтобы иметь дело непосредственно и именно с сознанием. Подходят ли для этого «акты» и «переживания», и вообще что они именуют – другой вопрос. В противном случае – путь метатеории. Вопрос в том, есть ли какие-либо у нас существенные основания [для] предпочтения или дело в конвенции. Очевидно, что такие основания или резоны должны заключаться в самом предмете мысли – сознании, но они могут черпаться также из прагматики <...>.

11

Еще один ход в направлении критики Гуссерля. По большому счету феноменология в гуссерлевском аналитическом варианте оказалась на ложном пути, поскольку акты не могут быть даны в принципе. Акты – это конструкты. Сам феноменолог действует здесь как раз не феноменологически. А тут возникает иллюзия противоположного благодаря понятию переживания. Мы вспоминаем нечто и имеем дело всегда только с этим нечто. То, благодаря чему мы относим это нечто именно к вспоминаемому, а не воспринимаемому в живом присутствии, вовсе не есть акт. Тут время играет роль основания такой отнесенности. Хорошо, но является ли время таким основанием для маркировки иных когитаций? Я воспринимаю дом, я вспоминаю дом, я мыслю... – что? Тут еще одна трудность: можно ли вообще говорить об акте мышления, имея в виду дом как интенциональный предмет? (Это вопрос о том, допустимо ли говорить и в каких границах об акте вне зависимости от когитатума.) Я мыслю о доме или мыслю мысль. Если переживания связаны только с переживаниями, то может быть и как индивидуальные типы переживаний связаны только сами с собой, а связь с другими, возможно, служит указанием на некорректность задания их как отдельных. (Похожие вопросы возникают в Идеях 1) Итак, я мыслю мысль. Является ли время основанием для выделения мысли? У времени есть три модуса – этого явно недостаточно. Наверное, Гуссерль как-то сознавал эти трудности и так [именно следует] оценить и посмотреть на работу о внутреннем времени сознания.

Фуко говорит: Хайдеггера интересовал вопрос о сокровенной сущности истины, Витгенштейна – то, как мы говорим или сообщаем истину. Меня же (Фуко) то, почему истина оказывается столь часто неистинной.

Можно сказать: Канта интересует вопрос [о] сущности субъективности. То, что таковая существует в месте индивидуума (человека), было для него несомненным. Во всяком случае примечательно то, что трансцендентальное Я есть именно Я, которое исходно или первично «находится» в психофизической онтике и даже в языке как место-имение (имение места). Гуссерль попытался (специально не формулируя свою задачу [именно таким образом]) расцепить (и это какой-то трансцендентальный психоанализ!) субъективность и индивидуума за счет того, что субъективность и сознание у него оказывалось топологически развернутым (в отличие от сингулярного характера субъективности у Канта), занимают свое пространство, которое иррелевантно индивидуально-человеческому. Именно развертка проблематизировала место встречи, которое он постоянно искал. Это видно из его обсуждения проблемы Я (Сравни со Шпетом).

Оно (сознание или место) всеобщее относительно «человеков», хотя имеет свою индивидуацию (не путать с юнговским понятием). Неким атавизмом индивидуальной приуроченности субъективности оказывалась анимация трансцендентальной сферы (еще через немецкий идеализм). Хайдеггер «окончательно» осознал, что вместе с субъективностью протаскивается индивидуум, что расцепить это не удастся (Хайдеггер не был затронут психоанализом). Но можно ли найти психоаналитическую аналогию хайдеггеровскому ходу (Юнг?), и что, стало быть, место субъекта должно быть смещено? В этом плане даже вполне идиотический вывод <...> о том, что субъектом у Хайдеггера выступает забота, не кажется неожиданным. Чем хуже эта забота «воли» Шопенгауэра?

Вообще такое расцепление взрывоопасно, подобно тому как при расщеплении ядра освобождается энергия. Смещение места трансцендентального с человека и освобождает энергетику мифа и анимации. Или можно сказать, что само расщепление происходит благодаря анимации субъективности: она становится на ножки и убегает от индивидуума.

Итак, после проблематизации места субъективности произошла проблематизация самой субъективности. Здесь уже атавизмом стало то, что мифологические персонажи принимают какой-то не антропоморфный, не греческий (восточный?) характер (Бытие и

его судьба, говорящий язык и проч.). (Отметить особую роль Ницше, ибо Хайдеггер во многом «заворотный хавбек» Ницше.)

А далее происходит нападение на индивидуума, на всякие объективации субъекта в культуре: смерть автора, становления субъектом за счет принятия дискурсивных практик, разделение опыта и субъекта – и прочая полная десубъективация, деиндивидуация субъективности.

Идея ризомы Делеза. Но надо помнить, что паутина плетется пауком. Другое дело, что паук не совсем субъект в том смысле, что он как бы реализует план. Надо присмотреться к отношению индивидуума и судьбы. В этом плане проблематично, чтобы субъективность могла «иметь судьбу», поскольку она сама себе хозяйка. Видимо, изначально у субъективности всегда есть границы (уже по христианской раскладке отношений Бога и человека).

Так что Мераб Константинович вряд ли был прав, безоговорочно характеризуя именно индивидуацию как сущностный признак не-классики. Последнее было некоей серединой завершения классического и сохраняется как здравая тенденция сейчас. Так в проблеме телесности можно впасть в абсурд, если брать ее в контексте десубъективации. Но если брать как выявление реализуемости мысли – тогда только это продуктивно и неструктивно. В этом плане неоченен опыт Мамардашвили, который здесь идет явно против французского течения.

13

...Отсюда вытекает еще одна задача моей книги: демонстрация различий в ориентации: 1. Разведение субъективности, десубъективация индивидуума и индивидуума, 2. индивидуация субъективности. Это и есть ведущая линия сюжета «Приключений трансцендентальной субъективности». Я хочу показать, что абсолютизация первого, остановка на этой точке, которая [точка] [есть] лишь момент или этап деконструкции. Хотя возникает вопрос о мотивации подобной остановки.

16

О складке Делеза. Эта метафора не хуже, чем другие. Субъект-объект также метафора. Формально понятно, чего хочет Делез. Это борьба с субъективностью (субъектностью) человека. А стало быть, и с субъективностью в человеке. Отрицание всякого внутреннего. Только одни складки. Прорехи и прочие портняжные детали. Внутреннее – это складка. Или изнанка. Поверхности. Кожа. Тело.

Действительно, тут уж голова никак не важнее руки. Но только – что достигается? Снятие ли внутреннего, сознания человеческого? Вряд ли. Что дает такое переназывание? Переносит место возможного решения проблемы, меняет ее смысл – старых вопросов о соотношении души и тела, в конечном счете...

То, как я действую, – о том догадывался Фуко. Это иной раскрой мира...

17

Корни феноменологии парадоксальны. Тут есть два взаимно противоположных пути, которые отталкиваются от формально схожих интуиций или даже от одной интуиции. Корни ведут в культ романтической непосредственности. Но эта непосредственность оказывается тайной, сокрытой. Тот же пафос у Гуссерля, где жизненный мир – это то, в чем мы живем, [и] в то же время – скрытая основа... Романтизм здесь в картине закрытия естества и первозданности культурой. Редукция как некое опрощение... Но вот эта сокрытость ведет к некоему противоположному варианту феноменологии. К симвоологическому ее варианту. Возможно, этот путь можно сопрягать уже с Хайдеггером. Но мы в первую очередь имеем в виду Мамардашвили и П[ятигорского]. Их симвонология – это попытка мыслить символ, избегая романтических невнятиц, всякого пафоса «внутреннего», неизреченного и проч. Попытка замечательная и оригинальная в высшей степени и не нашедшая продолжения. Я вот и сознаю свою работу как некую работу «на полях» этого опыта...

18

Можно сказать, что вся философия 18–20 вв. прошла в попытках решить знаменитую проблему синтеза, или связи души и тела. Эта проблематика у Канта звучала как связь или синтез чувственности и рассудка. И в дальнейших попытках с их радикальным отходом от Канта наблюдалось то же. Вот Гуссерль в Л[огических] и[сследованиях]. Основной вопрос – связи выражения и значения, видимого и невидимого. Попытки преодоления или за счет устранения видимого или невидимого. Откуда вообще эта забота: узнаем ли мы заключенную здесь сильную предпосылку, от которой можно избавиться как от проклятия (эту веру, кажется, разделяют Хайдеггер, Витгенштейн, Рорти (во всяком случае он так показывает дело), Делез и иже с ним...). Но, пожалуй, это лучше показано у Мерло-Понти в «Видимом и невидимом». <...>

21

Расхождение Гуссерля с геттингенцами началось тогда, когда первый пошел по пути Канта. Не давали ему эти лавры покоя. По исходной идее феноменология должна ориентироваться только на описание феноменов. Механика восприятия или состояния субъективности как последней основы не должны бы ее волновать. Хотя бы потому, что это ненаблюдаемое, не феноменальное в исходном смысле. Тем более что в первом томе «Логических исследований» критика психологизма отделила (кстати, повторяя Канта слово в слово) план выражения и морфологию (психику). Однако Гуссерль стал заниматься вопросами, к которым уклонялся и Кант в задаче трансцендентальной дедукции категорий, особенно в первом издании Критики, где он неосмотрительно вовлекся в анализ микромасштабной структуры апперцепции (синтезов). После Кант отказался от этого соблазна. И вот с этого [пункта] Гуссерль начинает, отсюда его проект феноменологии как трансцендентальной науки о сознании. Тут уже не до ноэмы, одни ноэзы...

22

Синтез есть языковой феномен. Он принадлежит метаязыку. Интенциональность есть иное название синтеза. Интенциональное представление-определение (лучше, характеристика) сознания – это попытка изначально синтетическая, попытка схватить феномен сознания как целостное образование, эйдос. Вот почему интенциональность – также метаязыковой феномен. Это язык символический. Интенциональность переводит нас в феноменологическую установку, она предполагает редуцированную, а не предметную интерпретацию. Всякая предметная интерпретация топологична. Понятие интенциональности а-топологично. На это указывает постоянная борьба или даже путаница у Brentano и Гуссерля с топологией. (Чего стоят усилия по поводу выяснения отношений, что во что включается – разъяснения смысла интенциональной предметности.) Парадокс коренится в том, что это именно предметность. Но это не предметность, так же как чистые созерцания Канта – не созерцания. Язык реагирует на предметность, и протаскивается топология. Но это парадоксальный, а-топологический предмет, ибо это чистый смысл. Смысл и сознание релевантны по своей а-топологичности. Это наследие Декарта. Можно, конечно, говорить о слабой топологичности или об «особом» пространстве.

Итак, я все больше сознаю, что уже проделал какой-то Путь. Он не завершен, но это неважно. Неосознание завершенности, кажется, входит в осознание пути. Все главное, кажется, еще впереди. Но Земля круглая.

Я начал с науки, астрономии, физики. Истоком были переживания Единого. Это мистическое переживание Вселенной. Это настоящая алхимия. Тогда казалось, что, занимаясь любым доказательством теоремы, ты касаешься звена в бесконечной цепи сущего, того, что истинно есть. Здесь телесное и теоретическое совпадали. Я не знал тогда, что у европейской науки есть исток в мистике.

Феноменология искусства. Невозможная вещь. Каков телос редукции? Если брать категорию Духа, который в искусстве воплощается всегда через иное – и в то же время выражается непосредственно, то тут нужна диалектика. (*Диалектика и феноменология*). Или понимать феноменологию искусства в вульгарном плане: это взгляд человека, лишённого этого органа, не принимающего эстетическое поведение. Интересно еще изучать такую установку, но никак не давать ей повторять свои одинаковые по сути вердикты отрицания. Так в искусстве феноменология становится внутренним моментом, моментом «цезуры» прерывания форм, границ, проявлением абсурда – именно моментом, а не тотальностью. Последний случай означает отрицание искусства. Так можно назвать «время феноменологии».

Время феноменологии (статья). Феноменология – рецидив тоски по подлинности. Не единственное место, конечно. Или – единственное адекватное этой тоске место. Рассмотреть сам феномен этой тоски. В данном примере проявляется сам феноменологический подход к вещам, или подход к вещам и предполагает феноменологию. Но: относительность аккомодации взгляда: феноменом может быть и конструкт как таковой. Часто путают в редукции конструкты и их содержание. Теоретический конструкт как таковой есть феномен. Так, у Мамардашвили точно ухвачено это в различии существования и содержания знания...

ПРИНЦИПЫ МЕТОДА ЛЕЙБНИЦА: СТРУКТУРА И КОГНИТИВНЫЕ РЕСУРСЫ

В статье рассматриваются методологические принципы философской системы Лейбница. С точки зрения автора статьи, действенность принципов Лейбница во многом определяется тем, что он был близок к наиболее плодотворному решению вопроса о соотношении формальной логики и теории развития в познании. Автор также полагает, что дифференцированный характер методологии Лейбница свидетельствует о глубине проникновения философа в структуру знания, подчеркивает значение субъекта, человеческого духа, логического мышления как носителя и источника познания.

Ключевые слова: метод, принцип, знание, логика, закон, рационализм.

Фундаментальное значение в философии Лейбница имеет, безусловно, метод. С его помощью Лейбниц достиг существенных результатов в науках. Действенность метода во многом определяется тем, что автор был близок к наиболее плодотворному решению вопроса о соотношении формальной логики и теории развития в познании, при котором первая не конфликтует со второй, но служит ее подчиненным средством¹. Лейбниц – рационалист, поэтому диалектика познания и взаимосвязи вещей сливаются у него в единое целое. Когда пишут о диалектике Лейбница, обычно указывают на динамизм его картины мира, на взаимоотношение сущности и явлений, единого и многого, всеобщего и индивидуального, бесконечного и конечного, активного и пассивного, непрерывного и прерывного и прочее, и прочее².

Нас в этой статье интересует в первую очередь тот способ исследования, а также построения системы, который обнаруживается

у Лейбница при взаимодействии принципов его метода. Лейбниц сформулировал несколько принципов, или законов, используемых им как средство построения философской системы. Характер взаимоотношений между принципами Лейбница и их соподчинение до сих пор трактуются неоднозначно³. Проведем анализ этих взаимоотношений, сообразуясь со следующими основными принципами: 1) принципом всеобщих различий, 2) принципом тождественности неразличимых вещей, 3) принципом всеобщей непрерывности, 4) принципом монадической дискретности, а также производными от этих принципов.

Принцип всеобщих различий наложил сильный отпечаток на структуру и содержание всей системы Лейбница. Он не мог быть согласован ни с атомистической картиной мира, в которой элементы действительности – однородные и бесструктурные частицы, ни со схематикой монистического идеализма⁴.

Философ стремился извлечь выводы из фактов, говорящих о неисчерпаемости многообразия чувственно наблюдаемых явлений. Он утверждал, что все в мире неповторимо и уникально⁵. Различия в образовании и истории изменения и развития вещей приводят к различиям в их внутренних состояниях, так как их прошлое присутствует в фазе настоящего и стереть его невозможно. Первый принцип означает всеобщую изменчивость и отрицает как повторяемость вещей, которые сосуществуют друг с другом, так и полную повторяемость состояний одной вещи в разное время и их симметричность.

Содержание, свойственное первому принципу метода Лейбница, в полной мере раскрывается только в процессе взаимодействия его с другими принципами метода, и прежде всего со вторым принципом. Это принцип тождественности неразличимых вещей, согласно которому две вещи, у которых все свойства первой присущи второй и, симметрично, все свойства второй присущи первой, тождественны абсолютно, то есть представляют собой одну и ту же вещь: «Полагать две вещи неразличимыми – означает полагать одну и ту же вещь под двумя именами»⁶. Тождественность есть всегда самотождественность. Второй принцип явно определяется как формально-логический, но его развивающая функция обнаруживается благодаря сопоставлению с первым принципом. Получается так, что никакое тождество двух вещей не абсолютно, и не бывает так, чтобы две вещи различались только по положению во времени и пространстве (по терминологии Лейбница – нумерически), хотя и эти, по Лейбницу, феноменалистические различия также говорили бы против возможности абсолютного тождества в мире. Таким образом, второй принцип обеспечивает всеобщность принципа все-

общих различий (любые две вещи не тождественны, а тождественность означает их совпадение в одну вещь). Этот принцип косвенно указывает на преемственность в существовании изменяющихся во времени объектов, поскольку у одной и той же вещи в разные моменты ее существования есть нечто для ее разных состояний общее, одинаковое⁷.

Второй принцип и сфера его действия относились Лейбницем не только к реальным вещам-субстанциям и их телесным проявлениям, но, в соответствии с установками его рационализма, и к логически существующим (к возможным) объектам. Поэтому этот принцип целесообразно перефразировать следующим образом: тождественны те вещи, одна из которых может быть поставлена вместо другой при сохранении истинности. То есть тождественные выражения в различных формализованных контекстах могут заменять друг друга. В итоге же получаем, что мир есть совокупность самотождественных, но различных между собой вещей. Каков характер этих различий? Ответ дает третий принцип, принцип непрерывности.

Следуя третьему принципу, «вещи восходят вверх по степеням совершенства незаметными переходами»⁸, в результате повсюду в мире господствует «бесконечная тонкость вещей»⁹. Далее:

Существует бесконечное число ступеней между каким угодно движением и полным покоем, между твердостью и совершенно жидким состоянием, которое не представляет никакого сопротивления, между Богом и ничто. Точно так же существует бесконечное число переходных ступеней между каким угодно деятелем и чисто страдательным началом¹⁰.

Одним словом, чем ближе находятся друг к другу точки в их последовательности (на «мировой линии» монад), тем меньшими становятся различия между ними, никогда не сводясь к нулю. Здесь, кстати, возникает аналогия с математическим дифференциалом¹¹. Ведь согласно третьему принципу получается, что если бы могли быть указаны соседние по качеству вещи, то различие между ними составляло бы что-то вроде dx . Но они не могут быть указаны, поскольку между любыми качественно друг к другу очень близко расположенными вещами всегда окажутся промежуточные. Из означенного принципа вытекает, что на «мировой линии» монад нет пропусков, и вещи, располагающиеся на ней, составляют континуум. В результате, согласно Лейбницу, принцип непрерывности дает общую характеристику качественных «окрестностей» каждой из вещей. Поэтому третий принцип означает временную и содержательную взаимосвязь вещей в смысле логической их взаимо-

согласованности: любая вещь как бы согласована с ее прошлым и будущим состояниями, а в данный момент времени – со всеми прочими вещами. Отсюда выводится гносеологический принцип аналогии, который можно сформулировать следующим образом: если существенные определяющие части некоторой вещи приближаются к таковым другой, то тогда и все остальные свойства первой всегда должны приближаться к таковым последней¹².

Используя принцип непрерывности, Лейбниц выдвинул ряд плодотворных положений о предельных ситуациях в разных областях знания. Он подчеркивал, что прямая линия – это предел кривых, а геометрическая точка – предельный случай минимальных отрезков. Он также утверждал, что пустоты в физическом смысле не существуют, ибо она есть лишь умоглядный предел возрастающей степени тонкости структуры веществ¹³.

Итак, важное когнитивное значение третьего принципа состоит в том, что в гносеологии он снимает жесткую границу между истинностными характеристиками: заблуждение (ложь) есть минимальная степень истины, подобно тому как в этике зло есть наименьшее добро. Кроме того, из взаимодействия третьего и первого принципов, которые оказываются связанными с образом «мировой линии» монад, вытекают два принципиальных вывода. Во-первых, получается, что ряд всех вещей не ограничен с обеих сторон, так что мир бесконечен в количественном и качественном отношениях. Это означает, что нулем не может быть никакая вещь, ведь сколь бы малой и простой не была одна из них, всегда может быть найдена еще более малая и простая. Во-вторых, каждая вещь на «мировой линии», строго говоря, не точка и не единица, а необыкновенно малая в некотором отношении индивидуальность, «метафизическая точка». Согласно третьему принципу отличие ее от других индивидуальных объектов стремится к нулю, а согласно первому принципу никогда нуля не достигает. В итоге имеем: тенденция к конвергенции преобразуется под воздействием противоположной тенденции к дивергенции¹⁴.

Четвертый принцип метода Лейбница – принцип монадности (дискретности). Он утверждает индивидуализацию объектов действительности и, соответственно, знаний о них. Этот принцип и есть результат взаимодействия первого и третьего принципов: если принцип непрерывности указывает на континуальность действительности и познания, то принцип дискретности, наоборот, на атомизированность того и другого. Однако сама эта атомизированность есть пропорциональный синтез различий и сходств, скачков и постепенности, разрывов и непрерывности, который можно назвать дифференциальным. Принцип монадности помог Лейбницу

отвергнуть существование как неделимых материальных атомов, так и бесконечно-постепенной делимости субстанции, которая была бы лишена узловых пунктов и относительных пределов. Из этого принципа вытекает самостоятельность монад, их самодостаточность и целостность, упраздняющая смысл делимости.

Четвертый принцип подводил к выводу о том, что вся действительность складывается из малых, но способных накапливаться скачков, так что окончательная картина мира складывается не из туманных переходов, а из ярких контрастов, обусловливаемых именно этими переходами. И только в четвертом принципе Лейбница находит свою структурную характеристику качественная неповторимость и неисчерпаемость явлений. Четвертый принцип указывает, что природа способна порождать очень многое, однако не что угодно и только определенными путями. В итоге многообразие мира проявляется не хаотически, а лишь по законам монадической структуры. Закономерное единообразие ограничивает беспредельную множественность разнообразия и систематически организует его.

Взаимодействуя с остальными принципами метода, четвертый принцип вел к противоречивой, атомизированной, но, тем не менее, целостной картине мира.

Итак, третий принцип означал в том числе, что на «мировой линии» монад нет незаполненных участков, поэтому ее точки составляют плотное множество. Как раз отсюда вытекает пятый принцип – полноты, тесно связанный в трактовке Лейбница с шестым принципом – всеобщего совершенства. В единстве они означают, что окружающий мир содержит в себе всю полноту возможных в нем вещей, движений, свойств и возможностей их проявления и развития, и в этом смысле он (мир) совершенен. Другими словами: по Лейбницу, действительности, в которой мы живем, свойственен в целом и во всех ее частях и измерениях максимум существования¹⁵. С другой стороны, совершенство не тождественно полноте. Шестой принцип у Лейбница можно также назвать принципом наилучшего. Однако из него вовсе не вытекает метафизическое оправдание всего того, что есть. Тенденцию к «существованию как можно большего [количества] сущности»¹⁶ мыслитель действительно истолковывал как стремление к совершенству, но тем самым он оправдывал факт существования многообразия вещей в целом, а вовсе не существование любой конкретной вещи.

Здесь пятый и шестой принципы относительно процесса познания означают, что познающий субъект в каждый момент своего бытия обладает возможной для этого момента ясностью восприятия и полнотой знания, а в дальнейшем его знания возрастают, приближаясь к познавательному максимуму, то есть к тому, что мы бы на-

звали абсолютной истиной. Каждый индивид в принципе обладает способностью по мере своего развития достигнуть полноты знаний, хотя ни в какой конечный отрезок его существования этот гносеологический идеал не может быть реализован. Точно так же, как и в других случаях, пятый и шестой принципы обнаруживают свое полное содержание только во взаимодействии с другими принципами метода.

Отметим, что в приложении к бесконечной действительности предикация «максимальности» мира, утверждаемой шестым принципом метода, утрачивает определенный смысл. Если в мире реализуется все то, и только то, что в данный момент времени могло реализоваться, значит лишь выразить другим образом тавтологию «есть все то, что есть» и «будет все то, что будет»¹⁷.

В рамках Вселенной сопоставление совершенства с несовершенством теряет смысл, так как исчезают пограничные критерии. Ведь максимум совершенства включает в себя все то, что существует в реальности и в возможности, а минимум (или несовершенство) представляет собой какой-то неясный по своим границам фрагмент бытия, нечто логически и реально невозможное вследствие своей формально-логической противоречивости. Здесь, несомненно, выявляется противоречие в понятийной структуре философии Лейбница.

Какую же методологическую роль играют законы формальной логики Лейбница? Понятно, что закон противоречия в рамках его рационализма обладает большей гносеологической и онтологической силой. Из него вытекает, что отрицание истины не только ложно, но и противоречиво, а значит, оно невозможно, и истине присуща необходимость, то есть всякое логическое суждение должно быть логически необходимым. Это условие выполняется только тогда, когда предикат содержится в субъекте высказывания. Следовательно, необходимо истинное предложение является аналитическим, а всякое аналитическое предложение необходимо истинно¹⁸.

Лейбниц объединил формально-логические законы противоречия, тождества и исключенного третьего в один закон, который может быть развернут в виде следующей конъюнкции: *a* и *b* и *c*, где «*a*» означает «невозможно, чтобы предложение было и не-истинно и не-ложно», «*b*» – «истинное предложение истинно, а ложное ложно», «*c*» – «предложение не может быть истинным и ложным одновременно, причем отрицание ложности есть истинность, а отрицание истинности есть ложность»¹⁹. И в этой конъюнкции фактически «*b*» соответствует закону тождества, «*c*» – закону противоречия, «*a*» – закону исключенного третьего. Такая логическая триада под названием объединенного закона тождества²⁰ играет роль особого,

восьмого, принципа метода Лейбница, и к ней в подобной же функции, но уже как девятый принцип, должен быть добавлен закон достаточного основания, роль которого в рационалистической системе Лейбница очень велика. Как существование и изменение всякой вещи, так и истинность или ложность того или иного утверждения могут иметь место только на определенном основании.

Законы формальной логики в структуре метода Лейбница воздействуют на его принципы, рассмотренные выше. Закон тождества подводит к принципу тождества неразличимых вещей и даже прямо перерастает в него, а закон противоречия обеспечивает действие первого и четвертого принципов. Закон достаточного основания является основой для других законов формальной логики. С его помощью Лейбниц доказывает истинность второго своего принципа, а также всеобщность детерминизма, в силу чего Бог утрачивает свободу в своих действиях²¹.

Закон достаточного основания был использован Лейбницем для объяснения тезиса «каждое истинное предложение аналитично» в том смысле, что первичные основания всех истин коренятся в некоем едином мировом разуме, подобном «бесконечному интеллекту» у Спинозы. У Лейбница, правда, его аналог представлен логическими возможностями актуального мышления высшей монады. Тогда то, что случайно фактически (с точки зрения относительной истины) оказывается логически необходимым с точки зрения истины абсолютной²².

Для утверждения аналитического, в конечном счете, характера высказываний об эмпирически случайных фактах одного лишь закона достаточного основания все же мало. Лейбниц использовал здесь, кроме того, шестой принцип – совершенства, требующий единства, полноты и достоверности знания, исключая случайное и утверждающий необходимое. Но тогда обосновывается существование категории «случайность», поскольку она снимается необходимостью и возводится к таковой только опосредованно в конечном итоге. Другими словами: случайность «есть и не есть» необходимо. Причиной возникновения этой антиномии и средством для ее же разрешения является бесконечность. Лейбниц видит в последней источник как тайн континуума, так и происхождения свободы и случайности не вопреки необходимости, а внутри нее²³.

Посредством понятия бесконечности Лейбниц приходит к представлению о бесконечных цепочках логической (а значит, и онтологической) связи, которые человеческий ум в ходе анализа никогда не сможет проследить до конца. Такая позиция продуцирует десятый принцип методологии философа: принцип всеобщей связи, носящий в своей основе логический характер и позволяю-

щий наукам раскрывать свое содержание друг через друга, а тем самым взаимно обогащаться и образовывать гибриды²⁴.

В самой сущности вещей взаимосвязь выступает в виде «предустановленной гармонии», и только в явлениях она принимает облик физических взаимодействий. Принципы полноты и совершенства реализуются, по Лейбницу, только через бесконечное число шагов, и каждое конкретное состояние мира столь же совершенно, сколь и несовершенно. Но в каждом конкретном состоянии мира есть свои частные проблемы бесконечного, и их можно и надо разрешать вполне определенно. С этим были связаны изыскания Лейбница в области бесконечно малых, завершившиеся блестящим открытием дифференциального исчисления, основанием вариационного исчисления и наброском экстремального метода минимизации и максимизации²⁵. Последнее было связано с одиннадцатым принципом метода – принципом максимума и минимума.

В принципе максимума и минимума незаметно присутствуют многие другие методологические положения, и он черпает свое содержание из диалектической насыщенности континуума. Формулируется он так: минимум сущности порождает максимум существования, «природа щедра в своих действиях и бережлива в применяемых ею причинах»²⁶, и все в мире приходит к максимальным результатам при помощи минимума средств. То есть в познании одиннадцатый принцип метода Лейбница ориентирует на то, чтобы при помощи минимума правильно выбранных приемов и законов достигнуть максимума результатов²⁷. Он ориентирует и на уплотнение знания в целом.

Таковы основные принципы метода немецкого мыслителя, которые иногда полярно противостоят друг другу, но в конечном счете составляют единство. Поэтому можно квалифицировать метод Лейбница как упорядоченную систему, частично состоящую из пар взаимно противоположных, но диалектически объединенных принципов, приближающихся по своей функции к категориям Гегеля. Эта система является открытой, допускающей присоединение к ней новых принципов. Прямой аналогией здесь является неисчерпаемость возможностей рационального существа концепции Лейбница о структуре мира²⁸.

Позволим сделать себе несколько обобщающих замечаний.

Замечание первое. Можно сказать, что в своей теории Лейбниц эволюционировал от онтологического к логическому этапу: если в его учении о монадах онтология определяла теорию познания, то в дальнейшем логика стала определять онтологию. Уже закон достаточного основания вел не только к признанию всеобщего значения формальной логики, но и к панлогическим следствиям, играя роль

метапринципа, упорядочивающего онтологические функции логики. Вся действительность обладает логическим характером, а аналитичность высших истин, от которых в принципе производны все остальные истины, приводит к тому, что идеал анализа как выведения чего-либо из чего-либо делается не только своеобразной рамой, каркасом всей системы знания, но и базисом структуры самого мира.

Свойства, состояния и события должны выводиться из субстанций, в которых они виртуально содержатся, точно так же как предикаты должны выводиться из субъектов суждений. Ошибки на этом пути могут возникать только из-за интерпретации, то есть от спутывания малых и слишком смутных перцепций, от неверного истолкования четких перцепций, а затем обозначающих их символов и так далее. По своей логической структуре ошибки суть противоречия, а логические противоречия суть ошибки.

Замечание второе. В итоге можно заключить, что все истины в конечном счете суть логические тавтологии²⁹. В каждом истинном полном понятии, в том числе и эмпирическом, в скрытой форме должна содержаться вся прошлая и будущая история объекта этого понятия, а индивидуальное понятие каждой личности раз и навсегда заключает в себе все, что с ней когда-либо случится. «Примеры черпают всю истинность из воплощенной в них аксиомы, аксиома же не основывается на примерах»³⁰. Однако если все «примеры», то есть факты, восходят к логическим первоначалам, то к ним восходят и метафизические структуры. Лейбниц попытался реализовать выведение метафизики из логики. Аналогично он поступил и с методом.

Замечание третье. Проект Лейбница был, безусловно, монументальным. Включая чувственный опыт в царство разума, растворяя эмпирическое в рациональном, он стремился достичь идеала, согласно которому «все может быть доказано»³¹. Тем самым природа познавалась бы нами как продукт божественной, то есть абсолютно всеохватывающей и полной математической логики. Но чтобы добиться этого, нужно суметь пройти бесконечную дистанцию, отделяющую нас от полной совокупности логических истин, и охватить ее, осуществив, таким образом, бесконечный анализ, что в принципе для человека невозможно. Строго говоря, и далеко не бесконечную по своему действительному содержанию онтологию монад, которую построил Лейбниц, невозможно вывести из чисто логических посылок, поэтому многое из того, что он называет аксиоматическим, ему приходится заимствовать из эмпирии: к логике несводимы ни биологические, ни физико-динамические характеристики монад. Отметим здесь, что панлогические тенденции и прежде бы-

ли в построениях Лейбница, но, с другой стороны, их всегда ограничивало различие между сущностью и существованием, возможностью и действительностью, логикой и физикой, исчислением и жизнью.

Замечание четвертое. Всеобъемлющий логический детерминизм властвует и над Богом. В процессе эволюции системы Лейбница получается, что Бог должен быть подчинен не только закону достаточного основания, но и всем прочим логическим и методологическим принципам. Закон противоречия нивелирует свободу его воли³², а принцип всеобщих различий запрещает ему лишиться монады их телесного обличья. Поэтому можно сказать, что понятие «Бог» у Лейбница включает в себя совокупность общих логических законов бытия, то есть законов, ограничивающих бесконечность эмпирического многообразия в нашем мире, а независимость логики от чувственного опыта потребовала от философа и независимости ее от Бога-личности. Высшим существованием стало не божественное, а логическое, причем все логически «возможное» более реально, чем все конкретное. И если то, что логически возможно тождественно тому, что реально реализуемо, то всеобщее формально-логическое исчисление должно содержать в себе всю систему категорий.

Замечание пятое. Обратной стороной медали является то, что панлогизм Лейбница способствовал его логическим изысканиям. И если Декарт соединил алгебру с геометрией, то Лейбниц соединил логику с математикой, а через дифференциальное исчисление усилил связь математики и физики: «Анализ бесконечно малых дал нам средство соединить геометрию с физикой...»³³ Это были идеи с очень большим для последующей науки потенциалом. Впрочем, Кант и Гегель развели в разные стороны логику и математику, но к концу XIX в. идеи Лейбница, вновь открытые, полноценно вошли в научный оборот.

Примечания

- 1 См.: *Cassirer E. Leibniz System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen.* Mahrburg: Brill, 1902. S. 125–143; *Kauppi R. Über die Leibnizsche Logik.* Helsinki: Macmillan, 1960. S. 277–295; *Ягодинский И.И.* Философия Лейбница. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 1914. С. 221–239; *Нарский И.С.* Готфрид Лейбниц. М.: Мысль, 1972. С. 44–64.
- 2 См.: *Simonovits A. Dialektisches Denken in der Philosophie von Gottfried Wilhelm Leibniz.* Berlin: Schroder, 1968. S. 12–21, 107–118; *Krüger L. Rationalismus und Entwurf einer universalen Logik bei Leibniz.* Frankfurt a/M: Helmut Kuhn, 1969.

