

Министерство образования и науки Российской Федерации
Федеральное агентство по образованию
Ярославский государственный университет им. П.Г. Демидова

Человек в контексте культуры

Актуальные философские проблемы

Сборник научных трудов

Под редакцией доктора философских наук,
профессора Г.М. Нажмудинова,
доктора философских наук,
профессора В.В. Томашова

Ярославль 2005

УДК 13
ББК Ю 61
Ч 39

Рекомендовано
Редакционно-издательским советом университета
в качестве научного издания. План 2005 года

Редакционная коллегия:

проф. А.К. Кудрин, проф. Г.М. Нажмудинов (отв. ред.),
проф. В.В. Томашов (отв. ред.), доц. А.Г. Шустров

Человек в контексте культуры: Актуальные философские проблемы: сб. науч. тр. / под ред. д-ра филос. наук, проф. Г.М. Нажмудинова, д-ра филос. наук, проф. В.В. Томашова; Яросл. гос. ун-т. - Ярославль: ЯрГУ, 2005. - 136 с.

Ч 39

ISBN 5-8397-0378-8

Межвузовский тематический сборник, подготовленный коллективом кафедры философии и культурологии ЯрГУ им. П.Г. Демидова при участии ученых из других вузов г. Ярославля, посвящен философскому анализу актуальных антропологических, историко-философских и метафилософских проблем.

Сборник адресован преимущественно специалистам в области антропологической и социальной философии, истории философии, культурологии, а также преподавателям, аспирантам и студентам, интересующимся проблемами современной философии.

УДК 13
ББК Ю 61

© Ярославский
государственный
университет, 2005

© Коллектив авторов, 2005

ISBN 5-8397-0378-8

Г.М. Назмудинов

Ярославский госуниверситет им. П.Г. Демидова

Онтология целостности человека

Проблема целостности глубоко изучалась в науке и осмысливалась в отечественной философии в 60 - 80-х годах XX века в связи с исследованиями по философии и методологии системного подхода (В.Г. Афанасьев, И.В. Блауберг, В.Н. Садовский, А.И. Уемов, Г.П. Щедровицкий, Б.Г. Юдин и др.). В последующий период происходит уточнение статуса самого понятия целостности - следует ли его отнести к научным, междисциплинарным или философским понятиям? С этой целью предпринимались исследования онтологии и логики целостности (Г.А. Смирнов, В.Н. Садовский и др.). В «Новой философской энциклопедии» сделан вывод: «из сферы абстрактной всеобщности целостность перемещается в конкретную особенность бытия»¹.

Значительное внимание исследователей привлекает также проблема *целостности человека* (Б.Г. Ананьев, И.Т. Фролов, М.С. Каган, В.М. Розин, Ю.М. Федоров, В.М. Резник, А.Г. Мысливченко, Б.Ф. Ломов, П.С. Гуревич и др.). К настоящему времени сложилось множество подходов к ее решению. Считаем необходимым вкратце изложить сущность некоторых наиболее разработанных из них, с тем чтобы высказать собственную точку зрения.

Один из авторов, в течение последних трех десятилетий занимающийся разработкой данной проблемы, А.Г. Мысливченко², отмечает наличие значительных трудностей в целостном (философском) познании человека, связанных главным образом со сложностью задачи философского обобщения достижений наук, занимающихся изучением человека. «Ведь каждая из общественных и естественных наук, - отмечает он, - изучает человека под

¹ Новая философская энциклопедия. Т. 4. М., 2000. С. 317.

² См.: Мысливченко А.Г. Человек как философская проблема. М., 1972; Его же. Идея создания целостной концепции человека // Человек в системе наук. М., 1989.

своим определенным углом зрения, своими разнородными методами и подходами, ... попытки объединить различные научные знания о человеке с использованием частнонаучных методов нередко выливаются в комплекс фрагментарных, эклектических описаний как существенных, так и несущественных сторон, свойств, отношений и связей. В результате вместо целостной картины получается механическое соединение разнородных данных о человеке. Ибо метод простой систематизации и суммирования различных научных знаний о человеке еще не может привести к познанию человека как целостной системы»³.

Процитированные мысли и положения бесспорны. Но в связи с ними возникает два принципиальных вопроса: является ли сам человек целостным существом, целостной системой? Если ответ утвердительный, то что составляет основу, внутреннюю связующую силу его целостности? У цитируемого автора находим ответы на них, когда он указывает, что «человек - это не просто конгломерат разнокачественных параметров (биологических, психических, социально-деятельностных и т.д.), а целостная система, определенная "тотальность", обладающая на этом уровне целостности новыми, специфическими качествами, которые не могут быть сведены к качеству той или иной составной части или их простой сумме». Примерами являются такие проблемы, как сущность человека, его свобода, деятельность, субъективность, отчуждение, смысл жизни и др. Для их решения необходимо выйти за рамки естественнонаучного изучения человека как эмпирической данности, ... на уровень философского обобщения, позволяющего рассматривать человека как *целостную систему*, представляющую собой диалектическое единство *общего* (общечеловеческого), *особенного* (классового, национального и т.д.) и *отдельного* (индивидуального)»⁴ (выделено мною. - Г.Н.).

Со всем вышеприведенным также трудно спорить (кстати говоря, это достаточно обширное цитирование осуществлено отнюдь не с целью оспорить мысли известного отечественного философа, к творчеству которого автор относится с глубоким почтением). Но в связи с этим существует необходимость уточ-

³ Мысливченко А.Г. Идея создания целостной концепции человека. С. 45.

⁴ Там же.

нения смысла понятия «целостность человека», его содержания, границ распространения, связей с родственными понятиями, и т.д. - словом, разработки онтологии целостности человека. Возникает принципиальный для философской антропологии вопрос: как возможна онтология целостности человека? Имеются ли достаточные основания считать существующей целостность реального человека?

В истории мировой философии и в современной философской мысли можно встретить неоднозначные, а порой противоречащие друг другу ответы на указанные вопросы. При самом общем подходе выясняется, что философы-рационалисты склонны дать утвердительные ответы на них, тогда как иррационально мыслящие философы, как правило, отрицательно относятся к признанию целостности как существенной характеристики человека. Для религиозных философов целостность человека заключается в его устремленности к богу, а поскольку полное «обожение» человека никогда не может быть достигнуто, то невозможно и достижение абсолютной его целостности. Традиция наиболее последовательного признания целостности человека сложилась в марксистской философии. Идея эта особенно интенсивно разрабатывалась в философии СССР в виде парадигмы всестороннего и гармоничного развития советского человека⁵.

Заметный разброс мнений по проблеме целостности человека характерен и для современной отечественной философии. Несмотря на то, что значительная часть наших философов продолжают традицию признания целостности человека, многие из них делают это весьма осторожно, с большими оговорками. Например, характеризуя целостного (интегрального) человека, авторы энциклопедического словаря «Человек» Ю.Г. Волков и В.С. Поликарпов отмечают, что «целостный ... человек - это всесторонне и гармонически развитый индивид, т.е. глубоко знающий свою специальность, хорошо понимающий основы смежных наук и

⁵ Справедливости ради необходимо отметить, что в рамках советской философии существовали различные трактовки этой парадигмы, и в том числе попытки отрицания возможности формирования всесторонне и гармонично развитой личности даже в условиях социалистического общества по причине сохранения в нем некоторых «родимых пятен» капитализма.

профессий, ориентирующийся в достижениях науки, техники и культуры и на основе всего этого концентрирующий свою деятельность в решении определенной задачи»⁶.

Далее указывается на достаточно абстрактный характер самого понятия «целостно развитый человек» и на то, что «в реальности таких людей известно весьма мало (Леонардо да Винчи, Микеланджело, Альберти и др.)»; высказывается мнение, что «видимо, не будет индивидов, которые смогут *добиться одинаково больших успехов во всех основных сферах человеческой деятельности*»⁷ (выделено мною. - Г.Н.).

Весьма интересные мысли относительно проблемы целостности человека были высказаны в статье Ю.Ф. Георгиева и В.В. Шаронова. Опираясь на идею В.А. Ядова, считавшего, что рассуждать нужно не о целостности вообще, а «в определенном, конкретном отношении, ... целостность индивида и личности можно рассматривать в различных аспектах ...», они приходят к выводу о том, что «целостность человека может иметь различные "срезы" ... Поэтому задачу рассмотрения человека в его целостности нельзя относить к компетенции какой-то одной науки»⁸. В этой связи Ю.Ф. Георгиевым и В.В. Шароновым выдвинута идея «тотальной целостности человека», которая «синтезирует и субординирует различные "срезы" целостности»⁹. В данной интерпретации целостности человека нет четкого деления ее онтологического и гносеологического аспектов: бытие человека как целостности и возможность его целостного познания обозначены как единая проблема. В основном гносеологический аспект про-

⁶ Волков Ю.Г., Поликарпов В.С. Человек: Энциклопедический словарь. М., 1999. С. 445.

⁷ См.: Там же. Правда, вызывает некоторое недоумение, что далее в этой же статье авторы детально разбирают совокупность причин, обуславливающих необходимость формирования целостного (интегрального) человека.

⁸ Георгиев Ю.Ф., Шаронов В.В. Исторический материализм как теория целостного человека // Методологические проблемы изучения человека в марксистской философии. Л., 1979. С. 45.

⁹ См.: Там же.

блемы целостности является предметом размышлений В.М. Розина, на что прямо указывает название его статьи¹⁰.

Экзистенциалистская модель понимания целостного человека разработана в философии К. Ясперса. Поскольку это одно из наиболее глубоких и убедительных толкований интересующей нас проблемы, считаем необходимым привести его основные положения.

Согласно Ясперсу:

«1) Человек - не просто разновидность животного, но ... и не чисто духовное существо..., а нечто единственное в своем роде... В проявлениях своего наличного бытия человек может уподобляться животным, а в основе своей природы - Божественному как трансценденции, которая ... есть источник его свободы.

2) Человек - это объемлющее, состоящее из наличного бытия, сознания вообще и духа, который есть разум и экзистенция. Он также путь к единству этих модусов объемлющего.

3) Человек - это открытая возможность; он не завершен и не может быть завершен. Поэтому человек всегда больше того, что он осуществил, и не тождествен тому, что он осуществил.

4) ... Глубинная сущность человека ... становится чем-то осязаемым только по достижении последних границ того, что доступно научному познанию ...

5) Человек как целое никогда не становится предметом познания. Никакой системы «человеческого» не существует...

Всякое знание о человеке - это частное знание; оно указывает на одну из бесконечного множества реалий «человеческого»...

6) Ни одного человека нельзя рассмотреть полностью со всех сторон; какие-либо окончательные и всеобъемлющие суждения о человеке невозможны»¹¹.

Цитированные положения дают достаточное основание для вывода, что согласно данной экзистенциалистской модели целостность человека, если она и существует, есть нечто лежащее по ту сторону его бытия, нечто непознаваемое средствами науки, неуловимое.

¹⁰ Розин В.М. Проблема целостного изучения человека // О человеческом в человеке / Под общ. ред. акад. И.Т. Фролова. М., 1991.

¹¹ Ясперс К. Общая психопатология. М., 2001. С. 914 – 916.

Ряд отечественных философов разрабатывают проблему целостного человека в аспекте соотношения в нем биологического и социального. Здесь также сложилось несколько подходов.

1. Представители концепции «биосоциальной» природы человека (Г.С. Батищев, Н.П. Дубинин, В.Ф. Сержантов, В.П. Тугаринов, А.Г. Мысливченко и др.) сходятся во мнении, что человек - диалектическое единство биологического и социального. При таком дуалистическом толковании сущности человека постановка проблемы целостности человека вряд ли возможна.

2. Концепция интегральной социальной природы человека (В.В. Орлов, отчасти А.Г. Мысливченко, И.И. Хомич и др.¹²), согласно которой человек - существо социальное и биологическое, однако второе в нем подчинено первому, содержится в нем в «снятом» виде. Поэтому целостность человека «задается» его социальными качествами.

3. Синергическая концепция человека¹³, в которой человек понимается как «природно-технологическое существо», имея при этом в виду «технологическое» как его «специфическую сущность», принципиально отличающую его от всех других живых существ.

Кроме того, «специфичность человека состоит также в его универсальности, которая выражается в том, что он включает все уровни мирового бытия ... Эта универсальность заложена в его природе, но реализуется только в процессе ... человеческой деятельности, практики»¹⁴. Автор находит возможным все уровни, за исключением «технологического» (т.е. физический, химический, биологический и даже социальный), обозначить как «природное» в человеке¹⁵. При таком подходе, естественно, только «технологическое» и может быть определено в качестве специфически человеческого.

В современной отечественной философии проблема целостности человека обсуждается также в плане «целостности лично-

¹² См.: Орлов В.В. Человек, мир, мировоззрение. М., 1984; Мысливченко А.Г. Указ соч.; Хомич И.И. Человек – живая система. Минск, 1989.

¹³ Зеленцова М.Г. Монистическая парадигма философского понимания мира и человека. Иваново, 2001. С. 114.

¹⁴ См.: Там же. С. 115.

¹⁵ Там же.

сти специалиста»¹⁶. В указанном исследовании целостность рассматривается как преодоление частичности, одномерности субъекта жизнедеятельности. Целостность личности специалиста характеризуется как система «гуманистических и профессиональных качеств, которые сосуществуют в органическом единстве, дополняют друг друга и как бы завершают формирование единства узкопрофессионального и общечеловеческих начал»..., таких, как «знание дела, творчество, новаторство, предприимчивость, умение рисковать, развитая способность прогнозирования производственной деятельности и ее результатов,... организаторские задатки ... и т.п.», а также «честь, чувство собственного достоинства, совесть, моральная ответственность, доброжелательность,... духовность и душевность»¹⁷.

Примечательно, что в цитируемой работе наряду с положениями об относительном характере целостности человека, возможности ее более или менее развитых форм, уровней, степеней и т.д. высказана мысль, которую можно истолковать, как некоторое сомнение (или мягкий намек на таковое) в реальной возможности существования целостного человека в реальном мире: со ссылкой на П.С. Гуревича¹⁸ говорится о наличии в человеке «обязательного компонента, фиксирующего рассогласованность ума и чувств, тела и души, и социального»; а также «таких качеств, разобщающих человека с самим собой», как его «индивидуальность и социализированность». «Человек как цель и средство, объект и субъект социального действия, индивид в качестве специалиста и человека, специалиста и личности... Человек - как носитель национальной культуры и одновременно “чужой”...»¹⁹.

Если считать «перечисленные качества, а также множество иных, не менее противоречивых друг другу, а именно: добро в человеке, эгоизм и альтруизм, щедрость и скупость, наконец, абсолютно неизбежная и жестокая дихотомия жизни и смерти, атрибутами человека (а не считать их таковыми невозможно даже

¹⁶ См.: Лежников В.П., Нажмуудинов Г.М., Кукушкин В.Д. Человек. Гуманизм. Образование. Ярославль, 1998. С. 108.

¹⁷ Там же. С. 31.

¹⁸ См.: Гуревич П.С. Философское понимание человека // Философия в современном мире. М., 1990. С. 110.

¹⁹ См.: Лежников В.П., Нажмуудинов Г.М., Кукушкин В.Д. Указ. соч.

на простом обыденно-эмпирическом уровне его существования), тогда имеют ликакой-то смысл рассуждения о его целостности?! О какой целостности человека может идти речь, если человек “по определению”, как природное и социокультурное существо, выступает как носитель этих противоположностей - которые в принципе не могут перестать быть таковыми?»

Убедительно показана невозможность целостности человека в современном мире в работе А.А. Горелова²⁰, в которой автор приходит к выводу, что «по-видимому, в самой структуре человеческого существа заложены потенции его расщепленности, и они реализуются в жизненном процессе... Социализация жизни ... требует в известной мере расщепления человека, она ... не должна превышать определенной меры. В противном случае душевно-духовная уникальность человека распадается на ряд моментов, теряет свою целостность»²¹.

Рассматривая проблему в аспекте истории развития человека и человечества, автор справедливо отмечает, что «человек в процессе свободного развития с начала эпохи Возрождения утратил внутреннее ощущение самого себя и ... внутреннее чувство мира, отражая внутреннее и внешнее расщепление бытия... Собственно, все развитие человечества на протяжении последних веков является расщеплением человека, поднимающегося на все более высокую ступень научно-технического оснащения, но теряющего в то же время связь между разумом, чувством и волей. Современное могущество идеологии власти и потребительства, науки и техники, притягательность секса и насилия есть следствие того расщепления, которое потенциально заложено в самой человеческой деятельности и которое особенно сильно развивалось с эпохи Возрождения»²².

На основе проведенного предварительного анализа (точнее - обзора) указанных подходов к пониманию и признанию (или непризнанию) целостности человека, попытаемся подвести некоторые (также предварительные) итоги.

²⁰ Горелов А.А. Расщепленный человек в расщепленном мире. М., 1991. С. 3 – 7.

²¹ Там же.

²² Там же.

Во-первых, в истории философской мысли никогда не наблюдалось единства взглядов на проблему целостности или расщепленности человека, что, впрочем, вполне естественно и характерно для философского мышления как мышления не догматического, открытого, плюралистического, критичного.

Во-вторых, если согласиться с пониманием философского знания как знания всеобщего и знания о всеобщем, и с принятым в философии принципом рассуждения «как, если бы», а также с мнением, что философия формирует и предлагает знание о должном, а не о сущем (точнее: не столько о сущем, сколько о должном), то можно приблизиться к признанию целостности человека, но скорее не в смысле когда-то ранее существовавшего или в мыслимом будущем достижимого его качества, а в смысле некоего идеала, по направлению к которому может быть устремлено развитие человека.

В-третьих, в ходе реализации этого идеала, исторического приближения к нему имели место различные этапы, ступени, стадии, которые должны быть рассмотрены на основе определенных социокультурных и культурно-исторических данных.

В-четвертых, рассматриваемая нами проблема является чрезвычайно сложной, многосторонней, многоаспектной. В данной статье в центре внимания был лишь один - онтологический (бытийственный). В другом, не менее важном, гносеологическом аспекте возникает проблема целостного познания человека, представляющая особенный интерес в связи с возможным выводом о его нецелостности, расщепленности его бытия.

К терминологическим истокам личности

В гуманитарном знании нет более часто встречаемого термина, чем понятие «личность». Оно является почти синонимом человека и выражает её глубинную основу. Но за время развития науки в 19 – 20 веках появилось множество толкований данного понятия. Философия, антропология, социология, теория культуры, психология стали по-своему подходить к личности с позиции собственного предмета и метода исследований¹. В результате оказалось множество концепций личности, затрудняющих целостность видения человека. Вполне естественно, начиная исследование, обратиться к истокам данного термина.

Любое начало и имятворчество чего-либо сами по себе настолько значимы, что ими определяется вся дальнейшая история. Современное понимание личности существеннейшим образом отклонилось от того состояния мысли, которое выработало содержание этого понятия и терминологически его закрепило. Причем это было не спекулятивное сознание какого-либо мыслителя, но целая традиция, творчески переработавшая античное наследие и создавшая новое учение о человеке. Речь идет о христианской культуре во всех её аспектах, и в первую очередь в области теоретической мысли. В трудах отцов Церкви имя личности встречается впервые.

Византийская культура многие понятия Древнего мира заимствовала, существенно изменив их содержание. Учение же о личности создано впервые. Ради научной объективности и истинности нельзя сегодня использовать это слово, не памятуя о его происхождении.

Античная мысль дальше представлений об атомарности человека не пошла². Для обозначения индивидуума в лексиконе то-

¹ См., например: Новый философский словарь. М., 2000. Статья «Личность».

² См., например: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. М., 1994; Кн. 2. Гл. 7.

го времени существовали два термина: греческий «просопон» и латинский «персона»³. В первом случае это меняющаяся маска актера, играющего ту или иную по случаю роль. Здесь - все, присущее человеку, внешнее, проходящее, зависимое от обстоятельств. В нем нет глубины и постоянства. При такой текучести мира он – лишь актер и призван к художественному выражению драматизма космической и социальной реальности.

Человек находится в центре универсума как на сценической площадке. Он - микрокосм, и вся вселенная фокусируется в нем. Его жизнь - вечный театр, где так сконцентрированно, проявляются в многообразных своих формах стихии мира⁴.

Человек раздирается на части силами разных векторов жизни. Предел его распада - индивидуум, антропологический атом, абстрактный предел делимости, по природе своей не отличающийся от остального мира и даже более страдательный, так как слепой рок избирает его средством собственного выражения. На его долю остается лишь маска, образ, в котором нет реальной жизни. Человек ирреален. Максимально, что он может предпринять в таких условиях, - это вырваться из плена пустой оболочки путем интеллектуального экстаза⁵. Бегство от жизни – вот предел и итог античного человеческого самопредставления.

Латинский термин «персона» мало чем отличен от греческого. Он закрепляет отношение к человеку как к юридической функции. Всепоглощающая форма правового сознания видит в нем аспект государственных отношений, определенную долю ответственности, которая возлагается на него в общем, нормативном пространстве. Это та же маска, внешнее, а не глубинное: сцена - публичная жизнь; драматургия – взаимоотношение индивида и великого государства.

Христианская мысль полностью изменила понимание человека, придав ему статус неповторимости и целостности. Христианское видение Бога, мира и человека качественно разнится от представлений греческих философов (Платона, Аристотеля,

³ Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 507 – 510.

⁴ Там же. Ч. 9. Гл. 3.

⁵ Ср.: Роль философского экстаза у Плотина. См.: Адо П. Плотин или простота взгляда. М., 1991; Лосев А.Ф. Указ. соч. Поздний эллинизм. М., 1980.

стоиков, Плотина и др.). Кардинальное, что не вмещало языческое сознание, - это учение о триединстве Бога и творении мира.

В христианском вероучении природа Бога едина. Она не аморфна, а конкретна. Живоносность и реальность Творца проявляется в его лицах: Бога Отца, Бога Сына и Бога Духа Святого. Каждый из них есть одно и то же по божественному естеству, но отличающийся в лицах. Идеи в конкретности всеобщего и единобожия требовали особого понятийного аппарата, чтобы дойти до сознания философствующей элиты греко-римского общества. Для этого стали использовать термины «усия» и «ипостась».

Первый встречался еще у Аристотеля и достаточно широко использовался в философском обиходе, обозначая разного рода сущность. В конце концов, он вульгаризировался и стал применяться в значении «имущества» или «владения»⁶. После Никейского собора этот термин подчеркивал тождество лиц Троицы («омоусиос»). Для различения каждого в единстве в античном лексиконе ничего подходящего не было. «Просопон» и «персона» имели ограничительный смысл и скрывали подлинное бытие человека под маской обезличивания. Поэтому отцы первых Вселенских соборов предпочли им новое слово «ипостась», которое было обиходным и имело значение «существование». Ему придали теоретическую форму. При этом «усия» и «ипостась» оказались почти синонимами. Оба они относились к бытию. Первый обозначал скорее сущность, второй – особенность. «Эта относительная эквивалентность благоприятствовала выработке христианской терминологии: ведь не существовало никакого более раннего контекста, который мог бы нарушить равновесие между двумя терминами, посредством которых святые отцы желали подчеркнуть равные достоинства; таким образом можно было избежать риска дать перевес безличной сущности. Практически «усия» и «ипостась» были вначале синонимами: оба термина относились к сфере бытия; сообщив каждому из них отдельное значение, отцы могли впредь беспрепятственно укоренить личность в бытии и персонализировать онтологию»⁷.

Выражение «омоусион» встречается еще раньше, у Плотина. Но понимание единосущности у отцов Церкви и у греческих фи-

⁶ Лосский В.Н. Догматическое богословие. М., 1991. С. 212.

⁷ Там же. С. 213.

лософов не совпадает. Платиновские начала «Единое», «Ум» и «Душа мира» не равны по своей сущности, а являются результатом эманации единого, иерархически ниспадающего и самоотражающегося в последующих ступенях⁸.

Но вот как пишет об этом же один из христианских вселенских учителей, называемый «певцом Святой Троицы» Григорий Богослов: «У нас один Бог, потому что Божество одно. И к Единому возводятся сущие от Бога, хотя и веруется в Трех, потому что как Один не больше, так и Другой не меньше есть Бог; и Один не прежде, и другой не после: Они и хотением не отделяются, и по силе не делятся; и всё то не имеет места, что только бывает в вещах делимых. Напротив того, если выразиться короче, Божество в Разделённых неделимо, как в трех солнцах, которые заключены одно в другом, одно растворение света.

Почему, когда имеем в мысли Божество, первую причину и единоначалие, тогда представленное нами – одно. А когда имеем в мысли Тех, в Которых Божество, тогда поклоняемых – Три»⁹. Нет и невозможно представить в Троице какого-либо сечения или деления, как нет разрыва и деления между солнечным кругом и лучом. Григорий Богослов отводит тварные подобия для троичной тайны. Родник, ключ и поток не разделены временем, и со-пребываемость их нераздельна при разделении свойств. Но, выступая тем самым против Плотина, он пишет, что «убоялся, во-первых, чтоб не допустить в Божестве какого-то течения, никогда не останавливающегося; во-вторых, чтоб таким подобием не ввести и численного единства. Ибо родник, ключ и поток в отношении к числу составляют одно, различны же в образе представления»¹⁰.

С дерзновением св. Григорий повторяет мысль Плотина о том, что Божество выступило из единичности по причине богатства и преступило двойственность, потому что выше материи и формы, и определилось тройственностью по причине совершенства, чтобы не быть скудным и не разлиться до бесконечности, - первое показывало бы несообщительность, второе - беспорядок.

⁸ См., например: Богомолов А.С. Античная философия. М., 1985.

⁹ Григорий Богослов. Пять слов о богословии. М., 2000. Слово 31, о Богословии 5. С. 66.

¹⁰ Там же. С. 76.

Но тут же он делает оговорку, что не осмеливается назвать этот процесс преизлиянием доброты, как назвал один из философствующих эллинов, который, философствуя о первом и втором начале, буквально выразился так: «как чаша льется через край». Св. Григорий отклоняет такое толкование Внутрибожественного бытия, как некоего безличного движения¹¹.

Во многом Григорий Богослов опирался и ссылался на своих предшественников Афанасия Александрийского и Василия Великого в сфере тринитарного учения. В целом, каппадокийские отцы приняли формулировку, так и оставшуюся критерием православного тринитарного богословия Востока: Бог есть одна сущность в трех Ипостасях. Это определение никогда не притязало на то, чтобы быть чем-то большим, чем лучшее из возможных описаний Божественной тайны, но не решением философской проблемы, наподобие, скажем, «Троицы ипостасей» Плотина¹². В дальнейшем к вопросу о триединстве обращались и другие наиболее «теоретические» отцы Церкви: Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин, Симеон Новый Богослов, Григорий Палама и др.

Другой идеей, не вмещаемой античным сознанием, была идея творения мира и человека. Василий Великий пишет: «Эллинские мудрецы много рассуждали о природе, - и ни одно их учение не осталось твердым и непоколебимым: потому что последующим учением всегда ниспровергалось предшествующее. Почему нам нет и нужды обличать их учения; их самих достаточно друг для друга к собственному низложению. Ибо не знавшие Бога не допускали, что происхождение всех вещей зависит от разумной причины; а сообразно с сим коренным своим неведением заключали и о прочем. Потому одни прибегали к вещественным началам и причину всех вещей приписывали стихиям мира; другие представляли себе, что природу видимых вещей составляют атомы и неделимые тела, тяжесть и скваженность; потому что рождение и разрушение происходит, когда неделимые тела то взаимно сходятся, то разлучаются, а в телах, существующих долее других, причина продолжительного пребывания заключается в крепчайшем сцеплении атомов. Подлинно ткнут паутинную ткань

¹¹ Флоровский Г. Восточные отцы Церкви. М., 2003. С. 162.

¹² Майендорф И. Византийское богословие. Минск, 2001. С. 258.

те, которые пишут это, и предполагают столько мелкие и слабые начала неба, земли и моря. Они не умели сказать: вначале сотворил Бог небо и землю. Поэтому вселившееся в них безбожие внушило им ложную мысль, будто все пребывает без управления и устройства и приводится в движение как бы случаем»¹³.

Понятием тварного обладает только одна христианская традиция. Творение «из ничего» есть догмат веры. Впервые выражение её содержится в Библии, во Второй книге Маккавеев, где мать, увещевая сына идти на мученичество, говорит: «Посмотри на небо и землю и, видя все, что на них, познай, что все сотворил Бог из “ничего”»¹⁴. Идеи творения мира встречаются и в греческой философии. Но эта мысль, так или иначе, скатывается к дуализму активного начала и потенциальной возможности бытия. Это идеи и материя у Платона; а также, с небольшим различием, форма и материя у Аристотеля¹⁵. Творение не свободно еще от одного условия. Первоматерия пассивна и приобретает реальность только при ее духовном наполнении. Весь мир пронизан и насыщен Высшим¹⁶. Творение из абсолютного «ничего» для эллинов - безумие. У Платона теогония и космогония совпадают. Высшее никак не может освободиться еще от чего-то.

В Ветхозаветном же учении Бог совершенно свободен. Он творил по своей доброй воле, не связанной ни внутренней, ни внешней необходимостью. Трактую это место в Пятикнижии Моисеевом, Филарет Дроздов пишет, что действие, через которое мир получил бытие, названо сотворением. Употребленное здесь слово значит более, чем образовал или соделал и показывает произведение вещи новой и необычной. Поэтому сотворение мира должно понимать таким действием, которое не предполагает никакого вечного вещества, из которого бы тварь была устроена и никакой силы вне творящего¹⁷. Христианский Бог – Бог живой: он создает новую сущность тварного мира. И между этими сущностями непреодолимые расстояния. Творец не нуждается в со-

¹³ Василий Великий. Беседы на Шестиднев. М., 2001. С. 55 – 56.

¹⁴ Библия. 2 Мак. 7.28.

¹⁵ См., например: Платон. Тимей; Аристотель. Метафизика.

¹⁶ См., например, удачную критику такого представления у эллинов: Блаженный Августин. О граде Божиим. М., 1994. Т. 1. Кн. 4. Гл. 12, 13.

¹⁷ Дроздов Ф. Толкование на книгу Бытия. М., 2003. С. 124.

творенном, и Его бытие ничем не связано с бытием мира. Он лишь отражается в твари и зовет ее к соучастию, синергетике, со своей жизнью.

Вершиной создания мира явился человек: «И сказал Бог: сотворим человека по образу нашему, и по подобию нашему, и да владычествует он над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотами, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле»¹⁸. Сотворение человека по образу и подобию Божества означает наличие у него единой сущности или природы, а также лица, ипостасности, как конкретности протекания жизни в человеке.