- 342 с.; *Ягодинский И.И.* Сочинения Лейбница. Элементы сокровенной философии о совокупности вещей. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 1913. С. 114–179; *Майоров Г.Г.* Проблема достоверности знания в философии Г.В. Лейбница // Вопросы философии. 1979. № 4. С. 44–56; *Он же.* София. Эпистема. Технема. (Размышления о способах понимания философии в ходе истории) // Вестник Моск. ун-та. 2000. № 4. Сер. «Философия». С. 88–106; *Халилов В.И.* Модификации «монадологии» Лейбница в российском историко-философском процессе: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М.: Б. и., 1998. 23 с.
- 3 См.: *Делёз Ж.* Складка. Лейбниц и барокко / Пер., послесл. В.А. Подороги. М.: Логос, 1998. С. 29–31; *Майоров Г.Г.* Философия как искание абсолюта: Опыт теоретические и исторические. М.: Эдиториал УРСС, 2004. С. 19–23, 78–80, 151–168; *Кудрин В.В.* Монадология Лейбница и пути создания универсального коррелятора. М.: Новый центр, 1999. С. 2–10; *Хазе Р.* Лейбниц и музыка. К истории гармонической символики. М.: Изд-во Рос. акад. музыки им. Гнесиных, 1999. 69 с.; *Фоллмер Г.* Мезокосмос и объективное познание. (О проблемах, которые решены эволюционной теорией познания) // Вестник Моск. ун-та. 1994. № 6. Сер. «Философия». С. 76–77; *Прист С.* Теории сознания. М.: Наука, 2000. С. 114; *Смирнова Е.Д.* Логика и философия // Вопросы философии. 2000. № 12. С. 39–40; и др.
- 4 См.: *Погребысский И.Б.* Готфрид Вильгельм Лейбниц. 1646–1716. М.: Наука, 1971. С. 152–159.
- 5 «Решительно нигде не бывает совершенного сходства (это одно из новых и важнейших моих положений)» (*Лейбниц Г.В.* Избранные философские произведения. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1908. С. 164).
- 6 Полемика Г. Лейбница и С. Кларка по вопросам философии и естествознания (1715–1716 гг.) / Пер., вступит. ст. и примеч. В.И. Сви́дерского, Г. Кребера. Л.: Изд-во ЛГУ, 1960. С. 54.
- 7 См.: *Шишков И.З.* Немецкий критический рационализм: (История и теория, проблемы и решения, тенденции развития): Дис. ... д-ра филос. наук. М., 1999. С. 129–140.
- 8 *Лейбниц Г.В.* Новые опыты о человеческом разуме. М.; Л.: Соцгиз, 1936. С. 417.
- 9 *Лейбниц Г.В.* Избранные философские произведения. С. 201.
- 10 Там же. С. 237.
- 11 См.: *Свасьян К.А.* Судьбы математики в истории познания Нового времени // Вопросы философии. 1989. № 12. С. 52–53; *Вилейтнер Г.В.* История математики от Декарта до середины XIX столетия. 2-е изд. М.: Прогресс, 1966. С. 166–173; *Сретенский Н.Н.* Лейбниц и Декарт. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 1915. С. 89–92.
- 12 В письме к Вариньону, например, у Лейбница содержится и такое определение: «Существует тесная связь между людьми и животными, между животными и растениями и, наконец, между растениями и ископаемыми; ископаемые же в свою очередь находятся в теснейшей связи с телами, которые нашим

чувствам и воображению кажутся мертвыми и бесформенными. Закон непрерывности требует, чтобы *и все особенности одного существа были подобны особенностям другого, если только существенные определения первого подобны существенным определениям второго*. Закономерность естественных явлений, таким образом, образует не что иное, как такую цепь, в которой различные роды явлений настолько тесно связаны, что ни чувственным восприятием, ни воображением невозможно точно установить тот самый момент, когда одно кончается и начинается другое; ибо все промежуточные виды, т. е. виды, лежащие вокруг точек перегиба и возврата, должны иметь двоякое значение, характеризуясь такими признаками, которые с одинаковым правом можно было бы отнести как к одному, так и к другому из этих смежных видов» (*Лейбниц Г.В. Два отрывка о принципе непрерывности // Лейбниц Г.В. Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1982–1989. Т. 1. С. 213*).

- 13 *Лейбниц Г.В.* Новые опыты о человеческом разуме. С. 53.
- 14 Отметим, что в науке наших дней тесное переплетение и взаимодействие этих двух тенденций, проявляющееся, например, в дифференциации областей знания на отдельные дисциплины, а с другой стороны – в соединении их заново через дисциплины промежуточные и гибридные, стало давно общепризнанным фактом.
- 15 См.: *Лейбниц Г.В.* Соч. Т. 1. С. 283–284.
- 16 См.: *Ягодинский И.И.* Сочинения Лейбница... С. 29.
- 17 *Нарский И.С.* Указ. соч. С. 292.
- 18 *Лейбниц Г.В.* Соч. Т. 3. С. 547–549.
- 19 Там же. С. 138–141, 533–535, 560–561.
- 20 *Попов П.С.* История логики Нового времени. М.: Мысль, 1960. С. 208–209.
- 21 *Соловьёв Н.* «Теодицея» Лейбница, рассматриваемая в связи с его метафизическим учением. Харьков, 1904. С. 97–99, 135–138.
- 22 *Борисов И.И.* Проблема субъекта познания в материалистической философии XVII в.: Дис. ... д-ра филос. наук. Воронеж, 1997. С. 223–236.
- 23 Заметим здесь, что и принцип совершенства выступает уже в новом свете: он указывает на различие путей выявления аналитичности синтетического знания в области необходимых или же в области случайных фактов и истин, препятствуя тем самым метафизическому отождествлению случайности с необходимостью. Поэтому, наверное, отчасти прав Рассел, считая пятый и шестой принципы конкретизацией и развитием закона достаточного основания (см.: *Рассел Б.* История западной философии: В 2 т. Новосибирск: Изд-во Новосибирск. ун-та, 1994. Т. 2. С. 97–99).
- 24 Для сравнения: *Лейбниц Г.В.* О способе отличения феноменов реальных от воображаемых // Вопросы философии. 1969. № 4. С. 147; *Он же.* Новые опыты о человеческом разуме. С. 464.
- 25 *Бакрадзе К.С.* Избранные философские труды: В 4 т. Тбилиси: Мецниереба, 1976. Т. 3. С. 247–249.
- 26 *Лейбниц Г.В.* Новые опыты о человеческом разуме. С. 284.

- 27 *Лейбниц Г.В.* Избранные философские произведения. С. 55, 153.
- 28 Для сравнения: «...та высшая субстанция, являющаяся универсальной причиной всего, своей бесконечной мудростью и могуществом сводит в одной и той же телесной субстанции два предельно различных ряда, где они совершенным образом согласуются между собой, как будто бы каждый из них управляется влиянием другого; и если взглядишься в необходимость материи и порядок действующих причин, заметишь, что ничто не происходит без причины, убедительной для воображения, или вопреки математическим законам механизма; если же обратишься к созерцанию золотой цепи конечных причин и кругу форм как миру умопостигаемому, где соединяются воедино благодаря совершенству верховного творца вершины этики и метафизики, то заметишь, что ничто не делается без высшего разума. Ведь Бог – это и высшая форма, и первопричина, и цель, т. е. конечный смысл вещей» (*Лейбниц Г.В.* Замечания к общей части Декартовых «Начал» // *Лейбниц Г.В.* Соч. Т. 3. С. 218).
- 29 *Лейбниц Г.В.* Избранные философские произведения. С. 59.
- 30 *Лейбниц Г.В.* Новые опыты о человеческом разуме. С. 396.
- 31 *Ягодинский И.И.* Сочинения Лейбница... С. 73.
- 32 *Каринский Вл.* Умозрительное знание в философской системе Лейбница. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1912. С. 303.
- 33 *Лейбниц Г.В.* Новые опыты о человеческом разуме. С. 342.

CORPUS AREOPAGITICUM
И ПОЛЕМИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА
ЗАПАДНОЙ РУСИ XVI–XVII вв.

В статье предпринята попытка выявления фактов заимствования и опоры на тексты Псевдо-Дионисия Ареопагита в произведениях русской богословско-философской мысли, присутствия идей ареопагитик в сочинениях православных полемистов в XVI–XVII вв. Василия Острожского и Ивана Вишенского. Кратко излагается учение Ареопагита о «присущественном существе», а также об очищении, просвещении и совершении как трех ступенях приобщения к божественному свету. Отмечается, что к этим идеям как в наибольшей мере характеризующим отличие православного богословия от западного обращались украинские писатели-полемисты в спорах с католическими богословами.

Ключевые слова: христианство, ареопагитики, межконфессиональная полемика, ангелология, Брестская уния.

В XVI–XVII вв. произведения Дионисия Ареопагита, ссылки на его богословский авторитет часто используются в сочинениях православных писателей, направленных против сочинений католических богословов. Как известно, Брестскому собору 6 октября 1596 г., провозгласившему унию, предшествовала искусная пропаганда католических теологов, в частности легата папы Климента VIII Антония Поссевино, Петра Скарги и Бенедикта Гербеста. В произведениях двух последних – «О единстве божьей церкви под одним пастырем и про греческое от этого единства отступление» Скарги и «Веры церкви римской выводы» Гербеста – делались попытки обосновать историческое право римских пап на главенство, а также перетолковывались в католическом духе православные догматы. Этим стремлениям католических теологов

противостояла деятельность православных братств, число которых к концу XVI в. увеличивалось. С братствами связана деятельность таких видных деятелей, как братья Стефан и Лаврентий Зизании, Леонтий Карпович, Герасим Смотрицкий, Мелетий Смотрицкий, Касиян Сакович и другие.

Если говорить о ссылках на тексты и авторитет Ареопагита, то они присутствуют, в частности, в произведениях такого видного православного полемиста, как Иван Вишенский, а также в сборнике полемических трактатов «О единой истинной православной вере», принадлежавшем перу Василия Острожского-Суражского (Василий Андреевич Малюшицкий (?), сер. 50-х гг. XVI в. – 1604/1608¹); имеются они и в «Палинодии» Захарии Копыстенского. Произведения Псевдо-Дионисия использовались защитниками православной веры как в период, непосредственно предшествующий Брестской унии, так и в полемике, осуществлявшейся по ее следам.

Наиболее объемное заимствование из Corpus `a Areopagiticum в период, предшествующий принятию Брестской унии, отмечается в творчестве протоиерея Василия Суражского. В сборнике полемических трактатов «О единой истинной православной вере и о святой соборной апостольской церкви, откуда начала приняла, и как повсюду распространилась» (Острог, 1588) не раз встречается имя Дионисия Ареопагита.

Абсолютный авторитет Ареопагита для людей Средневековья обеспечивался легендарным фактом его ученичества у апостола Павла. Особое значение текстов Дионисия объясняется для Василия Суражского, как он сам об этом пишет, и тем, что Ареопагит напутствовал в вере эфесского епископа Тимофея и критского Тита, писал Иоанну Богослову на остров Потмос, предрекая скорое возвращение того на Асийскую землю. Василий Суражский особо отмечает, что Ареопагит был также свидетелем природных изменений, которыми сопровождалось распятие Христа. Среди биографических фактов из жизни Дионисия Ареопагита в трактате «О единой истинной православной вере» упоминается его поездка в Солнечный град (Гелиополь), а также повествуется о его присутствии на погребении Богоматери вместе с апостолами Петром и Иаковом.

Василий Суражский использует именно те стороны учения Дионисия, которые более всего отличают восточный стиль богословия от западного; таково, например, учение о «присущественном существе» трансцендентного миру божества и апофатическом постижении его. Василий Суражский проговаривает ареопагитскую формулировку непознаваемости бога и принципы именованя божественной сущности. «Якоже священный Діонісіе богословных списаний гла-

голет. Иже двема способы или образы славлю есть божество. Первое яко подобно всем, для того иже в нем вся состоятся <...> Второе яко отлично отнюдь ничто есть сиреч, всяким способом жадному от твари неподобно. Аще бо живот и существо и рекше бытность светъ, благодать, премудрость, наричется божество, но ничтоже от сихъ есть Богъ ни животъ, ни существо, ни свет, но паче живота, паче существа, паче света»². Возмущение Василия Суражского вызывает то, что католические авторы умышленно замалчивают учение Дионисия Ареопагита; в частности, Петр Скарга в том разделе своей книге, который посвящен исхождению Духа Святого, причисляет Ареопагита к числу дающих теоретическое обоснование догмата *filioque*, но не излагает подробно идеи, заложенные в *Согрус*^е. «Смотри пильне хитраго оумышления на простаков оучиненаго премудрое латины. Яко властного греческого старожитнаго оучителя вселенскаго и паче всех преизящнаго теолога; священнаго и преоблаженаго Діонісія Афінскаго сожителя и переднейшаго философа межи всеми елліны оученика и сподешника великаго божественнаго Павла апостола, яко оубо явнее оухищреюще, точію имя блаженаго Діонісія споминает, оучение же его затираючи минает»³.

В сборнике острожского полемиста наибольшее значение для него представляло учение Псевдо-Дионисия о полном отличии абсолютной причины от того, что должно быть произведено ею. Критикуя католическую догму о исхождении Святого Духа не только от Отца, но и от Сына, украинский полемист обращался к положению Дионисия, что «источником Божественности является Отец, а Сын и Дух – произведения богородящей божественности...»⁴. Для описания ипостасных отношений внутри Троицы Суражский пользуется примером Ареопагита о светильниках, находящихся в одной комнате. Ипостасями они различны, отдельны друг от друга, но свет их полностью сливается и через него происходит объединение природы и энергии светильников, каждый из них объединяется с общим светом и вместе с тем отличается от него. Никто в доме не может их различить и сказать, какой свет принадлежит одному или другому светильнику. Но если же кто-нибудь вынесет какой-то один светильник из дома, «выйдет» наружу и весь его свет, ни один из других светов с собой не увлекая и другим своего не оставляя, поскольку имело место полнейшее соединение, но без смешения и слияния. Каждая из ипостасей обладает всей полнотой Божественности, но при единстве сущности ипостасные свойства Отца, Сына и Святого Духа не одинаковы, «не может быть повернуто наоборот все относящееся к сверхсущественному богорождению... Отец не есть Сын, и Сын не есть Отец; и гимны свято сохраняют особые хвалы для каждой из богоначальных ипостасей»⁵.

Сам Дионисий в своих творениях не останавливается подробно на всех ипостасных свойствах, в Corpus`е мы находим самые главные – монархию Отца и «причиненность» Сына и Святого Духа: Бог Отец – единый источник пресущественного божества, Сын же и Святой Дух получают свое ипостасное бытие от Отца, будучи как бы «богонасажденными побегами» или «пресущественными Светами». Отличаясь друг от друга, ипостаси Святой Троицы тем не менее не вносят разделения в Бога, обладая единой Божественной сверхсущностью, свойствами и силами, они пребывают и присутствуют друг в друге целостно «сверхсоединяясь», но не сливаясь друг с другом. И свойства одного из лиц невозможно приписать двум другим. «Сие не только говорить, но и помыслить хульно, богомерзко и гнусно есть»⁶.

Василий Суражский, следуя Псевдо-Дионисию Ареопагиту, призывает православных строго держаться Писания, тогда как костел римский, по его мнению, исповедует не по Божественному слову, а по своему разуму и прихоти. Папа римский должен учить и исправлять не «якож он хочет, но спасительным гласом священных евангелий, и апостольским и отеческим преданием»⁷. Истинное познание божественного не может идти, по мнению острожского протоиерея, от человеческих умыслений, оно открывается самим Богом в священном Писании. У Псевдо-Дионисия идеи следования Писанию раскрываются в первую очередь в контексте рассуждений о принципах катафатической теологии. Так, Ареопагит пишет о невозможности придания божественной сущности имен, кроме тех, что мы можем найти в Священном Писании, так как именно в нем божественное открывает себя, и через него Непознаваемая Сверхсущность может быть воспринимаема людьми. «Совершенно не подобает сметь сказать или подумать что-либо о сверхсущественной и сокровенной божественности помимо того, что боговидно явлено нам священными Речениями»⁸. Именно в Священном Писании Дионисий находит подтверждения как идей об анонимности Бога, так и свидетельства его многоименности.

В разгар религиозной и идеологической борьбы накануне и после Брестского собора в спор вступил и один из самых выдающихся представителей полемической литературы Иван Вишенский (прибл. 1545/1550–1620/1630).

Особым предметом критики Ивана Вишенского является латинское поганое (языческое) мудрствование. Духовная сила, по мнению полемиста, открывается не через философское постижение, а через смирение и благообразие. В своих сочинениях он решительно противопоставляет «простую восточную веру» и западное «хитрое безверие». Не только неуместным, но и, более того, губи-

тельным считает Вишенский стремление к внешней красоте текста, риторское искусство и «словом сплетеноречных наказание еллинского»⁹.

Подобную критику мирской мудрости мы можем встретить и у Псевдо-Дионисия Ареопагита. Так, в седьмом послании к Поликарпу иерарху, которое, скорее всего, было доступно Вишенскому, Ареопагит критикует эллинскую языческую философию как нечестиво пользующуюся божественным против божественного. Кроме того, Ареопагит устанавливает жесткие пределы человеческого познания и полагает, что стремление выйти из них собьет душу с истинного пути: «Если же она попытается дерзостно преступить пределы *соразмерно ей данного* (курсив мой. – Н. П.) ... несвойственного ей не достигнет, а соразмерное ей, бесчинно презрев, по своей вине потеряет»¹⁰.

Латинского «еретического» влияния, по мнению Ивана Вишенского, можно избежать, читая православные богоугодные книги, и прежде всего Часословец, Псалтырь, Октоих, Апостол и Евангелие; в ряду этих книг оказывается и Дионисий Ареопагит. Далее Вишенский замечает, что лучше быть простым богоугодником – «глупи и незлобиви», чем стремиться постигнуть Платона и Аристотеля. Простота и ясность слова считались им признаками истинно духовной литературы, в свете чего появление сочинений Ареопагита в списке книг, рекомендуемых для изучения, удивительно, поскольку трудность и неоднозначность *Сорпус`а* отмечались во все времена.

Основной упрек, который выдвигает Вишенский против католической церкви, заключается в том, что, стремясь к знанию, ее приверженцы не понимают и не могут объяснить основные положения христианской догматики. В частности, мыслитель обращает внимание на то, что латинские епископы и отступившие от истинной веры православные церковнослужители не в силах будут объяснить положение Дионисия Ареопагита об очищении, просвещении и совершении как способах восхождения к божественной сущности. «Тут теде ставши, – пишет Вишенский в «Книжке», – спросил бы вас, згоду веры вяжучих, что ест степен совершения, о которых Деонисий рекл <...> Спросил бых вас, что ест просвещение, але вем иж ни мякнути отповеди ми дати о нем не знаете. Спросил бых вас, что ей труд очищения, але вем, их вам ни снилося о том. Якож вы явные во образе бытии звыклые ступне ко приближению небеснаго бога знати маете?»¹¹

Термины «очищение», «просвещение» и «совершение», на которые ссылается Иван Вишенский, используются Ареопагитом в трактате «О небесной иерархии», когда он повествует о ее, то есть

иерархии, целях. Очищение, просвещение и совершенствование осуществляются ангелами: высшими чинами прямо, а остальными опосредованно. «Средний порядок небесных умов очищается, просвещается и совершенствуется каким сказано образом, богоначальными осияниями, подаваемыми ему вторично через первый иерархический порядок, и через этот средний передаваемый далее»¹². Далее небесные священноначалия передают божественный свет через очищение, просвещение и совершение земной иерархии: очищающие передают с богатством очищения свою непорочность, просвещающие как более прозрачные умы, «всеблаженно исполняемые священного сияния» и способные причаститься свету, передают этот изливаемый на них свет, а совершенство-творящим надлежит «совершенствовать совершенствуемых всесвященным научением художеству созерцаемого священного»¹³. Посему эта триада встречается у Псевдо-Дионисия Ареопагита также и в отношении земной жизни людей. Так, в трактате «О церковной иерархии» Ареопагит использует термин «просвещение» для обозначения таинства крещения¹⁴: «поскольку оно (крещение. – *Н. П.*) передает первоначальный свет и является началом всех божественных световождений, мы воспеваем его, называя просвещением»¹⁵. Очищение же предшествует просвещению и является первым этапом в таинстве крещения, предстает как очищение посредством воды, символизирующее высший род очищения, нежели очищение телесное, то есть очищение от всякой скверны посредством добродетельной и божественной жизни. Полное покрытие водой воспринимается как образ смерти и «безвидного погребения», после которого возможно возрождение к новой безгреховной жизни. Что же до совершенства, то оно чаще всего вместе с просвещением обозначает таинство крещения. В этом случае словом «совершенство» обозначается все таинство, тогда как просвещение понимается как процесс интеллектуальный – постижение Священного Писания¹⁶. При этом если в отношении ангельского мира невозможно приписать осуществление очищения, просвещения и совершенства какому-либо конкретному чину, то в церковной иерархии Дионисий это разделение проводит: литургия – это очищающий чин, иереи – просвещающий, а совершенствующий – боговидные иерархи.

Непонимание церковнослужителями этой, по мнению Вишенского, основополагающей для всего православия идеи Псевдо-Дионисия особенно губительно, поскольку именно на них в земной иерархии возлагается задача очищения, просвещения и совершенства остальных людей – монахов, мирян и оглашенных. Здесь для Вишенского становится очень важна и другая идея, заложенная в *Corpus`e Areopagiticum*, – идея иерархичности. Нравственная

испорченность, по мнения полемиста, распространяется в обществе сверху вниз, строго в соответствии с иерархической структурой.

Другим важным аргументом Ивана Вишенского против католиков было введение темы несправедливого образа жизни, несоблюдения общепринятых норм внешнего благочестия и нарушения в обрядности. Более его беспокоит то, что эти грехи встречаются и среди православных епископов: в своих сочинениях Вишенский неоднократно упрекает епископов в пороках стяжания и корыстолюбия, толкнувших их на принятие унии. В этом вопросе он и в «Книжице», и в «Послании Домникии» опять обращается к теории очищения, просвещения и совершения Дионисия. Кроме того, Вишенский здесь излагает представление о пяти ступенях человеческого совершенствования, источник которого он также видит в трактатах Дионисия. Среди этих пяти ступеней, полемист называет: веру, крещеную во имя Отца, Сына и Святого Духа; исполнение заповедей; отрешение души от этого мира; жертвование всего имущества бедным; конечную нищету¹⁷. Стоит отметить, что если первая идея, как мы показали, присуща *Corpus*, то второй мы в нем не найдем. Если перед Вишенским вопрос о нищете как идеале духовности, без сомнения, вставал, для Псевдо-Дионисия этой проблемы не существовало.

Вишенский также воспроизводит основные положения трактата «О небесной иерархии», однако при перечислении ангельских чинов он меняет их порядок. Сопоставим варианты порядка небесных чинов, обнаруженные нами у Вишенского, с оригинальным, описанным в корпусе. У Вишенского в первой триаде последовательность такова: серафимы, херувимы, господства, а у Дионисия Ареопагита: престолы, херувимы, серафимы. Во второй триаде последовательности таковы: у Вишенского – силы, престолы, власти, у Дионисия Ареопагита – господства, силы, власти. В третьей триаде последовательности совпадают (начала, архангелы, ангелы).

Вопрос о последовательности ангельских чинов – и особое внимание к нему с нашей стороны – является не случайным, поскольку он был, как нам кажется, принципиальным для самого Дионисия. Иерархия в ареопагитиках имеет очень строгий характер (божественная истина передается от одного чиновначалия к другому, и во всей иерархии в целом, и в каждой из триад в частности). От низшего из небесных чинов (и только от него) свет переходит к иерархии земной, поскольку миру причастна не вся третья триада, а только ангелы. Строгую последовательность необходимо усматривать во всей иерархии, и «...богоподрожание каждого зависит от *соблюдения* этого порядка»¹⁸. Частичные же лакуны и искажения в иерархии, которые встречаются в текстах русских мыслителей, могут быть

связаны, выскажем предположение, с дефектами копирования, или являются следствием воспроизведения текста по памяти.

Резкое возрастание интереса к ареопагитикам происходит в периоды обострения религиозных споров, что обуславливает высокую частотность обращений к текстам корпуса в полемической литературе. Особое значение приобретает возможность использования текстов Псевдо-Дионисия в отстаивании православного Символа веры в условиях борьбы с католицизмом и униатством. Если Василий Суражский ссылаясь на авторитет Ареопагита в первую очередь при критике догмата о filioque, то Иван Вишенский в качестве аргументов против распространения католицизма и против Брестской унии выдвигал обвинение в непонимании основополагающих положений христианства и в отступлении от идеала духовной жизни.

Примечания

- 1 См.: *Мыцко И.З.* Украинский писатель-полемист Василий Суражский – сподвижник Ивана Федорова // Федоровские чтения. 1979. М., 1982. С. 18–23.
- 2 *Василий Острожский <Суражский>*. О единой православной вере // Памятники полемической литературы в Западной Руси. М., 1882. Кн. 2. С. 695.
- 3 Там же. С. 724.
- 4 *Дионисий Ареопагит*. Сочинения. СПб., 2003. С. 265.
- 5 Там же. С. 259.
- 6 *Василий Острожский <Суражский>*. Указ. соч. С. 675.
- 7 Там же.
- 8 *Дионисий Ареопагит*. Указ.соч. С. 209.
- 9 *Иван Вишенский* Сочинения. М.; Л., 1955. С. 10.
- 10 *Дионисий Ареопагит*. Указ.соч. С. 595.
- 11 *Иван Вишенский*. Указ. соч. С. 52.
- 12 *Дионисий Ареопагит*. Указ. соч. С. 127.
- 13 Там же. С. 77.
- 14 Характерно название второй главы трактата, в которой речь идет именно об этом таинстве: «О совершаемом при просвещении».
- 15 *Дионисий Ареопагит*. Указ. соч. С. 609.
- 16 Строго говоря, в трактате «О церковной иерархии» термины «очищение», «просвещение» и «совершение» у Ареопагита накладываются друг на друга, и невозможно однозначно связать с тем или иным элементом таинства. Встречаются такие словосочетания, как, например, «очищающее просвещение».
- 17 *Иван Вишенский*. Указ. соч. С. 51.
- 18 *Дионисий Ареопагит*. Указ. соч. С. 75.

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ
ОБРАЗОВАННЫХ КРУГОВ
МОСКОВСКОГО ЦАРСТВА XVII в.:
НА ПУТИ К РАЦИОНАЛЬНОМУ ЗНАНИЮ

В статье предпринят анализ конфликта московской и киевской интеллектуальных традиций, культурным последствием которого явилась обозначившаяся в образованных кругах России XVII в. тенденция движения русской мысли к рационализации знания. Исследуются вопросы об особенностях рецепции античной философии в русском идейном поле XVII в., о причинах конфликта традиций и об использовании методов познавательной практики в рамках обозначенных традиций.

Ключевые слова: рациональность, познание, традиция, мысль, аристотелизм, силлогизм, аллегореза.

Одним из первых исследователей русской философии, который акцентировал внимание на изучении русской мысли как целого органичного явления, был В.В. Зеньковский. В своем выдающемся труде «История русской философии» он выявил составные элементы русской мысли, обозначил некоторые формы и этапы ее развития. Согласно В.В. Зеньковскому, объединяющим элементом русской мысли была религиозная компонента, а местом возникновения собственно философской традиции в России были духовные академии. «Самостоятельное творчество в области философии, вернее – первые начатки его – мы находим в России лишь во второй половине XVIII века»¹, – пишет исследователь.

В поле нашего исследования – вторая половина XVII в. Этот период в истории Московского царства отмечен конфликтом двух интеллектуальных традиций: московской традиции, в основе которой лежали идеи восточной патристики, и киевской традиции, тяготевшей к идеям иезуитской схоластики. Результат этого кон-

фликта – кардинальное изменение содержания московской традиции, главным образом, в оценке метода познавательной практики. Эти изменения затронули образованные круги Московского царства, представленные преимущественно московской элитой. Цель данной статьи – исследовать идейный фон обозначенного периода, чтобы выявить специфику и форму развития русской мысли во второй половине XVII в.

Московская традиция достигла пика своего развития в XVI в. Ее основа – восточнохристианское православие, воспринятое Русью от Византии и Болгарии². Святоотеческое наследие патристики было на Руси основным, если не единственным, проводником достижений античной философии. Начиная со времен александрийской богословской школы³ в вопросах, касающихся постижения истины (Бога), отдается предпочтение использованию символично-аллегорического⁴ метода познания.

В рамках киевской традиции утвердилось положение, характерное для западноевропейского христианства: в качестве метода познания примерно с IV в. н. э. использовалась преимущественно силлогистическая техника⁵, которая была призвана нести активное личностное начало в приобретение доказательного знания. Западноевропейская силлогистика постепенно проникает в восточнославянские земли в XVII в. Именно в этот период культурное влияние Литвы и Польши стало наиболее ощутимым на Западной Украине. Оно ознаменовалось появлением первых школьных учебных заведений, в которых отчетливо заявили о себе традиции иезуитской схоластики⁶.

Культурные заимствования привнесли на Украину латинопольское схоластическое образование, системной основой которого постепенно становилось стремление к рациональному знанию. Это свидетельствовало о возникновении на Украине в XVII в. особой интеллектуальной традиции, отличной от той, которая существовала в Московском царстве. Именно в XVII в., начало которого ознаменовалось смутой и политической нестабильностью, середина – расколом и мучительными поисками избавления от церковного нестроения, а последняя треть – спорами о выборе пути русского государства, именно в этот «бунташный» век традиция, пришедшая с Запада, стала постепенно проникать в умы части русских людей, образованных и приближенных к власти.

Нам представляется, что в изучении обозначенного культурного явления следует искать причины, оказавшие влияние на механизм смены культурных эпох в переходе к Новому времени. Очевидно, что одной из таких причин стали перемены, отмеченные ростом рационализации знания.

В XVI в. Московское царство находится в глубочайшем кризисе – культурном, историческом, духовном. Прекращение династии Рюриковичей в 1596 г. подорвало систему сакральных авторитетов, на которой базировалась русская культурная жизнь во все века своего предшествующего существования. Такая перемена не могла не сказаться на всем строе жизни русского государства. Сказалась она, в первую очередь, на его духовной жизни⁷.

Для преодоления кризиса новой правящей династией Романовых в XVII в. было необходимо решить задачу идеологического и духовного обоснования нового царства. В конце 1640-х гг. царь Алексей Михайлович пригласил в Москву представителей киевской учености для участия в книжной справе богослужебных книг. Именно православные киевские монахи и стали для московской элиты проводниками новой мыслительной традиции.

Первыми учеными монахами, приехавшими из Киева, были Епифаний Славинецкий, Арсений Сатановский и Дамаскин Птицкий. Позднее в Москву прибыли многие другие киевские братья, среди которых Симеон Полоцкий, Стефан Яворский, Феофилакт Лопатинский, Феофан Прокопович и другие. Все они закончили Киево-Братский коллегиум, об истории которого следует сказать подробнее. Киевское Богоявленское братство возникло в 1615 г. при типографии Киево-Печерского монастыря и выражало реакцию украинцев на стремление польских священников принудить их к принятию унии⁸. Киевское братство придерживалось православия, объединяло цвет горожан, интеллигенции, духовенства и казачества; оно было открыто для всех желающих обучаться наукам.

В 1631 г. архимандритом Киево-Печерской лавры митрополитом Киевским и Галицким Петром Могилой⁹ была основана при монастыре Лаврская школа. В 1632 г. Братская и Лаврская школы соединились в Киево-Братскую коллегию, которая находилась под управлением Петра Могилы до 1647 г.¹⁰ Соединившись с Киево-Богоявленским училищем, коллегия получила новые силы. С самого своего основания, сделавшись преимущественно латинским училищем, Киево-Могилянская коллегия сложилась под влиянием иезуитских школ, уже получивших широкое распространение в Польше. Практические соображения в пользу латинопольского обучения были высказаны Сильвестром Коссовым: «Русские люди нуждаются в латинских училищах для того, чтобы бедную нашу Русь не звали глупою Русью, чтобы русский человек мог пользоваться латинским языком для диспутов и для судебных нужд»¹¹. Звучало множество подобных аргументов в пользу латинской образованности. Латинские книги также были более доступными и дешевыми по сравнению с греческими, а латинский язык

считался критерием образованности и участия в общественной жизни Европы.

Киево-Могилянская коллегия культивировала преимущественно латино-польскую схоластическую систему образования, пригодную для «защиты на рубеже живущих православной веры»¹². Она учила своих воспитанников безусловной вере авторитету церкви и не приучала их к духу критики и исследования; развивала умение обращаться со словом и силлогизмами, делая из своих слушателей превосходных полемистов, готовых оборонять веру. Учебная программа новой «латинской школы» была основана на уставе Краковского Ягеллонского университета и ориентировалась на философские учения Фомы Аквинского и Дунса Скотта в переработке второй западноевропейской схоластики¹³.

Латино-польская образованность предлагала рациональное знание¹⁴, что в свою очередь приводило к усилению значения разума. О важной роли человеческого разума в представлении киевских ученых о познании может свидетельствовать учебный курс¹⁵ И. Гизеля¹⁶ (1645–1647). Он вводит идеал активного участия в жизни социума и труда на общее благо как заслуги перед Богом¹⁷. Для него активность разума – это определенная творческая самостоятельность. И. Гизель пишет: «Во время диспута нужно не столько обращаться к авторитетам, сколько к доказательствам разума <...> Авторитет ничего не доказывает <...> Не следует никого любить так, чтобы из-за любви к нему пренебрегать истиной»¹⁸. Рациональное мышление им расценивается в качестве фактора, определяющего качественное отличие человека от иных природных существ и неодушевленных предметов. Идеи рационального мышления, предложенные И. Гизелем, были характерны в той или иной степени для всех представителей киевской учености.

Наша задача состоит в том, чтобы глубже осмыслить влияние Киево-Могилянской коллегии на развитие всей интеллектуальной традиции Великороссии XVII столетия. Киевские ученые предложили москвитам культуру барокко, достижения иезуитской схоластики, образовательную систему иезуитских коллегиев, силлогистический метод познавательной практики. Здесь важно отметить, что схоластика давала русской мысли то, недостатка чего она все более отчетливо ощущала: рациональное знание, строгую школу мысли, навыки правильного и стройного философского дискурса, умение четко излагать свои взгляды, вести дискуссию с оппонентами.

В то же время москвиты не всегда доверяли киевской братии, некоторые представители которой выступали на стороне католической церкви. Московскому царству был нужен образовательный

центр, где имелась бы возможность готовить людей, знакомых с последними достижениями современной европейской науки, умеющих вести диспуты в защиту православия. Разработка плана по учреждению академии «наук гражданских и духовных» велась в Москве с середины XVII в.¹⁹ В 1685 г. этот план был воплощен Иоанникием и Софронием Лихудами²⁰ в создании Эллино-греческой академии²¹.

В философских курсах Эллино-греческой академии царил перипатетизм, сопряженный с идеями греческих гуманистов-неоплатоников – Иоанна Зигомалы, Леонарда Миндония, Эммануила Маргуния. Православные ученые, жившие на территории современных Украины, Молдавии и Белоруссии, нередко обращались к идеям греческого неоперипатетизма, усматривая в них одно из средств борьбы с католической экспансией. Профессора Московской академии, в целом ориентируясь на таких корифеев второй схоластики, какими считались Васкес, Суарес, Арриага, Овиедо и Толедо, подходили к названным авторитетам дифференцированно, выбирали из их сочинений то, что в наибольшей степени отвечало потребностям отечественной духовной культуры.

Основой обучения в академии стали философские курсы братьев Лихудов, которые читались в 1690–1691 гг. и которые отражали характер мыслительной традиции заведения. Они делились на две части: логику и натурфилософию²². Целью курсов Лихудов, очевидно, было стремление предоставить целостное учение о познании мира, отличное от учения латино-польской иезуитской схоластики²³.

Латино-польская схоластика с присущей ей гиперболизацией рационального мышления болезненно воспринималась духовенством, державшимся за старомосковскую традицию. Западноевропейские новшества вызвали повсеместное неприятие и отторжение новых идей. В России к тому времени превалировали идеи восточной патристики, через которую на Русь проникли формы неоплатонического аристотелизма и христианизированного неоплатонизма²⁴. На этих познавательных явлениях основывалась московская интеллектуальная традиция, получившая распространение в XI–XVI вв.

На Руси Аристотеля и Платона знали благодаря переводам болгарских сборников, по святоотеческому наследию восточной патристики. Скорее всего, это был единственный путь проникновения наследия античной философии в Россию до конца XVI в. Особой популярностью пользовались у славянских книжников великие каппадокийцы – Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский. Очень высоким был авторитет Отцов, ориен-

тированных на александрийскую богословскую школу – Иоанна Златоуста, Иоанна Дамаскина, Иоанна Лествичника, Максима Исповедника, Псевдо-Дионисия Ареопагита, Григория Паламы.

Симеонов сборник (Изборник Святослава 1073 г.) отражал наследие александрийской богословской школы, включал в себя отрывки из произведений Василия Великого, Афанасия Александрийского, Иустина Философа, Иоанна Златоуста, Ефрема Сирина, Иоанна Дамаскина, Анастасия Синаита и других²⁵. Можно сказать, что философский трактат Симеонова сборника был славянской (болгарской и русской) рецепцией теоретического наследия Аристотеля.

Важную роль в развитии русской религиозно-философской мысли сыграло творчество Иоанна Экзарха Болгарского. Он перевел сорок восемь глав «Источника знания» Иоанна Дамаскина (в том числе «Диалектику», «О ересях») под названием «Небеса». В сочинении «Точное изложение православной веры» Иоанн Дамаскин изложил главные догматы веры. Логическое учение Аристотеля было у него дополнением к системе догматического богословия; оно – орудие для богословия, как и для философии, и должно помогать ясному и отчетливому изучению умозрительных предметов²⁶.

Сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита («О небесной иерархии», «О церковной иерархии», «О божественных именах», «О таинственном богословии») в переводе болгарского монаха Исаяи из Сера были привезены митрополитом Киприаном на Русь в XV в. Основа ареопагитик представляла собой соединение богословского учения каппадокийской школы с неоплатоническим учением Прокла. Христологические воззрения ареопагитик восходили к платоническим основаниям, вызывали симпатии у исихастов²⁷.

Первые переводы Аристотеля с латинского и польского языков²⁸ появились в конце XVI в., что можно считать началом латино-польского влияния на русскую религиозно-философскую мысль. В середине XVII в. образованные круги Московского царства через посредничество киевской учености знакомятся с иезуитской интерпретацией Аристотеля. На Западе Аристотель первоначально был воспринят в неоплатонической интерпретации, затем он стал известен по комментариям Боэция и в рамках иезуитской схоластики.

Ключевой особенностью западноевропейской рецепции философии Аристотеля можно считать повышенное внимание к рациональной компоненте, признанию важной роли человеческого разума. Уже примерно с IV в. н. э. в западноевропейской традиции

силлогизм выступает в качестве философского метода познания. На Востоке методом религиозно-философского познания является аллегореза, а силлогизм имеет утилитарное значение и не несет возможности познания истины²⁹.

На Руси устойчиво сохранялась ориентация на патристику IV–VI вв. с ее интенциями неоплатонической философии. В этой связи следует обратить внимание на два момента.

Во-первых, ориентация на александрийскую школу богословия была причиной того, что представители московской интеллектуальной традиции восприняли философию Аристотеля в ее неоплатонической интерпретации³⁰.

Во-вторых, неоплатонический характер афонского богословия, очевидно, оказавшего влияние на Русь через исихастскую традицию, следовал христологическим воззрениям ареопагитик, которые с неприятием относились к аристотелевскому логицизму³¹. В этом обнаруживается специфика русской религиозно-философской мысли на данном этапе ее развития. С конца XVII – середины XVIII в. аристотелевская философия постепенно приобретала главенствующее положение в России. Важно отметить, что силлогизм, признанный ядром познавательных процедур европейской мысли, первоначально (вторая половина XVII в.) встретился с полным неприятием со стороны большинства московского духовенства.

Характер такого неприятия может иллюстрировать следующий диалог, произошедший во время диспута в крестовой патриаршей палате при патриархе Питириме: *«Симеонъ рече: “Аще кто по учению западныхъ мыслить, не грешитъ ли”? Епифаній рече: “Аще кто такъ будетъ мудрствовать, еретикъ есть”»*³². Так, в представлении московитов католики – еретики, потому что они совершают самый страшный грех, неверно истолковывая Троицу³³. Опасность силлогистики вполне объясняется тем, что ею пользуются «лукавии иезуиты»: *«Егда услышат латинское учение в Москве начнешься, врази истины ... лукавии иезуиты подбедут и неудобопознаваемая своя силлогисмы, или аргументы душетлительныя начнут злохитростно воевати, тогда что будет? <...> Любопрения, потом (пощади Боже) отступления от истины, яже страждет или уже и пострадала Малая Россия»*³⁴. Интересно, что в переводах Евфимия латинское понятие выделяется графически, соединяя в себе греческое и кириллическое написание.

Важно подчеркнуть, что такое отношение к силлогизму со стороны московитов характерно для вопроса богопознания. Возможность использования Аристотелева органа для решения иных задач не исключается. «К силлогистической логике византийские апологеты, например Николай Мефонский, Геннадий

Схолярий, Григорий Палама, обращались в случаях обоснования своих диспутов, при обращении против еретичества»³⁵. Восточно-христианской традиции в целом и московской традиции в частности, конечно, хорошо знакома силлогистическая логика. Силлогизм используется, если так можно сказать, в техническом смысле, но возможность его использования в познании истины (Бога) отрицается. Епифаний Славинецкий пишет: *«Азъ верую и мудрствую и исповедую, яко верует и проповедует святая кафолическая восточная Церковь <...> Силлогисмомъ же, паче же латинскимъ, аще и доволен есмь въ техъ, не последую, ниже верую; бегати бо силлогисмовъ, по святому Василию, повелеваемся, яко огня; зане силлогисмы, по святому Григорію богослову, и веры развращеніе, и тайны истощеніе»*³⁶.

Процесс рационализации знания растянулся на столетия. Однако критической точкой его начала следует, на наш взгляд, считать вторую половину XVII в. и конкретно столкновение двух групп духовенства, каждая из которых боролась за свое влияние на царя и его окружение. Это – «старомосковская партия», во главе с патриархом Иоакимом и так называемые «латынщики», духовным лидером которых был Симеон Полоцкий³⁷.

Сопряжение двух интеллектуальных традиций в Московском царстве во второй половине XVII в. образовало своеобразный синтез московской традиции, в основе которой лежали идеи восточной патристики и киевской традиции, основывавшейся на идеях иезуитской схоластики. Огромная заслуга последней в том, что через нее в духовной жизни москвитов стала возрастать значимость рационального познания, основанного на силлогистической логике Аристотеля. Именно это переплетение и наложение двух духовных традиций во многом предопределило уникальную судьбу Петербургского века русского Просвещения. Но первым, организационным, началом этого процесса следует считать создание в конце XVII в. в России первого высшего учебного заведения, по сути, главного институционального фактора образования нового типа учености в России. Уже в самом названии академии – Славяно-греко-латинская – позже было зафиксировано состоявшееся сближение идейных традиций. Именно здесь, в стенах академии, постепенно возрастало значение личностного разума и логически обоснованного и доказательного знания. В ней же впервые обозначились векторы развития русской религиозно-философской мысли в направлении духовно-академической философии.

- 1 *Зеньковский В.В.* История русской философии. М.: Академический проект; Раритет, 2001. С. 17.
- 2 См. подробнее: *Клибанов А.И.* К проблеме античного наследия в памятниках древнерусской письменности // ТОДРЛ. Т. XIII. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1957. С. 158–182.
- 3 *Абрамов А.И.* Платоно-аристотелевские влияния в духовной культуре славянского средневековья // Сборник научных трудов по истории русской философии. М.: Кругъ, 2005. С. 268–270.
- 4 Аллегореза как метод толкования возникает из-за необходимости поддержания авторитета священных текстов у ионийцев. Она исходит из представления о том, что кто-то зашифровал в тексте некое знание, недоступное профанам. Это истолкование уже созданных текстов, имеющих статус высоко авторитетных для данной традиции. См. подробнее: *Протопопова И.А.* Философская аллегория, поэтическая метафора, мантика: сходства и различия // Труды РАШ. Вып. 1. М.: РГГУ, 2004. С. 63.
- 5 Силлогистическая техника предполагает перенос опоры в мышлении на самого субъекта, на его внутреннюю интеллектуальную убедительность. Силлогистический тип размышления уже предполагает как предпосылку доверие к логической операции в самом ее носителе. См.: *Ивахненко Е.Н.* Интеллектуальные споры XVII века: «грекофилы» и «латынщики» // Россия XXI век. № 1. М., 2006. С. 86–107.
- 6 См.: *Харламович К.* Западнорусские православные школы XVI и начала XVII века, отношение их к инославным, религиозное обучение в них и заслуги их в деле защиты православной веры и церкви. Казань: типо-лит. Имп. ун-та, 1898.
- 7 См.: *Панченко А.М.* О смене писательского типа в петровскую эпоху // Я эмигрировал в Древнюю Русь. Россия: история и культура. Работы разных лет. СПб.: Звезда, 2008. С. 89–95.
- 8 См.: *Харламович К.* Указ. соч. С. 216; *Латто-Данилевский А.С.* История русской мысли и культуры XVII–XVIII вв. М., 1990. С. 50–57.
- 9 См. подробнее: *Голубев С.Т.* Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники // Опыт исторического исследования. Т. I. Киев: Тип. Г.Т. Корчак-Новицкого, 1883.
- 10 После смерти Петра Могилы Киево-Братская коллегия стала именоваться Киево-Могилянской коллегией, а в 1680 г. получила статус академии. См.: *Харламович К.* Указ. соч. С. 234.; *Хижняк З.И.* Киево-Могилянская академия. Киев: Выща шк.; Изд-во при Киев. гос. ун-те, 1988. С. 71.
- 11 *Латто-Данилевский А.С.* Указ. соч. С. 61.
- 12 Цит. по: *Латто-Данилевский А.С.* Указ. соч. С. 62.
- 13 Франциско Суарес, Толедо, Фонеска, Перейра, Сото, Васкес, де Молина, Дзабарелло, Беллармино и т. д. Их сочинения послужили основой идеологии,

- которую отцы иезуиты привнесли на «украины» Московского царства. См.: *Абрамов А.И.* Указ. соч. С. 270.
- 14 Понятие рациональности оформилось в средневековой схоластике, где термин Ratio имел триединый смысл и означал: мировой порядок, логическую закономерность и постигаемость ее доказательным образом. См.: *Крупнин Г.Н.* Археология русской философии // Метафизические исследования. Вып. 1: Понимание. СПб., 1997. С. 77–78.
- 15 Философский курс «Сочинение о всей философии» (Opus totius philosophiae) 1645–1647 гг. См.: *Ничик В.М.* Из истории отечественной философии конца XVII – начала XVIII в. Киев: Наук. думка, 1978. С. 9–10.
- 16 И. Гизель был одним из создателей «Киево-Печерского патерика» (1661 г.), он же написал «Синописис» (1674 г.), «Философские аксиомы», «Мир с Богом человеку». См.: *Латто-Данилевский А.С.* Указ. соч. С. 81–85.
- 17 См.: *Довга Л.А.* Трансформация православной антропологии в трактате Иннокентия Гизеля «Мир с Богом человеку» // Человек в культуре русского барокко. Сб. ст. по матер. междунар. конф. М.: ИФ РАН, 2007. С. 212.
- 18 *Ничик В.М.* Указ. соч. С. 10.
- 19 Инициатором академии был Симеон Полоцкий, в 1678 г. предложивший «Привилегию на академию».
- 20 См. подробнее: *Образцов И.Я.* Братья Лихуды // ЖМНП. СПб., 1865.
- 21 1687 г. считается официальной датой основания академии. Об истории московской академии см.: *Панибратцев А.В.* Философия в Московской славяно-греко-латинской академии (первая четверть XVIII века). М.: ИФРАН, 1997. 151 с.
- 22 Там же. С. 23–45.
- 23 *Панибратцев А.В.* Духовные академии в парадигме профессионального философского знания первой половины XVIII столетия // Философский век. Вып. 2. СПб., 2007. С. 31–57.
- 24 Терминология, предложенная Абрамовым. См. подробнее: *Абрамов А.И.* Сборник научных трудов по истории русской философии. М.: Кругъ, 2005. С. 330.
- 25 См.: *Соболевский А.И.* Переводная литература Московской Руси XVI–XVII вв. Библиографический материал. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1903. 460 с.
- 26 *Абрамов А.И.* Указ. соч. С. 276.
- 27 Там же. С. 278.
- 28 Возможно, первым переводом была «Экономика» Аристотеля, переведенная во второй половине XVII в. Федором Григорьевичем Богдановым. См. подробнее: *Чумакова Т.В.* Рецепция Аристотеля в древнерусской культуре // Verbum. Вып. 6: Аристотель и средневековая метафизика. СПб.: Философское общество, 2002. С. 172–183.
- 29 Мыслители греческой патристики предпочитали говорить не о «доказывании», а о «показывании» бытия бога (различение этих терминов восходит к логической фразеологии Аристотеля). См.: *Аверинцев С.С.* Предварительные заметки к изучению средневековой эстетики // Древнерусское искусство. Зарубежные связи. М.: Наука, 1975. С. 373.

Д.А. Зайцев

- 30 Александрийский неоплатонизм V–VI вв. был особенным. Он испытал сильное влияние перипатетической философии. Это был своеобразный синтез аристотелизма и платонизма, который разрабатывался в рамках александрийской богословской школы. Дальнейшее развитие их идеи получили в рамках каппадокийской школы.
- 31 Отрицание Аристотелем божественного провидения и бессмертия души и мира отталкивало от него многих христианских мыслителей. См. подробнее: *Абрамов А.И.* Указ. соч. С. 279.
- 32 *Остен.* Памятник русской духовной письменности XVII века. Казань: Унив. тип., 1865. С. 72.
- 33 См.: *Юрганов А.Л.* Что такое «блядь» и кто такой «блядин сын» в культуре русского средневековья // *Одиссей. Человек в истории.* 2000. М.: Наука, 2000. С. 196.
- 34 Цит. по: *Панченко А.М.* Указ. соч. С. 399.
- 35 *Аверинев С.С.* Христианский аристотелизм как внутренняя форма западной традиции и проблемы современной России // *Риторика и истоки европейской культурной традиции.* М.: Языки рус. культуры, 1996. С. 319–329.
- 36 *Остен.* Указ. соч. С. 71.
- 37 См.: *Ивахненко Е.Н.* Указ. соч. С. 86–89.

КОНЦЕПЦИЯ «КУЛЬТУРА РАЗУМА» В МЕТАФИЗИКЕ И. КАНТА

Статья посвящена кантовской концепции «культура разума». Высшая познавательная способность рассматривается с точки зрения ее соотношения со «школьным» разумом и обыденным рассудком. Анализируется процесс обретения разумом культуры посредством его соответствия дисциплине, канону и практическому идеалу. Итогом этого становится метафизика как культура разума.

Ключевые слова: культура разума, «школьная метафизика», обыденный рассудок, дисциплина, культура познания, моральный мир.

Подход к проблеме: Sapere aude!

Концепция «культура разума» содержится в целом ряде работ И. Канта, поскольку одновременно является универсальной составной частью и его представлений о сущности Просвещения, и общей методологической установки на критику разума, и теории *Bildung* как основы культуры и образования.

К числу основополагающих положений немецкого Просвещения, по утверждению Норберта Хинске, относятся, во-первых, идея самостоятельного мышления, во-вторых, требование борьбы с предрассудками и, в-третьих, концепция всеобщего человеческого разума¹. Уже в первом своем печатном сочинении – трактате «Мысли об истинной оценке живых сил» (1749) – Кант приходит к выводу: «Предрассудок как бы создан для человека, он содействует беспечности и себялюбию – двум свойствам, от которых можно избавиться, лишь отказываясь от человеческой природы»².

В работе «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика» (1766) философ, находящийся на пороге «коперниканского переворота», рассуждает о том, что при всем своем положительном стремлении к любознательности человек все же не должен преумножать сущности, выдумывая фантастические и абсурдные объяснения непонятных пока явлений. Он, наоборот, обязан контролировать свой разум и познание с тем, чтобы не вознестись в пустое пространство на «крыльях мотыльков метафизики», развлекая себя духовными видениями. Следовательно, «глупая простота», – в результате обретения разумом культуры, – должна смениться «мудрой простотой».

Наконец, в статье «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?» (1784) Кант следующим образом проясняет эту центральную задачу человечества и формулирует императив: «*Просвещение – это выход человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннолетие* есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-либо другого. Несовершеннолетие по собственной вине – это такое, причина которого заключается не в недостатке рассудка, а в недостатке решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-либо другого. Sapere aude! – Имей мужество пользоваться своим *собственным* рассудком! Таков, следовательно, девиз Просвещения»³.

Таким образом, для того чтобы стать самостоятельным и мудрым, разуму необходимо проделать большую и сложную работу по собственному образованию и культивированию (*Bildung*).

Постановка проблемы:
«школьный» и обыденный разум
против «культуры разума»

Топика концепции «культура разума» превалирует в первой «Критике». Уже в «Предисловии» ко второму изданию Кант, сразу же после заявления о том, что намерен оставить потомству «систему метафизики, созданную сообразно критике чистого разума», озабоченно подчеркивает: «Надо бы только обратить внимание на культуру разума (*die Kultur der Vernunft*), идя по верному пути науки вообще вместо бесцельного и легкомысленного блуждания разума ощупью, без критики...», ибо только критика «раз и навсегда кладет конец всем возражениям, которые выдвигаются против нравственности и религии, и делает это с помощью *сократического* метода, т. е. совершенно ясно доказывая невежество своих противников»⁴.

Приобретенная культура разума послужит «общечеловеческим интересам», и если кому и нанесет ущерб, то лишь «монополии школ», то есть «обветшалому, изъеденному червями догматизму» школьной метафизики. Именно она своими бесконечными спекуляциями на темы бессмертия души, загробной жизни, бытия Бога, свободы воли и безосновательными притязаниями на статус единственного знатока и хранителя истины довела ситуацию до такой степени, что ныне вошло в моду выражать метафизике полное презрение. Кант, *влюбленный в метафизику* «волей судеб»⁵, естественно, не может терпеть подобное положение дел и предпринимает масштабную критику этого потерявшего всякое доверие и стыд разума⁶.

Критика, эта новая форма *эпистемологической скромности*, утверждает Пол Гайер, «всегда требует, чтобы теория или концептуальная структура, подвергнутая скептическому сомнению, указывала не на *ложь*, а на *истину*. То, что Кант намеревался показать под названием трансцендентального идеализма, есть то, что пространственное и временное представление вещей, как они действительно существуют сами по себе независимо от нашего восприятия, было бы *очевидно ложным*. Трансцендентальный идеализм – это не скептическое напоминание о том, что мы *не можем быть уверенными* в том, что вещи, как они существуют сами по себе, *суть такие же*, какими мы их представляем; это – жесткая догматическая настойчивость, что мы *можем быть полностью уверены* в том, что вещи, каковы они сами по себе, *не могут быть* такими, какими мы их представляем»⁷.

В результате критики, предполагает Кант, накопленное знание не только останется ненарушенным, но и приобретет больший вес, поскольку «школы» научатся не приписывать себе единственно верное понимание вопросов, касающихся «общечеловеческих интересов». Более того, мечтает философ, «школы» ограничатся «лишь выработкой культуры (Kultur) для получения оснований доказательства, доступных всеобщему пониманию и достаточных в моральном отношении». Такой критикой как раз и «можно подрезать корни *материализма, фатализма, атеизма, неверия*, протекающего от *вольнодумства, мечтательности, фанатизма* и *суеверия*, которые могут приносить всеобщий вред, и, наконец, *идеализма* и *скептицизма*, которые больше опасны для школ и вряд ли могут распространяться среди широкой публики»⁸.

Кант не только указывает на спекулятивный разум «школ» как на источник тотального недоверия к метафизике, но и анализирует наиболее распространенные методологические ошибки этого не знающего критики «спекулянта». Так, например, *идея Бога* может использоваться нами исключительно в качестве *ценности*. Если эта

ценность применяется к сфере необходимости (познания), то она не может быть не чем иным, кроме как *регулятивным принципом систематического единства* и *каузальной целесообразности*, то есть способом построения *системы* знания. Но «школьный разум» не способен принять во внимание обязательное ограничение идеи Бога сугубо *регулятивным* применением и в результате этого сразу же совершает две непростительные ошибки. Первая – это ошибка *ленивого разума* (*ignava ratio*): идею высшего существа начинают использовать не только *регулятивно*, но и *конститутивно*, что коренным образом противоречит самой природе идеи⁹. Так можно назвать любое основоположение, приводящее к тому, что мы рассматриваем свое исследование природы как окончательно завершенное, ввиду чего разум удаляется на покой. Проходить сразу мимо всех причин, доступных изучению, и удовлетворяться одной лишь идеей, весьма удобной для разума, – это как раз и есть принцип ленивого разума¹⁰.

Вторая ошибка, возникающая из ложного толкования регулятивного принципа систематического единства, есть ошибка *превращенного (извращенного) разума*¹¹. В этом случае разум *гипостазирует* принцип систематического единства и рассматривает природные объекты как систему, подчиняющуюся тем *целям*, которые ей предписывает высшее существо. Тем самым телеология как регулятивный принцип систематического познания превращается в *дурную телеологию*: в природе усматривается преустановленная гармония целей.

Уже из этих негативных примеров неправомерного употребления высшей способности познания следует, во-первых, что *культура разума* необходимо предполагает законосообразное ограничение применения спекулятивного разума и его принципов. Во-вторых, подлинно научный разум никогда не останавливается на уровне *видимости* причины или сущности своего предмета, но идет до «последних оснований» при исследовании природы.

Ясно одно: тот, кто познакомился с критикой разума, тому навсегда будет противен всякий догматический вздор «школьной метафизики», ибо критика относится к ней точно так же, как «*химия к алхимии* или *астрономия к прорицающей будущее астрологии*». Для Канта *критика разума* совпадает с *культурой разума* именно в их общем отношении к «школьной философии». Всякий, кто продумал и понял основоположения критики, иначе говоря, воспитал в себе соответствующую культуру разума, тот никогда больше не вернется к старой софистической лженауке¹².

Помимо «школьного» спекулятивного разума предшествующей метафизики существует и другая познавательная способность,

в определенной степени противостоящая культурному разуму, – это *обыденный рассудок*, главным инструментом которого является, как известно, *здравый смысл*.

Обыденный рассудок (часто Кант называет его также *обыденным*, естественным разумом; строгого различения между ними не существует) есть «способность познания и применения правил in concreto в отличие от *спекулятивного рассудка*, который есть способность познания правил in abstracto»¹³, – так Кант определяет это человеческое свойство в «Пролегоменах». Обыденный рассудок пригоден только для эмпирического употребления. Если же мы попробуем использовать понятия обыденного разума в сфере метафизики, то сразу же столкнемся с *догматизацией* и *гипостазированием* всех проблем и отношений как чувственно воспринимаемого, так и интеллигибельного миров. Мы сразу же получим – взамен законосообразной метафизической аргументации – объяснение *естественной видимости*, когда *субъективные* условия мышления принимаются за познание *объекта*.

Возьмем, к примеру, только проблему отношений *мыслящего субъекта с вещами вне нас*. Догматическое обыденное мышление усматривает в этих вещах подлинные, независимо от нас существующие предметы – полностью в духе *трансцендентального дуализма*, который эти внешние явления как представления не относит к субъективным способностям познания самого субъекта, а полагает вне нас как абсолютно независимые объекты. Причем именно в том виде, в каком доставляет их нам *чувственное созерцание* и *категории рассудка*, сформировавшие из отдельных и бессвязных ощущений единый и узнаваемый чувственный образ! Именно так происходит обособление вещей от мыслящего субъекта. *Явления* подменяются *вещами самими по себе*, и на базе такой подмены обыденный рассудок строит три наиболее распространенные «теории» взаимодействия души и материи: физического влияния, предустановленной гармонии и сверхъестественного содействия¹⁴.

В то время как обыденный рассудок пытается измыслить связь субъекта с вещами путем сотворения множества тонких и казуистичных, но совершенно неприемлемых истолкований, Кант создает подлинно философские основоположения познания: он разъясняет объективную значимость субъективных условий мышления, обосновывая тем самым возможность эмпирического познания путем использования понятий рассудка как условий возможности опыта. Таким образом, он находит *ключ к тайне метафизики* именно там, где дает объяснение отношений понятий рассудка к предметам¹⁵. Анализируя сущность этой «тайны», Генри Эллисон подчеркивает, что «познавательная структура человеческого мыш-

ления рассматривается как источник определенных условий, которые должны быть встречены чем-то, что представляется таким мышлением в качестве объекта. <...> Сказать, что объекты “сообразовываются с нашим познанием”, всего лишь означает, что они сообразовываются с условиями, при которых мы только и можем представлять их как объекты»¹⁶.

И все же почему уважаемый в обычной жизни здравый рассудок попадает в столь неприятную ситуацию и в результате оказывается презираемым? Причина в том, что он занимается не своим делом. Кантовская теория о разделении *обыденного рассудка* и *чистого* (на что историки философии обращают непростительно мало внимания) является обоснованием различия между двумя установками сознания: *естественной (нетеоретической)* и *философской*. Этой дихотомии Кант отводит существенное место в первой «Критике», а параграф А-издания «Рассуждения обо всем чистом учении о душе...» «Трансцендентальной диалектики» во многом посвящен проблеме разделения установок сознания. В «Предисловии» к «Пролегоменам» этот вопрос занимает центральное место; иначе говоря, «Пролегомены» как раз и начинаются с концепции строгого различения обыденного и философского разума. Впрочем, и заканчиваются тоже, ибо в последнем (до приложения) параграфе «Решение общего вопроса пролегоменов: как возможна метафизика как наука?» Кант вновь возвращается к теме разграничения двух рассудков.

Здравый смысл хорош и незаменим на своем месте: в повседневной жизни без него никак не обойтись. Более того, наличие в обычном человеческом существовании здравого смысла есть, пожалуй, наивысшее достижение любого индивида, или «великий дар неба», как утверждает Кант. Совсем не так в метафизике! Присутствие в ней здравого рассудка совершенно неуместно. Апелляция к здравому смыслу в этой сфере есть «ссылка на суждение толпы, от одобрения которой философ краснеет, а угождающий толпе остряк [то есть здравый рассудок] торжествует и упорствует»¹⁷. Если вдруг в метафизике начинают ссылаться на здравый человеческий рассудок, то это всегда показывает, что дело разума находится в отчаянном положении!¹⁸

Для обыденного и философского рассудка Кант четко определяет области применения: топор и пила вполне годятся для обработки строевого леса, но для гравирования на меди нужна гравировальная игла.

Решение проблемы: дисциплина, канон, цель

Естественный разум (рассудок), для того чтобы достичь истинного метафизического уровня, должен приобрести *школу и культуру*¹⁹. Кант эти понятия и процедуры не разделяет, но можно попробовать *акцентировать* и *специфицировать* их и рассмотреть как два последовательных этапа в общем процессе *культурного формирования (Kulturbildung)* метафизического разума. В таком случае *школа* должна, безусловно, начинаться с *дисциплины*.

Дисциплиной Кант называет *принуждение*, ограничивающее и в конце концов искореняющее постоянную склонность разума к отступлению от тех или иных правил. Дисциплина, таким образом, имеет *негативное* значение. Этим она отличается от *культуры* как *положительного* процесса, доставляющего *навыки*, а также и от *доктрины*²⁰. Разум, без сомнения, нуждается в школьной дисциплине, ибо, несмотря на всю свою торжественность и серьезную осанку, постоянно пускается в интеллектуальные авантюры, играя порождениями безграничного воображения вместо понятий и словами вместо вещей. Значит, требуется особое, и притом негативное, законодательство под названием «дисциплина», представляющее собою систему предосторожностей и самопроверки, перед которой никакая «ложная умственная видимость» не сможет устоять и будет разоблачена.

Если мы возьмем дисциплину в *догматическом* употреблении, то она даст разуму следующие запреты и рекомендации. Поскольку *философское* познание есть познание разумом посредством понятий, а математическое – посредством конструирования понятий, то очевидно, что эти виды познания существенно различаются по своей форме, и, следовательно, метафизика не может ни копировать, ни использовать математические методы. Это означает, по словам Вольфганга Рёда, что «ввиду необходимости отличать философский анализ как от анализа математического, так и от анализа естественно-научного методов, методу философии достается определенная независимость: образ действия теории опыта нельзя понимать как особый случай либо математического, либо естественно-научного метода»²¹.

Также, впрочем, и математика не может использовать философские методы и не должна ни в коем случае вторгаться в сферу метафизики. Кроме того, в философии запрещено *начинать* с дефиниций предмета исследования, но следует *завершать* труд разработанными определениями. Философия, в отличие от математики, не может иметь аксиом и, стало быть, не имеет возможности безоговорочно *предписывать* свои основоположения а priori, но должна

обосновывать право на них путем дедукции. В метафизике не могут существовать также демонстрации, и философы должны пользоваться *акроаматическими* (дискурсивными) доказательствами. Таким образом, метод философии не может быть *догматическим*, как в математике (догма понимается как установленное положение), но всегда должен быть *систематическим*, уже потому, что наш разум есть система.

Первое требование дисциплины в *полюемическом* употреблении гласит: во всех своих начинаниях разум должен подвергать себя *критике* и никакими запретами не может нарушать ее свободы, ибо именно на *свободе* основывается само существование разума, не имеющего никакой диктаторской власти. Приговоры разума есть не что иное, как *согласие* (конвенция) свободных граждан, каждый из которых имеет возможность публично выражать свои мысли и сомнения и налагать свое *veto*²². Такая свобода прямо вытекает из естественных прав человеческого разума, не признающего никакого судьи, кроме *общечеловеческого разума*, в котором каждый имеет голос. Это право разума является *священным* и *неотчуждаемым*. Этим заявлением и последующими рассуждениями Кант закладывает основание современной теории *коммуникативного разума*. Что же касается самой полемики, то Кант совершенно справедливо полагает, что спор разума должен вестись своевременно и публично, пользуясь *неограниченным дозволением со стороны общества*²³.

Публичная свободная полемика (дискурс) как школа и культура разума чрезвычайно полезна еще в одном отношении. Кант отмечает, что в человеческой природе есть некоторая порочность, состоящая в склонности скрывать настоящие чувства и выставлять напоказ другие – благородные и похвальные. Однако эта порочность, выставленная на публичное обозрение, имеет некоторые положительные качества, а именно: благодаря склонности скрывать свою истинную природу и придавать себе наиболее благоприятный вид люди не только постепенно *цивилизировались*, но и со временем в известной степени *морализировались*. Не будучи в состоянии сорвать маску благопристойности, честности и благонравия, всякий находил для себя школу для совершенствования в предположительно подлинных примерах добра, которые он видел среди окружающих. Но эта склонность представлять себя лучше, чем есть на самом деле, является только *предварительной* ступенью выхода человека из состояния грубости. Тем не менее она уже позволяет усвоить *манеры добра*²⁴.