Таким образом, из измененного в христианском мировоззрении представления о Боге, понимания человека как духовной сущности и идеи творения мира, вследствие чего он получает возможность быть выше самого себя и развиваться к собственному источнику жизни, полностью не сливаясь с ним, и произошло понятие личности. Личность несет на себе действие благодати, идущей от Творца и возвышающей естественную природу. Она обозначается именем человека. В Церковной жизни и таинствах лишь оно имеет значение, а не отчество или фамилия, возвращающие в культурный пласт бытия. Как невозможно дать определение каждой из Ипостасей, им придают одно из Божественных имен, так и единственность личности не поддается никакому определению. Как различие Ипостасей состоит в их взаимоотношении (Нерожденный, Рожденный, Исходящий), так и личность может быть воспринята лишь в ее отношении с другой личностью. «Человеческая личность не может быть выражена понятиями. Она ускользает от всякого рационального определения и даже не поддается описанию, так как все свойства, которыми мы пытались бы ее охарактеризовать, можно найти и у других индивидов. «Личное» может восприниматься в жизни только непосредственной интуицией или передаваться какими-нибудь произведением искусства. Когда мы говорим: «Это - Моцарт» или «это - Рембрандт», то каждый раз оказываемся в той сфере личного, которой нигде не найти эквивалента»¹⁹.

¹⁸ Библия. Книга Бытия. 1.26.

¹⁹ Лосский В.Н. Очерк мистического Богословия Восточной Церкви. М., 1991. С. 43 – 44.

Христианское мировосприятие полно чудес и тайн. «Если вся окружающая нас жизнь есть поражающее своим величием чудо, то сознание Божественного чуда в человеке, входящем в мир Непознанного света, - достигает несравненно большей глубины и силы. Для каждого человека, если он остановится на факте своего бытия, этот факт будет предметом великого удивления. Нам приходилось встречать людей, которые, восходя в умную сферу, свойственную человеку по естеству, поражались ее светозарным великолепием, но когда человек действием Божиим вводится в мир Несозданного света, тогда его “удивление Богу” достигает совершенной невыразимости, и не может найти он ни слов, ни образов, ни воздыханий благодарности», - пишет Сафроний в своей работе о старце Силуане Афонском²⁰.

В отличие от Божественных Ипостасей, находящихся одна в другой, личности существуют различно. У них своя судьба и своя ответственность. Они, пишет Иоанн Дамаскин, отделяются и по наружности и различаются по времени, и отличаются по уму и по силе, достоинству, и по образу жизни, и по всем характеристическим особенностям; более же всего отличаются тем, что существуют не друг в друге, но - отдельно. Почему и называются и двумя, и тремя человеками и многими²¹. Личность не часть чего-либо, а независима, автономна, свободна и целостна. Она включает в себе все чувственное и умопостигаемое. В ней собираются все сферы бытия. Хотя, по христианскому вероучению, ангелы - тоже личностные существа, но человек богаче, содержательнее и полнее.

По замыслу Божественного творения созданный по образу и подобию человек, хотя и существует во времени, но по дарованной благодати способен вечно и свободно расти вместе со своей природой, преображая ее и получая необычайные и невозможные, с нашей точки зрения, телесные возможности. Человек создан не во зле и мог противиться распаду волей к добру. В результате грехопадения в его жизнь вошла смерть, т. е. разделение состава. Природа человека изменяется. Ее расчленение приводит к атомизации. Социальный атом получил название индивидуума.

²⁰ Иеромонах Сафроний. Старец Силуан Афонский. М., 1996. С. 161.

²¹ Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М., 2002. Гл. 8. С. 25.

Личность и индивид не одно и то же, как принято считать совершенно ошибочно сейчас. Индивидуальность – это состояние природное, в ней нет истинной неповторимости и различия. Это осколок бесконечно делимой человеческой сущности. В индивидах нет целостности, так как они не обладают своей природой, а подчинены ей. Она же всегда одна и та же. Индивиды обладают своим осколком природы. В этом они повторны и противопоставлены друг другу. Отсюда и все трагедии человеческой жизни, где люди из-за страха смерти слепо пытаются уйти от нее за счет чужого; «застраховаться» от собственного исчезновения путем увеличения числа показателей, раскрывающих их земной, социальный статус – собственности, богатства, власти, территории и т.п. В этом состоянии культуры человек сам себя уничтожает. Индивидуальные характеристики внешние и повторные. Хотя личность и в этом состоянии как бы «оставляется» за человеком, но развивать ее очень трудно по причине преобладания природы. Христианство учит, что без помощи сверху человек сделать этого вообще не может. Эта помощь приходит от Бога в тайне Боговоплощения. Тем самым восстанавливается первоизданная человеческая природа.

В личности проявляется духовный подвиг человека, отказ его от своей «испорченной» природы и жертва индивидуальностью. Человеческая ипостась целостна. Если она разделяет природу, то делает это без ограничений, так как раскрывается навстречу другой ипостаси (по замыслу Творения человек должен плодиться и размножаться).

Тринитарное богословие открывает перед нами новый аспект человеческой реальности – аспект личности. Античная философская мысль этого вообще не знает, а современная, чаще всего западная, использует этот термин искаженно, в значении индивидуальности или внешней социальной весомости индивида.

В трудах отцов Церкви обосновывается христианская антропология, где личность занимает центральное место. В патристической литературе утверждается, что личность есть свобода по отношению к природе. Она не может быть никак обусловлена психологически или нравственно. Всякое свойство (атрибут) повторно. Оно принадлежит природе; сочетание качеств можно где-то найти. Личностная неповторимость есть, то, что пребывает

даже тогда, когда изъят всякий контекст: космический, социальный или индивидуальный - все, что может быть выражено. Личность несравненна, она «совершенно другое». Понятие объективирует и собирает. Поэтому только методически «деконцептуализируемая» отрицанием мысль может говорить о тайне личности, ибо этот ни к какой природе не сводимый «остаток» не может быть определен, но лишь показан. Личное можно «уловить» только в личном общении, во взаимности, аналогичной взаимному общению Ипостасей Троицы, в той раскрытости, которая превосходит непроницаемую банальность мира индивидуумов. Ибо подойти к личности - значит проникнуть в мир личный, одновременно замкнутый и открытый, в мир высочайших художественных творений, а главное - иной раз в совсем незаметный, но всегда неповторимо единственный мир чьей-то отданной и сосредоточенной жизни²².

Человеческая личность не может достичь полноты, к которой она призвана, не может стать совершенным образом Божиим, если она присваивает себе часть природы, считая ее своим «личным» достоянием. Чем больше победа над своей природой, тем выше степень развития личности. Индивид и личность нередко считаются почти что синонимами. В строгом же святоотеческом смысле они противоположны. Индивид означает смешивание личности с теми или иными элементами общечеловеческой природы. Личность же означает то, что от природы отлично. Так как последняя повреждена грехом, и восхождение с ней невозможно. Она в плену у богопротивца, что совсем не так, как было в первоизданном виде.

В нашем состоянии мы воспринимаем личность только через ее индивидуальные черты. Мы говорим о ее свойствах характера, которые могут быть общими, принадлежащими природе. Оказывается, что ядро человека совершенно не определяемо никакими внешними средствами. Человек, определенной своей природой, действующий силу своего характера, - наименее личностен. Он утверждает себя как индивид, как собственник собственной своей природы, которую он противопоставляет природам других, как свое «Я». В этом смешении с природой личность не развивается. В восточнохристианской аскетике это состояние падшего челове-

²² Лосский В.Н. Догматическое Богословие. С. 215.

ка называется термином, переводимым на русский язык как «са-мость»²³.

Весьма интересен еще один разворот в христианском, а значит научно точном, первоначальном, истинном понимании личности в связи с творением человека как образа и подобия Божия. В святоотеческой литературе есть несколько взглядов на этот счет. Большинство церковных писателей видели богоподобие в разуме; другие – в бессмертии; третьи – в началии; иные - в образе жизни, святости, и наконец – в творчестве²⁴.

Человек появляется в результате творения и не может не перенять это божественное свойство. Конечно, его творчество не «из ничего», но в нем также появляется прежде небывалое. В патристике и богословской литературе этот вопрос не так разработан, как остальные²⁵. К проблемам оправдания культурного творчества стали обращаться относительно недавно. Именно в связи с художественным творчеством чаще всего и упоминается личность. В Европе эта традиция возникает в эпоху Ренессанса, когда в результате искажений христианского вероучения сформировалось представление о человекобоге и гуманизме. В этом смысле личность – человек, проявивший себя в создании художественных образов; либо в философской, политической жизни, но обязательно весомый. Своим выраженным талантом он отделяется от других людей (толпы или массы), дистанцируется, приобретает иные, дополнительные, права на жизнь, часто связанные с нарушением нравственных устоев. Такие модернистские подходы к проблемам личности и творчества нуждаются в обязательной критике и прояснении поэтапного отхода от традиции, приводящего к лжегуманизму и псевдотворчеству. Потому что, если творчество будет только природное, оно обречено на неудачу вследствие распадающегося, смертного бытия человека. Оно поглотит огромное количество психологической и естественной энергии.

²³ Лосский В.Н. Очерк мистического Богословия Восточной Церкви. С. 93.

²⁴ См.: Архимандрит Киприан (Керн). Антропология Св. Григория Паламы. М., 1996. С. 354.

²⁵ В богословии культуры и творчества более всех ссылаются на Максима Исповедника и Григория Паламу.

В творении святых отцов красной нитью проходит мысль о человеческом творчестве как задаче восстановить самого себя, свою грехопадшую природу в образе и подобии Божию. Это осуществляется в молитвенном подвиге, стяжании Святого Духа и любви. В связи с этим следует процитировать эпиграф, взятый Ф.М. Достоевским к своему роману «Братья Карамазовы»: «Пока темная основа нашей природы, злая в своем исключительном эгоизме и безумная в своем стремлении осуществить этот эгоизм, все отнести к себе и все определить собою, - пока эта темная основа у нас налицо – не обращена – и этот первородный грех не сокрушен, до тех пор невозможно для нас настоящее дело и вопрос что делать не имеет разумного смысла. Представьте себе толпу людей, слепых, глухих, увечных, бесноватых, и вдруг из этой толпы раздается вопрос: что делать? Единственный разумный здесь ответ: ищите исцеления; пока вы не исцелитесь, для вас нет дела, а пока вы выдаете себя за здоровых, для вас нет исцеления» (Вл. Соловьев); и далее: «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я – медь звенящая, или кимвал звучащий. Если я имею дар пророчества, и знаю все тайны и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, - то я ничто». (Апостол Павел. 1-е Послание к коринфянам. Гл. 13. 1-2).

Имея духовно-телесную природу, человек участвует и в преобразении окружающего материального мира. И здесь мы вплотную подходим к пониманию сущности культурного творчества и его оправдания с позиции восточнохристианского предания. Богословие – это живое и развивающееся христианское сознание. Исторические вопросы оно осмысляет в порядке их поступления и в степени остроты и актуальности. Так обстоит дело и с проблемами культурного творчества, попавшими в сферу Церковного сознания в конце XIX века. По этому поводу можно привести рассуждения двух богословов XX века в связи с изучением трудов Григория Паламы. Для христианина все, с чем он сталкивается в повседневной жизни, имеет не случайный, т.е. проходящий, а важнейший практический смысл спасения, как предотвращение духовной смерти и вечной гибели. Иоанн Мейендорф пишет, что о спасении мы можем говорить лишь в личном смысле. Нельзя спасти вещи, культуру или абстрактные

идеи. Спасены могут быть лишь люди, т. е. личности, творящие культуру, идеи и пр. Через людей спасется природа и достижения цивилизации, ибо человека невозможно изолировать от окружающей его среды, естественной и культурной, от его собственного творчества.

Христианское понимание спасения как события личного привело к десакрализации природы, разрушив восточный и античный мифы о божественной природе элементов тварного бытия. Отныне все они устремлены к человеку, который, осуществляя свое личное спасение, увлекает за собой все взаимоотношения, все жизненные атрибуты, все, что связано с ним, - друзей, родственников, таланты, творения своих рук, и т.п. К примеру, можно думать, что Моцарт будет спасен вместе со своей музыкой. С другой стороны, поскольку св. Савва был сербом, он и спасается как серб, но это не значит, что благодаря ему спасается вся сербская нация»²⁶.

Архимандрит Киприан (Керн) раскрывает иную богословскую сторону культурного творчества: «На вопрос о цели этого творчества, его смысле и оправдании, несмотря на всю трагическую судьбу культуры, остается вера в Небесный Иерусалим. И если мы не можем по человечеству и рационалистически понять смысла обреченной на гибель культуры и творчества, нам все же остается во имя вечной Красоты принять это творчество как послушание. Если для мыслителя встает проблема творчества, проблема его вечного смысла и божественных его истоков, то для всякого человека творчество есть задание такого же происхождения, как и самая свобода человека»²⁷.

Итак, термин «личность» впервые появляется в христианской литературе и оформляется в IV веке н.э., главным образом стараниями представителей Каппадокийской школы²⁸. В течение последующего тысячелетия он преемственно развивается отцами Церкви. Античная философская мысль о человеке не подвинулась дальше представления о нем как о социальном атоме. Религиозный переворот привел к пониманию человека как духовной сущности, образа и подобия Божия, конкретности жизни, протекаю-

²⁶ Мейендорф И. Указ. соч.

²⁷ Архимандрит Киприан (Керн). Указ. соч. С. 384.

²⁸ Халкидонское исповедание веры.

щей в личности. Это часть Божественного находится в человеке неизменно, не слитно, нераздельно и неразлучно. Личность бессмертна. Она дается человеку как дар, талант, требующий развития и возрастания, т. е. уподобления Творцу. В этом заключается главная задача ее творчества.

В современном обществознании и антропологии понятия индивидуальности и личности принципиально не различаются. Личность рассматривается как развитая, социально значимая индивидуальность. То и другое остается общим по природе и служит этапами ее эволюции. Такое понимание человека оправдывает его неравенство и превосходство одного над другим и рано или поздно логически порождает миф о сверхиндивиде, супермене, горнем человеке, поднимающемся над дольным миром и находящемся по ту сторону добра и зла.

Дело не только в научной недобросовестности, игнорирующей тысячелетний опыт византийской мысли при заимствовании понятия, созданного с величайшим напряжением духовно-интеллектуальных сил и имеющего не только теоретическое, но и практическое значение в жизни человека. Заметен еще и религиозно-нравственный надлом в Европе эпохи Ренессанса, в результате которого личность лишалась своей трансцендентной мистической глубины и была полностью обращена в плоскость горизонтального, культурно-художественного творчества и мистицизма.

С.А. Кудрина

Ярославский госуниверситет им. П.Г. Демидова

Философия на пути «самоубийства мысли»

*«Дело в том, что человеческий ум
волен уничтожить себя самого»¹*

Та духовная жажда, которая оказалась в нашей стране неизбежной вследствие опустошения атеизмом и онтологическим нигилизмом, повлекла за собой невиданной силы духовную «всеядность». В философском пространстве, выжженном вульгарно-атеистическим идолопоклонством и превратившемся в результате в безнадежно унылую мерзость запустения, любое, даже безграмотное, упоминание «хоть о чем-нибудь духовном» казалось жителю влагой для иссохшей культуры и человеческой души.

В такой ситуации «очень религиозными» представлялись те позиции, которые, как показывает история философии, несмотря на свою религиозную терминологию и головокружительный пафос, когда-то стали твердыми ступеньками на пути к атеизму и онтологическому нигилизму.

Рассмотрим эти позиции и попытаемся проследить их связь с духовно-нравственным оскудением жизни человека и онтологической нищетой философии. Сперва обратимся к такому явлению, как *деизм*.

К радости недавно пробудившихся «атеистов поневоле», деисты не отрицают бытие Бога. Тем не менее, если рассматривать это течение не с позиции души, ищущей «хоть какой-нибудь пищи», но с другой стороны, а именно - в сравнении с христианским монотеизмом, имеющим опыт многовекового богообщения и ставшим основой для одной из крупнейших в истории философии онтологических концепций, то оказывается, что деизм есть уже начало расторжения союза между Богом и человеком, а следовательно – шаг в сторону онтологического нигилизма. Чем это обусловлено? Во-первых, связь Бога с миром ставится под со-

¹ Честертон Г.К. Ортодоксия: Эссе. М., 2003. С. 48.

мнение: человек признает Бога, но Он ему уже не нужен, он Его не чувствует и поэтому у него исчезает потребность в молитве.

Деизм, или, выражаясь словами К. Льюиса, «разбавленное христианство»², признает Бога, но рассматривает Его лишь как Творца мира (и человека) и его законов. Бог полностью трансцендентен человеку, т. е. абсолютно непостижим и недоступен ему. Деизм утверждает, что и со стороны Бога невозможны какие-либо Откровения, дарование помощи и средств спасения человеку, какой-либо Промысел о нем. «Деизм, - пишет В.С. Соловьев в своей работе «Кризис западной философии (против позитивистов)», - украшается иногда общим родовым именем рационализма...»³: согласно деистическому воззрению, сотворенный мир подобен совершенному часовому механизму, который Создатель предоставил самому себе. Именно поэтому человеческое сознание признается абсолютно автономным и самодостаточным.

Для телесной и духовной жизни человеку не требуется никакого общения с Всевышним, не требуется ни молитв, ни богослужений, ни таинств. «Человечество в своей массе, - замечает И.А. Ильин, - *оторвалось от духовной почвы* и потеряло живую органическую связь с самым *корнем духовной жизни*. Современный человек не испытывает главных, священных предметов, не любит их, не внимает их зовам, духовно не питается ими и не строит ими своего миросозерцания, своего характера, своего жизненного делания»⁴.

Признавая существование Бога и сотворение Им мира, деизм полностью отвергает Его необходимость для человека и перечеркивает весь грандиозный религиозный опыт человечества. «Деизм, - пишет проф. А.И. Осипов, - не случайный плод праздной мысли. Психологические корни его совечны первому человеку, возмечтавшему стать "как Бог" без Бога, против Бога и начавшему "новую жизнь" (смерть) в "новом" мире. Эта наследственная "самость" и полное атрофирование духовной стороны жизни и

² Льюис К.С. Просто христианство. Чикаго, 1990. С. 48.

³ Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. 2-е изд. Т. 2. М., 1990. С. 111.

⁴ Ильин И.А. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 46.

породили множество тяжелейших aberrаций человеческого ума и сердца: деизм, атеизм, материализм, сатанизм...»⁵.

Деизм – это холодное признание существования Бога, которое совсем не обязательно связано со служением Ему. Более того, богоборчество, в отличие от атеизма, не предполагает отрицания существования Всевышнего, а представляет собой сознательное противопоставление дурной воли воле Божией. И все это вполне сочетается с деистическим мировоззрением, только основанная на такой духовной ориентации философия воспекает мятежную волю и вполне сознательно и целенаправленно размывает границы между добром и злом, явно или латентно служа последнему.

Самый изощренный вариант такого деизма показан В.С. Соловьевым в «Краткой повести об антихристе»: антихрист создает «Музей христианской археологии»⁶ и оставляет людям все *внешние* атрибуты религиозности, отнимая самое главное в духовной жизни и спасительное для человеческой души – живое богообщение.

Что же касается реальной истории философии, то пока здесь дело обстоит гораздо банальнее: деизм, неизбежно порывая с *духовной* жизнью, явно и однозначно погружается либо в *душевную*⁷, либо в телесную стихии. В результате в первом случае деизм оборачивается субъективным идеализмом, приводя к формуле «Cogito ergo sum»: ведь реальность абсолютного духовного бытия становится все более туманной, а реальность собственного сознания вырастает до понятия «все, что есть» и оказывается единственной и несомненной. Во втором же случае, когда с потерей умозрения не усматривается даже душа, все, в конце концов, сводится к те-

⁵ Осипов А.И. Путь разума в поисках истины. М., 1997. С. 59.

⁶ См.: Соловьев В.С. Избранное. М., 1990. С. 408 – 409.

⁷ «Душа не то же самое, что дух. Душа – это весь поток не-телесных переживаний человека, помыслов, чувствований, болевых ощущений; приятных и неприятных, значительных и незначительных состояний; воспоминаний и забвений, деловых соображений и праздных фантазий, и т.д. Дух – это, во всяком случае, лишь те душевные состояния, в которых человек живет своими главными, благородными силами и стремлениями, обращенными на познание истины, на созерцание или осуществление красоты, на совершение добра, на общение с Божеством – в умозрении, молитве и таинстве; словом, на то, что человек признает *высшим и безусловным благом*» (Ильин И.А. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1994).

лесности и деизм оказывается прямой дорогой к «философскому младенчеству», то есть к материализму.

Поэтому неудивительно, что с точки зрения онтологии деизм есть движение по наклонной, то есть движение к постепенному отказу от онтологии. Этому есть масса историко-философских доказательств. К примеру, начав с эмпиризма, английский деизм кончил психологическим субъективизмом Юма. Французский деизм весьма быстро выродился в атеизм и материализм: Гельвеций без особого труда превратил деизм в материализм, а деизм Дидро постепенно обернулся пантеистическим материализмом.

Таким образом, обнаруживается прямая связь между потерей религиозности и отказом от онтологии. В случае с деизмом имеет место полная потеря богообщения, и понятие «религиозность» сводится к одному лишь признанию существования Бога, без соединения с Ним и благоговения перед Ним (хотя, как писал блаженный Августин, слово «религия» произошло от глагола *religere*, что означает «воссоединять», и сама религия означает воссоединение, возобновление когда-то утерянного союза между Богом и человеком, а не абстрактное признание существования друг друга). В результате постепенно опускается и нравственно-антропологическая «планка»: сначала уходит идеал святости, а затем уже тонет в море относительных истин и оставшаяся без основы добродетель. Философия без святости – это путь, неизбежно приводящий к *бес-совестной* философии.

«Сущность религии, - писал В.С. Соловьев, - в том, что ее истина не отвлеченно-теоретическая, а утверждается как норма действительности, как закон жизни»⁸. Как бы деисты ни отмежевались от атеистов и ни декларировали свою «религиозность», плоды ее утраты вполне очевидны. Деисты подобны голодным людям, которые, вместо того чтобы насытиться, твердят: «Нам известно, что пища существует, мы это допускаем», или замерзающим в лесу путешественникам, просто «допускающим» существование источника тепла, но не ищущим его и в результате успокаивающим себя собственными галлюцинациями, подобными тем, что описывал Н.А. Некрасов в своей поэме «Мороз - Красный нос»: «И снится ей жаркое лето...» ». В обоих случаях люди обрекают себя на угасание жизни – скорое или постепен-

⁸ Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. 2-е изд. Т. 2. М., 1990. С. 345.

ное. Нечто подобное происходит и с онтологией – теряя связь с Источником и лишь признавая Его существование, она угасает из-за Его незримости.

Помимо *деизма*, активной составляющей «самоубийства мысли» и ее погружения в атеизм и материализм является *пантеизм*. Несмотря на теоретическое несовпадение, по своей духовной сущности пантеизм представляет собой направление, родственное деизму.

Пантеизм отрицает волю Бога, Его любовь и благодать. Отношения между Богом и человеком выстраиваются не как отношения личности с Личностью, а как безысходное подчинение человека безжалостному неумолимому закону. Пантеизм отрицает свободу воли человека: даже в кажущемся акте выбора уже действуют необходимость и предопределенность. Не «свобода воли и благодать», а «свобода как познанная необходимость». Самое высшее духовное состояние человека в пантеизме – это принятие необходимости, отказ от сопротивления ей и видение *себя* божеством. Парадоксально, что человек в пантеистической картине мира ставит себя на пьедестал, но оказывается, что статус его души несоизмеримо ниже, чем в христианстве. «Если Бог заключен в человеке, человек заключен в себе. Если Бог выше человека, человек выше себя самого»⁹. В пантеизме же нет границы между природой и духовным миром, поэтому душа человека оказывается по сути равноценной душам животных, что находит свое отражение в пантеистической вере в реинкарнацию.

Если в христианской картине мира Бог личен, не статичен, Он живо реагирует на жизненный выбор и моление человека, хоть и не мгновенно, но отвечает ему, кающемуся и молящемуся, то пантеисту некому и нечего сказать. Русский философ Л.М. Лопатин заметил, что в пантеизме для мысли представляются только два выхода: «или мир провозгласить призраком и уничтожить его в Боге, или Бога заставить исчезнуть в мире до такой степени, что от Него остается одно имя»¹⁰.

Если это пантеист-мистик (что чрезвычайно распространено в Европе под именами индуизма, учения Рерихов и т.д.), он, на-

⁹ Честертон Г.К. Указ. соч. С. 179.

¹⁰ Лопатин Л. Положительные задачи философии. М., 1911. Ч. 1. С. 277 – 278.

ходясь в непрерывном поиске безличного, только констатирует чередование своих «особых» «чувств» и «ощущений». Заявленная рациональность, кстати, куда-то исчезает: «Когда уходит религия, уходит и логика... Долго и напряженно мы стаскивали митру – и вместе с ней упала голова»¹¹. На место рациональности приходит оккультизм (по словам В. Соловьева, «чрезвычайное развитие черной магии и всякой чертовщины»¹², поскольку природе как «тело Бога» изучать нельзя, а значит, нет места и развитию науки. «Пантеист, - как писал Г.К. Честертон, - не может удивиться»¹³.

Следует заметить, что у христиан, в отличие от мистических пантеистов, нет никаких предубеждений против научного мышления, поскольку ум не отбрасывается как нечто ненужное, а просто перестает быть гордым и самодостаточным, становясь покаянным и одухотворенным. «Братия! - говорил апостол Павел. - *Не будьте дети умом: на злое будьте младенцы, а по уму совершеннолетни*»¹⁴. Пантеизм же с уклоном в мистику, в культ «сверхъестественных» «ощущений» и «состояний», то есть в «психическую прелесть», чреват не только разрывом с религиозностью, но и потерей рациональности и вообще философского измерения.

«Религия, - пишет о. Андрей Кураев, - не сводится к молчанию перед лицом Непостижимого. Религию нельзя свести к благомолчащему пиетизму просто потому, что человек сложен... человек есть не только чувство, у разума есть свои потребности и свои права... Думать человек и может, и должен»¹⁵.

А пантеисты-мистики отрицают не только науку, но и какую бы то ни было активную этику, поскольку, утверждая имманентность Бога, они сосредоточиваются на себе и впадают в замкнутость, квиетизм, равнодушие к нравственной и общественной жизни, к добру и злу, к Истине. В этом состоит одно из важнейших различий между пантеистической и христианской религиоз-

¹¹ Честертон Г.К. Указ. соч. С. 49.

¹² Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 348.

¹³ Честертон Г.К. Указ. соч. С. 177.

¹⁴ 1 Кор. 14.20.

¹⁵ Диакон Андрей Кураев. Христианская философия и пантеизм. М., 1997. С. 12.

ностью: «Избрав трансцендентного Бога, мы получили изумление, любопытство, нравственный и политический выбор, праведный гнев – словом, христианство»¹⁶. Когда из философии уходит идея единого трансцендентного Бога и вечность превращается в пустое безличное ничто, не имеющее благодати, то уходит и тема добра и зла, рождается нравственный релятивизм.

Если же это не пантеист-мистик, а пантеист, более склонный растворить Бога в природе (каким был, к примеру, Б. Спиноза), то и здесь нет основания для живых, личных отношений человека к Богу (ведь теперь он видит только природу и обращен только к ней), и поэтому религия в нем по существу становится невозможной. Потеря живой молитвенной связи влечет за собой изменение ориентации человека: постепенно блекнут очертания божественного мира и всем человеческим существом начинает овладевать проблема мира предметного, который, в конце концов, остается единственной видимой реальностью. Такого толка пантеизм, в отличие от мистического, далеко не чужд рациональности; он является менее утонченным и чреват атеизмом и материализмом, который вообще *«боится проблемы абсолютного (выделено мною. – С.К.), ибо она связана с религиозной проблемой»*¹⁷. В материализме уже окончательно переворачивается с ног на голову иерархия ценностей: все материальное, временное, чувственное одерживает верх над духовным и вечным, поскольку *«всякое отрицание Бога и религии немедленно воздвигает идола или фетиша, а всякое отрицание истинного абсолюта в философии сейчас же абсолютизирует какую-либо подчиненную ступень бытия или подчиненную ценность»*¹⁸ (выделено мною. – С.К.).

Такой подчиненной ценностью оказывается материя. Она заменяет прежнее божество, и такая замена не требует особого духовного напряжения и глубины мысли: *«если Бог невидим и непостижим, то идол виден, понятен, осязаем, - и в этом огромное преимущество для примитивного сознания»*¹⁹. В.С. Соловьев признавался в своей автобиографии: *«Когда я додумался, что Бо-*

¹⁶ Честертон Г.К. Указ. соч. С. 179.

¹⁷ Вышеславцев Б.П. (Б. Петров). Философская нищета марксизма. Франкфурт н/М.: Посев, 1971. С. 101.

¹⁸ Там же. С. 98.

¹⁹ Там же. С. 97.

га вовсе нет, а есть только материя, я с таким жаром проповедовал эту новую веру одному приятелю, что он вместо всяких возражений заметил: “Я удивляюсь только одному: почему ты не молишься этой своей материи?”²⁰.

Как показало время, такое идолопоклонство не в силах питать онтологию. Без богообщения и вдохновения философия превращается в абстрактное «схемосозидание» и не способна не только удержать мысль у оснований абсолютного бытия, но и самостоятельно породить какую-либо не заимствованную нравственную систему²¹.

Еще одна составляющая «самоубийства мысли»²² - *номинализм*. Номинализм вряд ли можно считать самостоятельной составляющей процесса отказа от онтологии, поскольку его неизбежно порождает деизм как состояние души: потеря чувства Бога и оскудение духовной жизни приводит к тому, что постепенно исчезают очертания духовного мира, и у человека остается лишь способность видеть реальность мира предметного. При этом, с потерей онтологической вертикали, *сущностная* связь между предметами все менее и менее усматривается. Философия «бритвой Оккама» отсекает понятия, выражающие сущность, как пустые, поскольку они теперь действительно представляются обедненному сознанию мертвыми абстракциями и не могут более *жить* в философии, которая *потеряла из виду то, что они обозначали*. Сознание *изобретает* новые, *онтологически не укорененные абстракции*: «мысль соединяет явления и останавливается, если их нельзя соединить»²³. Полет освободившейся от «лишнего груза» мысли, оторванной от бытия, помимо всего прочего, приводит к *утопизму*.

Именно в эпоху Возрождения, когда начался интенсивный процесс разрушения целостности религиозной жизни, в Европе стали появляться утопические концепции «земного рая», игнори-

²⁰ Соловьев С.М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977. С. 58.

²¹ По этому поводу весьма удачно иронизировал В.С. Соловьев. Как бы воспроизводя абсурдную логику материалиста, он говорил, что человек произошел от обезьяны, и именно поэтому мы должны любить друг друга.

²² Так называется одна из глав книги Г.К. Честертон «Ортодоксия».

²³ Честертон Г.К. Указ. соч. С. 51.

рующие духовные законы человеческого бытия и предлагающие механически, внешне решать те проблемы социальных отношений, корень которых в действительности лежит в оскудении внутренней жизни человека.

Воцарение номинализма есть знак не только потери целостности сознания личности, но и разрушения соборности, которая представляет собой не внешнее механическое единство, иллюзорное по причине отсутствия духовного основания (так называемое «единство без свободы»), а единство, имеющее божественную природу («...и все напоены одним Духом»), то есть единство на онтологическом основании. Потеряв Бога как источник любви и разрушив, таким образом, онтологическую вертикаль, люди теряют и друг друга: «корень ложного существования состоит в непроницаемости, то есть во взаимном исключении существ друг другом»²⁴.