В этих приведенных рассуждениях о полюемическом употреблении Кант, как мы видим, покидает сферу компетенции одной лишь только школы (дисциплины) и вступает в пределы *практического*

действия, что означает непосредственное сопряжение с областью культуры *общечеловеческого* разума.

Вообще говоря, в сфере идей не может быть настоящей доказательной полемики, ибо предметы спора не обладают реальностью, и аргументы, следовательно, приобретают характер догматических уловок.

Кант выделяет три стадии формирования культурного разума. *Детскому возрасту* воспитания присущ *догматический* характер: здесь разум уверен в своих основоположениях. На втором этапе появляется здоровый *юношеский скептицизм*: истины подвергаются сомнению, что свидетельствует об осмотрительности разума, проходящего школу опыта и жизни. Скептический разум, подобный юмовскому, может подвергнуть некоторые основоположения сомнению и заключить о несостоятельности всех притязаний разума выйти за границы области эмпирического. Такой способ проверки фактов Кант в принципе признает и называет его *цензурой*. Однако скептицизм – всего лишь *привал* для разума на пути к подлинной школе и культуре. По утверждению Иохима Коппера, «для Канта не существует никакого непосредственного перехода от догматического мышления к критицизму чистого разума, который только и может заложить основу для истинной метафизики. Этот переход должен осуществляться, скорее, скептическим мышлением. Юм как сугубо скептический мыслитель разбудил Канта от его догматической дремоты. Скептицизм сам по себе определенным образом все еще остается догматическим мышлением; он является, если можно так выразиться, отрицательным догматизмом»²⁵. Таким образом, скептический метод может служить только *подготовительным упражнением*, развивающим предусмотрительность разума. Необходимо двигаться дальше, сделать третий шаг и вступить в возраст *критики*.

Как разум, стремящийся быть культурным, должен относиться к гипотезам? Если существует *возможность* предмета, то *мнение*, называемое *гипотезой*, приемлемо, но лишь при соблюдении некоторых ограничений. Прежде всего, нельзя для поддержания гипотезы придумывать мифические «первоначальные силы» или «способности», как это любила делать старая метафизика. Можно пользоваться только условиями возможного опыта как условиями возможности вещей, и не более того. Трансцендентальная гипотеза, в которой применена идея разума, не может быть средством *познания* или *объяснения*, но единственно лишь – механизмом *понимания*. Хорошо зарекомендовали себя гипотезы в полемическом употреблении в качестве инструмента ниспровержения мнимых знаний противника и оружия защиты (правда, только свинцового, а не стального) свое-

го дела. Тем не менее, трансцендентальные гипотезы по большому счету навсегда останутся проблематическими суждениями; их нельзя положить в фундамент добротного здания.

В отношении трансцендентальных доказательств Кант выдвигает три хорошо известных правила. Во-первых, нельзя принимать за доказательства, заранее не обдумав, откуда можно взять аргументы. Во-вторых, для доказательства всякого трансцендентального положения можно найти и использовать только одно основание. Наконец, в-третьих, доказательства чистого разума не могут быть *анагогическими* (косвенными, от противного), но всегда *остенсивными* (непосредственно указывающими на предмет, обозначаемый понятием).

Постоянное стремление разума выйти за пределы опыта и достичь знания в умопостигаемом мире наводит на предположение о том, что, по-видимому, разум *предчувствует*, что в этой новой Вселенной существуют предметы, представляющие для него огромный *общечеловеческий интерес*. Вероятно, должен существовать источник положительных знаний в интеллигибельном мире. Поскольку *спекулятивное* употребление чистого разума исключено, значит, он предчувствует предметы в *практической* сфере, где и может применяться, но лишь как регулятивный принцип, а не конститутивный. *Практическое* же само по себе есть то, что возможно благодаря *свободе*²⁶. В свою очередь, *свобода*, или *свободная воля*, есть произволение, определяемое не чувственными побуждениями, а теми мотивами, которые может представить *только* разум, стало быть – *ценностями*.

Здесь разум, как преуспевающий ученик, оставляет уроки простой *школьной дисциплины*. Процесс формирования высшей способности познания перемещается в интеллигибельную сферу *высокой культуры* общечеловеческого разума.

Конечная цель разума в его практическом применении касается, по убеждению Канта, трех предметов: свободы воли, бессмертия души и бытия Бога. Эти три проблемы ведут к более отдаленной, но и более значимой цели, а именно к вопросу: *что должно делать*, если воля свободна, существуют и Бог, и загробная жизнь?

Кант делает парадоксальное заявление: «Практическая свобода может быть доказана опытом»²⁷. «Доказана опытом» – значит, в области чувственности и рассудка, ибо только там опыт и существует. Однако Кант несколькими строками выше однозначно утверждает, что будет пользоваться понятием свободы «только в практическом значении» и что оно «не может предполагаться эмпирически как основание для объяснения явлений». Какой же опыт имеется в виду? Кант разъясняет: человеческое произволение

(Willkür) определяется не только тем, что аффицирует чувственность, но и разумом, который дает *объективные законы свободы* и указывает, *что должно происходить* (что должно делать), то есть дает предписания для *поведения*. При этом сам разум в отношении своей причинности совершенно не зависит от чувственно воспринимаемого мира. Здесь все понятно. Но Кант вновь повторяет свое заявление, теперь уже в виде заключения: «Итак, благодаря опыту мы познаем практическую свободу как одну из естественных причин, а именно как каузальность разума в определении воли»²⁸. Имея такой вывод, можно дать единственную интерпретацию кантовскому утверждению. Его суждение означает: только в *практических (моральных) поступках* практического же мира, действиях, которые полностью определяются императивами разума (объективными законами свободы), мы можем обнаружить *свободу как таковую* и *действие свободы* как «естественной» причинности разума в определении воли к моральному действию. «Опыт» в данном значении – это сфера практического действия, моральных поступков. Выражение «естественная причина» в этом случае нужно понимать не как естественную причинность в мире природы, а как *свободно принимаемое* на себя разумом определение со стороны ноуменального мира. «Естественная» – значит принятая без принуждения, по собственной воле. Впрочем, сам Кант аналогичное разъяснение даст позже, в третьей «Критике»²⁹.

Так, *что же должно делать?* Должно делать то, что предписывает разум, *определяемый свободой*.

Открыв возможность совершенно нового (нетеоретического) опыта, а именно *поступков*, которые совершаются сообразно нравственным предписаниям, Кант доводит воспитание разума, желающего стать культурным, до совершенно новой области – *морального мира*. Здесь формирующемуся разуму уже не нужно выслушивать дисциплинарные нотации школьных учителей. Но сложность обучения существенно возрастает: мало уметь грамотно рассуждать, доказывать, соблюдать границы, короче говоря – *владеть культурой познания*. Теперь необходимо воспитать в себе *нравственную культуру*, которая предполагает усвоение (интернализацию) *идеала высшего блага*, что с необходимостью влечет за собою допущение идеи интеллигбельного мира как следствия нашего поведения в чувственно воспринимаемом мире. Этот новый мир должен стать критерием *всех и любых* действий разума, стремящегося к культуре.

Разум-неофит должен усвоить *этикотеологию, физикотеологию* и *трансцендентальную теологию* в качестве регулятивных принципов, придающих *систематическое единство* моральному миру и

поведению, природе и познанию. Однако и это еще не все. «Какое *употребление* можем мы найти для нашего рассудка даже в отношении опыта, если мы не ставим себе целей?» – задается вопросом Кант. Следовательно, принцип систематического единства должен быть дополнен принципом *целесообразного единства (als ob)*, который вообще делает возможным и общезначимое познание, и моральное действие. Более того, без этого принципа мы не обладали бы даже разумом, «так как у нас не было бы для него школы и культуры, [приобретенной] благодаря предметам, которые давали бы материал для таких понятий»³⁰. Высшее систематическое и целесообразное единство «есть школа и даже основа возможности наибольшего употребления человеческого разума. Следовательно, идея этого единства неразрывно связана с сущностью нашего разума. Значит, она для нас законополагающая идея, и поэтому вполне естественно допускать соответствующий ей законодательствующий разум (*intellectus archetypus*), из которого следует выводить все систематическое единство природы как из предмета нашего разума»³¹. Наконец, уже почти полностью сформировавшийся разум должен завершить свое культивирование обретением *моральной веры*.

Трансцендентальная критика вызвала крах схоластической *трансцендентно-конститутивной* метафизики. Однако метафизические интенции вовсе не исчезли из философии. Да и не могли исчезнуть, ибо Кант был «влюблен» в метафизику и не собирался полностью разрушать ее. Кантовская стратегия заключалась в ином: «разбить коалиции, ведомые эмпиризмом и рационализмом, путем обнаружения и отрицания тех аксиом, на основании которых они сходились во взглядах»³². Его задачей была коренная реформа. После нее метафизические интенции нашли свое новое выражение, например в идее *высшего блага (höchsten Gutes)*, т. е. практическом интересе чистого разума: прежнюю трансцендентно-конститутивную метафизику заменила кантовская трансцендентально-практическая³³.

Разрешение проблемы: метафизика как культура разума

Без культуры и критики разум находится в ситуации, схожей с «естественным состоянием» Томаса Гоббса: его повседневной практикой является «война всех против всех». Иначе говоря, «естественный разум» может отстоять и обеспечить свои утверждения и претензии не иначе как посредством войны. Пройдя очищение критикой, культурный разум существует в спокойствии и умиротворе-

нии «правового состояния». Отныне любой спор можно вести не иначе как в виде судебного процесса. Бесконечные войны и споры догматического разума побуждают, в конце концов, создать в этой сфере *законодательство*. Этим законодательством чистого разума может быть только критика и культура³⁴.

Пока что понятие философии, с сожалением констатирует Кант, есть лишь *школьное* понятие, а именно понятие о системе познания, исследуемого лишь в качестве *науки*. При этом наука конструируется как систематическое единство и, стало быть, логическое совершенство. Однако существует *мировое* понятие (*conceptus cosmicus*), которое всегда лежало в основе термина «философия». В этом смысле философия есть наука об отношении всякого познания к существенным целям человеческого разума, и философ – не виртуоз разума, а его законодатель³⁵.

Именно таким путем – от школьной к мировой – должно идти развитие философии. Ибо совершенно очевидно (и к воплощению этого нужно стремиться), что «метафизика есть также и завершение всей *культуры* человеческого разума»³⁶.

Примечания

- 1 Хинске Н. Между Просвещением и критикой разума: этюды о корпусе логических работ Канта; Без примечаний: афоризмы. М.: Культурная революция, 2007. С. 31–37.
- 2 Кант И. Соч.: В 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 1. С. 54.
- 3 Кант И. Сочинения на немецком и русском языках: В 4 т. / Под ред. Б. Тушлинга, Н. Мотрошиловой. М.: Ками; Моск. философ. фонд; Наука, 1994–2006. Т. 1. С. 127.
- 4 Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2 (1). С. 33; В XXX–XXI.
- 5 Кант говорит в «Грехах духовидца...», что «метафизика, в которую я волею судьбы влюблен ... лишь изредка выказывает мне свое благоволение». Ср.: Кант И. Соч.: В 8 т. Т. 1. С. 259. Герман Шмитц следующим образом представил эту ситуацию: «Кант, у которого была судьба быть влюбленным в метафизику, страдал от эксцентричности и бесконечных школьных распрей этой возлюбленной с низко упавшим авторитетом, унижение которой также лично унижало и его, и решился поэтому на радикальное лечение критицизмом» // Schmitz H. Was wollte Kant? Bonn: Bouvier, 1989. S. 68.
- 6 Отношения Канта с метафизикой, безусловно, и сложнее, и многограннее, и теснее, чем представляется. Так, например, по утверждению Роберта Пишпина, Кант заявлял, «(1) что критика является особой разновидностью метафизики, (2) что она является только критикой предположений всей рационалистичес-

- кой метафизики, (3) что она предназначается для того, чтобы быть только подготовкой к законосообразной метафизике естествознания и/или практической метафизике морали, (4) что положительные разделы его работы – только “теория познания”, и никакие родственные или теоретические связи с метафизикой любого вида не предполагались». См.: *Pippin R. Kant's Theory of Form. An Essay on the Critique of Pure Reason.* New Haven; London: Yale University Press, 1982. P. 17.
- 7 *Guyer P. Kant and the Claims of Knowledge.* New York: Cambridge University Press, 1987. P. 333.
- 8 *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2 (1). С. 37; В XXXIII.
- 9 Там же. С. 877; А 689 / В 717.
- 10 Там же. С. 975; А 773 / В 801.
- 11 Там же. С. 881; А 692 / В 720.
- 12 *Кант И.* Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // Кант И. Соч.: В 8 т. Т. 4. С. 132.
- 13 Там же. С. 136.
- 14 *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2 (2). С. 487; А 389–390.
- 15 См.: *Carl W. Der schweigende Kant: Die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien vor 1781.* Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1989. S. 49.
- 16 *Allison H.E. Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defence.* New York; London: Yale University Press, 1983. P. 29.
- 17 *Кант И.* Прологомены. С. 11.
- 18 *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2 (1). С. 987; А 783–784 / В 811–812.
- 19 Там же. С. 1025; А 817 / В 845.
- 20 Там же. С. 901; А 709–710 / В 737–738.
- 21 *Röd W. Erfahrung und Reflexion: Theorien der Erfahrung in transzendental-philosophischer Sicht.* München: Beck, 1991. S. 21.
- 22 *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2 (1). С. 935; А 738–739 / В 766–767.
- 23 Там же. С. 945; А 747 / В 775.
- 24 Там же. С. 945–947; А 748 / В 776.
- 25 *Kopper J. Der Kritizismus: Apotheose und Scheitern der reinen Vernunft // 200 [Zweihundert] Jahre Kritik der reinen Vernunft / Hrsg. von Joachim Kopper und Wolfgang Marx.* Hildesheim: Gerstenberg, 1981. S. 132.
- 26 *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2 (1). С. 1005; А 800 / В 828.
- 27 Там же. С. 1007–1009; А 802 / В 830. В подлиннике: «Die praktische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden».
- 28 Там же. С. 1009; А 803 / В 831.
- 29 *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. 4. С. 791; § 91.
- 30 Там же. С. 1025; А 817 / В 845. (Курсив мой. – В.С.).
- 31 Там же. С. 883–885; А 694–695 / В 722–723.

- 32 *Beck L.W.* Essays on Kant and Hume. New Haven; London: Yale University Press, 1978. P. 17.
- 33 См.: *Malter R.* Der Ursprung der Metaphysik in der reinen Vernunft. Systematische Überlegungen zu Kants Ideenlehre // 200 [Zweihundert] Jahre Kritik der reinen Vernunft. S. 173–174.
- 34 *Kant И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. 4. С. 949–951; А 751–752 / В 779–780.
- 35 Там же. С. 1051; А 838–839 / В 866–867.
- 36 Там же. С. 1065; А 850–851 / В 878–879.

УЧЕНИЕ
О ВЫСШИХ СПОСОБНОСТЯХ ЧЕЛОВЕКА
В ДУХОВНЫХ АКАДЕМИЯХ
МОСКВЫ И КИЕВА
в первой половине XIX в.

В статье рассматриваются учения ряда представителей Московской и Киевской школ духовно-академической философии России первой половины XIX в. о руководящей роли воли, разума и его идей в жизни человека. Автор предпринимает этот анализ в контексте сопоставления их взглядов с философией И. Канта, близкой к ним в оценке роли воли и разума.

Ключевые слова: духовно-академическая философия, религиозная философская антропология, воля, разум.

Цель данной статьи – рассмотреть трактовку одной из тем антропологии, а именно вопроса о высших способностях человека, в духовно-академической философии первой половины XIX в. в двух школах философского теизма – Московской и Киевской. Названия «Московская школа» и «Киевская школа» достаточно условны. Можно согласиться с замечаниями М. Ткачук, что представителей Киевской школы нельзя назвать продолжателями определенного религиозно-философского учения¹. Общим основанием их взглядов был философский теизм, который является характерной чертой всей духовно-академической философии. Но название «Киевская школа» в какой-то мере уже стало привычным для исследователей, и мы будем использовать его, ассоциируя с определенным кругом имен. «Младшие» учились у «старших», а затем сменяли их в качестве преподавателей философских дисциплин. Такая же преемственность имела место и в Московской духовной академии.

Московская школа. Родоначальником Московской школы философского теизма был *Василий Иванович Кутневич* (1786–1865),

ставший с 1816 г. профессором философии Московской духовной академии. Антропологические воззрения Кутневича нашли отражение в его вступительной лекции по философии 1818 г.² Исходя из того что основательная философия не противоречит религии Откровения, но (словами митрополита Филарета при ревизии МДА) «готовляет» путь к ней, Кутневич полагал, что теоретическое рассмотрение человеческой природы, ее раскрытие позволит показать реальность абсолютного божественного Первоначала. Эта природа, по Кутневичу, имеет две составляющие – духовную и телесную. Основными качествами духовной природы являются разумность и свобода. Изложенное в лекции понимание задач философствующего разума у Кутневича обнаруживает явное сходство с учением Канта, труды которого он хорошо знал. Подобно Канту, Кутневич также различал познание *a priori* и *a posteriori*, обосновывал, что только чистые умственные понятия делают возможным опыт. Но при различении рассудка и разума Кутневич, в отличие от Канта, понимал разум как особый интеллектуальный орган непосредственного постижения реальности.

Преемник Кутневича по кафедре *Федор Александрович Голубинский* (1797–1854), будучи студентом Московской духовной академии, под влиянием Кутневича основательно изучал современную ему немецкую философию. Поэтому у него, как, впрочем, и у всех других представителей обеих школ, концепция философского теизма, включая антропологическую тематику, выстраивалась с учетом немецких философских учений (Канта, Фихте, Якоби, Шеллинга, Гегеля).

В лекциях по умозрительной психологии Голубинский обосновывал положение, согласно которому характерной чертой высших духовных способностей является «влечение к Бесконечности». Оно соответствует, по мысли Голубинского, назначению человека, так как «главная цель и назначение существ духовных, к которым принадлежит душа человеческая, есть сообщение с Существом Бесконечным и уподобление духовным совершенствам Его»³. Наличие в человеке стремления к Бесконечному Бытию, согласно Голубинскому, подтверждается опытом. «Ничто ограниченное, как бы оно ни было прекрасно и превосходно, не удовлетворяет человеческого духа»⁴. Человек ищет бесконечности и совершенства в земной любви, в дружбе, но везде, где он ищет Бесконечное, конечным итогом оказывается томление духа и ожидание удовлетворить свою потребность как-то иначе. При этом Голубинский подчеркивает, что с потребностью Бесконечного Бытия в человеческом духе соединено представление о реальности искомого, сознание того, что человек стремится не к призрачной мечте. Душа человека спо-

собна сравнивать находимое с искомым и видеть их различие благодаря тому, что наш ум как познавательная способность может воспринять реальность этого Бесконечного Бытия, что проявляется в обладании, хотя и смутно сознаваемой, идеей бесконечности. Указывая на ум как на высшую познавательную способность человека, открытую для восприятия Бесконечного Бытия, Голубинский примыкает к традиции христианской патристики. Ее представители также обозначали главную силу души как «ум» (nous), и вместе с тем он близок к европейской рационалистической традиции и к представителям немецкой классической философии (Шеллингу, Гегелю). Идея Бесконечного Бытия, основополагающая для ума, оказывает влияние на все другие, прежде всего духовные, способности человека, является для них невидимым притягательным полюсом. Так, познание (ум) устремлено к идее безусловной истины, или мудрости, способность желания (воля) – к идее совершенной благодати и святости (как нравственного совершенства), а чувственная способность (сердце) – к идее высочайшей красоты. Ум не удовлетворяется поверхностным знанием частных вещей, но стремится познать мир как целое, части мира в их взаимной связи, за видимым миром предполагает наличие невидимых сил, хочет понять смысл мироздания. Ориентиром ума служит идея высшей мудрости, предполагающая идею совершенного знания и его носителя – совершенного бесконечного Божественного ума. Божественный совершенный разум потому адекватно знает мир, что сам устроил его. Стремление воли к бесконечной благодати и совершенству проявляется через недовольство совести. «Совесть и тогда, как человек худ, пробуждается, хотя изредка; тревожит его и тогда, как он делается лучшим, яснее и яснее открывая ему нравственные недостатки»⁵.

Действие ума как высшей силы души выражается в акте веры. Вера и есть уверенность в бытии того, что невидимо для чувства, но открывается уму. Ум дает направление другим силам души. Влияние ума на область ощущений проявляется в том, что мы познаем их только как явления вещей и присоединяем к ним представление об истинном существовании вещей, не зависящих от наших ощущений. Во внутреннем чувстве влияние ума проявляется в способности отделять от своего «я» в актах самосознания не только внешние впечатления, но и внутренние действия и состояния. Самосознание имеет свое основание в силе ума, способного «уединяться в самого себя» и выступающего самостоятельным началом. В области воображения деятельность высшей способности проявляется в стремлении воплотить в чувственных образах определенную идею. При этом, замечает Голубинский, мечты и фантазии, изображающие мир в лучшем состоянии, привлекают челове-

ка, потому что душа по природе способна жить в лучшем мире и неудержимо стремится к нему.

Ф.А. Голубинский подробно рассматривает влияние ума на рассудок, или разум (*intellectus*), которое проявляется в том, что все действия интеллекта сопровождаются самосознанием, без чего невозможно образование понятий, и свободой. Способность рассудка определять себя независимо от внешних влечений в соединении различных содержаний сознания непосредственно связана с деятельностью ума (*ratio*), имеющего силу «сообщаться с Бесконечным». Влияние ума на интеллект проявляется и в стимулировании деятельности последнего: в поиске необходимого среди случайного, единства, причин и носителей (субстанций) для явлений. Здесь Голубинский также (хотя и не во всем) близок к кантовскому пониманию регулятивной функции разума как высшей познавательной способности. Основопологающей для нашей воли и нравственности является идея свободы. Свобода человеческой души, как замечает Голубинский, состоит в стремлении действовать по идее высшей благодати.

С учением о высших способностях Голубинский связывает понимание совершенства человека. Оно должно состоять в господстве ума как высшей силы души над другими способностями человека и соединять человека с абсолютным бесконечным Первоначалом, с Богом. Как полагает Голубинский, человек по своей природе имеет влечение «глубочайшей силой своей» к «Высочайшей Силе». Но человек препятствует действию этой «глубочайшей» силы, стремясь к другим предметам, и воздвигает преграду между своей личностью и Богом.

Путь к совершенству связан с достижением человеком внутренней цельности на основе ума. Примечательно, что эта тема, как известно, была одной из центральных в антропологии современников Голубинского, старших славянофилов. В деле достижения духовной цельности главное значение Голубинский придает нравственным побуждениям, исканию благодати и святости (как нравственного совершенства). Далее следует желание мудрости, а затем искание блаженства и стремление к красоте. Как отмечает Голубинский, из тех, кто не ограничивает себя только удовлетворением физических потребностей, есть люди, которые пленяются любознательностью или мысленным содержанием эстетических идей. Но полноценная жизнь лишь там, где лучшие устремления высших способностей человека развиваются совместно с нравственным устремлением, долженствующим господствовать над другими. Приоритетное значение нравственности в деле достижения совершенства обусловлено тем, что задача достижения совершенства

является практической, а не теоретической. Мудрость для Голубинского это, прежде всего, состояние духа, а не просто знание; достичь совершенного состояния невозможно без усилий воли. Философия призвана к тому, чтобы «возбудить, направить и питать в человеке любовь (*studium*) к идеям истины, красоты и добра», «возбудить в человеке жажду учения Божественного»⁶.

Киевская школа. Начало Киевской школе было положено в 30-е гг. XIX в. ректором Киевской духовной академии архимандритом *Иннокентием (Борисовым)*, впоследствии архиепископом Херсонским. При нем наряду со стремлением к систематическому изложению философии стало придаваться большое значение изучению истории философии. Последующие историки духовно-академической традиции также ставили в заслугу арх. Иннокентию подбор и «взрачивание» преподавателей философских дисциплин, которые в дальнейшем и составили так называемую Киевскую школу. Это профессора философии О. Новицкий, П. Авсенов (впоследствии архимандрит Феофан), И. Михневич, С. Гогоцкий.

Архимандрит Иннокентий, владея несколькими иностранными и древними языками, был хорошо знаком с современной ему философией и богословием, что находило отражение в его лекциях. Восстановленные по студенческим записям, его лекции позволяют получить представление о его взглядах.

В душе человека высшие способности составляют область духа. Это – «высший чистый ум» и разумная воля. На душевном уровне этим способностям соответствуют рассудок и низшая воля. В области духа есть две стороны: «наша» и «не наша», то есть от нас не зависящая. Это, по Иннокентию, нравственные и теоретические законы ума, которые человек не может произвольно изменить, но может только соотносить или не соотносить с ними свою жизнь. Дух, как отмечает в лекции Иннокентий Херсонский, призван быть ведущим началом в человеке, он является связующим звеном между Богом и человеком. Но деятельность высших духовных способностей мешают два обстоятельства. На душевном уровне сам человек противодействует проявлениям духа, старается ослабить его действия в себе. Кроме того, сама область духа, хотя и в меньшей степени, чем другие элементы природы человека, также находится в поврежденном состоянии. Эта поврежденность проявляется в том, что дух «сделался нечувствительным к получению ощущений свыше и к сообщению их другим способностям человека»⁷. Подобно представителям Московской школы, Иннокентий понимает ум как интуитивную, а не дискурсивную способность, аналогично классической античной (платоновской, аристотелев-

ской) и некоторым новоевропейским рационалистическим концепциям ума. Не случайно Иннокентий Херсонский говорит об идеях ума и напоминает о заслуге Платона в деле открытия реальности идей. Идеи ума составляют основание всех познаний человека, их фундамент, неприметный для тех, кто пребывает на «верхних этажах» здания знаний. Как считает Иннокентий Херсонский, именно на доверии идеям ума основываются религиозные познания, подобно тому как эмпирические познания основаны на доверии логическим формам рассудка и чувственным впечатлениям. Рассудок Иннокентий Херсонский рассматривает как чисто дискурсивную познавательную способность, деятельность которой выражается в построении суждений и умозаключений. Правила деятельности – принципы единства, причинности, непротиворечивости – даются рассудку от ума.

Более подробно тема ума и его идей раскрыта другим представителем Киевской школы – *И.М. Скворцовым* (1795–1863), у которого в свое время, еще студентом, изучал философию сам Иннокентий Херсонский.

Скворцов также относит ум к высшей духовной части человеческой природы. Ум подобен зеркалу, которое «в низшей, так сказать, половине своей обращенной к твари, изображает вселенную; вышею же своею частию приемлет свет несотворенный и являет образ Ума Всесовершенного»⁸. И далее Скворцов развивает важную для философского теизма мысль, сходную с рационалистической теорией врожденных идей: мыслящий дух человека, обладая познавательной способностью, сам есть определенная реальность, имеющая в себе образ божественного Первообраза. Скворцов указывает на заслугу Канта, доказавшего, что низшие познавательные способности человека имеют свои природные формы познания предметов мира явлений. Ум как высшая способность также, по Скворцову, имеет форму восприятия бесконечного Бога – идею. В отличие от понятий, всегда ограниченных, в идее ум созерцает, но не может объять своего предмета.

В идее Бога, по мнению Скворцова, заключается высшее начало философии. Главное ее предназначение стать «храмом» целостной системы всего человеческого знания. В основе возможности построения такой системы лежит идея совершенного, то есть полного, знания, содержащего в себе основания всех своих положений. Хотя человек не обладает совершенным знанием, но всякое знание должно заранее предполагать идею совершенного знания (быть обоснованным и связанным с другими обоснованными знаниями). Такое знание может быть присуще только всесовершенному уму, какой есть у Бога. Таким образом, в идее Бога, «Всесовершенного Ума»,

обладающего через совершенное полное знание абсолютной истиной, человек обретает идею истинного совершенного знания, лежащую в основе возможности философии и вообще всякой науки.

Скворцов отмечает, что основанием храма человеческой мудрости не могут быть только логические принципы знания (закон тождества и т. д.), так как логические правила не показывают тех вещей, к которым они применяются. Только через идею Бога человек обретает идею истинного знания. Скворцов различает истинное знание в рамках полного знания, которое есть у Бога, и знание человеческое как результат построений конечного несовершенного человеческого рассудка, последнее не может быть свободно от заблуждений. Скворцов, как и Кант, высказывает замечание о корреспондентском определении истины (соответствие представлений предметам). При таком определении остается открытым вопрос: как удостовериться в таком соответствии представления предмету? По мнению Скворцова, истинным человеческое знание может быть лишь при возможности для человека стать причастным совершенному знанию, которое есть у Бога.

Особую стройность и завершенность учению об идеях ума постарался придать *Орест Михайлович Новицкий* (1806–1884), впоследствии преподававший философию и в Киевском университете.

Новицкий определяет разум как способность «непосредственно созерцать, хотя и неясно, предметы мира сверхчувственного»⁹, духовного, которые являются предметами высших убеждений и требований человеческого духа. Эти предметы, пишет Новицкий, обыкновенно называют идеями. К убеждениям духа, созерцаемым разумом в качестве идей, Новицкий относит убеждения в бытии Бога, бессмертии души, нравственные требования. Идеи разума не могут быть произведены низшими познавательными способностями. Их источником не могут быть ни внешнее чувство (уже по самому содержанию идей), ни чувство внутреннее, возвещающее только о состояниях нашей души. Содержание идей нельзя породить фантазией, так как творчество фантазии не создает нового содержания, но только прилагает одно содержание к другому. Также не может дать начало идеям и рассудок – способность суждений и умозаключений, он только разлагает и сличает приметы уже данных представлений. Сам рассудок не имеет непосредственного знания, он пользуется данными других способностей. Выводы рассудка ограничены сферой созданных им понятий, и от условного и ограниченного, преходящего (временного) рассудок может перейти лишь к чему-то также условному и ограниченному. А в выводе от условного к безусловному всегда будет больше, чем содержится в посылках об условном. Между тем и другим, по Новицкому, в

понимании невидимо пролегает «бездна». Поэтому для выводов о безусловном рассудок нуждается в идеях разума. Возможность созерцания идей обусловлена чувственно-духовной природой человека. Это, как известно, одно из принципиальных положений христианской антропологии. Как существуют органы чувств для восприятия видимого мира, так и разум есть своего рода «духовное око» для восприятия мира невидимого. Человек может иметь не только чувственный, но и духовный опыт. Действия души выражаются в мыслях, желаниях и чувствах. Во всех этих трех сферах душа обращается к миру сверхчувственного, и ей соответственно предстают три идеи: истины, добра и красоты. Отсюда вытекает, что в самом разуме есть теоретическая, практическая и эстетическая стороны. Новицкий отмечает, что идеи, воспринимаемые разумом, не имеют той ясности и определенности, какой обладают чувственные предметы. Это объясняется тем, что «чувственная сторона человеческой природы гораздо более развита, чем духовная»¹⁰. Но, хотя и «гадательно», как в тусклом зеркале¹¹, идеи все же воспринимаются духом человека, через него усваиваются другими способностями и далее переходят во внешнюю жизнь (воплощаются в культуре). Новицкий подробно рассматривает, как идеи проявляют себя во всех сферах человеческого бытия. Воспринятые сердцем идеи становятся в человеке чувством истинного, доброго и прекрасного и порождают живое, хотя и безотчетное, убеждение в истинности идей, веру, хотя и темную, в действительность сверхчувственных предметов. Эта вера есть уже определенный вид знания, так как формируется на основе созерцаний разума. Сердечное восприятие идей может иметь различные степени силы, ясности и чистоты. Как пишет Новицкий, особенно ощущают в себе идею прекрасного гениальные поэты и художники, идею добра – добродетельные личности, идею истины – мыслители. Идеи движут их деятельностью. Ясность восприятия идей зависит не только от дарований, но также от нравственного состояния человека.

Таким образом, по Новицкому, человеческое знание, нравственность, общественное законодательство, искусство формируются из определенных идей разума и вдохновляются ими. Однако выраженное в культуре человеческое творчество на основе идей не может полностью удовлетворить требования человеческого сердца, так как это творчество, хотя и опирается на идеи, но не раскрывает ту реальность, которая стоит за ними. Это делает религия Откровения, идущая не от человека, а от Бога.

Архимандрит Феофан (П.С. Авсенов), воспитанник Киевской духовной академии, преподававший в ней с 1836 г. по 1851 г., учение о высших способностях человека, как и его предшественники,

связывал с понятием человеческого духа, который является образом Бога. Дух – третий, собственно человеческий, уровень после растительного и животного. Именно он отличает человека от животных. Деятельность духа выражает себя в трех формах, это – «познание вечной истины самосведущим разумом, предощущение вечной красоты стремящимся горé сердцем, и совершение добра или зла свободною волею»¹². По естеству своему дух стремится к источнику своего бытия, к Богу. Непосредственно это проявляется в том, что дух человека стремится к Бесконечному. Здесь видно сходство с учением Голубинского. Свою мысль Авсенов обосновывает, во-первых, с позиций христианской антропологии: в этом устремлении к совершенному Первообразу и состоит цель создания человека Богом. Во-вторых, апеллирует к опыту, к тому, что для человека характерна постоянная неудовлетворенность. «Ничем конечным душа не удовлетворяется, есть в ней желание, простирающееся выше и далее всякого ограниченного желания. Значит, она имеет предмет своим бесконечное, что не оставляло бы уже места никакому желанию. Такое существо есть Бог: следовательно, к Нему-то, сквозь все разнообразие видимого, стремится самым существом своим душа наша»¹³. Архимандрит Феофан подчеркивает, что это стремление обусловлено реальностью самого предмета, воспринимаемого познавательной способностью человеческого духа. Человек имеет в душе внутреннее свидетельство о Боге как источнике высшего блага, сравнительно с которым земные блага ощущаются как не соответствующие желаниям души. Именно это свидетельство у тех, кто не затворил своего «душевного слуха», как считает архимандрит Феофан, позволило и простолюдину узнать Бога-Слово даже и под завесою плоти. И это составило их нравственную заслугу. Стремление язычников обожествить тварное, увидеть за природными явлениями действительность божественных сил, показывает, по мнению архимандрита Феофана, наличие не только стремления, но и врожденной идеи Бога в человеческой душе. Он высказывает при этом аргументы, аналогичные критическим доводам В. Соловьева против позитивистского истолкования происхождения религии¹⁴.