Отрыв от онтологии приводит к культу «пагубного я», то есть автономного человеческого сознания, потерявшего корни. В результате человек забывает, что «свет нравственного закона сияет из отдаленной и неведомой области»²⁵ и приписывает создание этого закона самому себе. И. Кант говорит о способности человека «давать себе закон», хотя нового содержания абсолютного морального закона Кант так и *не изобрел* и в конце концов взял за основу то, что уже было *обретено* человечеством задолго до него – евангельскую заповедь.

Но если то или иное нравственное правило не подкреплено верой и духовной жизнью, то есть если оно не укоренено онтологически, а существует лишь как отвлеченный рациональный принцип, то его неизбежно ожидает такая же судьба, какая постигла общие понятия: оно превращается в пустую абстракцию.

Отказ от соблюдения первой заповеди Христа («Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем своим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим») приводит к несоблюдению второй («Возлюби ближнего твоего, как самого себя»): с темой бытия из философии уходит тема добра и зла, любви и совести. И человек, уставший рационально отвечать себе на вопрос «А почему, соб-

²⁴ Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 544.

²⁵ Чаадаев П.Я. Сочинения. М., 1989. С. 73.

ственно, я *должен* следовать этим правилам?», в конце концов, придумает другую этическую систему, которая «освободит» его от груза вины и сможет оправдать все его пороки (трудно не быть рабом своего тела и страстей - находим обоснование этому рабству в материализме и фрейдизме; не хочется терпеть другого, не завидуя ему и не предавая его - встаем под флаги атеизма и «разумного эгоизма»). По такому пути пошло современное западное общество, став обществом рационализированного и институционализированного эгоизма, где уже не считается духовной болезнью раздробление личности на ее познавательные способности, а культуры - на музейные фрагменты.

Потеря соборности ведет к оскудению способности познания истины. «Лишенные общения с другими сознаниями, мы мирно щипали бы траву, а не рассуждали бы о своей природе»²⁶. Как писал А. Вознесенский, «расформированное поколение, мы в одиночку к истине бредем»²⁷. С номинализмом неразрывно связан релятивизм, утверждающий существование только относительной истины (правильнее сказать – относительных истин, поскольку относительная истина не может быть одна по определению). Г.К. Честертон по этому поводу писал: «Как одно поколение может предотвратить появление следующего, поголовно отправившись в монастырь или утопившись, так и группа мыслителей может, в известной мере, воспрепятствовать мысли, научив следующее поколение, что в мысли нет никакой надежности»²⁸.

Искание абсолютной истины есть искание Бога, стремление к вечности, требующее духовно-нравственного напряжения всего человека. Объект исследования у ищущих истины относительные – совсем иной. Это мир вещей, для познания которого человек обращается к чувственности, индукции, не утруждая себя духовно-нравственно; напротив, он максимально абстрагируется от ценностей (неудивительно поэтому, что западная философия науки подменила критерий истинности критерием научности).

И в первом, и во втором случаях приемлем философский диалог, но его цели принципиально расходятся – так же, как рас-

²⁶ Чаадаев П.Я. Указ. соч. С. 82.

²⁷ Вознесенский А. Предсмертная песнь Резанова // Вознесенский А. Ров: Стихи, проза. М., 1987. С. 288.

²⁸ Честертон Г.К. Указ. соч. С. 48.

ходятся цели и пути самих философских исканий. Философский диалог – это форма, которая есть продолжение и выражение содержания идей философа. Именно поэтому участие в диалоге есть поступок.

Классические примеры ведения диалога мы обнаруживаем еще в античной Греции. Философия Сократа, например, глубоко онтологична, и смысл диалога для него – обнаружение истины в душе, которая владеет ею изначально по причине своего божественного происхождения. «Таким образом, проблема самопознания, в своей последней глубине, обнаруживает себя как религиозная проблема. Подлинное самопознание достигается лишь через богопознание, и подлинное самопознание предваряет богопознание»²⁹. Софисты же, явно отказавшиеся от онтологии, могут путем логической и псевдологической игры прийти исключительно к конвенции, причем лучшим результатом в диалоге будет навязывание своей воли.

И, наконец, релятивизм граничит со скептицизмом, который сам по себе есть признание исчерпанности философского поиска. «Скептицизм есть простое отрицание всякой определенной философии (поскольку сомнение есть отрицание, именно отрицание уверенности и определения), а потому неосновательно признавать его (как это делают многие) за особенный тип или направление философии»³⁰.

Софисты и скептики единодушны в игнорировании духовно-нравственной подоплеки познавательной деятельности человека. Ценности мира сего призрачны, но и вечных ценностей для них тоже не существует. Человек остается мерой всех вещей, но при этом скептики последовательно молчат, поскольку истина все равно недостижима, а софисты продолжают споры. Видимо, их отличие только в темпераменте. Скептики – это те же софисты, только унывающие, усталые, не стремящиеся использовать факт относительности истины ради удовлетворения тщеславия.

Итак, мы рассмотрели, каким образом пантеизм и деизм (вместе со всеми вытекающими из них последствиями) знамени-

²⁹ Левицкий С.Л. Трагедия свободы. Франкфурт н/М.: Посев, 1984. С. 120.

³⁰ Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 190 – 191.

ют собой разрушение религиозности и приводят к отказу от онтологии. Поэтому обращение к ним для «реанимации» философской мысли не представляется продуктивным.

Для действительно прочного возвращения к онтологии недостаточно одного лишь признания существования абсолютного бытия. Как показала история, такое признание, или допущение, при отсутствии религиозного опыта богообщения, рано или поздно превратится в пустую абстракцию и потонет в логических хитросплетениях самодостаточного разума, не став препятствием на пути оскудения философской мысли.

М.З. Мусин

Ярославский госуниверситет им. П.Г. Демидова

Принципы классической и неклассической онтологии сознания

Неклассическая проблема онтологии сознания и субъективности уходит своими корнями в эпоху кризиса философии середины XIX века и связана с попытками выхода из той тупиковой ситуации, к которой приводит определенный, классический способ рассмотрения сознания. Без анализа принципов классической онтологии сознания и субъективности невозможно поэтому как критическое исследование, так и положительное развитие концептуальной основы современной философии.

К неклассической философии автор настоящего текста относит все то в современной мысли, что по исходному своему замыслу является попыткой преодоления классических структур, их критического переосмысления и отказа от них перед лицом новой проблемной реальности: сциентистское направление (нео- и постпозитивизм, неокантианство, структурализм); диалектический материализм; экзистенциально-антропологическое направление («философия жизни», прагматизм, феноменология, экзистенциализм, персонализм, философская антропология, герменевтика, психоанализ); религиозно-идеалистическое направление (неотомизм, диалектическая теология, русская религиозная философия); необъективно-идеалистическое направление (неогегельянство, неореализм). Под классической философией имеется в виду эмпирическая и рационалистическая традиции, заданные концепциями Бэкона и Декарта, и получившие завершенную, итоговую форму у Гегеля, Фейербаха, Конта включительно.

В целом вся классическая философия характеризуется современным мышлением как «философия самосознания и рефлексии»¹, причем рефлексии, направленной на выявление объектив-

¹ Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С. Классическая и современная философия // Мамардашвили М.К. Необходимость себя. М., 1996. С. 384.

но-всеобщего. Принятие за основу данного определения дает возможность эксплицировать те наиболее существенные, «базовые» черты онтологии сознания и субъективности, образующей внутреннюю структуру классической философии и, с другой стороны, генерирующей фундаментальные импликации неклассического сознания.

В основе классической концепции самосознания и рефлексии лежит представление о мире, как о чем-то хотя и превосходящем человека, но вместе с тем соответствующем его мышлению и представлению в качестве рациональной конструкции, в которой он концептуализировался как объективное, естественно-упорядоченное целое. Начальная интуиция классики поэтому - это идея вечного, вневличностного, «естественного» порядка, бесконечной причинно-следственной цепи, пронизывающей все бытие и обладающей при этом рационально постижимой структурой. Это образ мира «как бы он был сам по себе», независимо от человека и имеющий «онтологическое, метафизическое, ноуминальное знание»².

Идеей рационального характера естественных, независимых от человеческой деятельности законов объективной действительности полагается непрерывность и однородность контролируемого субъектом опыта относительно мира. Из онтологии мира элиминируются не поддающиеся объяснению, «сверхъестественные» силы, нарушающие непрерывность контролируемо воспроизводимой конструкции реальности. Рациональная упорядоченность мира означает тогда полагание необходимой связи реальных физических явлений: действие в этой связи вытекает из причины с такой же необходимостью, с какой из сущности треугольника вытекает равенство углов двум прямым. Отсюда осмысление классической философией опытного постижения мира как основанного на рациональных аргументах и преобразованиях данных, интеллектуальной интуиции и формально-логических методах. Согласно такому разворачиванию идеи рационального устройства мира, причинно-следственное объяснение явлений действительности совпадает с аналитически полным и аподиктически оче-

² Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация // Царство духа и царство Кесаря. М., 1995. С. 239.

видным пониманием содержания понятий и представлений, фиксирующих эти явления, и никак не отличается от него.

Фундамент классического способа концептуализации опыта относительно мира и редукции отношения человек - мир к отношению лишь познавательному составляет картезианская парадигма сознания и субъективности. Согласно ей, «любая реальность и мир в целом, который мы воспринимаем как существующий, существует, можно сказать, только в качестве содержания наших собственных представлений, как нечто высказанное в суждениях или, лучше сказать, прошедшее проверку в процессе сознания»³. По мысли Декарта, познание внешнего мира осуществляется при условии схватывания в сознании той же самой познавательной операции, с помощью которой он постигался, или, иначе говоря, внутреннее воспроизведение и постижение априорной схемы представления предметно исследуемого объекта в данностях сознания формирует знание содержания, т.е. сущности этого объекта.

Картезианское трансцендентальное правило получает свою завершённую формулировку в «Критике чистого разума» И. Канта: содержание, сущность предмета есть правило его образования, конструкции.

Абсолютной инстанцией, обладающей безусловной самоочевидностью, откуда предмет и акт мысли, объект, и субъект видятся как тождественные, с точки зрения классической философии, является самосознание. Понятие самосознания получает свое оформление в эмпиризме и рационализме как концепция рефлексии или «чистого сознания». Согласно этой концепции, рефлексивный субъект, выделяя рационально очевидные образования в составе внутреннего опыта, одновременно усматривает и основные, фундаментальные характеристики объективного, вне сознания лежащего бытия. Опирающиеся на этот принцип способы выявления и анализа «чистых» внеэмпирических идей и трансцендентальных структур (рационализм и немецкий идеализм), или же «чистых» ощущений, фиксируемых и удостоверяемых с помощью рациональных процедур, преследуют цель десубъективации внутреннего опыта, обнаружения его всеобщего,

³ Гуссерль Э. Феноменология // Логос. 1991. № 1. С. 16.

воспроизводимого, разумно контролируемого содержания, которое именно вследствие этого считалось объективным.

В основании классической концепции абсолютного самосознания лежит, таким образом, представление о гармонии между структурой бытия и открываемой в рефлексии субъективной структурой человека, которой он укоренен в реальности. Поэтому рефлексия здесь полагает и сама есть определенный способ бытия человека, отличный от эмпирически случайного, спонтанного его существования. В связи с этим главная цель модели рефлексивного сознания обнаруживается как возвращение в абстракции к точке совпадения мысли и предмета, где дано бытие как оно есть и реорганизация на этой основе индивидуальной и социальной жизни из стихийного в самоконтролируемый, целенаправленный процесс, развертывающийся в пространстве оформленного рефлексией бытия.

Несомненно, что теория чистого, универсального сознания предстает как определенная онтология сознания и субъективности, ибо фундаментальные онтологические посылки и допущения классической философии обусловлены определенным представлением о сознании, о самосознательно контролируемой деятельности. Выделим концептуальные положения классической онтологии сознания и субъективности:

1. Основная посылка этой традиции состоит в полагании данности сознания как абсолютной достоверности. «Но здесь не имеются в виду данность сознанию чего-нибудь, речь идет о данности сознания. Это не сознаваемое содержание, а феномен созnavания»⁴, т. е. так понимаемое сознание само задает содержание сознаваемого явления как феномена осозnavания. «Сознание, - как был убежден Д. Юм, - никогда не обманывает нас»⁵.

2. Абсолютизация способности осозnavания предполагает полную прозрачность субъект-объектного отношения для самого субъекта как чистой способности созnavания. Поэтому самосознание обладает безусловной способностью адекватно воспроизводить все содержания сознания и фиксировать их в рациональных конструкциях. Но именно в данностях такого

⁴ Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. М., 1994. С. 9.

⁵ Юм Д. Исследование о человеческом разумении. М., 1995. С. 89.

репродуцированного рефлексией сознания и открывается бытие, которое независимо от сознания, но является только таким, каким оно осознается. В этом смысл тезиса о тождестве бытия и сознания в классической философии. Отсюда - эссенциализм, присущий данной онтологии и фундаментальное для нее различение на мир сущностей и мир явлений.

3. Заданная в концепции самосознания необходимость перевода содержания сознания на уровень рационального мышления предполагает абстрактную идентификацию субъекта с некоторой точкой зрения абсолютного наблюдателя, с позиции которого только и возможно внешнее (объективное) наблюдение и внутренних состояний познающего и познаваемого бытия. Лишь в перспективе этой абстракции возникают тождественные и универсальные условия не только для воспроизведения данных сознания на уровне понятийного мышления и систематизированного знания, но и для определения самого знания как формы общения и как intersубъективной трансляции осознанной мысли.

Таким образом, классическая парадигма сознания и субъективности представляет собой теоретическую модель познавательного процесса и может быть определена как гносеологическая.

Для раскрытия обусловленности кризиса традиционной философии гносеологизмом в понимании сознания необходимо подчеркнуть, что в качестве основной здесь выступает предпосылка «истинной» реальности, «истинных» абсолютных и конечных состояний мира, «измышленного - по оценке Ф. Ницше, - мира... который назывался “истинным миром”, “истиной”, “божеством”»⁶.

Предполагалось, что философ, мыслитель, распоряжаясь своим сознанием и реализуя предельную способность самопознавания, может видеть «истинное» положение дел за всеми формами опыта относительно мира. Достижение понимания опыта отождествляется, следовательно, с результатом выведения эмпирического из «измышленного», т.е. задаваемого трансцендированием, порядка. Конкретно испытываемая действительность требует поэтому в классической философии рационального осмысления предсуществующего, воплощающегося в эмпирике и долженствующего по отношению к ней трансцендентного, и интерпрета-

⁶ Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. М., 1994. С. 215.

ции, объяснения опыта в универсальных терминах этой «истинной» реальности.

Идея разумного в своих запредельных, сверхчувственных и абсолютных основаниях бытия и идея индивида, способного высвиться до абсолютного мышления, воспроизвести и удержать в своем сознании эти основания, соединяют во времени разорванные, отчужденные в своем действительном существовании эмпирическое бытие и эмпирического мыслящего индивида в надындивидуальной исторической перспективе реализации гуманистического замысла мирового процесса. Философия Гегеля в этом смысле явилась наиболее полной и последовательной попыткой реализации подобной задачи снятия разрыва мышления и практически-исторической действительности. В «Феноменологии духа» полагается, что отчуждение духа и реальности может быть преодолено посредством формирования особого типа индивидуальной сознательности: человек страдает и не может принять реальность, потому что он мыслит неразумно, не может освободиться, с одной стороны, от рассудочных «фантазий» и, с другой стороны, от непосредственной чувственной привязанности к эмпирическим, внешним и «неистинным» формам действительности. Утверждаемое Гегелем отношение к миру, его историцизм – это рассмотрение его (мира) под углом зрения абсолютных конечных разумных оснований. Это, следовательно, сознательность позиции, способа бытия разумного человека, обеспечиваемая актами трансцендирующего метафизического мышления.