Учение о воле как высшей способности наряду с разумом.

Второй высшей способностью человека представители духовно-академической философии полагали волю, указывая на ее приоритет в деле достижения совершенства и осуществления человеком своего предназначения.

По словам Иннокентия Херсонского, «...ум при всей своей блистательности есть нечто служебное, главная пружина души – воля. <...> Если представить человека с умом обширным, но с волей ис-

порченной, то выходит нечто беспорядочное»¹⁵. Для Иннокентия Херсонского свобода составляет основу всех духовных совершенств человека, больше всего уподобляет человека Богу, и потому употребление своей свободы через волю является самым важным в человеке. Совершенствование воли проявляется в акте самоотверженности, на который была ориентирована, по учению Иннокентия Херсонского, и заповедь в раю. «Всегда самолюбие есть источник слабости, а самоотвержение – источник силы. Все примеры геройства, как в духовных, так и светских людях, оказываемы были в минуты самоотвержения, а не мелкого самолюбия» [8, 489]. Из такого основополагающего значения для человека волевой способности Иннокентий Херсонский выводит принципиальную роль нравственности для христианского мировоззрения и, в частности, для богопознания. Здесь познание теоретическое без практического бесполезно и не дает истинного понимания. Отсюда следует, что духовная мудрость приобретает только опытным путем.

Новицкий, рассматривал волю как совокупность желательных способностей трех уровней: 1) телесное выражение воли в виде «природной расположенности» человека к удовлетворению различных потребностей и чувственных желаний; 2) свободную волю как способность души саму себя определять к деятельности; 3) нравственный характер. Желательные способности низшего уровня безотчетны, «стихийны». Задача человека с помощью свободной воли преобразовать их в сознательную деятельность по требованиям разума и сделать человека добродетельным. Новицкий отмечает, что лишь в необходимом подчинении нравственным законам свободная воля получает настоящую свободу, так как эти законы не есть нечто постороннее для воли, но в них заключается ее сущность как воли разумной. Воля служит человеку для возможности правильного устройства его природы со всеми ее особенностями¹⁶.

Духовно-академическая антропология и философия Канта. Общей чертой антропологии представителей Московской и Киевской школ философского теизма можно назвать ориентацию на последовательное христианское мировоззрение при заметной терминологической и концептуальной близости к европейской. В первую очередь речь должна идти о близости к немецкой философской традиции, и особенно философии Канта (за исключением разве Авсенева). Связь с Кантом прослеживается в различении рассудка и разума, в признании руководящей роли идей разума для познания, в утверждении свободы воли, нравственного закона и т. д. Учение Канта вызвало особенный интерес в рамках общего увлечения немецкой философией в духовно-академической среде первой половины XIX в.¹⁷

Вместе с тем были осознаны и расхождения с Кантом, прежде всего в вопросе о понимании Бога и связанной с этим трактовкой религии и нравственности. Кант, как известно, рассматривал идеи разума (в том числе и идею Бога) только как регулятивные принципы, постулируемые самим разумом, и отрицал возможность познания в этих идеях реальности, независимой от познающего субъекта. Представители духовно-академической философии обращали внимание на то, что агностицизм Канта не дает ему возможности построить полноценное этическое учение, которому сам Кант придавал исключительно важное значение в своей системе¹⁸. И действительно, можно сказать, что агностицизм Канта приводит к полному отсутствию онтологизма в его учении. По Канту, человек в области познания всегда имеет дело с результатами синтезирующей деятельности рассудка или с тем, что постулируется его разумом, всегда с плодами своей собственной деятельности. Человеческое «Я» у него нигде не может непосредственно «встретиться» с какой-либо реальностью и признать ее в качестве таковой (даже и в отношении самого себя, своей души).

Поэтому этика строится Кантом принципиально вне какой-либо онтологии. Ее задача не приобщить человека к лучшей реальности, не исправить человека как реальность, а привести человека во всецелое подчинение разуму, который в определенном смысле вне реальности оказывается некоторой безличной универсальной самонепротиворечивой законосообразностью. Для русских мыслителей такое понимание разума и смысла нравственности было совершенно неприемлемо. Скворцов писал, что Кант фактически разрушает человека, оставляя только один практический разум. «Кант слишком отделил нравственную часть человека от прочих; как будто человек не есть целое, в котором все соединено так, что важная перемена в одной части существа человеческого не может не действовать на другие»¹⁹.

У Канта неявно сам разум, будучи не зависящей ни от какой реальности инстанцией, становится своеобразным абсолютом, не являясь, однако, первоисточником «сущего». В то время как для представителей духовно-академической философии (как впрочем и для большинства русских философов) человек есть реальность до того и независимо от того, каким он себя сознает, и в самом человеке не может быть ничего абсолютного, как реальность, человек зависим от Первоисточника «сущего».

Представители обеих школ не были согласны с тем, что идеи постулируются разумом без какого-либо восприятия через них внесубъективной реальности. Кант полагал, что идеи «даны природой самого разума» и выводятся из его действий, выражающих

себя в трех типах умозаключений. Идеи, как и априорные понятия рассудка, происходят у Канта из логической формы знания и не могут выражать какого-либо содержания знания. Представители духовно-академической философии в отличие от Канта были уверены, что содержание идей нельзя вывести только из одной логической формы знаний. Прежде всего, они указывали на понятие бесконечности, полагая, что использование его уже предполагает некоторое содержательное понимание, которое не может просто «создать» деятельность мышления. При выводе от конечного к бесконечному в нем всегда содержится больше, чем в посылках. От условного путем умозаключений нельзя прийти к безусловному. Для этого необходимо предварительное содержательное представление об отличии его от условного, что дается рассудку идеей разума.

В качестве заключения можно отметить, что антропология Московской и Киевской школ философского теизма в учении о высших способностях человека, очевидно, имеют ряд общих характерных черт. Это признание высшим духовное начало в человеке, которое выражает себя, во-первых, в деятельности ума (разума), способного постичь реальность абсолютного Первоначала реальности, Бога, и, во-вторых, в деятельности воли, играющей доминирующую роль в деле совершенствования человека. Характерным для обеих школ является также учение об идеях ума как ориентирах на пути к совершенству и полноценному существованию человека. Представители обеих школ старались показать, что задача достижения духовного совершенства проистекает из самой человеческой природы, из особенностей высших способностей человека и без стремления к такому совершенству человек никогда не сможет иметь гармоничного существования. Антропология Московской и Киевской школ имеет явную перекличку с философией Канта в учении о значении идей ума для человека, примате воли, необходимости нравственного совершенствования человека, но отличается от кантовской позиции своим онтологизмом, признанием онтологической реальности – абсолютного Первоначала, Бога; духовного начала в человеке и, как следствие, объективной реальности цели нравственного совершенствования.

Примечания

-
- 1 См.: *Ткачук М.* Київська академічна філософія XIX – початку XX ст.: методологічні проблеми дослідження. Київ: ЗАТ «ВІПОЛ», 2000. С. 142 и след.
 - 2 *Кутневич В.И.* Вступительная философская лекция. М., 1865.

- 3 *Голубинский Ф.* Лекции по философии и умозрительной психологии. СПб.: Тропа Троянова, 2006. С. 357.
- 4 Там же. С. 361.
- 5 Там же. С. 371.
- 6 Там же. С. 51.
- 7 *Иннокентий Херсонский свт.* Лекции // Сочинения. Единецко-Бричанская епархия, 2005. С. 598.
- 8 *Скворцов И.* О метафизическом начале философии // Аскоченский В. История Киевской духовной академии по преобразовании ее в 1819 г. СПб., 1863. С. 56.
- 9 *Новицкий О.М.* Краткое руководство к логике с предварительным очерком психологии. Киев, 1844. С. 38.
- 10 *Новицкий О.М.* Руководство к опытной психологии. Киев, 1840. С. 263.
- 11 Здесь у Новицкого явная аллюзия на известные слова апостола Павла: «Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан» (1 Кор, 13, 12).
- 12 *Феофан архим. Авсенов И.С.* Из записок по психологии // Сборник из лекций бывших профессоров Киевской духовной академии. Киев, 1869. Вып. 3. С. 56.
- 13 Там же. С. 63.
- 14 *Соловьев Вл.* Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 134.
- 15 *Иннокентий Херсонский свт.* Указ. соч. С. 548.
- 16 *Новицкий О.М.* Краткое руководство к логике.... § 76–83.
- 17 А.И. Абрамов отмечает: «Среди профессоров и студентов Духовных академий интерес к Канту и его сочинениям продержался на протяжении всего столетия». *Абрамов А.И.* Кант в русской духовно-академической философии // Сборник научных трудов по истории русской. М.: Кругъ, 2005. С. 119
- 18 «Конечная цель, – пишет Кант в «Архитектонике чистого разума», – есть не что иное, как все предназначение человека, и философия, исследующая эту цель, называется моралью. Ввиду этого преимущества моральной философии перед всеми остальными видами деятельности разума древние разумели под именем философа одновременно и главным образом моралиста...» (*Кант И.* Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. С. 490). Особенное значение этика у Канта приобретает вследствие того, что она может дать удовлетворение высшим целям разума, а именно разрешить вопросы о бытии Бога и бессмертии «с точки зрения практического интереса» (Там же. С. 471).
- 19 *Скворцов И.* Критическое обозрение Кантовой религии в пределах одного разума // Журнал Министерства народного просвещения. 1838. Ч. 17. С. 50.

ТВОРЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ
ПЕРВОГО ПРОФЕССОРА ФИЛОСОФИИ
КИЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ
И.М. СКВОРЦОВА

Статья посвящена изучению научного и творческого наследия первого профессора философии Киевской духовной академии, профессора Киевского императорского университета Св. Владимира И.М. Скворцова. На примере анализа философского наследия Скворцова рассматривается процесс развития философии в профессиональной университетской и духовно-академической среде в первой половине XIX в.

Ключевые слова: философия, история философии, богословие, университетская философия, реформы образовательного процесса.

Академическая философия в Российской империи XVIII–XX вв. является предметом постоянного внимания современных исследователей профессиональной философии¹. Опираясь на имеющиеся исследования коллег – историков философии и богословия, а также на собственные архивные изыскания, мы дадим общий обзор и характеристику философского наследия одного из первых профессоров духовно-академической и университетской философии – Ивана Михайловича Скворцова.

После преобразования Киевской духовной семинарии в академию (по «Проекту Устава Духовных Академий», 1814 г.) постоянное внимание к изложению философских дисциплин в ней послужило одной из главнейших причин постепенного развития как богословской, так и философской традиции. Первым профессором философии в обновленной академии был И.М. Скворцов. Среди его учеников отметим Иннокентия (Борисова), ставшего впоследствии ректором академии и руководителем Скворцова, Якова Михайлова, Василия Карпова и его слушателя Петра Авсе-

нева, учеником которого, в свою очередь, станет Памфил Юркевич. Орест Новицкий также слушал философию у Скворцова, богословие у Иннокентия, затем, имея уже собственные курсы в академии, стал одновременно одним из первых преподавателей философии в новооткрытом Киевском императорском университете Св. Владимира. Как видный философ и отчасти богослов в рамках Киевской школы философского теизма сформировался и Сильвестр Гогоцкий, ученик Новицкого, автор первого четырехтомного «Философского лексикона» в России.

Таким образом, на протяжении сорока лет – с 1819 (год открытия академии) по 1858 (год назначения П. Юркевича, будущего наставника В. Соловьева, ее экстраординарным профессором) – Киевская духовная академия вновь показала способность воспитания философских и богословских кадров высокого европейского уровня.

Иван Михайлович Скворцов (1795–1863) стал основателем принципиально новой методики преподавания философских дисциплин в обновленной академии. Родился он в семье священника села Стесково Ардатовского уезда Нижегородской губернии. Закончил Нижегородскую духовную семинарию, затем в 1817 г. Санкт-Петербургскую духовную академию со степенью магистра богословия и словесных наук второго курса. Вначале он интересовался математическими науками, затем специализировался по богословию. Филарет (Дроздов), в будущем митрополит Московский, фигура в развитии отечественного образовательного процесса, в частности ученого богословия, настолько яркая, хотя и неоднозначная, будучи в то время ректором академии, отдельно отметил богословский талант Скворцова в его курсовой работе «О составе человека»². Магистр богословия получил назначение на должность профессора философии, математики и физики Киевской духовной семинарии, а со времени открытия академии стал ее бакалавром в 1819 г., затем с 1824 по 1849 г. – ординарным профессором философии. Во время торжественного открытия Киевской духовной академии именно им была прочитана на латыни речь «О метафизических началах философии», в которой была четко обозначена позиция богословствующего философа: постараемся быть не языческими философами, а христианскими.

И.М. Скворцов рассматривал и анализировал понятие истины как данность, которая воспринимается и познается. Он разделял познание на первую и вторую ступени. Вера – первая форма, или ступень, познания, вторая – стремление осмыслить содержание веры и возвести ее до степени знания. Именно из такого стремления происходит философия, общая задача которой – открытие в разумной природе человеческого духа основополагающих элементов

истины, очищение их от всяческих примесей и изложение в ясных понятиях. Совокупность данных истин он назвал *philosophia prima*. Полное и всестороннее познание целостности всех вещей, познание совершеннейшей истины – это *philosophia secunda*. Таким образом, можно говорить о философском теизме Скворцова, представлявшем собой «специфическое посредничество между естественным разумом и христианством»³.

В 1834–1858 г., то есть на протяжении четверти века, Иван Михайлович также состоял профессором богословия, церковной истории и канонического права в университете Св. Владимира. А с 1850 г., во время так называемого «черного десятилетия» запрета преподавания философии в университетах Российской империи, там же преподавал психологию и логику по своим собственным вновь подготовленным учебным программам. Подготовка программ по данным курсам на русском языке заслуживает особого внимания. Этому вопросу посвящен раздел в нашей книге «Духовно-академическая философия в России первой половины XIX в., киевская и петербургская школы (Новые материалы)». Здесь же отметим, что программы Скворцова по логике и психологии для университетов, наряду с аналогичными авторскими программами других преподавателей духовных семинарий и академий, с обзорами учебной литературы были рассмотрены в специальном комитете Синода⁴. По завершении университетской службы Скворцов был удостоен звания заслуженного профессора и почетного члена университета.

И.М. Скворцов никогда не оставлял своего церковного служения, будучи с 1820 г. настоятелем Владимирской Киево-Печерской церкви, с 1836 г. – университетской церкви, а с 1859 г. – кафедральным протоиереем Софийского собора, где провел огромную работу по разбору и комплектации архивных материалов собора. Кроме того, он был редактором духовных журналов «Воскресное чтение», «Киевские епархиальные ведомости». Скворцов, выпустивший 14 курсов Киевской духовной академии и посвятившей ей 30 лет своей жизни, известен также своими фундаментальными трудами по истории Церкви, выдержавшими по 5–6 изданий, и каноническому праву, поскольку они являлись оригинальными опытами в отечественной богословской традиции.

Будучи, по мнению Г.Г. Шпета, «самым консервативным из духовно-академических философов», И.М. Скворцов представлял собой тип богослова, ищущего пути соотнесения истин Откровения и философских идей. Показательной в этом плане является его оценка наследия Канта: «К большей славе Откровения усматривается, что все лучшее в Кантовой религии заимство-

вано из Евангелия, а все худшее принадлежит собственно Кантовой философии»⁵.

Необходимо учитывать, что немецкая философия только начала оказывать влияние на умы восточноевропейцев, и И.М. Скворцов был, несмотря на весь свой консерватизм, ее популяризатором. С 1824 г. он совмещал профессию с должностью главного библиотекаря академии, пополнив фонды академической и Софийской библиотеки новейшей европейской философской литературой. Известна его подвижническая работа по изданию рукописей и материалов Софийской библиотеки.

И. Скворцов считал, что первая ступень познания дана в вере как «непосредственном чувстве истины», а философия, так же как и вера, должна приводить к христианству. Исполнив свой духовно-просветительский долг, И. Скворцов с 1849 г. стал протоиереем Софийского собора и отошел от философских изысканий, занимаясь искусством, религиозным воспитанием и церковной историей. Примером своей жизни он показал, насколько нелегко человеку глубоко религиозному посвятить себя полностью мудрствованию, искушению познать многое не через религиозное смирение, а через спекулятивное мышление, как нелегко найти для себя что-то среднее между богословием и философией. Не случайно последним его сочинением была работа «Христианское употребление философии, или Философия Григория Нисского». Может возникнуть вопрос: а когда он занимался собственно философией? Во время подготовки лекций по философии для студентов академии, на кафедру которой он был назначен в годы реформы духовно-академического образования по причине нехватки подготовленных кадров. Помимо вышеупомянутых курсов философии, математики и физики он читал также нравственную философию, умственное мирословие, или космологию, умственное богословие, психологию, логику, историю философии, философию религии. Если учесть весь перечень предметов, а также тот факт, что Скворцов был известным духовным писателем и общественным деятелем, то напрашивается следующий вывод: Иван Михайлович Скворцов является примером разностороннего ученого, для которого философские изыскания представлялись просто необходимыми, а не только в силу педагогической нагрузки и не как «...смесь текстов Священного Писания и цитат из популярных естественнонаучных книг...», по нелестной оценке Г. Шпета⁶.

Прежде всего ученый-богослов И.М. Скворцов в области философии, по-нашему мнению, реализовал себя именно как историк мысли и популяризатор новейшей европейской философии, ищущий пути соотнесения истин Откровения и философских идей. Его

опубликованное и неопубликованное историко-философское наследие носит просветительский характер. А разве оно могло быть другим? Разве теизм не есть та *определенность*, в отсутствии которой его упрекал, скажем, Г. Шпет? Философия не была единственной сферой интеллектуальной деятельности киевского профессора, как у многих его современников, которые в той или иной мере имели отношение к профессиональной философии, но она занимала значительное место в его творчестве, носившем, по нашему мнению, энциклопедический характер.

Что же отнести к собственно историко-философскому наследию И.М. Скворцова? В этом вопросе существует некая путаница, на которую уже обратила внимание М. Ткачук, работающая непосредственно с архивами Киевской духовной академии⁷. Все началось с В. Зеньковского, приписавшего Ивану Скворцову авторство многих историко-философских произведений. Дело в том, что современниками профессора Ивана Михайловича Скворцова были также профессора Михаил Ефремович Скворцов, который заведовал некоторое время кафедрой философии университета Св. Владимира, и Константин Иванович Скворцов, профессор Киевской духовной академии. Оба имели публикации в научной прессе. Последний передал часть рукописного наследия Ивана Михайловича, среди которого есть историко-философские работы, в архивное собрание Киевской духовной академии. Из опубликованных работ И.М. Скворцова, имеющих историко-философский характер, известны следующие работы: «О составе человека», «Опыт о метафизическом начале философии», «О философии Эшенмайера», «О философии Плотина», «Критическое обозрение Кантовой религии в пределах одного разума», «Записки по нравственной философии: об основных началах и главных частях нравственной философии», «Христианское употребление философии, или Философия Григория Нисского».

Считаем необходимым еще раз упомянуть в статье об известном нам рукописном наследию И. Скворцова, неоспоримо свидетельствующем о нем как об ученом-энциклопедисте⁸.

По каталогу архивных рукописей КДА, составленному А. Лебедевым по итогам десятилетних археографических исследований и изданному в 1916 г., среди имеющих рукописных сочинений Ивана Скворцова в разделе VI «Философия» числятся следующие: под № 328 Л. – «Критический взгляд на учение Платона “О бессмертии души и о жизни будущей”» на 9 л.; под № 758 Л. – «Ориген и его творения» на 60 л., «Нравственная философия» (о главных частях нравственной философии, этика) на 48 л., «Платон» (отрывок из чтений по философии) на 10 л., «Начертание теории словес-

ных наук. Ч. II. Практическая» на 20 л., «Записки по математике, физике, интегральное исчисление», «Общая теория соприкосновения кривых линий» на 92 л. Под № 759 Л. имеются следующие произведения: «Материалы для энциклопедии канонического права» на 34 л., «Психология опытная» на 30 л., «О Сенеке. Подробная биография, обзор сочинений, перевод писем» на 23 л., «Притчи, гл. 10, XV. Толкование» на 37 л. Под № 348 Л. в коллективном «Сборнике лекций и философских статей 1834–1840 гг.» страницы 420–430 занимает статья И. Скворцова «Критическое обозрение Теодицеи Лейбница».

Начинается она так: «Из христианских философов до времени Канта для критического обозрения мы избираем Лейбница, как возвышеннейшего и знаменитейшего защитника откровенной религии, а среди философских творений его – опыт теодицеи, творение, кое можно назвать венцом всех философских и богословских трудов этого великого германского, или лучше сказать – европейского философа»⁹. Затем следует краткая, но весьма содержательная характеристика «Теодицеи», представляющая интерес и для современных исследователей.

Отметим, что в рукописном наследии профессора есть лекционные курсы на латыни, однако он одним из первых стал читать академические предметы на русском языке после реформ в Киевской духовной академии при ректорстве Иннокентия (Борисова) в 30-х гг. XIX в. Заслуживает внимания полная лексическая, стилистическая, терминологическая готовность духовно-академической профессуры перейти на родной язык преподавания. С этой точки зрения интересными представляются дневники Скворцова, частично опубликованные в одной из монографий автора статьи¹⁰.

Весьма интересна и заслуживает полной публикации работа И.М. Скворцова «Философия религии» (общий объем 85 листов из раздела «Богословие» под № 262 Л.). Она представлена нами частично в новом альманахе «Философия религии»¹¹. Это прекрасно сохранившееся произведение, которое по жанру можно отнести как к лекционному курсу по философии религии, так и к научному исследованию по истории философии. Представим план данного сочинения, дабы подчеркнуть его историко-философский характер.

Первые девять страниц «Философии религии» посвящены предварительным понятиям и доказательствам бытия Божия. В следующих разделах освещаются учения о религии Канта, Фихте, Шеллинга и Вейсе¹². «Философия религии» И. Скворцова представляет собой глубоко профессиональный анализ текстов немецких мыслителей. Его позиция близка к супранатурализму. По

определению К.-А. Эшенмайера, это религия Откровения, «догматы которой не могут быть объяты ни познанием, ни созерцанием, ни разумом, ни фантазией»¹³. Логичным представляется и тот факт, что данная рукопись заканчивается анализом взглядов Х.-Г. Вейсе – профессора философии в Лейпциге, известного теолога, противопоставлявшего систематической философии Канта, Фихте и Гегеля систему этического теизма. В рукописном архиве также имеется своеобразное продолжение курса философии религии – анализ философии религии Гегеля, по-видимому, также принадлежащее Скворцову¹⁴.

Последовательность в построении всего философского лекционного материала у Скворцова представляется весьма логичной. Так, в начале второй части «Философии религии» он дает объективное изложение учений Шеллинга и Вейсе (по крайней мере, в меру своего понимания), а затем уже подвергает их критике с позиций последовательного теизма и супранатурализма. Также русский профессор демонстрирует расхождения в основных позициях учений Фихте и Шеллинга и в конце резюмирует свои оценки не только этих двух философов, но также и Канта в духе полемического богословия, благодаря чему весь курс приобретает завершенность.

Отметим, что время жизни и научно-преподавательской деятельности Скворцова совпало с большими переменами в научной и учебной среде, как светской, так и богословской, поскольку оно было временем реформ в обеих сферах. В образовательной отечественной культуре XVIII в. главенствовало рациональное направление в богословии под влиянием протестантской литературы. Оно олицетворяло собой присутствие в европейской традиции сосуществования теологии в рамках университетов с другими систематическими науками. Данная традиция придерживалась трактовки Абсолюта как основы для построения систематических философских систем. Этот факт нашел свое отражение в богословских и философских курсах в Киево-Могилянской и Славяно-греко-латинской академиях. В том же веке в России сложилось сильное, структурированное под западный образец, университетское образование. Так получилось, что две системы образования, несмотря на некое совмещение преподавательского состава, функционировали раздельно. Сегодняшние тенденции к сближению статуса богословских и светских научных дисциплин в отношении их государственной регистрации способствуют некоторому восполнению данного разрыва.

Еще раз заметим: Иван Михайлович Скворцов считал, что первая ступень познания дана в вере как в непосредственном чув-

стве истины, а философия, так же как и вера, должна приводить к христианству. Но всем примером своей жизни он показал, как нелегко человеку глубоко религиозному посвятить себя полностью абстрактному дискурсу, искушению познать многое не через религиозное смирение, а через спекулятивное мышление, как нелегко найти для себя среднее между богословием и философией. Тем не менее его заслуги в деле воспитания будущих философов трудно переоценить, а его историко-философское наследие требует своего фундаментального изучения, поскольку оно во многом еще не оценено.

Примечания

- 1 *Абрамов А.И.* Сборник научных трудов по истории русской философии. М.: Круг, 2005. 541 с.; *Куценко Н.А.* Духовно-академическая философия в России первой половины XIX века: киевская и петербургская школы (Новые материалы). М.: ИФ РАН, 2005. 137 с. *Он же.* Профессиональная философия в России первой половины – середины XIX века: процесс становления и виднейшие представители. М.: ИФ РАН, 2008. 179 с.; *Мозгова Н.Г.* Київська духовна академія, 1819–1820: філософський спадок. Київ: Книга, 2004. 317 с.; *Пустарняков В.Ф.* Университетская философия в России. Идеи. Персоналии. Основные центры. СПб.: РХГИ, 2003. 917 с.; *Ткачук М.Л.* Київська академічна філософія XIX – поч. XX ст. Методологічні проблеми дослідження. Київ, 2000. 247 с.; *Цвык И.В.* Духовно-академическая философия в России XIX в. М.: РУДН, 2002. 333 с.
- 2 *Мальшевский И.* Иван Михайлович Скворцов, кафедральный протоиерей Киево-Софийского собора (Некролог) // Труды КДА. 1863. Кн. 8. С. 7.
- 3 *Абрамов А.И.* Указ. соч. С. 107.
- 4 *Куценко Н.А.* Духовно-академическая философия в России первой половины XIX века. С. 30–55.
- 5 *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии // Шпет Г.Г. Сочинения. М.: Правда, 1989. С. 194.
- 6 Там же. С. 189–190.
- 7 *Ткачук М.Л.* Указ. соч. С. 54.
- 8 *Лебедев А.* Рукописи Церковно-Археологического музея Императорской Киевской академии. Саратов, 1916. С. 134, 139, 389–390.
- 9 *Скворцов И.М.* Критическое обозрение Теодицеи Лейбница // Институт рукописи НБУ. 348 Л. (Муз. 757). Л. 420.
- 10 Приложение 1. Выдержки из личных дневников И.М. Скворцова / Куценко Н.А. Профессиональная философия.
- 11 *Скворцов И.М.* Лекции по философии религии. Ч. I // Философия религии: альманах. 2006–2007. М.: Наука, 2007. С. 399–427.

- 12 «Кантово учение религии» (Доказательство нравственное. Разбор оного. Религия в пределах одного разума. Разбор сего трактата); «Фихтево учение религии» (О назначении человека. Суждение о сем трактате. Руководство к блаженной жизни. Разбор сего рассуждения); «Шеллинговы положения» (Разбор сих положений. Другие Шеллинговы положения. Шеллингово понятие о вочеловечении Бога); «Вейсе о живом Боге и о том, как можно оного достигнуть человеку», «Критика» и «Сравнение систем».
- 13 *Скворцов И.М.* Лекции по философии религии. Ч. I. С. 399.
- 14 См.: Критическое изложение Гегелевой философии религии первой половины XIX века // Отдел рукописей Института рукописей НАНУ. Рукописный архив КДА. № 329 (муз. 971).

Н.К. МИХАЙЛОВСКИЙ И Л.И. ШЕСТОВ: ТВОРЧЕСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ

Статья посвящена литературно-философским аспектам творчества В.Г. Белинского, Н.К. Михайловского и Л.И. Шестова. Рассматривается влияние критических статей Михайловского (на примере статьи «Жестокый талант») на становление и развитие ранней философии Л.И. Шестова.

Ключевые слова: литературная критика, системообразующая идея, позитивизм, методология.

Русская литературная критика XIX в., критика времен Белинского, Добролюбова, Писарева и Михайловского, выходит далеко за рамки непосредственно анализа литературного произведения. Возможно, это объясняется отличным от сегодняшнего дня отношением как к литературному процессу в целом, так и к ответственности художника за свое произведение.

Отечественная литературная критика, то есть то ее воплощение, которое понимается под критикой сегодня, началась с Белинского. Его имя сразу приходит на ум, когда разговор касается литературного анализа. Фигура Белинского – центральная не только для русской критики, но и для русской литературы вообще. В свое время по уровню влияния конкурировать с ним не мог никто. Его мнение было не просто важным – оно было определяющим. Майков, Баратынский, Гончаров, Достоевский – эти люди вошли в литературу с благословения Белинского.

Критиком, для которого важнейшую роль играют лингвистика и филология, Белинский не был. Поэтому назвать его классическим литературным аналитиком нельзя. Такие фигуры характеризуются достаточно общим словом «публицист», так как формой, по-

средством которой он доносил свои мысли до читателя, была, как правило, публицистика. Впрочем, для XIX в. это было обычным явлением. Примерно в той же манере писали Герцен и Чернышевский, Писарев и Добролюбов.

Литературная критика позапрошлого века в большинстве своем анализировала не столько литературный текст и не столько идею, выраженную в том или ином произведении, сколько социальную необходимость этой идеи, насколько эта идея защищает достоинство человеческой личности от тягот окружающей действительности. Соответственно, исходя из целесообразности (по субъективной оценке автора) этой идеи, выносился приговор тому или иному литературному произведению. Такой подход к литературе существует и сегодня. Достаточно вспомнить скандальное награждение М. Елизарова премией «Русский Букер-2008», в то время как некоторые критики обвинили автора в экстремизме.

Белинский наряду с поэтом Некрасовым благосклонно воспринял первый роман Ф.М. Достоевского «Бедные люди», охарактеризовав книгу как первую попытку социального романа. Но уже его второе произведение, «Двойник», где Достоевский впервые дал глубокий анализ расколотого сознания, психологического подполья человека», было расценено Белинским как «нервическая чепуха», которую философ Лев Шестов назовет через несколько десятилетий началом «эры психологии» в русской литературе.

Другой выдающийся критик XIX в., один из теоретиков народничества Н.К. Михайловский, в отличие от Белинского, который попросту перестал интересоваться Достоевским, посчитал своим долгом бороться с наследием писателя, с «нервической чепухой» и с «жестоким талантом».

Самая знаменитая статья Михайловского «Жестокий талант» была написана в 1882 г. В ней даны достаточно оригинальные и неожиданные трактовки романов Достоевского, что видно уже из названия. Я уверен, что именно статья «Жестокий талант» положила начало философии еще одного известного и парадоксального мыслителя. Речь идет о Л. Шестове – русском философе, раннее творчество которого посвящено анализу русской и зарубежной литературы.

Философские взгляды Н.К. Михайловского, на основе которых он анализировал русскую литературу в целом и Достоевского в частности, носили преимущественно позитивистский характер, который отличался критическим отношением к любому типу метафизического философствования и признанием приоритета фактов в процессе познания. В сфере социологии Михайловский следовал основополагающим принципам «субъективного метода»

П.Л. Лаврова. С его точки зрения, смысл исторического развития заключается в формировании и совершенствовании личностного начала. Развитие личности – высший и единственный критерий общественного прогресса, который не может не учитывать социология в своем опыте истолкования общественной жизни. Противостояние личности и общества, личности и государства – важнейшая составляющая исторического процесса на всех его этапах. Существенный аспект этого противостояния представлен концепцией «героев» и «толпы», развитой Михайловским. Стихийность и даже абсурдность массового сознания (сознания толпы), ориентированного на некоторые образцы эталонного, «героического» поведения и слепо поклоняющегося своим «героям», несет в себе, считал Михайловский, серьезную социальную угрозу личностному началу в истории.

Главным для Михайловского в литературе и искусстве являлась нравственная идея, ее утверждение в жизни и возможность содействовать развитию личности во всей ее полноте. Именно поэтому он не мог принять Достоевского, точнее позднего Достоевского, за его тягу к «жестокости и мучительству», за его «страстное возвеличивание страдания». Для Михайловского как для одного из теоретиков народничества было непонятно, как может талантливый писатель Достоевский «травить овцу волком», то есть, по сути, не служить идеалам добра и справедливости, а эксплуатировать свой талант в угоду своим психологическим переживаниям, не неся ничего «доброе, разумное, вечное».

Громадная заслуга Михайловского в том, что именно он первым в русской литературной критике обратил внимание на эту особенность Достоевского. Он первым указал на одно из центральных произведений писателя, «Записки из подполья», сочинение, восхищавшее впоследствии Ницше:

...среди безразличных для нас в настоящую минуту, но не лишенных блеска и оригинальности мыслей он (т. е. подпольный человек) выматывает из себя перед читателем душу, стараясь дорыться до самого ее дна и показать это дно во всей его грязи и гадости. Разоблачение происходит жестокое и именно в том направлении, чтобы предъявить публике «все изгибы сладострастия» злобы. Это уже само по себе производит впечатление чего-то душного, смрадного, затхлого; истинно, точно в подполье сидишь, или точно какой-нибудь неряха прокаженный снимает перед тобой одну за другой грязные тряпки со своих гноящихся, вонючих язвин. Затем разоблачение постепенно переходит из словесного в фактическое, то есть идет рассказ о некоторых подвигах героя¹.