Однако подобное рациональное оправдание наличной действительности несколько не отвечает на вопрос: почему мир не воплощается в форме разумной организации, почему самосознательное суждение, обладающее онтологической непреложностью, не имеет, тем не менее, власти над реальностью? Этот вопрос подрывает саму основу классической философии – концепцию рефлексивного сознания, т.е. такой философии, которая анализом данных сознания ищет в нем сам себя обосновывающий, самоочевидный пункт, начиная от которого может быть строго проверено и обосновано все остальное в человеческом опыте. Проблематичной оказывается сама возможность достижения «чистоты» рефлексии, ее беспредпосылочности. В мире, заданном для нас в некоторой универсальной и абсолютной системе отсчета, не ока-

зывается такого субъекта, который мог бы ощущать себя находящимся в абсолютной перспективе видения реальности. Если рефлексивное сознание, направленное вовне, на выявление объективно-всеобщего имеет предпосылки, требующие экспликации, то исчезают прозрачность бытия и его отображенная в сознании рациональная упорядоченность. Уяснить себе природу сознания и субъективности, потерявших свою «чистоту» и абсолютность, уже нельзя теми же актами саморефлексивной и тождественной себе мысли, какими в сознании даны и прояснены внешние содержания. Предельная способность сознавания, полагающаяся классикой, останавливается перед самым феноменом сознания, а значит, и перед предельными основаниями человеческого бытия, которые не укладываются в форме отождествления бытия и сознания и остаются непрозрачными для рефлексивного сознания.

Такая ситуация со всей исторической остротой и радикальностью ставит философию перед необходимостью поиска иных, отличных от процедур традиционной рефлексии способов «уяснения самому своего собственного сознания» (К. Маркс).

Ведущим направлением этого поиска становится отход от гносеологизации сознания и анализ его как специфического бытийного образования. При этом само понятие сознания приобретает многомерность, в нем выделяются два слоя: рефлексивный - это отношение к действительности и бытийный - это отношение в действительности; или, иначе, различаются «сознание для сознания и бытие в сознании»⁷. В этом смысле парадигму сознания, лежащую в основе неклассической философии, необходимо определить как онтологическую.

Можно выделить два основных направления в онтологической трактовке сознания и субъективности: редуccionистское и феноменологическое. Для редуccionистского подхода характерно выведение или сведение бытия к тому, что сознанием не является, к некоторой реальности, которая определяет сознание. К этому направлению необходимо отнести поэтому «философию жизни», марксизм, прагматизм, психоанализ, герменевтику, аналитическую философию, структурализм, постструктурализм и постмодернизм. Феноменологический подход предполагает вы-

⁷ Выготский Л.С. Исторический смысл психологического кризиса // Выготский Л.С. Собр. соч.: В 6 т. Т. 1. М., 1982. С. 415.

деление бытийного, дорефлексивного уровня сознания и описание последнего в его сущностной «чистоте» и феноменальной явственности. Этот способ анализа сознания присущ не только собственно феноменологии, но и стал методологической основой западного экзистенциализма.

Необходимо поставить вопрос: преодолела ли современная философия ограниченность классической концепции сознания как рефлексии; привела ли онтологическая парадигма сознания к реальному пересмотру оснований традиционной онтологии сознания и субъективности?

Редукционистская версия онтологической парадигмы сознания пытается преодолеть гносеологизацию сознания через отказ от редукции предметного содержания сознания к форме объекта. Это означает выделение таких состояний бытия человека - биологического, социально-экономического, культурно-идеологического, чувственно-жизненного и т.д., которые не поддаются воспроизведению и объективному, рациональному выражению на уровне рефлексии. Последнее обстоятельство приводит к снятию отождествления бытия и его сознательного, идеального плана. В самом сознательном бытии представители этого направления различают два типа отношений: во-первых, это отношения, которые складываются независимо от сознания, и, во-вторых, те отношения, которые складываются на основании первых и являются их уже переработанным, «вторичным» выражением. Здесь предполагается, что в человеческом бытии есть нечто, что связывает его не с тем, как человек его осознает и воспроизводит в сознании, а с некоторым внечеловеческим целым. Этот подход указывает на наличие в самом бытии (индивидуальном, социальном, природном и т.п.) такого уровня, который не может быть объяснен через акты сознания этого уровня (например, идеология [Маркс], неврозы [Фрейд], социальные установления и история идей [Фуко], литература, искусство и явления массовой культуры [постмодернизм], и т.п.).

Следовательно, к самому сознанию необходимо подходить так, чтобы, имея перед собой в качестве предмета объяснения некоторые его образования, попытаться найти их содержание в какой-то иной форме, чем та, которая их представляет в качестве сознательных, и, проанализировав эту другую, вне сознания дан-

ную форму, идти от нее к объяснению того, что уже сознательно выражено.

Фактически суть редукционистского анализа состоит в объяснении сознания в терминах чего-то другого, не являющегося сознанием. Согласно этой концепции, содержание образований сознания нужно искать не в самом сознании, как предполагала классическая философия, а в не-сознании, в совершенно другом измерении: в иррациональном, витальном потоке бытия или образе культуры («философия жизни»); в общественном бытии, чувственно-предметной практике (марксизм); в практических, чувственных последствиях, произведенных объектом понятия (прагматизм); в индивидуальном или коллективном бессознательном (психоанализ); в логическом и лингвистическом анализе (аналитическая философия); в «языковом опыте мира» (герменевтика); в неосознаваемых структурах отношений в различных областях социально-культурной действительности (структурализм); в коммуникативной практике и информационном потоке (постструктурализм и постмодернизм).

Стремление к радикальному разрыву с классической философией выражается в редукционизме не только в попытке преодолеть принцип абсолютной достоверности данности сознания, но и в тенденции рассматривать сознание вне категории «субъект». На место трансцендентальной или эмпирической субъективности здесь выдвигаются бессознательные, безличные силы и структуры. Последовательное проведение этой исследовательской установки должно было привести, в гносеологическом плане, к очищению объективности от субъекта, а в онтологическом плане - к деантропоморфизации мира.

Однако вопрос об очищении субъективности от объекта, т.е. вопрос о принципиальной возможности не приписывать сознанию чего бы то ни было не только со стороны субъекта, но и со стороны объекта, не был последовательно поставлен в этой концепции. Это обстоятельство, очевидно, обусловлено тем, что представители редукционистского подхода вслед за традиционной философией отождествили сознание с психическими процессами, свели сознание к его содержанию, хотя и понятому по-новому. В отличие от классической парадигмы рефлексивного сознания предметностями (содержанием) сознания выступают

уже не самодостаточные трансцендентальные структуры, присущие изначально активной субъективности, а обладающие объективным характером, существующие в формах культуры, находящиеся в условиях социальной системы и созданные специфическим способом человеческого бытия образования. Поэтому водоразделом между редукционизмом и классикой является не онтологизация (натурализация) или деонтологизация (денатурализация) внеличных объективно-идеалистических структур, детерминирующих эмпирический опыт сознания, а понимание природы подобных образований. Другими словами, этот подход отвергает не саму идею о существовании идеальных структур в качестве форм реализации индивидуального опыта сознания, а объяснительные принципы. В редукционистской концепции, таким образом, не обнаруживаются условия для исследования бытия сознания и субъективности, что делает невозможным преодоление классической философской традиции в рамках этого направления.

Феноменология, открыв непсихические сознательные акты, имеющие всеобщую устойчивую структуру, преодолевает недостаточность редукционистского подхода. Теперь исследование фундаментальных основ бытия уже не могло более осуществляться без учета бытия сознания.

Сознание как особый регион бытия можно, согласно Гуссерлю, выявить и анализировать только благодаря феноменологической редукции. Это означает, что любой вид бытия должен рассматриваться как коррелят сознания. Предмет в феноменологической установке утрачивает свое независимое от сознания существование (будь то природный или психический процесс) и трансформируется в данность предмета, его смысловой образ. Сознание как чистое смыслообразование (интенциональность) выступает здесь в роли бытия по отношению к любому виду такой трансформации. В смысловой данности предмета, в «феномене», должны воплотиться всеобщие структуры сознания, которые, по Гуссерлю, не являются заранее заданными, исследование должно каждый раз заново выделять «феноменологический остаток» - поле «чистого сознания», поле самоочевидного. Это означает, прежде всего, отказ от всех истолкований предмета, использующих непроясненные предпосылки, к которым относятся стерео-

типы обыденного сознания, догматически принимаемые схемы в процессе научного мышления, идеализации и метафизические допущения философии.

«Заключение в скобки» всех таких предпосылок в качестве позитивного феноменологического исследования дает, как считает Гуссерль, возможность построения смыслового горизонта предмета, включения его в определенный и как можно более широкий контекст. Способность построения чистого горизонта предметности и способность приведения к очевидности любого контекстуального сцепления Гуссерль называет трансцендентальной субъективностью, трансцендентальным *его*. «Универсальное априори, принадлежащее трансцендентальному *его* как таковому, - пишет он, - есть сущностная форма, заключающая в себе бесконечное число форм, априорных типов возможных актуальностей и потенциальностей жизни вместе с предметами, которые конституируются в нем как действительно сущие»⁸. Обладая независимостью от любой формы осознания предметности, спонтанно функционирующее трансцендентальное *его* приобретает таким образом онтологический статус.

Феноменологический метод (в гуссерлевском *его* варианте) стремится к очищению субъективности от объекта, пытается утвердить ненатуралистический подход к сознанию. Возникает вопрос: насколько феноменология находится на высоте своих интенций?

Так как трансцендентально чистое сознание является «основным полем феноменологии», а «умственный взор Канта покоился на этом поле»⁹, то имеет смысл попытка соотнести концепции чистого сознания и трансцендентального «Я» у Канта и у Гуссерля. Само понятие трансцендентального Я заимствовано Гуссерлем у Канта. В «Критике чистого разума» статус этого понятия достаточно сложен и не поддается однозначной квалификации. Кант, с одной стороны, основывает возможность этого понятия на том, что в самом человеке действует некая спонтанная активная сила, которая и есть бытийное условие нашего познания. С другой стороны, Кант неоднократно указывал на то, что само это бытийное

⁸ Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998. С. 159.

⁹ Гуссерль Э. Идеи к частой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. М., 1999. С. 135.

условие невозможно схватить в качестве объекта. Поэтому Кант делает упор на другие условия нашего познания - условия в смысле определенной организации и формы сознания, а не на то, «как возможна сама способность мышления»¹⁰. Так возникает кантианская модель «чистого сознания», но не как реально существующего сознания, а как предположение такого сознания, как выражение и задание определенного объектного способа анализа.

Обсуждая проблему «рациональной психологии», Кант предупреждал о возможных искажениях смысла трансцендентального аппарата анализа и самого понятия трансцендентального субъекта. «Я», «субъект», «единство трансцендентальной апперцепции», рассуждал он, не являются обозначением какой-то субстанции, мыслящей и тождественной себе во времени. Нет субстанции, тождественного «Я». Говоря о «Я», Кант не утверждал, что «Я» не существует, он имел в виду исключительно существование этого понятия как мыслимого. «Я» поэтому является не понятием самотождественности субъекта, а указанием на нетождественность субъекта акта познания эмпирическому, вещному «Я», из чего не следует никакого знания о психологическом субъекте, носителе этого знания вещей¹¹.

Однако в посткантовской философии конструкция трансцендентальной субъективности стала восприниматься все более и более натуральным образом. Уже Фихте и Гегель сделали решительный шаг к натурализации «чистого сознания», с одной стороны, внося его внутрь самой действительности и самих предметов и рассматривая всякое бытие как духовное или внутреннее, и в этом смысле как нечто, что поддается рациональному осмыслению и изображению, с другой стороны, они, в конечном счете, представляли «Я», мышление, сознание в виде своеобразных мыслительных сущностей, «анимизировали» их. Следовательно, в онтологии абсолютного «Я» и абсолютного духа, в самом принципе «единства логического и исторического» (Гегель) предположено совпадение предметного и рефлексивного плана сознания.

Гуссерль вслед за Фихте и Гегелем пришел к натурализации того, что у Канта не имело натурального, буквального смысла.

¹⁰ Кант И. Критика чистого разума. СПб., 1993. С. 14.

¹¹ Кант И. Указ. соч. С. 229 – 263.

Совпадение рефлексивного и содержательного уровня сознания совершается у него в понятии интенциональности, а именно в онтологизации имманентной предметности рефлексивных актов. «Чистое сознание», т.е. феноменологически рефлектирующее сознание предстает при этом в виде некоторой субстанции, атрибутом которой является интенциональность. Именно поэтому, натурализовав, положив «абсолютную конкретность трансцендентальной субъективности»¹², Гуссерль и вводит понятие «эгологии», т.е. науки о «Я», которая у Канта была бы совершенно невозможна.

Таким образом, феноменология Гуссерля сохраняет в себе субъективизм в понимании сознания. Онтология сознания и субъективности в рамках этого подхода, так же как и в редукционизме, предполагает субъект-объектную диспозицию.

Попытку изжить остатки гносеологизма и натурализма в феноменологии предприняли М. Хайдеггер и Ж.-П. Сартр. Сознание, рефлексия обретают свое основание, согласно «фундаментальной онтологии» Хайдеггера, не в *ego*, а в *Dasein*, в самом человеческом бытии как «бытии-в-мире». Обозначением *Dasein* как трансценденции Хайдеггер пытается противопоставить его традиционному представлению о субъекте как автономной и самодостаточной данности. Это означает, что мир уже не выступает в качестве противостоящей субъекту совокупности вещей, но совместно с ними образует изначально синкретическое единство, в котором нет разделения на субъект и объект. Трансценденция не нуждается в сознании как фундаменте, трансценденция первична по отношению к сознанию и рефлексии. Тем самым Хайдеггер пытается пойти дальше и глубже Гуссерля - поставить феноменологический метод на некое основание, показать, что все феномены фундированы в *Dasein*, которое само себя в себе обнаруживает, не нуждаясь для этого в теоретической позиции¹³.

Очевидно, что предметом хайдеггеровской феноменологии является уже не сознание, отражающее в том или ином аспекте бытие, но бытие, раскрывающееся сознанию и позволяющее сознанию обладать переживанием бытия. Однако Хайдеггер не определяет сознание тем, что уже сознанием не является, т.е. он не

¹² Гуссерль Э. Парижские доклады // Логос. 1991. № 2. С. 25.

¹³ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 8 – 15.

примыкает к редукционистскому подходу к сознанию. В «фундаментальной онтологии» бытие мыслится как переживание бытия или как переживание онтологического различия между бытием и сущим, и в этом смысле оказывается в конечном итоге сферой сознания, хотя и существенно иной, чем сфера гуссерлевского трансцендентально-рефлектирующего сознания. Но эта сфера - сфера сверхрефлексивного, трансцендирующего сознания, являющейся основой переживания собственной целостности бытия - именно как сознание, хотя и не сводимое к познанию и гносеологическим схемам, вообще исключается Хайдеггером из рассмотрения.

Подобная радикальная элиминация проблемы сознания из «фундаментальной онтологии» послужила причиной того, что Хайдеггер остается в рамках субъективистской модели сознания, ибо, отказываясь от эксплицитной разработки проблемы бытия как сферы сознания, он приходит к натурализации самого Dasein, к представлению его как самостоятельной сущности, что разрывает изначальное единство «бытия-в-мире» и выводит сознание из некоторой основы, субстанции. Таким образом, Dasein является лишь модифицированным вариантом натуралистически понятой абстракции трансцендентальной субъективности.