В «Записках из подполья» намечены пути творчества, по которым пойдет «жестокий талант» Достоевского. Ставрогин, Кириллов, Иван Карамазов, Смердяков – фигуры, родственные безымянному герою из подполья.

В произведениях Достоевского Михайловский не видит никакой цели, никакой идеи. Например, идея подпольного героя состоит лишь в беспричинности его озлобления на весь окружающий мир. Беспричинность этих чувств была для позитивиста Михайловского неприемлема. Он не мог принять тот факт, что мировое благополучие и счастье всего человечества можно спихнуть к чертовой матери не из-за каких-то утилитарных или прагматических соображений, а просто так, «чтобы волю показать»:

Ведь глуп человек, глуп феноменально. То есть он хоть и вовсе не глуп, но уж зато неблагодарен так, что поискать другого, так не найти. Ведь я, например, нисколько не удивлюсь, если вдруг ни с того ни с сего среди всеобщего будущего благоразумия возникнет какой-нибудь джентльмен с неблагородной или, лучше сказать, с ретроградной и насмешливою физиономией, упрет руки в боки и скажет нам всем: а что, господа, не столкнуть ли нам все это благоразумие с одного разу, ногой, прахом, единственно с тою целью, чтоб все эти логарифмы отправились к черту и чтоб нам опять по своей глупой воле пожить! Это бы еще ничего, но обидно то, что ведь непременно последователей найдет: так человек устроен. И все это от самой пустейшей причины, об которой бы, кажется, и упоминать не стоит: именно оттого, что человек, всегда и везде, кто бы он ни был, любил действовать так, как хотел, а вовсе не так, как повелевали ему разум и выгода; хотеть же можно и против собственной выгоды, а иногда и положительно должно (это уж моя идея)².

Стоит отметить, что Михайловский, как и впоследствии и Шестов, рассматривает творчество Достоевского не в совокупности, а раздельно. Он видит двух Достоевских. Один – это певец «униженных и оскорбленных», ранний Достоевский, в котором тяга к мучительству и жестокости, тяга к подполью только начинает проявляться. И другой Достоевский – Достоевский, который любит «травить овцу волком», Достоевский, у которого очень хорошо получают подпольные герои: Ставрогин, Кириллов, Смердяков, Ежовикин, Иван Карамазов и другие.

Одним словом, для Михайловского не существует великого гуманистического писателя Достоевского. Для него существует «жестокий талант», художественный мучитель, злоба героев которого на весь белый свет ничем не детерминирована. Однажды он прямо заявил, что книги Достоевского скорее вредны, чем полезны.

О Михайловском написано достаточно, и в задачи данной статьи не входит очередной разбор его взглядов на творчество Достоевского, Горького или, скажем, Чехова. Беглого анализа, пожалуй, достаточно. В этой связи хотелось бы сосредоточить внимание на другом.

Оригинальность в оценке творчества русских писателей характерна и для знаменитого русского мыслителя XX столетия Л. Шестова, значительная часть творчества которого посвящена философскому анализу русской и зарубежной классики (Шекспиру, Ницше, Достоевскому, Тургеневу, Чехову, Толстому, Сологубу, Гончарову и др.).

Суть философской позиции Шестова вполне определилась уже в первых значительных работах: «Добро и зло в учении графа Толстого и Фридриха Ницше», «Достоевский и Ницше: Философия трагедии» и «Апофеоз беспочвенности». После их публикации Шестов занял заметное место в философской культуре Серебряного века. При всех идейных расхождениях с другими его представителями он разделяет общее устремление эпохи к радикальному пересмотру традиций, возвращению к истокам слова, мысли, веры. Вместе с тем весь пафос его «беспочвенной» мысли не только не согласуется с генеральной линией русской религиозной философии, связанной с именем В.С. Соловьева, но и сознательно противостоит ей.

К сожалению, творческим параллелям между этими двумя мыслителями (Н.К. Михайловским и Л. Шестовым) до сих пор практически не уделялось внимания, тогда как такие параллели налицо. Это тем более удивительно, учитывая своеобразные оценки книг Достоевского, данные ими. Говоря о «Скучной истории» Чехова, Шестов высказал мысль, что данного произведения не было бы без «Смерти Ивана Ильича» Льва Толстого³. Перефразируя философа, можно утверждать, что ранней философии Шестова не было бы без критики Михайловского, несмотря на то что Шестов был последовательным и беспощадным критиком разума и философского умозрения вообще.

Влияние Михайловского на Шестова несомненно. Именно Михайловский впервые обратил внимание на тягу Достоевского к гиперболизации страдания, именно Михайловский впервые указал на отсутствие у Чехова системообразующей идеи⁴, которая красной нитью проходила бы через его творчество. Шестов эти находки подхватил и развил с присущей ему парадоксальностью и блеском литературного стиля.

Методология Шестова схожа с методологией Михайловского, с той лишь разницей, что Шестов применил ее не только к Достоев-

скому, но и ко многим другим, в частности к Чехову. Шестов ищет переломные моменты в жизни писателей, определившие коренной поворот их дальнейшего мировоззрения. Нельзя, по Шестову, целно рассмотреть Ницше, Толстого или Достоевского. Есть только Ницше до и Ницше после⁵. Возможно, на таком подходе лежит печать и собственной биографии Шестова. Он родился в Киеве в богатой ортодоксальной иудейской семье. Заработал нервное расстройство, в 1895 г. уехал за границу, через год женился на православной русской девушке, но брак этот держал втайне от отца. Вероятно, что именно неприятие религиозной нетерпимости отца в какой-то степени послужило отправным пунктом его философского адогматизма.

В своих ранних работах Шестов предстает больше как публицист и критик, нежели как философ. С большой долей уверенности можно сказать, что он наследовал традиции классической русской литературной критики XIX в. Его имя с полным правом может быть поставлено в один ряд с именами В.Г. Белинского, Д.И. Писарева, Н.К. Михайловского и других замечательных отечественных критиков.

Примечания

- ¹ *Михайловский Н.К.* Жестокий талант. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1956. С. 312.
- ² *Достоевский Ф.М.* Записки из подполья // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1976. Т. 5. С. 93.
- ³ *Шестов Л.* Творчество из ничего (А.П. Чехов) [Электронный ресурс] // Библиотека «Вехи». [М., 2009]. URL: <http://www.vehi.net/shestov/chehov.html> (дата обращения: 24.01.2009).
- ⁴ *Михайловский Н.К.* Чехову. 15 февраля 1888 г. Петербург // Переписка А.П. Чехова: В 2 т. Т. 1. М.: Художественная литература, 1984. С. 216.
- ⁵ *Шестов Л.* Достоевский и Ницше (философия трагедии). М.: Раритет, 1995. С. 30.

ЗНАЧЕНИЕ И ПРИРОДА
ТВОРЧЕСКОГО СОЗЕРЦАНИЯ
В ФИЛОСОФИИ ИСКУССТВА
И.А. ИЛЬИНА

В статье рассматривается философия искусства И.А. Ильина и определяется роль, которую играет в ней творческое созерцание. Раскрывается содержание понятия «художественный предмет», объективность его сущности и субъективность его восприятия. Анализируется структура творческого акта, состоящего, по Ильину, из трех частей: созерцания, воображения и воплощения. Поясняется различие между актом созерцания и воображения.

Ключевые слова: И.А. Ильин, искусство, духовность, творческое созерцание, художественный предмет.

В связи с именем Ивана Ильина нередко вспоминают в первую очередь либо его книгу «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека», либо книгу «О сопротивлении злу силою», написанную уже в эмиграции, и полемику вокруг нее. В эмиграции он был известен, прежде всего, как яркий общественный деятель, публицист и «идеолог белого движения», а его религиозная философия, как правило, оставалась в тени. Что до философии творчества Ильина, то научные работы по этой теме начали появляться лишь несколько лет назад¹.

Идеи, которые высказывал Ильин в своих работах вне зависимости от их темы, будь то политическая публицистика или художественная критика, выводились им из одного общего основания – его собственного способа воспринимать мир, личного предметосозерцания, или, иначе говоря, духовного опыта. По мнению Ильина, в любом немеханическом, творческом труде, в частности и в философии, способность к созерцанию и духовному

видению – самая существенная составляющая, делающая творчество возможным в принципе. В письме к И. Шмелеву он писал: «Философ без духовного опыта – выдумщик и комбинатор в пустоте; философ без *собственного* духовного опыта – попрошайка (если он честен) и карманник (если он нечестен)»².

Именно поэтому ни один из разделов философии Ильина не может быть понят в отрыве от его религиозной философии, философии творчества и учения о созерцании. И даже не столько учения, сколько осуществления исследователем или читателем его произведений причастности к характеру свойственного ему созерцания. Как написал сам Ильин в предисловии к своей диссертации, посвященной философии Гегеля, «...историку философии задано осуществить *тайну художественного перевоплощения: принять чужое предметосозерцание* и усвоить его, с тем чтобы раскрыть воочию его силу и его ограниченность»³. Поэтому, если философ желает быть понятым, он должен первым делом позаботиться о том, чтобы передать читателю свой способ видения, а не только увиденное содержание. В противном случае сами его выводы могут быть неверно истолкованы и покажутся кому-то необоснованными или противоречивыми.

Осознавая все это, Ильин не занимается нагромождением силлогизмов. Он как бы берет человека за руку, подводит его к Предмету и говорит: «Смотри!» Во всех своих работах, чему бы они ни были посвящены, он призывает в первую очередь к тому, чтобы воспитывать в себе этот внутренний акт, способность воспринимать очевидное. Об этом говорят сами заглавия книг Ильина: «Путь к очевидности», «Аксиомы религиозного опыта» и т. д.

Неудивительно, что учение о созерцании легло в основу и его философии искусства. В основе истинного искусства, по мнению Ильина, лежит акт творческого созерцания *художественного предмета*, в процессе которого художник воспринимает некое объективное содержание, которым затем делится с другими людьми, про-рекая его через свое произведение.

«*Художественным предметом*» следует называть то духовное содержание, которое художник почерпает из объективной сущности Бога, человека и мира с тем, чтобы облечь его в верные образы и воплотить в точной эстетической материи. По составу и содержанию «художественный предмет» *объективен*; по увидению, облечению и воплощению он *субъективен* субъективностью творящего поэта; но раз во-образенный и во-площенный, он как бы *входит символически* в образы и в материю созданного произведения, насыщает их и *объективно* присутствует в них, хотя уже иною, так сказать, *осубъективленную объективностью*⁴.

В свете вышеизложенного становится возможным разговор о том, насколько то или иное произведение искусства объективно хорошо или плохо. Критерием художественности служит степень достоверности, с которой художник передает в своем произведении художественный предмет. «Осубъективленность» объективности, с которой присутствует в произведении художественный предмет, делает невозможным формализацию критерия художественности: его применение возможно лишь там, где произведение искусства воспринимается живым человеком. Поэтому данный критерий не может быть закреплен в виде математического закона или юридической нормы. Таким образом, у человека, который всю жизнь имел дело только с математическими законами и юридическими нормами может создаться впечатление, будто этот критерий неосвязаем, эфемерен и вообще надуман. Однако, если подавляющее большинство людей в состоянии, глядя на светофор, отличить красный цвет от зеленого, не измеряя длину волны приходящего излучения, то следует ожидать, что и в искусстве человек сможет самостоятельно отличить белое от черного и от серого, опираясь на «внутреннюю очевидность». Нужно только один раз в жизни показать человеку по-настоящему белое, ничем не замутненное. Это, по всей видимости, и имеет в виду Ильин, когда говорит о необходимости «воспитания вкуса»⁵. Эту цель он преследовал в своей философии искусства – напомнить о существовании «белого» человечеству, настолько погрязшему в серости, что по сравнению с ней даже «насыщенный черный» кажется цветом благородным.

По сути дела, субъективность творческого видения, не позволяющая ввести для художественности «единицу измерения», является не недостатком, а достоинством. Художественный предмет для всех один, но каждый в состоянии воспринять лишь его часть. Глядя на него, один никогда не увидит в точности то, что видит другой. Поэтому, делясь друг с другом своим видением, люди могут бесконечно обогащать друг друга. «Художник не только “прорекает”. Ему дана *власть населять* человеческие души *новыми художественно-духовными медитациями*⁶ и тем обновлять их, творить в них новое бытие и новую жизнь. И эта власть есть его *служение и радость*»⁷.

В этом состоит предназначение художника. Но что именно он «узревает», созерцая предмет? Что в принципе может стать для него художественным предметом? В работе «Основы художества. О совершенном в искусстве» читаем: «В каждой вещи есть как бы сокровенное тихое пение, *пение ее о ее собственном священном естестве*, о том, *что́ она есть перед лицом Божиим*»⁸.

Здесь, утверждая присутствие божественного во всем, Ильин находится в русле святоотеческой традиции. Сходные высказывания мы находим, в частности, у Дионисия Ареопагита:

Признаками <Божественного> единства являются: происходящее по Божественном разделении безудержное наделение благами, создание новых существ, их животворение, наделение их разумом и другие дары все причиняющей Благости, в соответствии с чем – по причастиям и причастующим – воспевается Непричастно Причастуемая.

И это присуще всей вообще, объединенной и единой Божественности – то, что Она каждым из причащающихся причащается вся, и никто не причащается лишь какой-то Ее части. Подобно этому, все находящиеся в окружности радиусы причастны ее центру, и оттиски печати имеют много общего с ее оригиналом: оригинал присутствует в каждом из отпечатков весь и ни в одном из них лишь какой-то своей частью⁹.

Любой предмет – «неупиваемая чаша», бездна смысла и содержания. Аналогичные идеи высказывались в трудах св. Василия Великого¹⁰. Так их трактует В.Н. Лосский: «Мы никогда не сможем исчерпать концепциями всего содержания какого-либо существа. Всегда остается некий неопознанный “остаток”, некая экзистенциальная основа, если применить этот современный термин к мышлению св. Василия, нечто ускользающее от всякого интеллектуального анализа»¹¹. Итак, художник должен всмотреться в объект и разглядеть отпечаток Божественного в нем. Это Божественное и будет его художественным предметом.

Сказанное вовсе не означает, что в художественном произведении должно изображаться только прекрасное, изящное и радостное. Художественным предметом могут быть страдания, боль и смерть. В своей «Книге художественной критики»¹² Ильин проводит четкое разграничение между *мукой*, как состоянием «тварным, темным и ожесточенным» и *страданием* – состоянием «духовным, светоносным и окрыляющим». Более того, не только страдание, очищающее и одухотворяющее значение которого было отмечено еще древними, может быть художественным предметом. По мнению Ильина, этой чести достойны даже человеческие страсти. В философии Ильина разработано целое учение об «одухотворении инстинкта»¹³, согласно которому страстность – это не проявление греховности человека, а некое свойство человеческого существа, могущее принимать как здоровые, так и патологические формы. Инстинкт не является греховным, если он воспитан и одухотворен. В художественном произведении может быть показан и неодухотворенный инстинкт, но важно, чтобы при этом из рассмотрения не

выпадала сама категория одухотворенности. Должно быть ясно, что следование зову инстинкта приводит к негативным последствиям не потому, что «такова жизнь», а потому, что инстинкт не облагорожен.

Одним словом, что бы художник ни изображал, красоту или безобразие, изображение это будет художественным тогда и только тогда, когда в произведении будет раскрыт их высший смысл, когда из произведения будет явно, что над всем этим есть Бог и «на все святая воля Его».

Обратимся теперь к структуре творческого акта, как его понимает Ильин. В процессе создания произведения искусства он выделяет три этапа: *созерцание* предмета, облечение воспринятого содержания в земные образы – *во-ображение* и, наконец, материальное *во-пложение* образов. Возникновение этой триады, по всей видимости, является следствием традиционного для христианства понимания человека как совокупности *духа, души и тела*. Соответственно, созерцание – это духовный акт, воображение – душевный, а воплощение – телесный. Не вполне очевидное на первый взгляд отличие между процессами созерцания и воображения может быть продемонстрировано еще и следующим образом.

Творческое созерцание – это акт, в процессе которого в сознании человека возникает некое новое содержание. Итогом творческого созерцания является то, что художник осознает, *что* он хочет сказать. Созерцание – процесс бессознательный (или над-сознательный), подчас это озарение, занимающее доли секунды, поэтому сознанием он зачастую и не воспринимается как процесс, как составляющая творческого акта.

Воображение, напротив, – процесс сознательный, имеющий место тогда, когда художник уже знает, *что* он хочет сказать, и решает, каким *образом* это сделать. Разумеется, то, что «художник знает», не есть свидетельство проведения подробного самоанализа и полного рассудочного понимания тех содержаний, которые ему открылись¹⁴. «Обстояний, могущих стать художественным предметом, множество; им нет числа; и лишь немногие из них имеют название на человеческом языке»¹⁵. Но так или иначе образы возникают в сознании, и в процессе воображения задействован и разум, и даже рассудок.

Отождествление воображения и созерцания серьезно угрожает целостности творческого акта. Для примера приведем следующее рассуждение: созерцание есть воображение, следовательно, оно сознательно и в нем задействован разум, а значит, все в художественном произведении подлежит разумному объяснению. Таким образом, творчество перестает быть таинством и на этом пути воз-

никает формалистическое искусство самодовольных снобов. Или наоборот: воображение есть созерцание, следовательно, оно бессознательно, а значит, художнику достаточно талантливо воплощать поток образов, который пронесится перед ним.

Такие таланты часто бывают «медиумичны» – не в спиритическом, а в творческом смысле. Это не они творят, а через них несется и пронесится разнообразное, разнокачественное, случайное, чаще дурное, чем хорошее, жизненное содержание: ветер жизни или вихрь страстей вдувает в них всякую всячину, а они ее более или менее талантливо выговаривают. Такой талант есть не духовная личность и не творческий характер, а какая-то пропускная инстанция, медиум своих собственных страстей, своей эпохи, своей толпы, а иногда и просто своей житейской карьеры. <...> Именно такую безответственной «медиумичностью» объясняется судьба целого ряда русских талантливых поэтов, своевременно примкнувших к большевикам (А. Блок, С. Есенин и др.) или перешедших к ним впоследствии (А.Н. Толстой и др.)¹⁶

Однако, отстаивая значение творческого созерцания, Ильин порой делает даже чересчур смелые заявления:

Истинный художник «хочет великого» (in magnis vult) и успокаивается только тогда, когда в нем слагается уверенность, что он действительно несет и неошибочно дает подлинно-существенную предметность Бога, мира и человека. В этом смысле можно сказать, что для искусства «нет неглавного». И именно в этом смысле искусство не должно служить ничему постороннему: оно есть «самоцель», «искусство для искусства», ибо оно само по себе есть *и молитва, и познание, и духовность, и добродетель, и право, и характер, и творчество, и служение*¹⁷. А также: надо забывать о себе в творческом созерцании; не только о своих повседневных делах, *но и о своем так называемом «мировоззрении»*¹⁸.

В этой связи невольно напрашивается аналогия с высказываниями христианского мыслителя II в. Климента Александрийского о созерцательном познании Бога: «И я дерзну сказать, что тот, кто занимается гнозисом ради самой божественной науки, ее не постигнет, если он думает о своем спасении. <...> Если бы гностику¹⁹ предложили выбор между познанием Бога и вечным спасением, предполагая, что это вещи различные (по сути же дела они совершенно тождественны), он безо всякого колебания выберет Богопознание»²⁰.

Что касается этого портрета гностика, то он, как пишет В.Н. Лосский, не списан с натуры, так как не отражает типа кон-

кретного святого. Это литературная фикция, где Климент облачает в христианский наряд образ того интеллектуального созерцателя, которого он нашел вне жизненного опыта Церкви. С портретом «совершенного художника» дело обстоит сложнее уже постольку, поскольку из рассуждений Ильина не следует, что он должен быть христианином. Безусловно, в своих рассуждениях Ильин опирался на некий пример – пример величайших художников-классиков. Но вопрос о соответствии этого опыта духу Православия пока остается открытым.

Ильин всегда позиционировал себя как христианского философа и при этом не считал для себя возможным вторгаться в область богословия, опасаясь впасть в еретический соблазн. Так что очень маловероятно, что он стал бы сознательно вступать в противоречие с Преданием. С другой стороны, оставлять без внимания утверждение о том, что искусство – это молитва, воспринимая его как случайную оговорку увлекшегося риторы, тоже было бы неправильно.

Конечно, говоря об искусстве как молитве, Ильин, скорее всего, не имел в виду, что оно может заменить церковную молитву и келейное правило, а подразумевал под этим что-то другое. Но что именно? Точный ответ на этот вопрос еще только предстоит найти. Так же обстоит дело и с вопросом о природе процесса «одоухотворения инстинкта», о котором было сказано выше.

Примечания

- 1 См., напр.: *Кулешова И.В.* Философия творчества Ивана Ильина. Дис. ... канд. филос. наук. М., 2006.
- 2 И.А. Ильин – И.С. Шмелеву. 22.VIII.1927. Цит. по: *Кулешова И.В.* Указ. соч. С. 4.
- 3 *Ильин И.А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. М.: Русская книга, 2002. С. 12.
- 4 *Ильин И.А.* Основы художества. О совершенном в искусстве. М.: Русская книга, 1996. С. 147–148.
- 5 «Только гений рождается с безошибающим вкусом. Все остальные люди должны воспитывать и очищать свой вкус для того, чтобы приблизиться к художественному искусству – и в творчестве, и в восприятии, и в критической оценке» // Там же. С. 71–72.
- 6 От латинского *meditatio* – обдумывание, приготовление; выношенный помысл.
- 7 *Ильин И.А.* Основы художества. С. 60.
- 8 Там же. С. 144.

- ⁹ *Дионисий Ареопагит*. Корпус сочинений. С толкованиями преп. Максима Исповедника / Пер. с греч., вступ. ст. Г.М. Прохорова. 3-е изд., испр. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. С. 150.
- ¹⁰ См., например: *Василий Великий*. Опровержения на защитительную речь злочестивого Евномия // Библиотека Святых Отцов и учителей Церкви НИ-КА. [Киев, 2009]. URL: <http://ni-ka.com.ua/index.php?Lev=antuevnom> (дата обращения: 20.02.2009).
- ¹¹ *Лосский В.Н.* Боговидение. Минск: Изд-во Белорус. экзархата, 2007. С. 56.
- ¹² *Ильин И.А.* О тьме и просветлении. Книга художественной критики. Бунин–Ремизов–Шмелев. М.: Русская книга, 1996. С. 332.
- ¹³ См., например: *Ильин И.А.* Путь духовного обновления. М.: Эксмо, 2008. С. 160–166; *Он же*. Путь к очевидности. М.: Эксмо, 2008. С. 758–766.
- ¹⁴ Если рассудочное понимание воспринятых содержаний присутствует в полной мере, то целесообразнее создавать не произведение искусства, а философский трактат – незачем писать стихи о том, что можно сказать прозой. В противном случае художественный предмет будет не «облекаться в образы, как в свою верную ризу», но зашифровываться в них, а зритель–читатель–слушатель должен будет заниматься расшифровкой. Занятие это, может быть, увлекательное и полезное, но не совсем точно называть этот род человеческой деятельности искусством.
- ¹⁵ *Ильин И.А.* Основы искусства. С. 146.
- ¹⁶ *Ильин И.А.* Художник и художественность. М.: Русская книга, 1996. С. 343–344.
- ¹⁷ *Ильин И.А.* Основы искусства. С. 150.
- ¹⁸ Там же. С. 77.
- ¹⁹ По терминологии Климента истинные гностики – это христиане, достигшие совершенства, предложенного всем без исключения, упражнением в созерцательной добродетели.
- ²⁰ Цит. по: *Лосский В.Н.* Боговидение. С. 38.

ПЕРСОНАЛИСТИЧЕСКИЕ МОТИВЫ
В ИСТОРИОСОФИИ
Л.П. КАРСАВИНА

В статье анализируется формирование персоналистической метафизики всеединства Л.П. Карсавина. Обоснован вывод о ключевом значении историософских идей философа для его персоналистического учения. Становление историософского персонализма Л.П. Карсавина рассмотрено в контексте истории русской и европейской философии.

Ключевые слова: историософия, персонализм, Л. Карсавин, философия всеединства, Н. Кузанский.

Невозможно игнорировать факт глубокой связи русской метафизики XX в. с творчеством Владимира Соловьева, и в первую очередь это касается традиции метафизики всеединства. Восприятие соловьевских идей отнюдь не исключало критического к ним отношения, что в значительной степени характерно и для Л.П. Карсавина. Однако для него, как и для большинства русских религиозных философов, принципиальное значение имел сформулированный Соловьевым проект новой метафизики. Можно сказать, что свой метафизический выбор Л. Карсавин сделал очень рано (еще на раннем этапе своей научной деятельности в сфере медиевистики) и сделал его под влиянием метафизики всеединства Соловьева.

Важной вехой в научном и философском творчестве Л. Карсавина стала его работа «Введение в историю (теория истории)» (1920). Ученый-медиевист, известный автор фундаментальных исследований по истории средневековой Италии, решает во «Введении» задачу обоснования целостной теории исторического познания. Историческое знание признается результатом «проникновения»

историка во внутренний мир исследуемых исторических личностей. Соответственно, важнейшим принципом понимания прошлого оказывается сопереживание¹, что близко взглядам В. Дильтея, хотя о полном их совпадении говорить не приходится. По В. Дильтею, понимание иной индивидуальности «происходит путем духовного процесса, соответствующего заключению по аналогии»². В этом смысле дильтеевское «сопереживание» своего рода *условный* аналог чужого душевного опыта и уже поэтому имеет субъективный характер. Для Л. Карсавина же «сопереживание» – это вхождение в иной душевный мир, «подлинное слияние с ним»³. Преодолевая историческую дистанцию, «сливаясь» с духовными мирами прошлого, исследователь способен к подлинной реконструкции исторического опыта прошлых эпох. Любое же «осовременивание» прошлого, означает его преобразование и, следовательно, искажение⁴.

В многообразии концепций исторического знания Л. Карсавин выделяет две основные гносеологические тенденции: интуитивизм и феноменализм, которые подвергает критическому анализу. Ученый признавал, в частности, неубедительным принцип объективности исторического знания в интуитивизме, считая (как нам представляется, совершенно справедливо), что это направление не избавляет себя от «историографического субъективизма». Что же касается феноменализма, то Л. Карсавин вслед за В.С. Соловьевым мог бы заметить, что подобного направления он принципиально «не знает». Во всяком случае, принять феноменалистский принцип единства субъекта и объекта в системе гносеологических координат исторического познания он никак не мог⁵.

«Инобытная» реальность познается, согласно Л. Карсавину, в ее действительном историческом бытии, в «подлиннике». В конечном счете, познание есть процесс обнаружения и раскрытия «общих качественностей», которые образуют единство познающего и познаваемого. В самом этом единстве Л. Карсавин готов был усматривать возможность проявления личностного начала. «Познавая мир я становлюсь им, как мир при этом становится мной». «Встреча» исследователя и исторической личности есть процесс совместного самопознания личности, индивидуализации этого самопознания⁶.

В своей теории и философии истории Л. Карсавин специально обосновывает научное и философское значение исторических источников, которые метафорически характеризует как «прошлое, живущее в настоящем»⁷, или как «частицу прошлого, оторванную от своего всеединства и связывающую это всеединство с настоящим»⁸. Практически, считал мыслитель, обращаясь к источнику,

мы имеем дело с самим прошлым. И в данном случае находит свое воплощение принцип всеединства. «Социально-психический момент» всегда состоит в «качестве психического бытия» в единстве с другими «моментами» того же рода, что позволяет исследователю прошлого видеть и понимать непрерывность исторического процесса⁹. Принцип метафизики всеединства сопрягается в теории истории Л. Карсавина с ключевыми понятиями-принципами его медиевистики: «средний человек», «общий фонд», историко-познавательные принципы индивидуализации и сопереживания. Таким образом, уже во «Введении в историю», а затем и в «Философии истории» Л. Карсавин использует собственную историческую методологию (преимущественно медиевистски ориентированную) для решения задач метафизики истории, в которой с самого начала стремится соединить метафизику всеединства со столь важными для него в историческом познании персоналистическими установками.

Как и в философии истории В.С. Соловьева и С.Л. Франка, у Л. Карсавина реальным субъектом истории признается человечество как «всепространственное и всевременное всеединство». Это «всеединое» человечество «индивидуализируется» в субъектах низших порядков, которые представляют собой такие же всеединства. В качестве подобных всеединых субъектов предстают народы, различного типа социальные группы, культурные формы и пр. Существенно то, что Л. Карсавин рассматривал подобные исторические образования в качестве личностей: «социальных», «симфонических», «коллективных». Эти «личности» глубочайшим образом взаимосвязаны, «стяженно» присутствуют в собственном и ином бытии («все во всем»). В метафизике всеединства Л. Карсавина история как наука имеет вполне определенное «качествование»: она играет роль самосознания всеединого человечества. Конечно, обращение ученого-медиевиста Л. Карсавина к метафизике было связано далеко не только с влиянием российской метафизики всеединства (в первую очередь идей В.С. Соловьева). В своей профессиональной деятельности мыслитель постоянно обращался к творчеству крупнейших метафизиков прошлого и был убежден, что метафизика всеединства имеет глубокие корни в традиции европейской религиозной и философской мысли. В письме католическому профессору А. Веттеру Л. Карсавин с достаточной определенностью говорил о собственных метафизических предпочтениях:

Для меня эта система связывается со святоотеческим богословием, особенно с Григорием Нисским и Максимом Исповедником, на Западе – с такими несомненно восточного типа, но подозрительными для ортодок-

сии метафизиками, как Николай Кузанский и даже Эриугена, в России – со славянофилами, богословствование которых определено немецкой идеалистической философией, и с некоторыми представителями академического богословия (особенно с Болотовым, А. Спасским, Несмеловым). Владимира Соловьева я ощущаю как католика, а современным русским богословам представляюсь еретиком¹⁰.

В русской религиозной философии он придавал особое значение также творчеству С.Л. Франка, Н.О. Лосского и Б.П. Вышеславцева. В европейской же философии у Л. Карсавина, можно сказать, была «одна, но пламенная страсть»: философско-богословская система Н. Кузанского.

Именно на учение последнего об Абсолюте Л. Карсавин опирался в «Saligia», определяя Бога как высочайшее и всеединое существо. Русский мыслитель принимал и пантеистический тезис Кузанца об универсальности Божественного бытия, содержащегося в каждом творении. Он подчеркивал, что подобная «божественность» имеет место буквально во всякой реальности, «даже самой мерзкой и ничтожной»¹¹. В то же время, необходимо отметить, что Л. Карсавин, как ранее и Соловьев, не считал собственную позицию пантеистической. Так, например, он признавал принцип божественного творения из «ничто» и обосновывал «сущностное» различие между Богом и тварью. «Человек создан Богом в единстве с Богом, во всяком тождестве с Ним, кроме сущностного»¹².

Тем не менее мы можем видеть, что Л. Карсавин полностью принадлежит традиции метафизики всеединства. Для него, как, например, и для С. Франка, неразрывное единство Творца и творения остается краеугольным принципом бытия и познания. Поэтому мыслитель мог утверждать, что мысль, чувство и воля человека являются мыслью, чувством и волею Божества¹³. Понимание человека как богоявления (теофании) он воспринял от Н. Кузанского, но не будем забывать, что и С. Франк был преданным поклонником Кузанца. Когда же Л. Карсавин рассуждает об опыте всеединства в новоевропейской философии, вплоть до Гегеля, то ход его мысли исключительно близок к соответствующим построениям Вл. Соловьева. В конечном счете, у этих философских позиций были общие метафизические, общеевропейские источники.

Книга «Джиордано Бруно» весьма существенна для понимания особенностей исторического персонализма Л. Карсавина. Причем все это имеет самое непосредственное отношение к его интерпретации фигуры Н. Кузанского. Последний представлен в работе как мыслитель, связавший в своем творчестве Средневековье и Возрождение. В теологии Кузанца, по утверждению Л. Карсавина, «раскры-

вается в Божестве смысл мира», и это становится прорывом в новую эпоху, эпоху Ренессанса. Именно у Н. Кузанского мир впервые получает онтологическое оправдание, предстает как всеединство в образе «стяженной комплицированности вселенной»¹⁴. И у того же Н. Кузанского Л. Карсавин находит последовательно онтологическую апологию личностного начала как фундаментальной вселенской силы. В книге о Бруно всеединство трактуется им (со ссылкой на Кузанца) как «потухание эмпирической противопоставленности и разъединенности при сохранении истинной», «личностной связи, являющейся подлинной основой действительности»¹⁵.

Можно с достаточным основанием считать, что Л. Карсавин имел в виду и персоналистические интенции в философии Н. Кузанского, когда утверждал, что тот смог предложить не только своей эпохе, но и будущему «программу философствования, указывающую цель мысли и жизни»¹⁶.

Примечания

- 1 *Карсавин Л.П.* Введение в историю. Пг, 1920. С. 16.
- 2 Там же. С. 73.
- 3 Там же. С. 16.
- 4 Там же. С. 17.
- 5 *Карсавин Л.П.* О личности // Карсавин Л.П. Религиозно-философские соч. М., 1992. Т. 1. С. 93–95.
- 6 *Карсавин Л.П.* Введение в историю. С. 22–23.
- 7 *Карсавин Л.П.* Философия истории. СПб., 1993. С. 283.
- 8 *Карсавин Л.П.* Введение в историю. С. 40.
- 9 *Карсавин Л.П.* Философия истории. С. 286.
- 10 *Карсавин Л.П.* Письмо А. Веттеру. 16 апреля 1940 г. // Гаврюшин Н. Переписка А. Веттера с Л. Карсавиным // Символ. 1994. № 31. С. 159.
- 11 *Карсавин Л.П.* Saligia. Берлин; Пг., 1919. С. 7–8.
- 12 Там же. С. 8.
- 13 Там же. С. 47.
- 14 *Карсавин Л.П.* Джиордано Бруно. Берлин, 1923. С. 264.
- 15 Там же. С. 262.
- 16 Там же. С. 266.

О СООТНОШЕНИИ СУЩЕГО И ДОЛЖНОГО В ФИЛОСОФИИ С.Л. ФРАНКА

В статье рассматриваются представления о соотношении сущего и должного в таких направлениях, как натурализм, идеализм и этический реализм. Рассмотрена критика С. Франком натурализма и идеализма в этике. Реализм, представленный философией Франка, наиболее глубоко определяет субъектно-объектные отношения и наиболее близко подходит к пониманию поставленной проблемы. На наш взгляд, указанное соотношение играет первостепенную роль в вопросе о содержании должного, так как оно может иметь значение только в том случае, если соотносится с действительностью.

Ключевые слова: этика, сущее, должное, нравственный идеал, натурализм, идеализм, этический реализм.

Данная статья представляет собой попытку определить позицию русского мыслителя С.Л. Франка относительно проблемы соотношения сущего и должного. В этом смысле для нас представляет интерес небольшая работа философа «Нравственный идеал и действительность», в которой он определяет основные типы этических воззрений – натурализм, идеализм и реализм. Эти направления имеют различные истолкования указанного соотношения и должны быть рассмотрены для уяснения историко-философского развития этической мысли, а также для понимания конечного результата исследования заданной проблемы, к которому пришел С.Л. Франк.

Итак, натурализм. В приведенной статье Франк выделяет два направления натурализма: натурализм гипостазирующий, постулирующий некое внешнее, идеальное бытие, возможно, полагаю-

щеся за пределами эмпирической реальности, однако по своей сути остающееся тождественной этой реальности. И натурализм, отрицающий идеальное бытие, определяющий свои построения пространственно-временной реальностью, системой вещной, основывающейся на эмпирических фактах. В основе и того и другого направления, на наш взгляд, лежит догматизм. Так, гипостазирующий натурализм утверждает зависимость нравственного идеала от внешней воли, будь то закон природы, общества, государства или воля Божья. То есть, как пишет Франк, «...идеальный характер нравственной ценности впервые возникает из этой реальной зависимости от внешней воли и всецело ею исчерпывается»¹. Ошибка такого рода натурализма достаточно очевидна, и, как отмечал Франк, на нее в свое время было указано И. Кантом. Согласно ему нравственный идеал может быть первичен по отношению к метафизической моральной авторитетности, но не наоборот.

В свою очередь, натурализм отрицающий переносит область идеального в сферу природных условий человеческого существования, которые и определяют сознание, а следовательно, определяют и нравственную волю. Тем самым создается иллюзорная надстройка, из которой выводится должное, нравственное. Такого рода зависимость идеальной нравственной ценности следует, на наш взгляд, из положения о том, что реальным признается лишь то, что имеет свое воплощение как факт. Например, эмпирические законы жизни, различные возможности приспособления человека к окружающей среде. Можно сказать, что этика натурализма гедонистична, утилитарна, социоцентрична, догматична и стремится к естественно-научному обоснованию. Искусно создавая иллюзию объективности, философское мышление, в своей основе ограничивающее, а тем самым и ослабляющее разум, определяет должное как входящее в состав сущего в качестве эмпирической психологической реальности, на что в истории философии, в частности в философии Франка, можно найти вполне обоснованные возражения.

Этика идеализма, в свою очередь, более близка к пониманию соотношения нравственного идеала и действительности. В соответствии с философией идеализма, по мнению Франка, само понятие нравственного идеала не может не допускаться в наших действиях, в нашем поведении, пусть даже мы не замечаем этого. Если попытаться отстраниться от любой теории, простое наблюдение укажет на то, что в наших действиях мы всегда используем идеальное, которое как логически, так и практически формально предшествует любым эмпирическим фактам. Мы руководствуемся этим понятием так же, как и в достаточно простых гносеологических суждениях, констатирующих простые эмпирические связи².

Как известно, основоположником немецкого идеализма считается И. Кант. Разум, освобожденный от догматов, в философии Канта обосновывает субъектную, а не объектную философию. Соответственно, вопреки натурализму отрицающему, идеал не может быть выведен из естественных законов человеческого существования, не может быть выведен из мира объектного. Однако нравственный идеал в философии Канта не определяется естественным порядком, в первую очередь в силу того, что, по мнению мыслителя, между порядком нравственным и порядком естественным нет какой бы то ни было существенной связи. То есть несостоятельность натуралистического понимания этики была обоснована Кантом в первую очередь в том смысле, что сущее и должное суть несводимые друг к другу стороны бытия, поэтому должное как идеал не может быть обосновано сущим, то есть фактами. В связи с этими рассуждениями становится очевидным возникший в философии Канта дуализм, на который обращает внимание Франк. К сожалению, философия Канта позволяет лишь в постулатах практического разума иметь дело с миром ноуменальным. Мир ноуменальный действительно открывается в знании этическом; если бы речь шла о последовательности, можно было бы сказать, что этическое знание первично по отношению к любому другому знанию. Однако, на наш взгляд, не только в знании этическом и не только практическому разуму открывается ноумен. Правильнее было бы заметить, что в нашем понимании любое действие является этическим, будь то акт познания, нравственно окрашенный поступок, принятие пищи, прогулка с домашним питомцем или разговор с другом. Акт познания этичен, и именно в силу своей этичности он вскрывает ноумен. В нашем познании мы всегда имеем дело с ноуменом, в противном случае познавать даже мир явленный было бы невозможно. Научное знание, которое только мы и можем выстраивать, по мысли Канта, невозможно без вскрытия самого ноумена. Об этом речь пойдет немного позже, сейчас следует отметить лишь то, что Кант стоит намного ближе к пониманию соотношения нравственного идеала и действительности, однако сужение этических границ все же не позволяет осветить этот вопрос более глубоко.

Связать ноумен и феномен попытался Фихте путем выведения эмпирической реальности из бытия. Эмпирическое становится для него представлением, которое творит субъект, то есть «Я», будучи постоянной волей к действию. Но в итоге, исходя из последовательного понимания Фихте, скорее всего придется признать, что мир эмпирический как таковой недействителен, действителен лишь мир духовный, он же и нравственный. В итоге здесь, скорее

всего, будет также проблематично найти удовлетворяющее понимание соотношения сущего и должного, так как сущего, в том виде, в каком оно заявлено в вопросе, в философии Фихте, видимо, нет.

Наиболее близко к пониманию проблемы подошел Гегель. Гегель попытался соединить мир идеальный и действительный с помощью диалектического развития Абсолюта, познающего себя в мире конечном. Определяя единство объекта и субъекта в Абсолютном духе, Гегель разводит такие понятия, как нравственность и мораль, которая должна быть преодолена. В результате синтеза объекта и субъекта, моральный закон должен был бы отпасть за ненадобностью, ведь мораль является проявлением, то есть выражением антиномичного мира. Безусловно, возникает соблазн найти нравственный идеал именно в результативном синтезе объекта и субъекта, и мысль Гегеля практически верна, но было бы неверно искать этот синтез там, где абсолютное развивается во временном. Диалектическое движение мысли у Гегеля завершается в мире объективном. В итоге абсолютная нравственная воля отождествляется с народным духом, но отождествление нравственной воли с народным духом равносильно попытке написать лик Господа на холсте. Франк по этому поводу делает следующее замечание: «Здесь, как и всюду, метафизическая реальность непосредственно смешивается с реальностью исторической, то есть эмпирической» (с. 178).

Следуя за мыслью Франка, перейдем к рассмотрению позиции этического реализма. Как известно, в XIX в. начинает разрабатываться теория ценностей как основа этических построений. Для Франка не любая ценность может быть тождественна нравственному идеалу, так как нравственный идеал является не только ценностью, но и должным, велением, обращенным к человеческой воле (с. 175). Долженствование существует не само по себе, а только в отношении к несовершенной, нечистой воле человека. Именно она испытывает принуждение, тогда как воля чистая определяется нравственным идеалом свободно, без какого-либо веления. Поэтому нравственный идеал будет являть собой безусловную ценность, идеально определяющую волю вне отношения к эмпирически обусловленной человеческой природе. Понятие нравственного идеала реализуется в понятии нравственной воли, то есть понятие нравственного идеала предполагает волю. «Нравственный идеал, – пишет Франк, – немислим вне отношения к человеческой или разумной воле вообще» (с. 176).

В таком случае речь должна уже идти не об отдельных актах веления и подчинения, не об отдельно взятом идеале и объекте, а о единой реальности идеальной, или нравственной, воли. Исходя из этого, Франк акцентирует внимание на том, что нравственная

воля не индивидуальна и даже не всечеловечна, так как момент всечеловечности или индивидуальности определяет эмпирическую природу. Нравственная воля, по мысли Франка, должна быть сверхэмпирической и, безусловно, всеобщей, однако в мире эмпирическом она выступает в связи с индивидуальной либо с коллективной волей. В таком случае, нравственное поведение может представлять собой подчинение частной воли воле безусловной. Однако, как указывалось ранее, чистое нравственное сознание не испытывает на себе веление нравственного идеала. Нравственное же сознание в таком случае представляет собой сознание этой безусловной воли.

Исходя из этого, Франк склоняется к тому, что для нравственной воли разлад между идеальным и эмпирическим определением воли чужд нравственной воле как таковой (с. 177). И хотя такой разлад имеет место, но только лишь в отношении несовершенной человеческой воли, которая в своем индивидуальном влечении зависима от эмпирического мира и объединяет в себе реальность субъекта и реальность воплощенную, тогда как нравственно определенная воля носит сверхэмпирический характер и связывает мир идеальный и эмпирически-реальный. «Нравственная воля есть, таким образом, реальность самого идеала, точка, в которой должное и сущее слиты воедино» (с. 177).

Значит, Франк не гипостазировывает идеальную реальность и не отрицает ее, соответственно, он также не гипостазировывает эмпирическую реальность и не отрицает ее, а также не определяет дуального соотношения мира идеального и эмпирического. Нравственный идеал, даже будучи применим к человеческой эмпирической природе, все равно остается надэмпирическим, но проявляет себя в мире вещной реальности. Можно сказать, что нравственная воля влияет на поведение индивидуального субъекта, однако Франк делает очень важное замечание: «Этим отнюдь не устанавливается господство произвола и случайностей в человеческой жизни» (с. 182).

Таким образом, этический реализм признает идеал реальной действительной силой. Это означает, что в нашем постижении действительности мы имеем дело не только с причинно-следственной связью пространственно-временной реальности, но и с причинно-следственной связью реальности идеальной. Опять же, здесь не стоит усматривать некий догматизм. Будучи связанной с общечеловеческим бытием, нравственная воля присутствует во всех сферах человеческой жизни и своим требованием лишь углубляет и обогащает те идеальные силы, которые и до предъявляемого требования содержатся в действительности (с. 184).

В итоге, как и в своей теории познания, Франк устанавливает имманентно-трансцендентное соотношение сущего и должного. Такое же соотношение мы можем установить и в любом нашем действии, причем, как уже говорилось, мы склоняемся к тому положению, что любой человеческий акт является этическим, и именно этим обуславливается возможность индивидуального субъекта соприкоснуться с миром идеальной реальности. Этический реализм в лице Франка, на наш взгляд, намного ближе стоит к решению поставленного вопроса, нежели другие рассмотренные системы. Однако нам хотелось бы пойти немного дальше и дополнить мысль Франка.

Как уже не раз упоминалось выше, любое человеческое действие стоит признать действием этическим. В каком случае мы начинаем говорить об этике? Скорее всего, тогда, когда подмечаем конфликт. Под конфликтом можно понимать разногласие, спор, ссору, но конфликт следует понимать намного шире. Конфликт есть тезис и антитезис, то есть «А» и «В», неважно, чем подменяются эти значения: «Я» и «Не-Я», «Я» и «Ты», «Я» и «Мы», «Я» и «Материя», «Я» и «Мое отражение в зеркале», «Я» и «Поле, которое нужно вспахать». Задача этического действия заключается в разрешении конфликта. Конфликт двух противоположений разрешается в синтезе, то есть в «С». Задача этического действия заключается в том, чтобы обосновать возможность постановки знака «плюс» и приравнять «А» и «В» к «С», иными словами, разрешить конфликт. За счет чего можно разрешить конфликт, который нам дан? Видимо, за счет того же, за счет чего и в теории познания С. Франка дана возможность перехода от суждения «А» к суждению «В». Это возможно за счет присутствующего в выражении « $A+B=C$ » «х», являющегося не только имманентным, но и трансцендентным предметом знания³.

То есть если мы говорим об этическом знании, то в любом конфликте мы должны выявить трансцендентное, являющееся самим нравственным идеалом, который определяет все наши конфликтные построения, а также их разрешение.

Выше мы указывали на очень важное утверждение Франка: нравственная воля, оказывая влияние на поведение человека, не устанавливает господство произвола и случайностей в человеческой жизни, не вносит хаос в мир эмпирической реальности. Действительно, как пишет Франк, мы являемся не только «слышателями», но и «исполнителями». Однако даже если мы являемся исполнителями, на уровне сверхэмпирическом мы исполнители свободные, на уровне эмпирической реальности мы либо нарушаем нравственный порядок, либо следуем ему по принуждению. Безусловно, мир

идеальный имеет отличную от мира эмпирического причинно-следственную связь, однако она, на наш взгляд, лишь видимо, подчеркиваю – видимо, не согласована с причинно-следственной связью эмпирической действительности.

Поэтому завершить мысль Франка хотелось бы следующим образом: если человеку удалось усмотреть проявление идеальной нравственной воли в нашей повседневной действительности, для него становятся понятными на первый взгляд нелогичные, совершенно абсурдные события, происходящие в его жизни. Человеку, в этом смысле невежественному, многие моменты действительности кажутся несправедливыми, агрессивными, враждебными, требующими немедленного уничтожения, искоренения. Однако принимая конфликт, не отчуждая антитезис, мы развиваемся. Как указывал Фихте, мы являемся непрерывной волей к действию. Такова природа нашего существа, мы всегда действуем, мы всегда творим акт для того, чтобы развиваться, без данного нам конфликта мы топчемся на месте.

Попыткой же игнорировать данный нам конфликт мы отрицаем свою природу, мы заявляем, что развиваться нам не надо, такое положение имеет тенденцию развиться в самый страшный грех – гордыню. В этом смысле отрицается зло как таковое, зло есть неправильный путь решения конфликта или попытка вовсе игнорировать противоположение, тем самым порождаются самые мучительные страдания. Нам всегда дан антитезис, нам всегда нужно решать конфликт. Опять же, если мы пытаемся разрешить данное нам противоречие исходя из сугубо индивидуального воления, мы никогда не найдем правильный синтез, правильное разрешение. Чем дольше мы будем укореняться в своем собственном желании, тем дольше мы будем находиться в конфликте, тем дольше и сильнее будем страдать. Подобная ситуация, как правило, возникает из-за нашей глубокой привязанности к миру внешнему, объектному.

Это откровение нравственного сознания очень хорошо почувствовал Кьеркегор. «Страх и трепет», работа выдающегося датского мыслителя, в которой разбирается одна из библейских притч, раскрывает истинное значение христианского учения. Согласно ему, следует отказаться от привязанности к внешнему, чувственному миру ради любви к Господу. Рыцарь веры, действующий зачастую абсурдно, проявляет истинную нравственность. Этик, который следует законам социального, эмпирического порядка тоже проявляет истинное нравственное поведение, но в его связи с эмпирическим волением. Истинно нравственное проявляет здесь себя в страдании этика, но еще больше страдает кьеркегоровский эстетик. Страх этика перед законом, принудительное следование его букве

обусловлено очень глубокой привязанностью к эмпирической действительности. Человеческие эмоции также являются причиной нашего страдания, так как привязывают нас к объектному. Однако, в отличие от страха, эмоция принуждает нас к развитию, страх же парализует, останавливает наше развитие. Страх перед антитезисом есть великий грех, ведущий к догматизму и заблуждению, а значит, к вечному страданию. Мы не должны бояться противоречий, мы должны их любить и благодарить за данную нам возможность развиваться, преодолевать свои привязанности и все ближе и ближе подходить к порогу чистой идеи любви. Мы не должны судить, так как в любом данном нам противоречии дана все та же возможность, мы не должны проявлять агрессию, мы не должны уничтожать, не должны игнорировать, мы должны принимать, благодарить, решать и развиваться. И нам всегда стоит помнить, что, скорее всего, ответом на многие вопросы будет являться простое суждение: $A + B = C$.

Позиция Франка, представляющая этический реализм, действительно, намного ближе стоит к решению вопроса о соотношении сущего и должного. Для русского мыслителя становится очевидной невозможность выведения этического из одностороннего понимания действительности, будь то предметная реальность или реальность идеальная. Для Франка необходим момент целостности, данный в откровении сокрытого идеального, абсолютного. Безусловно, Франк признает закон, необходимый в области предметно-сущего, который является выражением рационального начала бытия. Признание закона или норм во внешней стороне жизни людей необходимо, однако реальность, которая открывается изнутри, не может слепо подчиняться нормам мира эмпирического, потому что здесь все выражается в индивидуальном, неповторимо-единственном и сверхэмпирическом смысле.

Примечания

- ¹ Франк С.Л. Нравственный идеал и действительность // Непрочитанное ... статьи, письма, воспоминания. М.: МШПИ, 2001. С. 168. Далее ссылки на этот источник даются в тексте с указанием страницы.
- ² Об этом подробнее см.: Франк С.Л. Абсолютное // Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996.
- ³ Там же.

НЕКЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

9–10 декабря 2008 г. в РГГУ прошла межвузовская конференция «Неклассическая философская мысль: история и современность». Эта конференция была четырнадцатой из числа организованных философским факультетом РГГУ и посвященных обсуждению общетеоретических и методологических проблем историко-философской науки.

Во вступительном слове председатель оргкомитета конференции профессор А.И. Алешин отметил, что в центре внимания настоящей конференции – феномен неклассической философской мысли, ее генезис и наиболее характерные для нее интенции и особенности. Предметом рассмотрения и анализа являются те существенные перемены, которые произошли и происходят в проблемном поле современного философствования за последние полтора века. К их числу он отнес утрату самодостаточности «разумности», «мышления», «Разума» и т. п. самосущих начал классической философии и необходимость их рассмотрения в качестве феноменов, принадлежащих исключительно человеческому миру и его культуре. В развитие этого обретения неклассическая философская мысль пересматривает и безусловность смысла фундаментальной для классического философствования оппозиции «мира по истине» и «мира по мнению» и всех производных от нее и равносильных ей.

В центре ряда докладов находились важнейшие проблемы одного из ключевых направлений неклассической философской мысли – феноменологической философии. В их числе – проблемы времени, пространства, интерсубъективности, истины и жизненного мира. В этой группе докладов следует выделить, прежде всего, доклад В.И. Молчанова «О пространстве внутреннего опыта». На

материале философских учений Brentano и Husserl докладчиком анализировалась проблема пространственных метафор, посредством которых описывается опыт времени. Один из главных тезисов доклада заключался в том, что у времени нет собственного языка, то есть время в действительности может быть описано только на языке пространства. В связи с этим докладчиком был выдвинут тезис, согласно которому временной опыт является принципиально несамостоятельным и производным по отношению к опыту пространственному.

В докладе М.А. Белоусова «Ощущение, протенция и интенциональность в гуссерлевском анализе сознания времени» феноменология Husserl рассматривалась как решающий проект для всего переосмысления феномена времени в неклассическом философствовании. Поэтому, с точки зрения докладчика, для прояснения проблемных оснований неклассической философской мысли необходимы анализ и рассмотрение основных моментов упомянутого проекта, основных поворотов, происходивших в гуссерлевском мышлении времени, а также его внутренних коллизий.

Из других докладов, посвященных обсуждению проблем феноменологической философии, следует выделить доклад Д.Н. Разеева, в котором рассматривался один из самых малоизученных на сегодняшний день в отечественной исследовательской литературе вариантов феноменологии – структурная феноменология Г. Ромбаха; доклад С.А. Коначевой, анализировавшей проблему истины у позднего Хайдеггера и Б. Вельте. Отдельно следует отметить доклад А.А. Гуцалова «Язык философии интерсубъективности: термины и дескрипция». Докладчик, основываясь на изучении не переведенных на русский язык рукописей Husserl, посвященных проблеме интерсубъективности, предложил оригинальную интерпретацию места и роли этой проблемы в феноменологии Husserl.

Группа докладов была посвящена анализу методологических проблем историко-философской науки, связанных с понятием неклассической философской мысли. Здесь необходимо отметить прежде всего доклад А.Б. Паткуля «Проблема исторического обоснования философии и современная философская ситуация». В докладе рассматривался такой способ обоснования философских учений, как обоснование их через саму историю философии. В этой связи докладчиком обсуждались и сопоставлялись два ключевых для европейской философии проекта подобного обоснования, нашедших свое воплощение в абсолютном идеализме Гегеля и фундаментальной онтологии Хайдеггера. С точки зрения докладчика, хайдеггеровский проект деструкции истории онтологии предъясвляет исчерпанность исторического измерения фило-

софии в направлении, обратном тому, которое обнаруживается у Гегеля: если у Гегеля речь идет о завершении философии в системе абсолютного идеализма, после осуществления которой выявление нового, еще не выявленного содержания философии как науки оказывается немислимым, то у Хайдеггера речь идет не о завершении философии в фундаментальной онтологии, но о попытке возвращения к исходному началу философствования, скрытому или затемненному в ходе развертывания философской традиции. По мнению докладчика, это обстоятельство и обуславливает современное состояние исторического измерения философии.

Большой интерес вызвал доклад В.И. Стрелкова «Бесстыдство: случай Монтеня». С точки зрения докладчика, одним из параметров восприятия Монтеня в Новое время как мыслителя-новатора являлось признание своего рода бесстыдства его текстов и артикулируемых в них подходов к действительности. Монтень делает привычным то, что не представлялось таковым ни его современникам, ни жившим в более позднее время интеллектуалам – описание мира сквозь призму индивидуального опыта. В этой связи, по мнению докладчика, бесстыдство в целом может быть описано как способ трансгрессии, перехода от нормы к некультуренному полю, где этическая (и иная) ценность человеческих слов и действий не может быть гарантирована принятым порядком. В качестве такого перехода бесстыдство, согласно докладчику, амбивалентно, так как через его посредство создается новый горизонт стыдливости. В случае Монтеня бесстыдство обнаруживается, проявляется вовне в неприкрытой телесности. С этой точки зрения докладчиком анализировались описания Монтенем его телесной конституции и телесных недугов.

Значительный интерес и оживленные обсуждения вызвали также доклады А.И. Алешина «Тема истины в науке и религии в перспективе постмодернизма», С.В. Рыбаченко «О предпосылках критики ранним Марксом политического государства как превратной действительности», Е.В. Золотухиной-Аболиной «Психотерапия как поле неклассического философствования (В. Франкл, А. Лэнгле)» и другие.

Конференция вызвала интерес у студентов, аспирантов, докторантов, сотрудников и гостей философского факультета РГГУ.

In memoriam

Владимир Валентинович Калиниченко

Владимир Валентинович родился 8 февраля 1948 г. в г. Неман Калининградской области в семье служащих. После окончания школы в г. Кирове поступил на физфак Московского педагогического института, откуда через год перевелся на тот же факультет Горьковского госуниверситета имени Н.И. Лобачевского. После его окончания в 1973 г. работал некоторое время на кафедре физики Кировского политехнического института, а затем ассистентом кафедры философии того же вуза. В 1978 г. поступил в аспирантуру Института истории естествознания и техники АН СССР, где руководителем его диссертационного исследования был М.К. Мамардашвили. По окончании аспирантуры работал в отделе информации Государственной библиотеки им. В.И. Ленина, в ряде московских вузов. В 1985 г. защитил кандидатскую диссертацию «Философский анализ связи естественно-научного и гуманитарного знания». С осени 1986 г. работал на кафедре философии Московского государственного историко-архивного института, а с 1991 г. в связи с организацией на его основе Российского государственного гуманитарного университета принимал активное участие в создании философского факультета. В РГГУ он читал курсы по истории философии, истории немецкого классического идеализма и спецкурсы «Философия И. Канта и ее интерпретации», «Феноменология и ее проблемы» и другие. Жизненные обстоятельства побудили его оставить в 1999 г. работу в РГГУ и вернуться в г. Киров. С 1999 г. он работал в Вятском социально-экономическом институте, а затем, с 2002 г., директором Кировского филиала РГГУ, созданном при его участии. Эту работу с 2004 г. он совмещал с преподаванием в Вятском государственном гуманитарном университете, где читал «Введение в социальную феноменологию», «Философские идеи М. Мамардашвили», «Философская герменевтика» и другие курсы, пользовавшиеся популярностью у студентов и аспирантов. В 2006 г. он оставляет работу в Кировском филиале РГГУ и переходит на кафедру философии и социологии Вятского государственного гуманитарного университета.

2 мая 2008 года Владимир Валентинович скончался после непродолжительной болезни.

Памяти Володи

2 мая прошлого года покинул нас Владимир Валентинович Калининченко, один из отцов-основателей философского факультета РГГУ, близкий друг многим из нас, общение с которым не прерывалось и после его отъезда из Москвы в Киров в 1999 г.

Когда этот номер «Вестника» выйдет в свет пройдет ровно сорок лет с момента нашей с ним первой памятной встречи. Как-то осенью 1969 года буквально примчался к концу моей лекции на радиофизическом факультете коллега по кафедре философии Горьковского (ныне Нижегородского) государственного университета им. Н.И. Лобачевского Станислав Петрович Макарычев и радостно поведал о появлении у него необыкновенного студента, переведенного к нам на физфак из одного московского вуза. «Он таков, что с ним уже сейчас можно общаться почти на равных». Спустя короткое время состоялось и мое знакомство с Володей, которое перешло в тесные дружеские отношения, частые встречи, дискуссии и разговоры. И хотя он очень любил физику, но страсть к философии взяла верх. Его специализация по теоретической физике завершилась тем, что заведующий кафедрой и ее преподаватели пошли на беспрецедентный шаг. Они позволили сразу двум своим выпускникам защищать дипломы, строго говоря, не по теоретической физике, а по философским ее проблемам. Я был руководителем диплома у Володи, а мой коллега Станислав Петрович у Александра Ивановича Пигалева (ныне профессора, завкафедрой Волгоградского университета).

В дипломной работе «Оппозиция динамизм–симметрия в современной физике» Володя предпринял интересную попытку логико-семиотического анализа некоторых физических теорий с методологических позиций, близких концепциям Георгия Петровича Щедровицкого (его первого философского учителя еще со времени обучения на физфаке Московского пединститута). Эти концепции, кстати, и были в начале нашего знакомства одним из главных предметов наших с Володей дискуссий. Отдавая должное таланту и обаянию их автора, Георгию Петровичу Щедровицкому (с ним был знаком лично, еще в студенческие годы), я все же относился к стану критиков его своеобразного панметодологизма. Разумеется, эти темы были лишь частью нашего с Володей общения, содержание которых не ограничивалось философией и наукой. В этот круг входили и современное искусство (Володя страстно любил музыку) и животрепещущие вопросы тогдашней жизни в нашей стране.

С течением времени все больший интерес Владимира Валентиновича стало вызывать творчество М.К. Мамардашвили. Это одно-

временно было и открытием своего рода глубокой духовной близости этому философу. Он вспоминал, что эта перемена в его устроении была столь сильной и открытой для всех окружающих его коллег и товарищей, что сам первый его философский учитель, Георгий Петрович, благословил этот новый духовный союз. В 1978 г. он становится аспирантом М.К. Мамардашвили. К сожалению, вскоре после зачисления в аспирантуру его руководитель вынужден был покинуть Москву, Институт истории естествознания и техники АН СССР и перейти на работу в Тбилисский государственный университет. Но это обстоятельство лишь несколько осложнило их связи, имевшие до самой кончины Мераба Константиновича постоянный и исключительно значимый для Володи характер.

Первое знакомство с ним ознаменовалось обретением переплетенной машинописи «Символа и сознания», ставшей исходной и центральной книгой для всего последующего творчества Владимира Валентиновича. В последних своих записях, посвященных замыслу будущей книги, он отмечал, что всецело обязан идеям «Символа и сознания». По его словам, они позволят «развязать многие узлы, завязавшиеся по ходу приключений трансцендентальной субъективности». К сожалению, этим замыслам не удалось осуществиться.

Возможно, роковым стало для него решение возглавить Кировский филиал РГГУ. Подобного рода стезя не была его призванием, а доверчивость и открытость обернулась для него несправедливым и тяжелым административным поражением.

Но и последние годы его жизни в родном Кирове после вынужденного отъезда из Москвы приносили ему не только огорчения, вызванные расставанием с любимым городом, с друзьями, которых он оставил вместе с ним, с тяготами административных будней. Знакомство, перешедшее в дружбу со вторым автором «Символа и сознания» Александром Моисеевичем Пятигорским, участие с ним, а также с Анатолием Валерьяновичем Ахутиным в телепрограмме «Гордон», имевшей большой культурный резонанс, ряд глубоких и интересных публикаций последнего времени, несомненно, скрашивали его жизнь. Воодушевлявший его благодарный отклик аспирантов и студентов Вятского государственного гуманитарного университета, где в последние годы им был прочитан ряд интересных курсов, несомненно, наполняли его жизнь счастьем. Наконец, любимые им и любящие его жена и сыновья, его славная семья, ради которой он мог поступиться многими своими интересами, также была источником столь необходимого всем нам удовлетворения своей жизнью.

Владимир Ильич Григорьев

Владимир Ильич Григорьев родился 3 марта 1948 г. в поселке Яя Анжеро-Судженского района Кемеровской области в семье служащего. В 1969 г. поступил на философский факультет МГУ, который закончил в 1975 г. и продолжил там же обучение в аспирантуре. С 1978 г. работал в должности ассистента на кафедре философии Университета дружбы народов им. П. Лумумбы. Кандидатскую диссертацию по теме «Анализ ценностей в западной философии» защитил в 1979 г. В течение трех лет (1982–1985) преподавал логику, историю науки и другие курсы в Высшей нормальной школе г. Бомако (Республика Мали). После возвращения из зарубежной командировки подготовил к изданию книгу «Наука и техника в контексте культуры», которая вышла в свет в 1989 г. в издательстве Университета дружбы народов.

В 1991 г. перешел вместе со своими коллегами В.Д. Губиным и В.И. Стрелковым на работу в Российский государственный гуманитарный университет, принимал активное участие в создании философского факультета РГГУ, а после его организации работал доцентом кафедры истории зарубежной философии.

В РГГУ Владимир Ильич Григорьев помимо чтения большого числа курсов по логике и истории философии на других факультетах университета читал курс по истории древней и средневековой философии Индии, логики и ряд спецкурсов на философском факультете, активно занимался вопросами методики преподавания в высшей школе. Ему принадлежит ряд интересных исследований, посвященных проблемам философии культуры, творчества, философии религии.

Опыт преподавательской работы, приобретенный им во время работы в Республике Мали, а также прекрасное знание французского языка способствовали тому, что Владимир Ильич всеми силами старался помочь иностранным студентам и аспирантам, изучавшим философию в РГГУ, руководил диссертационными исследованиями аспирантов из Вьетнама, занимавшимися проблемами распространения буддизма в Юго-Восточной Азии. Но и российские студенты не были обделены вниманием Владимира Ильича. Более того, нередко в ущерб собственной научной работе он часами был готов беседовать со всеми студентами, обращавшимися к нему с научными и житейскими проблемами или же за мудрым советом. К своим обязанностям преподавателя Владимир Ильич относился как исключительно добросовестный человек.

Владимир Ильич Григорьев скончался после продолжительной болезни 16 октября 2008 г., вскоре после своего 60-летнего юбилея. Похоронен на Хованском кладбище.

Памяти коллеги и друга

Уход из жизни Владимира Ильича отозвался в наших сердцах чувством большой и невосполнимой утраты. Он был одним из тех, кто с самых первых дней стоял у истоков создания философского факультета РГГУ. Студентам многих факультетов нашего университета он запомнился своими лекциями по логике, которые он читал все эти годы. Студенты же философского факультета, помимо лекций по логике и ряда интересных спецкурсов, имели счастье слушать его яркие лекции по философии древней и средневековой Индии. Книга «Наука и техника в контексте культуры» (М., 1989), написанная по материалам диссертации, а также целый ряд других работ по философским проблемам культуры стали заметным явлением в философской жизни России.

Из-за редкой скромности Владимира Ильича многие грани его личности стали известны коллегам лишь после его смерти. Он сочинял музыку, занимался фехтованием на саблях и прыжками с парашютом, изготавливал сложнейшие модели яхт, очень любил животных. Его отличала внешняя эlegantность и изысканность манер. Периоды активного участия в беседах и дискуссиях сменялись у него немногословностью и даже молчанием, которое порой было красноречивее слов. Обладая критическим умом, он остро переживал социальные конфликты и чувствовал себя ответственным за все происходящее. Непрерывные реформы образования наводили его на грустные размышления, ибо их результатом он видел «африканизацию» некогда основательного российского и советского образования. В обстановке повседневности многие его мысли и раздумья не всегда находили живой и непосредственный отклик. Они стали понятными только сейчас.

Владимир Ильич отличался необычайным радушием и всех коллег по философскому факультету считал своими друзьями. Так оно и было. Мы помним и его душевное отношение, и крепкое мужское рукопожатие. В последние годы Владимир Ильич иногда обращался к студентам с просьбой «прожить свою жизнь достойно». Просьба же, обращенная к его коллегам-друзьям, была несколько иной: он просил их «быть счастливыми». Противоречие между двумя этими пожеланиями, вытекающее из кантовской этики, примиряется, вероятно, великодушием его отношения к коллегам-друзьям. Он заведомо предполагал, что выбранная ими в современных условиях нелегкая стезя уже делает их достойными.