Возражая Хайдеггеру, Ж.-П. Сартр заявляет, что человеческое бытие и экзистенцию с самого начала надо описывать, имея в виду сознание, «сознательное измерение», ибо и здесь Сартр солидаризируется с Гуссерлем, разговор о мире и человеке безотносительно к сознанию и субъективности совершенно бессмыслен, так как мир дан человеку только в формах его субъективности, человек не может выйти за пределы своего сознания. Специфика сознания для Сартра есть одновременно и специфика собственно человеческого бытия, опыт сознания для него - опыт экзистенциальный, сознание, как говорит он, есть насквозь существование, это самый конкретный и индивидуальный опыт существования¹⁴. В экзистенциализме Сартра вопрос, таким образом, ставится о том, как есть сознание, т.е. вопрос о его бытии.

Сартр существенным образом модифицирует классическую абстракцию самосознательного индивида, полагая отправным пунктом философского анализа не рефлексивное, а дорефлексив-

¹⁴ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. М., 2002. С. 28.

ное сознание. Однако фактически Сартр не выходит за рамки трансценденталистского поиска за любыми содержаниями сознания их сознательного носителя, рассмотрения структур экзистенции лишь в форме данности их в сознательных эквивалентах, трансценденталистский принцип понятности которых основан на предположении способности субъекта быть в основе любого возможного опыта. В этом смысле попытка выявить и описать сферу собственно сознания как трансцендентальное поле без субъекта реализовалась не в полной мере. Можно согласиться с тем, что «отказ Сартра от понятия субъекта есть отказ только от рефлексивной конструкции Я как “закона жизни сознания”»¹⁵, а сама идея сознательного единства всей жизнедеятельности человека и в этом смысле всей ее центрированности по существу сохраняется философом и лишь перемещается из рефлексивного сознания в спонтанное, иррефлексивное.

Таким образом, исследование проблемы сознания и субъективности в рамках онтологической парадигмы сознания (в редукционистском и феноменологическом ее вариантах) не приводит к окончательному снятию гносеологизма классической концепции рефлексивного сознания. Редукционистский подход, объясняя сознание из «не-сознания», неявно предполагает натурализацию объектного плана сознания, поэтому сознание и субъективность здесь не только сводятся или выводятся из некоего «неосознаваемого», «бессознательного» объекта, но и сами исследуются как естественно существующие объекты. Феноменология, поставив задачу описать сознание как онтологически необъектное, остается непоследовательной в критике классической идеи субъекта, лишь модифицируя в конечном итоге саму абстракцию трансцендентальной субъективности.

Очевидно, что фундаментальная для классической онтологии сознания и субъективности оппозиция «субъект - объект» присутствует, хотя часто и в неявной форме, в основных подходах к сознанию, присущих философии неклассического типа. Следствием этого является, с одной стороны, то, что сам феномен сознания ускользает, остается вне фокуса философской рефлексии,

¹⁵ Тузова Т.М. Особенности трансцендентального анализа сознания во французском экзистенциализме // Проблема сознания в современной западной философии. М., 1989. С. 158.

но именно онтологическая трактовка сознания и субъективности, стремление рассмотреть сознание в его бытии полагается как основная задача неклассической мысли; с другой стороны, унаследованный от классической философии способ описания сознания, оперирующий сознанием как объектом, обязательно относящимся к субъекту, обусловил принятие современной философией основной посылки классической онтологии сознания, что самая достоверная точка отсчета для любого явления сознания есть данность сознания. Иначе говоря, способ описания в классическом рационализме и эмпиризме, в рамках редукционистского подхода, феноменологии и экзистенциализма не предполагает выхода за пределы самого сознания. За онтологической парадигмой сознания скрывается, таким образом, конструкция самознающего рефлексивного субъекта, стремящегося свести все данные сознания к абсолютной, аподиктической очевидности.

Гносеологизм как неявная почва современной философии создает тупиковую ситуацию в исследовании проблемы сознания. При рассмотрении сознания как объекта, подлежащего субъекту, так и при том рассмотрении, которое ищет в самом сознании точку отсчета и поэтому не выходит за его рамки, становится двусмысленным сам термин «сознание». В философии возникает парадоксальная ситуация, когда в качестве сознания мыслится и представляется нечто, что заведомо не является сознанием.

«Размывание» термина «сознание» начинается уже с «философии жизни», в которой возникает различие рефлексивного сознания, тождественного познающему сознанию, как оно представлено в классической концепции самосознательного субъекта и так называемого непосредственного сознания, тождественного в конечном итоге самой «жизни»: таково различие абстрактного и жизненного сознания - у Шопенгауэра, сознания, оперирующего понятиями и символами, и сознания, обходящегося без понятийных символов, - у Бергсона. В феноменологии и экзистенциализме термин «сознание» применяется к процессам, которые совершаются, в сущности, бессознательно, анонимно, спонтанно (трансцендентальное *ego* (Гуссерль), *Dasein* (Хайдеггер), «дореклексивное когито» (Сартр)), т.е. в рамках этого подхода сознанием называется то, что с точки зрения самого феноменологического метода не должно было бы называться сознанием: эти процессы

не являются сознанием по тем же характеристикам, которые приписывает сознанию феноменология. Двусмысленность термина «сознание» является также одним из основных парадоксов редукционистского подхода. Открытие и исследование структур неосознаваемого, бессознательного порядка должно было, по замыслу самих философов, сделать более содержательным аналитическое понимание сознания. Но в действительности аналитическое понимание сознания обнаружило свою полную бессодержательность именно в результате введения разного рода бессознательных структур. В конечном итоге само сознание остается непонятным и непонятым в неклассической философии.

Анализ онтологической парадигмы сознания показывает, что проблемой для современной философии становится достижение существенно иного понимания сознания, или, иначе говоря, становится ясной необходимостью отказа от такого способа понимания сознания, при котором в понимание не вводилось бы ничего находящегося вне сознания, вне сознания как субъектно-объектной реальности. Существующие способы описания сознания неразрывно связаны с рефлексивной процедурой, очерчены ее посылками и традициями, но когда они наталкиваются на нечто, на некоторое бытие, ускользающее от рефлексии в принципе, то тогда-то и возникает описанная выше парадоксальная ситуация, разрешение которой, собственно, и состояло бы в отказе от рефлексивности, т.е. от классического способа описания, который вследствие принятия фундаментальной гносеологической посылки «субъект – объект», в принципе исключает приравнивание какой-то части сознания к действительному положению вещей, к бытию.

Очевидно, что для разрешения этой тупиковой ситуации в исследовании проблемы сознания необходимо рассмотреть условия возможности анализа сознания как онтологически несубъектного и необъектного, т.е. вне дихотомии «субъект – объект» как первичного плана умознания; с другой стороны, необходимо введение такой точки отсчета в понимании сознания, которая не полагалась бы как данность в сознании.

Абсолютное как предмет философского анализа (по мотивам учения В.С. Соловьева об Абсолюте)

Понятие абсолютного необходимо предполагается скрытым или явным смыслом философских и научных исследований, теологических умозаключений, более того, всего человеческого опыта.

В нашем языке широко употребляются такие термины, как «абсолютная истина» (в гносеологии), «абсолютное добро» (в этике), «абсолютные ценности» (в аксиологии), «абсолютно твердое тело» (в физике), «абсолютность движения» (в философии), «Абсолют» (в религиозной философии), «Абсолютная идея» (в системе панлогизма Гегеля), «абсолютная власть» (в политологии), и т.д. Во всех этих вариациях словоупотребления имеются в виду такие значения, как «безусловность», «предельная полнота», «неограниченность», «завершенность», «всесилие» и т.д. В теории и практике тем самым выражается стремление человека или к конечной цели, к вечности, или к предельному совершенству, или к совершенным образцам и ориентирам, или к неограниченному господству.

Приобщение к абсолютному придавало и придает человеку твердость морального выбора, уверенность в достоверности и эффективности знания, чувство удовлетворенности высшими ориентирами теоретической и практической деятельности. Но вместе с тем оно вызывает беспокойство и неудовлетворенность настоящим, достигнутыми свершениями, результатами практического и теоретического освоения мира.

Абсолютное в переводе с латинского означает «безусловное», «бесконечное», «неограниченное», «беспредельное». Достаточно убедительно разъясняет значение слова «абсолютное» Владимир Соловьев: «По смыслу слова абсолютное (*absolutum* от *absolvere*) значит, во-первых, отрешенное от чего-нибудь, освобожденное и,

во-вторых, завершённое, законченное, полное, всецелое. Таким образом, уже в словесном значении заключаются два определения абсолютного: в первом оно определяется само по себе, в отдельности или отрешенности от всего другого и, следовательно, отрицательно по отношению к этому другому, то есть ко всему частному, конечному, множественному, определяется как свободное от всего, как безусловно единое; во втором значении оно определяется положительно по отношению к другому, как обладающее всем, не могущее иметь ничего вне себя (ибо в противном случае оно не было бы завершённым и всецелым). Оба значения вместе определяют абсолютное как ничто и все»¹.

Абсолютное, таким образом, являясь безусловным, неограниченным, воплощает себя в условном, относительном, ограниченном, определяя его сущность.

В истории философии и науки осуществлялось постоянное стремление человеческого познания к поиску и утверждению абсолютного начала, абсолютных законов, абсолютной истины.

Милетские философы (Фалес, Анаксимен, Анаксимандр) находили абсолютную основу мира в первовеществе: или в воде, или в воздухе, или в апейроне (неопределенной материи). Гераклит в духе своего динамического понимания мира полагал ее в огненной стихии, подчиненной Логосу как всеобщему закону. Платон утверждал абсолютной основой мира сферу вечных идей, среди которых высшей является идея Блага, тождественная Богу. Каждая вещь, согласно его учению, имеет эротическое стремление к своей вечной идее, тем не менее, являясь слабым отблеском последней.

Аристотель полагал вечной основой мира идеального и неподвижного Бога как вечного двигателя мира и вечно созерцающего свой собственный ум.

В древнекитайской философии абсолютное значение придавалось всеобщему закону Дао: Дао определяет все, что на Земле и на Небе, но само ни от чего не зависит.

Особое место в системе истолкований абсолютного занимает философия Гегеля. По Гегелю, всеобнимающей основой мира является Абсолютная идея как универсальное логическое начало, переходящее вневременно в природу, а через человеческое по-

¹ Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 231.

знание и человеческую историю, имеющие временной характер, возвращающееся к себе самому в виде Абсолютного духа. Гегель полагал, что у философии и религии один предмет – Абсолют, но религия постигает Абсолют через представления, а философия – через понятия, рациональным путем.

В классической науке абсолютными считались математические отношения в мире (например, геометрические отношения, выявляемые системой Эвклида), физические законы (например, законы, определяемые теорией Ньютона) и др. Даже теория относительности А. Эйнштейна, утверждающая релятивные свойства пространства и времени, приходит к выводу об абсолютности пространственно-временного континуума.

Мы рассмотрим онтологические аспекты Абсолютного, включающие в себя ряд серьезных трудностей для объяснения.

В ряде известных философских учений абсолютное начало, Абсолют самотождествен, самодостаточен, «находится у самого себя» (Гегель). У Николая Кузанского в Абсолюте сходятся все противоположности, у Шеллинга то, что в мире вещей отдельно и множественно, в Абсолюте тождественно, вечно и совершенно. У Гегеля Абсолютная идея как чисто логическое начало самодостаточна и вечна. У Вл. Соловьева Абсолют как сущее идеально неподвижен, выступая как Ничто и Все.

Поскольку Абсолют отличим от конечных вещей самих по себе, философ, оперирующий этим понятием, неизбежно вынужден объяснять отношение Абсолюта к природе и человеческой истории. Шеллинг полагал, что, поскольку развитие Абсолюта предполагает его самопознание, он раздваивается на субъект и объект, на полюса духовный и материальный. У Гегеля Абсолютная идея для самопознания приобретает инобытие, воплощается в природу, а затем - в человеческую историю и человеческое познание, достигая статуса Абсолютного духа.

Весьма оригинальной является онтология Абсолюта у Владимира Соловьева, поэтому рассмотрим ее более обстоятельно. Соловьев так же, как Шеллинг и Гегель, приходит к утверждению противоречивого раздвоения единого, Абсолюта. Абсолют не может исключать из себя мир, бытие, а, напротив, предполагает его в себе как свое Другое. Он писал: «Если б абсолютное оставалось только самим собою, исключая свое другое, то это другое

было бы его отрицанием, и, следовательно, оно само не было бы уже Абсолютным. Другими словами, если бы оно утверждало себя только как абсолютное, то именно поэтому и не могло бы им быть, ибо тогда его другое, абсолютное, было бы вне его как его отрицание или граница, следовательно, оно было бы ограниченным, исключительным и несвободным. Таким образом, для того чтобы быть, чем оно есть, оно должно быть противоположным себя самого или единством себя и своего противоположного»².

По Вл. Соловьеву, Другое есть единство первой материи (по Аристотелю) и идеи, природы и сознания. Другое есть второй полюс абсолютного, или второе абсолютное, «абсолютное становящееся»: «Мы различаем во втором начале противоположность абсолютному (материя) и тождество с ним (идея); на самом же деле это второе начало не есть ни то, ни другое, или то, и другое вместе, в отличие от *сущего* Всеединого (первое начало) оно есть *становящееся* Всеединое»³.

Противоположность материи абсолютно-сущему и тождество с ним идеи философ объясняет так: «В мире всечеловеческом, собственно природном, абсолютный, божественный элемент мировой души – всеединство – существует только потенциально, в слепом, бессознательном стремлении; в человеке он получает идеальную действительность, постепенно реализуемую»⁴.

В конечном счете, философ делает такой вывод: «Если бы не было частного, то не было бы и всего, а если бы не было всего, то не было бы единого как действительного. Но так как частное, не все, может существовать только в процессе, как становящееся все, то, следовательно, собственное существование принадлежит двум неразрывно между собою связанным и друг друга обуславливающим абсолютным: абсолютно *сущему* (Богу) и абсолютно-*становящемуся* (человеку), и полная истина может быть выражена словом “Богочеловечество”, ибо только в человеке второе абсолютное – мировая душа – находит свое действительное осуществление в обоих своих началах»⁵.

² Соловьев В.С. Указ. соч. С. 704.

³ Там же. С. 709.

⁴ Там же. С. 713.

⁵ Там же. С. 716.

Историк русской философии В.В. Зеньковский критически оценивал учение Вл. Соловьева о двух абсолютных началах. Во-первых, он отмечал отсутствие в концепции Вл. Соловьева «ясной идеи *творения* мира». Во-вторых, поскольку космос – это второе абсолютное «становящееся», то возникает вопрос: «в каком же смысле оно “Абсолютное”?»⁶. В.В. Зеньковский упрекает Вл. Соловьева в метафизическом утверждении дуализма Бога и мира, и этот дуализм, определяясь внутренней диалектикой в Боге, извечен; следовательно, «источник зла лежит в *самом Абсолюте*, в неотвратимой его потребности иметь рядом с собой свое «другое», как «реальный» мир. Можно было бы поэтому сказать, что возникновение мира вязано с какой-то “трещиной” в Абсолюте..., с неудачей и неправдой...»⁷.

Ответом на эту критику, в защиту метафизической концепции Вл. Соловьева, может быть следующее. Как истинный философ, Вл. Соловьев стремится глубоко, фундаментально осмыслить диалектику идеального и материального, Абсолюта и движущегося мира. Бог всеблаг, всесовершенен, всемилостив, но как Абсолют он знает все, имеет в себе все идеи, в том числе идеи зла, греха и несовершенства. Теодицеи Августина Блаженного, Лейбница, Н.А. Бердяева единогласно утверждают, что Бог дал свободу выбора между добром и злом человеку и миру, а значит, способность, возможность творчества, без которого бытие, жизнь не имели бы атрибутов вдохновения, деятельного блаженства, счастья борьбы, а превратились бы в скучное повторение заранее определенных алгоритмов. В этом смысле Бог не «источник зла», а Абсолют, знающий, что такое зло и пути его преодоления, движения к совершенству.