Увы, по-настоящему мы осознали значение и масштаб личности Владимира Ильича Григорьева лишь тогда, когда его не стало с нами.

Коллеги и друзья по философскому факультету РГГУ

Борис Анатольевич Старостин

Борис Анатольевич Старостин родился 3 ноября 1939 г. в поселке Малаховка Люберецкого района Московской области в семье служащих. В 1956 г. поступил на биолого-почвенный факультет МГУ, который закончил в 1961 г по специальности «Ботаника». После окончания учебы Борис Анатольевич работал младшим научным сотрудником во Всесоюзной государственной библиотеке иностранной литературы. В 1965 г. защитил кандидатскую диссертацию по теме «Системы покрытосеменных растений в России и СССР». В 1966 г. переходит на работу в той же должности во Всесоюзный научно-исследовательский институт биосинтеза белковых веществ. С 1968 г. Борис Анатольевич в должности старшего научного сотрудника работал в Институте мировой экономики и международных отношений АН СССР. В 1971 г. завершил образование по специальности «Математика» в Московском государственном заочном педагогическом институте. С 1972 г. Борис Анатольевич Старостин старший, а затем ведущий научный сотрудник Института истории естествознания и техники АН СССР. В 1993 г. защитил докторскую диссертацию: «Становление философских основ историко-научного познания от Бодена до Пристли». С 1994 г. – профессор кафедры истории науки Российского государственного гуманитарного университета, где читал курс «История науки», а также ряд спецкурсов, в том числе на философском факультете («Аксиология», «Теория и история культуры» и др.).

Борис Анатольевич Старостин – автор более 300 научных работ, в том числе ряда научных монографий: «Альфонс Декандоль. 1806–1893» (М.: Наука, 1973; в соавт.; пер. на нем язык); «Параметры развития науки» (М.: Наука, 1980); «Основы науковедения» (М., 1985 г.; в соавт.; пер. на нем. и чешск. яз); «Становление историографии науки (от возникновения до XVIII в.)» (М.: Наука, 1990) и др. Он был членом Московского общества испытателей природы и диссертационных советов РГГУ по философским и историческим наукам.

Борис Анатольевич Старостин скончался 26 марта 2009 года. Похоронен на Николо-Архангельском кладбище.

Два слова на прощанье

Борис Старостин был книгочеем и энциклопедистом. Я познакомился с ним в начале 70-х годов в Институте истории естествознания и техники, где мы вместе работали. Биолог по образованию, он занимался тогда Декандолем. Что Декандоль – это французский ботаник XIX века, я и теперь-то вспомнил с помощью Интернета (хотя подаренная Борей книга о нем где-то лежит), тогда же лишь подивился знаниям специалиста. Среди историков науки знатоков в своей области хватало, и мало ли кем кто занимался. Но уже в первом моем разговоре с ним выяснилось, что таких «специальных» областей у Бори множество. Моей темой была история эксперимента, и в коридоре ИИЕТ`а я узнал от Бори об устройстве лаборатории Роберта Гука, о порядке заседаний Лондонского королевского общества и о «театре» естественно-научных опытов для светских дам, руководимом тем же Р. Гуком как «куратором экспериментов». Разумеется, были указаны книги (толстые, как выяснилось), где об этом написано. К стыду своему я впервые узнал, что у Гука есть трактат, где этот «бессистемный экспериментатор» рассуждает о методе и «естественной философии», что оный трактат давно переведен на русский язык и что том «Научного наследства», где он опубликован, находится в нашей библиотеке. Был взят за руку, подведен к соответствующей полке и ткнут в книгу носом.

Не перечислить, сколько еще таких «открытий» Боря помог мне сделать. Вот уж кто знал на опыте, сколько, а главное, *что* теряется, когда сюжет – тем более исторический – изучается не из первых рук, а по так называемым обобщающим трудам. Его страстью, в своем роде эротической, были исторические детали, подробности, скрывавшиеся в книгах, запрятанных на задворки, десятилетиями не разрезанных, в старых энциклопедиях, в частности знаменитой французской. Об *энциклопедистах* написано много, а многие ли хоть листали эти тома, как читал их Боря, в справочниках, комментариях, примечаниях, сносках...

Многие из моих тогдашних друзей были книголюбам и собирателями библиотек. Книги были редкостью. Каждый из нас, наверное, мог бы рассказать с той же страстью и подробностью, как пушкинский скупой рыцарь историю своих дублонов, свои занимательные истории о том, как была добыта та или иная книга. Как преступники, озираясь по сторонам, бродили мы вокруг букинистических магазинов, в подпольях тамиздатов и самиздатов, в каше-евом царстве «для служебного пользования» и спецхранов. Боря и этим, конечно, интересовался, но жил он в Ленинке и бродил по ее

каталогам. Что мы собирали, он читал, а сверх того читал все старое и новое, о котором знал только он (не считая специалистов в *своих* областях). Из ИИЕТ'а мы расходились по домам, он шел в Ленинку, иной раз на полчаса. Там на его столе были две стопки книг: справа прочитанные или внимательно просмотренные, слева подлежащие прочтению. Все это у него откладывалось в памяти, как в компьютере, и в нужный момент он всегда мог «достать» нужное сведение.

В сауне, в «Кадашах», где одно время еженедельно собиралась компания любителей русской философии за чаем, Боря рассказывал нам о семейных склоках славянофилов. На шестой-седьмой чашке – чай он пил бесконечно – я узнал и, видите, запомнил, что Константин Аксаков задумывал статью «Очерк истории нашей литературы. Гомер. “Горе от ума”» и первым уловил эпический дух Гомера в «Мертвых душах».

Работая в ИИЕТ, мы знали, что на антресолях коммуналок, у наследников наших великих историков, таких как В.П. Зубов, И.Н. Веселовский, В.П. Карпов, хранятся их собственные рукописи и переводы классических текстов. Боря не раз предлагал начальству заняться их разбором, подготовкой к изданию, комментированием, но начальство считало, что время для этого не наступило. Только в 1996 г. удалось Боре издать «Историю животных» Аристотеля, переведенную В.П. Карповым еще в начале 40-х. Он сверил текст, составил указатель, привел последнюю литературу и снабдил издание содержательной статьей, где описал структуру этого трактата и историю его восприятия в Европе, причем как памятника не только естественно-научной, но и гуманитарной мысли. Излишне говорить, что европейскими языками он владел свободно, в том числе и древнегреческим и латынью. Подозреваю, что и не только европейскими.

Напоследок сценка, хранящаяся в «памяти сердца». Зайдя однажды к Боре домой, попал я в чудный вертеп, где два или три карапуза, минуто-другую постеснявшись, залезли на меня со своими игрушками и какими-то картонками, бормоча и выкрикивая тарабарщину, не очень похожую на простое детское чириканье. Оказалось, на картонках нарисованы китайские иероглифы, а детки – от 3-х до 5-и, если не ошибаюсь (память, питаюсь только этой минутой счастья, превратила житейскую кутерьму в райский лубок), – чирикали по-китайски.

А.В. Ахутин

Abstracts

A.I. Alyoshin

K. MARX' "CAPITAL" – AN UNFINISHED REALIZATION OF THE PHILOSOPHICAL PROJECT (article 2)

This article examines the grounds of the structural similarity between that kind of representation of the subject of economic investigation, which became the result of K. Marx's philosophical evolution and which was accepted by him in the "Capital", and the interpretations of the reality, which were characteristic for the metaphysical projects, based on the principal divergence between "truly existing" realities and the secondary realities (a phenomenal world etc).

Key words: K. Marx, misinterpreted being, illusive consciousness, classic and vulgar political economy, commodity fetishism, critical type of science, metaphysics.

G.M. Preobrazhenskiy

FOREST LIVING OR DEAD: PROBLEM OF PROPERTY IN K. MARX'S EARLY WORKS

In this article we can see the becoming polemic strategy of Marx during the early period of his journalistic activity as an editor of "Rheinische Zeitung". On an example of article 1842 in occasion of the law on theft of a wood early Marx's representations about the sense of the property and functioning of interest of the private with reference to the state legislation are analyzed.

Key words: private property, cost, organic connection, state, theft, law, mercenary interest.

S.V. Ribatchenko

ON THE PREMISES OF K. MARX'S CONCEPT OF "CONVERTED FORM", USED FOR THE DESCRIPTION OF ECONOMIC PHENOMENA

The article focuses on revealing and strictly formulating of the premises, which helped K. Marx to use the concept of "converted form" for

the description of economic phenomena of the bourgeois type of production. The principal attention is paid to the examination of the use of this concept for the analysis of the issues like: profit, percentage, rent.

Key words: K. Marx, converted form, alienation, surplus value, profit, ground value, salary.

E.A. Lavrenchuk

AUTOPOYESIS OF THE SOCIAL NETWORKS

The article discusses the process of social networks autopoyesis through the analysis of individualized online communications in communities of social networks. The issue is presented in the frame of post-social studies (Barry Wellman, Karin Knorr-Cetina). The author also used in his analysis the classical communication theory (Nicholas Luman, Jacques Lacan).

Key words: social network, autopoyezis, new online communities, media communication, object-centric, media-space.

S.V. Filatov

CORPORATE CULTURE AND THE PROBLEMS OF COLLECTIVE ACTION

Corporate culture is the specific collection of values and norms that are shared by members and groups in an organization. The culture involves “teamwork”, or collective activity. But modern theory of collective action argues that individuals in any group will have incentives to “free ride” and other types of opportunistic behavior. So “ideal” corporate modes of organization are very fragile. The dilemmas of corporate culture and collective action leads to a more general problem: correlation of economic and social rationality in human behavior.

Key words: corporate culture, collective action, public good, rational choice, opportunism.

E.V. Savenkova

PANOPTISM AS A METAPHOR OF POWER: OBSERVING SUBJECT

The article examines the crisis of the subject in the context of changes in the power strategies. The metaphor of panoptism proposed

by M. Foucault in his book “Discipline and punish” is considered to be crucial not only to understand the nature of power but to understand the nature of the crisis of subjective perception. The subjectivation strategies proposed by Foucault are viewed as mechanisms of virtual panopticum.

Key words: panoptism, power, Foucault, observing subject, crisis of the subject.

A.E. Goloborod`ko

POLITICAL POSTMODERN: THE EMPTINESS OF POWER AND “ORANGE REVOLUTIONS”

This article is devoted to the analysis of “orange revolutions” in a context of discussions about “Postmodern situation”. The Ukrainian events of 2004–2005 are interpreted as qualitatively new sociopolitical phenomenon illustrating the concepts of M. Foucault, J. Baudrillard, J. Deleuze. The thesis about correlation of a traditional image of revolution with the society of Modern, and it’s deactualization in postmodern society, is postulated. As an example of a possible post-classical revolutionary discourse creativity of the radical Ukrainian writer and the politician D. Korchinsky is considered. At the heart of this discourse there is the renunciation of cognitive values of Enlightenment and rehabilitation of “archaic” fundamental orientations.

Key words: revolution, power, postmodern, Baudrillard, Foucault.

A.V. Loginov

TWO CONCEPTS OF SOCIO-CULTURAL CRISIS: ZYGMENT BAUMAN, ULRICH BECK

The article considers two different approaches to current socio-cultural situation. The author compares ideas of English sociologist and philosopher Zigmunt Bauman and Ulrich Beck. The problem of national state and politics transformation in globalizing environment, risk society, concepts of the “first” and “second” modernity are analyzed. Individualization is shown to be an anthropological consequence of contemporary socio-economic process. Alternative projects of civilization development are indicated and analyzed.

Key words: socio-cultural crisis, modern, postmodern, risk society, globalization, individualization, consumer freedom, identity, development opportunities.

M.Ya. Tomilina

SOCIOLOGY OF INTELLECTUALS IN THE CONTEXT OF MIDDLE CLASS THEORY

The article examines the philosophical and sociological theories of the middle class. The first concept of the middle class can be found already in Plato and Aristotle. The most important theories of social stratification are the teachings of the class structure of K. Marx and M. Weber. M. Weber's theory is the basis for the description of intellectuals as a new class of capitalist society. The phenomenon of "intellectuals" is seen as a special class in comparison with the notion of "intelligentsia".

Key words: middle class, Karl Marx, Max Weber, stratification theory, intellectual, intelligentsia.

E.A. Tarasenko, V.I. Kornienko

CONSUMER BEHAVIOR, MORAL AND BUSINESS ETHICS: FOR THE THEMATIZATION OF THE PROBLEM OF ETHICS OF CONSUMPTION

This article claims that it is very important to develop the field of ethics of consumption as a part of business ethics for better understanding of all ethical issues and dilemmas concerning various aspects of consumer behavior. Consumers are major participants in the business process. The paper suggests that in general there has been an emphasis upon the seller's perspective (i.e. business ethics & brand ethics), and that the buyer's perspective (i.e. consumer ethical behavior & social responsibility versus consumer dishonesty) has merely been taken up as a part of this perspective. Practical development of new ethics of consumption can help to decide global economic and ecology problems.

Key words: business ethics, brand ethics, ethics of consumption, product's / brand's price ethics, social responsibility of consumer, consumer dishonesty & egoism.

P.A. Plutto

STRUGGLE AGAINST CONSCIOUSNESS ON THE PAGES OF "SYMBOL AND CONSCIOUSNESS" BY M.C. MAMARDASHVILY AND A.M. PIATIGORSKIY

This article is an attempt of critical research of the theme of *struggle against consciousness* that has been introduced by M.C. Mamardashvily

and A.M. Piatigorskiy in their book “Symbol and consciousness”. The theme of struggle against consciousness is interpreted as the theme of consciousness’ struggle against itself. An a-cultural consciousness’ modus is engaged in the struggle with an inculturised consciousness’ modus of the united consciousness. In this paper in spite of usual understanding of the consciousness as the wholeness it is being interpreted as the wholeness only in its initial a-cultural modus. The consciousness that is familiar to us in the culture is being realised as *dually united* that hides possibility of splitting itself.

Key words: consciousness, struggle against consciousness, two consciousness’ modi, culture, a-culture.

D.V. Evdokimtsev

“CREATION” AND “DESTRUCTION” OF UNIVERSE REPRESENTED AS EXPERIENCE OF CONSTRUCTION AND DEVELOPMENT OF BASIC SEMANTIC MATRIX

The author has researched and analyzed how information is ‘produced’, and how dysfunctional descriptions are ‘destroyed’ in philosophy as a distinct system of representation. In its genesis, information received by the human mind, has two fold effects. On one hand it has a differentiation effect, which includes the process of indexation of these differences by the mind. On the other hand, it has a neutral effect as these differences are ignored. As the result of this contradiction, the third effect knowing as ‘reality cliché’ is created. The formation of the mental reality cliché is demonstrated from the example of the genesis of Greek philosophy. The current catastrophic discourse is treated as a symptom of inadequacy in the modern mental models. The history of philosophy is presented as the continual search for optimal descriptions of reality.

Key words: genesis of information, differentiation, mental cliché, catastrophe, restructuring of reality.

S.A. Konacheva

FUNDAMENTAL AND REGIONAL ONTOLOGY: THE RELATIONSHIP BETWEEN PHILOSOPHY AND THEOLOGY IN M. HEIDEGGER’S EXISTENTIAL ANALYTICS

The article is dedicated to the problem of the relationships between philosophy and theology in M. Heidegger’s works. The theology and

philosophy are characterized as sciences: one of which is a science of being, and another one – a positive science of concrete beings. The theology, as a science of faith, considerably differs from philosophy and addresses to it only for a foundation of their scientific character. Ontology can be only a formally directing corrective of the ontical, pre-Christian content of theological concepts.

Key words: Fundamental ontology, ontical science, ontological correction.

M.A. Pylaev

THE UNDERSTANDING OF SACRUM
IN THE PHENOMENOLOGY OF RELIGION
(G. van der LEEUW, J. VACH)

The article deals with the understanding of the sacred (sacrum), which is presented in the conceptions of the classics of phenomenology of religion: G. van der Leeuw and J. Vach. The author reconstructs in details the methodology of the approach to religious phenomena, suggested by them. This paper is mainly dedicated to the analysis of their methodology from the point of view of its philosophical sources and its actuality for philosophy of religion, religious studies and theology.

Key words: sacrum, understanding, interpretation, epoch, religious experience, religious consciousness.

T.V. Buzina

DEIFICATION IN PHILOSOPHICAL
AND THEOLOGICAL TRADITIONS

The articles identifies various types of deification (deification in substance, deification in function), principal categories linked with divine nature (immortality, freedom) and considers the development of the notion starting with the early philosophical tradition (Plato, Iamblichus) to Western and Eastern theology and mysticism (St. Thomas Aquinas, Meister Eckhart, St. Gregory Palamas and others), to the Renaissance (Pico della Mirandola) and the modern European philosophy (Friedrich Schelling), for whom the thirst for deification ceases to be the purpose of human existence and becomes the source of evil in the world.

Key words: deification, immortality, freedom, Iamblichus, Eckhart, Palamas, Schelling.

N.V. Strikichenko

MYTHOPOETIC CONCEPTION IN PAINTING OF COSMISM
AS DEMONSTRATION OF PRINCIPLES OF COSMOPOLITAN
IDEOLOGY AND CULTURAL POLYCENTRISM

The article is devoted to philosophical analysis and interpretation of mythological traits in the fine art of cosmism. This fact determines similarity of the subject matters in the works of art of the Russian and European painters. In the presented pictures mythological semantic is not only artistic metaphor or method of the symbolical modeling, but mainly it acts as philosophical method. This fact allows to explain the transcendental meanings of cosmism in the artistic reality of the work of art.

Key words: man, myth, mind, nature, Universe, perception, cosmos.

I.G. Kurov

PRINCIPLES OF LEIBNIZ APPROACH: THE STRUCTURE
AND COGNITIVE RESOURCES

The article deals with methodological principles of Leibniz's philosophical system. From the author's viewpoint, Leibniz's principles are effective mainly because he was most close to the best solution to the problem of relationship between formal logic and the theory of intellect development. The author also believes that the differential character of Leibniz's concept testifies to his deep philosophical insight into the structure of knowledge. It underscores the importance of the subject and human mind, and of logical thinking as a vehicle and source of knowledge.

Key words: method, principle, knowledge, logic, law, rationalism.

N.V. Puminova

CORPUS AREOPAGITICUM AND POLEMIC LITERATURE
WESTERN RUS IN THE 16–17th CENTURIES

In the paper the author analyses the facts of adoption of Denys the Areopagite texts in Russian philosophical and theological conceptions in order to find his ideas in the works of orthodox polemicists in 16–17th centuries: Ivan Višenskij and Vasilij Ostrožskij. The theory of hyper essentiality of God and the doctrine of three phases of junction with divine light expounded in the Corpus Areopagiticum have been briefly described. It has been mentioned that this theories were widely reflected in polemics of Russian thinkers with Catholics theologians.

Key words: Christianity, Corpus Areopagiticum, interfaith polemics, angelology, Union of Brest.

D.A. Zaitsev

INTELLECTUAL TRADITIONS OF MOSCOW
EDUCATED CIRCLES IN THE XVII CENTURY:
ON THE WAY TO RATIONALITY

Author makes an attempt to analyze the evolution of Russian thought as a continuous phenomenon by example of conflict appearing between Moscow and Kiev intellectual traditions of the 17th century. The issues are to be under examination: the specific of Greek philosophy reception, the reasons of conflict between traditions, the cognitive methods of each tradition.

Key words: rationality, epistemology, tradition, thought, aristotelianism, syllogism, allegorize.

V.E. Semyonov

THE CONCEPTION OF “CULTURE OF REASON”
IN I. KANT’S METAPHYSICS

The article is devoted to Kant’s concept of “culture of reason”. The highest cognitive ability is considered from the point of view of its parity with “school” reason and ordinary mind. The author analyses the process of finding culture using reason by means of its conformity to discipline, canon and practical ideal. The result of formation of reason becomes metaphysics as culture of reason.

Key words: culture of reason, “school metaphysics”, ordinary mind, discipline, culture of knowledge, moral world.

VI. Kotsyuba

THE TEACHING ON MAN’S HIGHEST CAPACITIES
IN THE ANTHROPOLOGY OF MOSCOW AND KIEV
PHILOSOPHICAL THEISM SCHOOLS IN THE FIRST HALF
OF 19th CENTURY

In this article discusses the teachings of a number of representatives of the Moscow and Kiev ecclesiastical-academic philosophy of Russia first half of 19th century of leadership of will, reason and its ideas in

human life. The author has made this analysis in the context of comparing their views with the philosophy of I. Kant, close to them in the role of will and reason.

Key words: ecclesiastical-academic philosophy, religious-philosophical anthropology, reason, will.

N.A. Kutsenko

CREATIVE LEGACY OF I.M. SKVORTSOV –
THE FIRST PROFESSOR OF PHILOSOPHY
AT KIEV SPIRITUAL ACADEMY

The article is devoted to the teaching of philosophy in the Kiev spiritual academy and University at the first part of 19th century. The process of development of the professional philosophical sphere and its influence on the development of motherland philosophical thought as a whole has been examined on the example of heritage of Ivan Skvortsov.

Key words: philosophy, history of philosophy, theology, the reforms of the process of education.

F.K. Panchenko

N.K. MIHAILOVSKY AND L. SHESTOV:
CREATIVE PARALLELS

This article is dedicated to the literary-philosophical aspects of creativity of V.G. Belinsky, N.K. Mihajlovsky and L.I. Shestov. The author examines the influence of Mihailovsky's critiques (being based on Mihailovsky's article "Severe talent") on formation and development of the early Shestov's philosophy.

Key words: literary criticism, backbone idea, positivism, methodology.

K.E. Muryshev

SIGNIFICANCE AND NATURE OF CREATIVE MEDITATION
IN THE PHILOSOPHY OF ART ACCORDING TO I.A. ILYIN

This article focuses on the philosophy of art according to I.A. Ilyin and determines the role of creative meditation in it. It is also revealed here the content of the art object concept as well as objectivity of its essence and subjectivity of its perception. The article carries out an analysis of the structure of creative act, which consists, according to

Ilyin, of three parts: meditation, imagination and embodiment. Finally, the author explains the distinction between the act of meditation and imagination.

Key words: I.A. Ilyin, art, spirituality, creative meditation, art subject.

I.V. Grebeshev

PERSONALISTIC MOTIFS OF THE HISTORY SOPHY OF L.P. KARSAVIN

The work considers the main steps of the establishment of Karsavin's personalistic metaphysics of Vseedinstvo. The conclusion about the importance of the historysophical ideas of the philosopher in his personalistic studies is substantiated. The establishment of the personalism of Karsavin is considered in context of Russian and European history of philosophy.

Key words: historysophy, personalisme, L. Karsavin, philosophy of Vseedinstvo, Nicholas of Cusa.

A.R. Sharifullina

ON THE EXISTING AND THE DUE CORRELATION IN S.L. FRANK'S PHILOSOPHY

In this article the concepts of correlation between the existing and the due are analyzed within such schools as naturalism, idealism and ethical realism. S. Frank's critique of naturalism and idealism in ethics was examined. Realism, represented by Frank's philosophy, most thoroughly identifies subject-object intercourse and comes much more closely to the understanding of the settled problem. In our opinion mentioned correlation plays the major role in the query of content of the due as it can at least have a kind of meaning if matches up with the existing.

Key words: ethics, the existing, the due, moral ideal, naturalism, idealism, ethical realism.

Сведения об авторах

Алешин Альберт Иванович – доктор философ. наук, профессор кафедры современных проблем философии философского факультета РГГУ, alal-05@list.ru, +7(926)129–22–74.

Бузина Татьяна Вячеславовна – кандидат филол. наук, завкафедрой европейских языков Института лингвистики РГГУ, tbuzina@yandex.ru, +7(495)726–38–43.

Голобородько Александр Борисович – аспирант кафедры социальной философии философского факультета РГГУ, wilhelmtell@mail.ru, +7(916)078–53–63.

Гребешев Игорь Владимирович – кандидат философ. наук, ст. преподаватель кафедры истории философии Российского университета дружбы народов, igor-grebeshev@yandex.ru, +7(495)434–32–66.

Евдокимцев Дмитрий Владимирович – кандидат философ. наук, доцент кафедры философии и культурологии Волгоградской академии государственной службы, докторант Волгоградского государственного университета, evdokimzevd@yandex.ru, +7(903)377–56–03.

Зайцев Дмитрий Александрович – аспирант кафедры социальной философии философского факультета РГГУ, d.a.zaitsev@gmail.com, +7(926)165–73–51.

Калиниченко Владимир Валентинович – кандидат философ. наук, доцент кафедры философии и социологии Вятского государственного гуманитарного университета.

Коначева Светлана Александровна – кандидат философ. наук, доцент кафедры современных проблем философии РГГУ, konacheva@mail.ru, +7(495)930–10–19.

Корниенко Василий Иванович – кандидат философ. наук, доцент, завкафедрой социологии и социальной работы Курганского государственного университета, socio37@yandex.ru, +7(919)568–58–89.

Коцуба Вячеслав Иванович – кандидат философ. наук, доцент кафедры философии Московского физико-технического института, vk1993@mail.ru, +7(916)464–14–41.

Куров Игорь Геннадьевич – кандидат философ. наук, консультант комитета общественных связей и средств массовой информации администрации Владимирской области, kurov@avo.ru, +7(4922)32–67–41.

Куценко Наталия Александровна – кандидат философ. наук, ст. научный сотрудник сектора истории русской философии Института философии РАН, dr_gromov@mail.ru, +7(495)565–00–02.

- Лавренчук Егор Александрович* – аспирант кафедры социальной философии философского факультета РГГУ, autosave@rambler.ru, +7(926)283–16–17.
- Логонов Александр Владимирович* – кандидат философ. наук, доцент кафедры социальной философии философского факультета РГГУ, loginovav@mail.ru, +7(499)717–19–87.
- Мурьшев Кирилл Евгеньевич* – аспирант кафедры философии Московского физико-технического института, dreambreaker85@mail.ru, +7(903)279–66–54.
- Панченко Федор Кириллович* – аспирант кафедры истории отечественной философии философского факультета РГГУ, fkp@list.ru, +7(903)188–21–47.
- Плютто Петр Александрович* – кандидат философ. наук, кандидат истор. наук, доцент кафедры философии, биомедэтики и гуманитарных наук Московского государственного медикостоматологического университета, pplutto@rambler.ru, +7(495)959–14–75.
- Преображенский Герман Михайлович* – соискатель кафедры социальной философии философского факультета РГГУ, 1525@mail.ru, +7(918)025–80–14.
- Пуминова Наталья Владимировна* – аспирант кафедры истории отечественной философии философского факультета РГГУ, nataliapuminova@yandex.ru, +7(916)512–01–67.
- Пылаев Максим Александрович* – кандидат философ. наук, доцент Центра изучения религий РГГУ, maximpylaiew@mail.ru, +7(495)443–32–27.
- Рыбаченко Светлана Васильевна* – аспирант кафедры современных проблем философии философского факультета РГГУ, rybachenko@mail.ru, +7(926)211–89–52.
- Савенкова Елена Владимировна* – доцент кафедры философии НОУ ВПО «Самарская гуманитарная академия», filis75@yandex.ru, +7(927)265–55–16.
- Семенов Валерий Евгеньевич* – кандидат философ. наук, доцент Владимирского государственного университета, dk1961@inbox.ru, +7(905)–612–35–49.
- Стрикиченко Наталья Владимировна* – аспирант Государственного университета управления, navsegda_24@mail.ru, +7(915)247–16–36.
- Тарасенко Елена Анатольевна* – кандидат социол. наук, старший преподаватель факультета социологии РГГУ, elenatar05@mail.ru, +7(906)799–47–83.
- Томилина Марина Яковлевна* – аспирант кафедры современных проблем философии философского факультета РГГУ, tomilina@expert.ru, +7(909)691–21–52.

Филатов Сергей Владимирович – аспирант кафедры социальной философии философского факультета РГГУ, filatov-serg@yandex.ru, +7(499)138–12–49.

Шарифуллина Ангелина Рустамовна – аспирант кафедры истории отечественной философии философского факультета РГГУ, ang_ang_ang@mail.ru, +7(916)051–29–55.

General data about the authors

- Alyoshin Albert I.* – Ph.D. (in philosophy), professor, section of modern problems of philosophy, department of philosophy, RSUH, alal-05@list.ru, +7(926)129–22–74.
- Buzina Tatyana V.* – Ph.D. (in philosophy), chair of the section of European languages, Linguistics Institute, RSUH, tbuzina@yandex.ru, +7(495)726–38–43.
- Evdokimtsev Dmitry V.* – Ph.D. (in philosophy), associate professor, section of philosophy and culturology, Volgograd Academy of Public Administration, evdokimzevd@yandex.ru, +7(903)377–56–03.
- Filatov Sergej V.* – postgraduate student, section of social philosophy, department of philosophy, RSUH, filatov-serg@yandex.ru, +7(499)138–12–49.
- Goloborod'ko Alexander B.* – postgraduate student, section of social philosophy, department of philosophy, RSUH, wilhelmtell@mail.ru, +7(916)078–53–63.
- Grebeshov Igor V.* – Ph.D. (in philosophy), senior lecturer, section history of philosophy, department of philosophy, Peoples` Friendship University of Russia, igor-grebeshov@yandex.ru, +7(495)434–32–66.
- Kalinichenko Vladimir V.* – Ph.D. (in philosophy), associate professor, section of philosophy and sociology, Vyatka State University for the Humanities.
- Konacheva Svetlana A.* – Ph.D. (in philosophy), assistant professor, section of modern problems of philosophy, department of philosophy, RSUH, konacheva@mail.ru, +7(495)930–10–19.
- Kornienko Vasily I.* – Ph.D. (in philosophy), assistant professor, head of the department of sociology and social work, Kurgan State University, socio37@yandex.ru, +7(919)568–58–89.
- Kotsyuba Vyacheslav I.* – Ph.D. (in philosophy), assistant professor, section of philosophy, Moscow Institute for Physical & Engineering Studies, vk1993@mail.ru, +7(916)464–14–41.
- Kurov Igor G.* – Ph.D. (in philosophy), consultant of the Committee of public relations and communication of Vladimir region administration, kurov@avo.ru, +7(4922)32–67–41.
- Kutsenko Natalia A.* – Ph.D. (in philosophy), the higher scientific worker, section of history of Russian philosophy, Institute of philosophy Russian Academy of Science, dr_gromov@mail.ru, +7(495)565–00–02.
- Lavrenchuk Egor A.* – postgraduate student, section of social philosophy, department of philosophy, RSUH, autosave@rambler.ru, +7(926)283–16–17.

- Loginov Alexander V.* – associate professor, section of social philosophy, department of philosophy, RSUH, loginovav@mail.ru, +7(499)717–19–87.
- Muryshev Kirill E.* – postgraduate student, section of philosophy, Moscow Institute for Physical & Engineering Studies, dreambreaker85@mail.ru, +7(903)279–66–54.
- Panchenko Fedor K.* – postgraduate student, section of history of Russian philosophy, department of philosophy RSUH, fkp@list.ru, +7(903)188–21–47.
- Plutto Peter A.* – Ph.D. (in philosophy and history), assistant professor of the department of Philosophy, Bioethics and Humanities of Moscow State Medicine-Stomatological University; pplutto@rambler.ru, +7(495)959–14–75.
- Preobrazhensky German M.* – postgraduate student, section of social philosophy, department of philosophy, RSUH, 1525@mail.ru, +7(918)025–80–14.
- Puminova Natalia V.* – postgraduate student, section of history of Russian philosophy, department of philosophy, RSUH, natalia-puminova@yandex.ru, +7(916)512–01–67.
- Pylaev Maxim A.* – Ph.D. (in philosophy), assistant professor, Center of religious studies, RSUH, maximpylaiev@mail.ru, +7(495)443–32–27.
- Ribatchenko Svetlana V.* – postgraduate student, section of modern problems of philosophy, department of philosophy, RSUH, rybachenko@mail.ru, +7(926)211–89–52.
- Savenkova Elena V.* – assistant professor, department of philosophy, Samara Academy for the Humanities, filis75@yandex.ru, +7(927)265–55–16.
- Semyonov Valeriy E.* – Ph.D. (in philosophy), assistant professor, Vladimir State University, dk1961@inbox.ru, +7(905)–612–35–49.
- Sharifullina Angelina R.* – postgraduate student, section of history of Russian philosophy, department of philosophy, RSUH, ang_ang_ang@mail.ru, +7(916)051–29–55.
- Strikichenko Natalie V.* – postgraduate student, State University of Management; navsegda_24@mail.ru, +7(915)247–16–36.
- Tarascenko Elena A.* – Ph.D. (in sociology), senior lecturer, department of sociology RSUH, elenatar05@mail.ru, +7(906)799–47–83.
- Tomilina Marina Ya.* – postgraduate student, section of modern problems of philosophy, department of philosophy, RSUH, tomilina@expert.ru, +7(909)691–21–52.
- Zaitsev Dmitry A.* – postgraduate student, section of social philosophy, department of philosophy, RSUH, d.a.zaitsev@gmail.com, +7(926)165–73–51.

Корректор
Л.П. Бурцева

Компьютерная верстка
Н.В. Москвина

Подписано в печать 23.07.2009.

Формат 60×90¹/₁₆.

Усл. печ. л. 20,5. Уч.-изд. л. 21,3.

Тираж 1050 экз. Заказ № 201.

Издательский центр
Российского государственного
гуманитарного университета
125993, Москва, Миусская пл., 6
www.rggu.ru
www.knigirggu.ru

Научный журнал «Вестник РГГУ»
по различным аспектам гуманитарного знания
выходит 24 раза в год.

Подписка принимается всеми отделениями связи
без ограничений с любого месяца.

Наш индекс в каталоге «Роспечать» – 36626.

Номера «Вестника РГГУ» можно заказать
наложенным платежом по почте (rafal@rggu.ru)

Справки по телефону 8-495-250-65-72,
секретариат «Вестника РГГУ»