С универсальной, философской точки зрения Абсолют – исходный и конечный пункт истинного философствования. Идеализм, материализм, дуализм и другие «измы» в подлинном философствовании не могут избежать понятия абсолютного, Абсолюта. Но абсолютное непосредственно не дано в эмпирической действительности, в восприятии, а предполагает незримое, идеальное постижение. А это свидетельствует о том, что абсолютное, Абсолют

⁶ Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2, ч. 1. Л., 1991. С. 34 – 35.

⁷ Там же. С. 40.

при любых философских ориентациях относительно решения основного вопроса философии в его классической форме необходимо, хотя, может быть, неявно, предполагает в себе объективно-идеальное, без которого абсолютное немислимо.

Имеется богатая система аргументации в пользу тезиса о существовании объективно-идеального. Такого рода аргументация может привести к признанию объективной идеальности в контексте любых философских учений.

Платон в своей метафизике опирался на положение об объективном существовании сферы «вечных идей». Всякая вещь, по Платону, есть индивидуальное воплощение соответствующей вечной идеи в материи.

Отсюда можно заключить, что вечная идея есть некая вечная возможность, вечная потенция. Вечные идеи человека, блага, добра, прекрасного есть вечные возможности, потенции появления и бытия реального человека, реального блага, реального добра, реального прекрасного. Скажем, так называемый антропный принцип, формулируемый современным философско-методологическим и научным знанием, и есть, по существу, утверждение о вечной возможности появления человека в беспредельном космосе.

Соответствующую такому пониманию трактовку «царства вечных идей» мы встречаем у нашего отечественного философа С.Л. Франка в его известной работе «Непостижимое»: «“Царство идей”, сущее в смысле обладания вневременной значимостью, в отношении эмпирического, подчиненного времени бытия есть царство “возможности”. Именно его *независимая* от эмпирической действительности значимость имеет тот смысл, что оно есть то, что *возможно само по себе*, т.е. независимо от его эмпирического осуществления... Это не препятствует, однако, тому, что под “возможностью” мы разумеем все же , с другой стороны, именно возможность *осуществиться*. Пусть “возможность” в рассматриваемом смысле еще не означает активную динамическую потенцию осуществления... Во всяком случае, “возможность” была бы понятием, лишенным смысла, если бы она не означала именно *возможность* (хотя и не необходимость) *осуществиться, вступить в сферу действительности*. Отсюда ясно, что понятие возможности все же содержит в себе *отношение к действительности* и немислимо вне его; и даже неосуше-

ствившаяся возможность конструируется этим отношением к действительности как тенденция к последней, задержанная на полпути..., даже полная “независимость” вневременно – идеальных содержаний и связей от эмпирической действительности есть лишь специфическая форма их положительного отношения к действительности (подобно тому, как понятие суверенного, т.е. независимого, государства конституируется все же именно моментом *международного* положения этого государства)»⁸.

Аристотель выдвинул и обосновал учение о форме и материи. Всякое единичное бытие есть сочетание формы и материи. Не всякая форма, строго говоря, идеальна, потому что, как показывает В. Виндельбанд, «каждая отдельная вещь, будучи формой, по отношению к низшей, представляет из себя материю для более высшей». Идеальностью как таковой обладает чистая форма, «форма форм», Бог⁹. Бог неподвижен и бестелесен. Бог вместе с тем – вечный двигатель. Но Бог «вызывает всю массу движения вселенной не собственной деятельностью, - ибо это было бы движение, которого у чистой формы не может быть, потому что она нематериальна, - и вызывает его таким путем, что все вещи стремятся к нему и стараются (по возможности) осуществить вечно реализованную в нем форму. Чистая форма является причиной всякого движения как объект некой тоски по Божеству»¹⁰.

Аристотель, отождествляя объективно-идеальное с Богом, в конечном итоге склоняет нас к заключению о том, что у него объективно-идеальное (объективно существующее «бестелесное», невещественное, нематериальное) есть некий предел возможностей, потенций. Но в таком случае момент идеальности присущ всем единичным движениям, поскольку каждое из них «приобщено» к этому пределу, «притягиваемо» им. Аналогия с данной нами выше интерпретацией царства «вечных идей» Платона как сферы возможностей просматривается достаточно ясно.

Гегель относительно объективно-идеального дает следующие разъяснения: «Логическое следует вообще понимать как систему определений мышления, в которой противоположность между субъективным и объективным (в ее обычном значении) отпадает.

⁸ Франк С.Л. Непостижимое: Соч. М., 1990. С. 272 – 274.

⁹ Виндельбанд В. История древней философии. М., 1911. С. 271.

¹⁰ Там же. С. 276.

Это значение мышления и его определений нашло свое ближайшее выражение в утверждении древних философов, что миром правит «нус», или, в нашем утверждении, что в мире есть разум; под этим мы понимаем то, что разум есть душа мира, пребывает в нем, есть его имманентная сущность, его подлиннейшая внутренняя природа, его всеобщее»¹¹.

По Гегелю, идеальное есть «снятие» реальности, причем термин «снимать» имеет единство двух значений: и «отрицать» и «сохранять».

В современной отечественной философской литературе имеются интересные подходы к понятию и обоснованию существования объективно-идеального. Так, М.А. Лившиц утверждает: «Словом, идеальное есть во всем, оно есть и в материальном бытии, и в сознании, оно есть и в обществе, и в природе, или же его нет нигде»¹².

Ю.И. Романов рассматривает идеальное как «категорию изначально онтологическую», причем трактуя ее как возможность, структурную потенцию материальной системы¹³. Однако идеальное в таком понимании всегда обращено только в будущее. Здесь не ставится вопрос об идеальности прошлого.

Объективная идеальность связана не только с будущим, но и с прошлым. Всякое изменение, движение, развитие есть всегда диалектическая игра идеального и материального в том смысле, что со временем данное актуально-материальное состояние системы проходит, исчезает, превращаясь таким образом в некое идеальное состояние. Имеется в виду объективно-идеальное состояние, а не просто человеческое воспоминание о том, что было, но прошло.

Есть ли различие в следующих двух ситуациях: 1) события как такового вовсе не было; 2) событие было, но прошло? Не прав ли поэт: «Прошло. Что это значит? Все равно, как если б вовсе не было оно?». Ответ, конечно, не заставит себя ждать и бу-

¹¹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. М., 1975. С. 121.

¹² Лившиц М.А. Об идеальном и реальном // Вопросы философии. 1984. № 10. С. 123.

¹³ Романов Ю.И. О категориальном статусе идеального // Философия науки. 1992. № 3.

дет примерно такой: вторая ситуация отличается от первой тем, что о событии во второй ситуации свидетельствует чья-то память или о нем догадываются по оставшимся после него следам, а в первой ситуации нет ни того, ни другого. Но в любом случае события как актуального состояния нет. Разница в том, что событие во второй ситуации имеет объективно-идеальное бытие, в первой же нет даже этого. Скажем, такие знаменитые исторические события, как штурм Бастилии, нападение фашистской Германии на СССР 22 июня 1941 года, изжиты как актуальные, но стали явлениями объективно-идеальными. А это значит, что они действительно были, не есть просто феномены нашей памяти, нашего сознания. Реальный факт становится идеальным фактом.

В контексте данного понимания объективно-идеального представляет интерес категория «закон». Гегель в свое время тонко заметил, что «закон движения небесных тел не начертан на небе», всеобщее «существует лишь для духа»¹⁴. В этом гегелевском замечании подразумевается объективная идеальность закона.

Всякий процесс, подчиняющийся определенному закону, есть смена состояний, т.е. каждое отдельное состояние неизбежно «снимается», «отрицается» последующим состоянием и тем самым из актуального становится идеальным. С другой стороны, каждое отдельное состояние содержит в себе идеально, в потенции последующие состояния, которые из идеальных становятся актуальными, реальными в определенный момент времени. Что же в таком случае выражает закон, взятый в его полноте, целостности: актуально-материальное состояние или идеальное как прошлое, идеальное как будущее, материальное как настоящее, взятые как нечто единое? Закон без момента объективной идеальности теряет смысл. Таких законов нет. Закон выражает прошлое, настоящее и будущее не только в смысле повторяемости явлений в соответствии с данным законом, но и в том смысле, что каждый единичный процесс имеет подвижные стадии прошлого и будущего (хотя, в конечном счете, настоящее и будущее становятся прошлым). Следовательно, и в каждом единичном процессе закон проявляет свою объективно-идеальную сторону.

¹⁴ Гегель Г.В.Ф. Указ. соч. С. 118.

Абсолютное (или Абсолют), таким образом, включает в себя обе сферы: идеальное и материальное – в их единстве, поскольку они исчерпывают бытие в целом.

У неоплатоников это исчерпывающее бытие получило название «первоединство». Иногда указывают на невозможность тезиса о первом единстве. Например, Ж.-П. Сартр пишет о труднодопустимой предпосылке о том, что «мы могли бы иметь точку зрения на целостность (тотальность)..., ведь мы существуем на фундаменте этой целостности в качестве включенных в нее»¹⁵. Однако самосознание обладает возможностью сознавать (по крайней мере, фиксировать, символически определять) Я, мир и включенность Я в мир.

Идеальная сфера неисчерпаема и бесконечна, тем более если иметь в виду бесконечность состояний и потенций прошлого и бесконечность состояний и потенций будущего. Идеальный мир поэтому содержит в себе всю систему онтологических потенций: совершенного и несовершенного, прекрасного и безобразного, прогресса и регресса, справедливого и несправедливого, любви и вражды, и др., а также и гносеологических потенций: истины и заблуждений, критериев истинного знания, абсолютности и относительности знания, и др.

Мысль Вл. Соловьева о «втором абсолютном» как «становящемся», как Другом Абсолюта, диалектически верна, поскольку идеалы совершенства и любви в человеческом сознании не надуманы и не чисто субъективно сконструированы, а являются результатом проникновения в объективно-идеальный мир, притягивающий человеческий ум и человеческие чувства высшими ценностями, совершенствами, которые становятся актуальными, реализуемыми, хотя и вечно актуальными и вечно реализуемыми.

Обоснованные Вл. Соловьевым любовь Абсолюта к своему Другому и любовь человеческая к Абсолюту (у Спинозы – «интеллектуальная любовь к Богу») действительно раскрывают значимость абсолютного как бесконечного, безграничного, вездесущего.

¹⁵ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. М., 2002. С. 623.

В.Ф. Васильев

Ярославский госуниверситет им. П.Г. Демидова

«Изречение Анаксимандра» Мартина Хайдеггера: истолкование трудных мест

Откуда вещи берут свое происхождение,
туда же должны они сойти по необходимости;
ибо должны они платить пени
и быть осуждены за свою несправедливость
сообразно порядку времени.
Анаксимандр

Согласно Хайдеггеру, если мы нечто понимаем (не в том же смысле, что знаем) – т. е. понимаем нечто такое, что благосклонно открылось пониманию – то, исключительно, только в случае, когда слышим «речь самого предмета».

1. «Но коль скоро перевод дословен, он не обязательно будет точным. Точным он бывает лишь тогда, когда его дословность становится из речи самого предмета рекущей словесностью»¹.

Указанный способ восприятия – слушание и послушание – отличается от обычной нашей привычки все превращать в знакомую (предсказуемую) среду. Слушаю: значит, не знаю заранее и не предвижу услышанное, сохраняя в себе особое состояние смиренного объекта, сливающегося с единым.

«Речь... предмета» не то же самое, что логика предмета (имеется в виду требование Гегеля и Маркса следовать специфической логике специфического предмета) или язык предмета (в значении: язык изложения должен быть естественным для предмета, не должен насиловать его; таковы, например, требования к ситуации, когда мы транслируем идеи какого-нибудь философа-классика). - Потому что и там, и здесь мы продолжаем властво-

¹ Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 29.

вать над предметом, хотя, возможно, в минимальной степени. Тогда как в случае «рекущего» предмета власть над ним обращается в нуль, он сам становится субъектом в отношении того, кто его слышит. Но точнее было бы говорить о предмете как проявлении субъекта. Суть в том, что через «предмет», т.е. естественно открывшийся объект моего созерцания и понимания, ко мне обращается само бытие.

2. *«...Существо Запада мы мыслим в первую очередь как раз из того, что говорится в этом раннем изречении...»².*

Разумеется, невозможно вывести «существо Запада» из буквального смысла изречения Анаксимандра. Не об этом речь. Хайдеггер подразумевает все время (и во всех работах) не план дедуктивной схемы, а непосредственно целое. Данный метод философствования впервые на Западе, кажется, обосновал А. Шопенгауэр.

Когда мы используем прием рассмотрения «от целого» (от нерушимой тайны единого и от него явленного образа), то просто исходим из некоторого «узла», в котором спонтанно сошлись события и в котором сами собой сплелись проблемные линии анализа. Тогда есть надежда, что в таком узле светится живое целое.

Это целое требует к себе любовного отношения. Все решают эмоции, и они решают, принадлежим ли мы школе М. Хайдеггера или находимся в позиции холодного внешнего наблюдателя.

По указанной причине местоимение «мы» (в тексте: «существо Запада мы мыслим...») обозначает принадлежность к тем сочувствующим, которые проблему, как и М. Хайдеггер, принимают близко к сердцу.

3. *«...Но какое призвание имеет эта рань, чтобы призывать нас, видимо, самых поздних последышей философии...»³.*

Греция - утренняя рань Запада - не только связана с нами общей судьбой как часть связана с целым. Она не только хранит эсхатологическую тайну западной культуры. Она имеет сверх того некое задание по отношению к своему будущему, имеет право

² Хайдеггер М. Указ. соч. С. 31.

³ Там же.

голоса, и это, очевидно, не сводимо к влиянию причины на следствие.

В пространстве исторического времени устанавливается такое единство времен, которое в качестве целого собственно и есть судьба. Времена как бы собираются, сближаются в особую одновременность, и смысл событий выясняется в масштабе целого. Но не только это. Слово греческой мудрости призывает нас, имея на то призвание.

Это существенно, потому что смысл и значение Запада, столь простые и прозрачные в своем историческом начале, зашифровываются далее в наслоениях времен и затушевываются волей обновления. В каждую эпоху воцаряющаяся воля утверждается разрывом с консервативным прошлым. Возникает объективная видимость, будто настоящее самостоятельно, а историческое как таковое на этот раз действительно закончилось.

Неизбежно получается поэтому, что «каждая эпоха свершения мира есть эпоха заблуждения»⁴. Но ведь это такое заблуждение, которое практически эффективно, которое приносит реальные плоды, и т.д. Как это вообще возможно?

Как говорит М. Хайдеггер, «стихослагающее существо мышления хранит силу истины бытия»⁵. Философия, будучи мышлением истины бытия, оказывается по ту сторону актуального, и в этом смысле она всегда несвоевременна.

Забвение бытия совершается в самодостаточном материальном мире, отвергающем мир духовный. Этому отвержению служит, прежде всего, потребительское существо техники (развитие техники подчиняется закону возвышения потребностей). Если бы была признана простая истина о бесплодности и утопичности гонки за ускользающим горизонтом потребления, технический прогресс остановился бы за отсутствием стимула.

Человек, осознавший историзм и временность существующего, мыслит неправильно. Он выпадает из системы настоящего. Этот человек есть философ.

Из ранее сказанного может создаться впечатление, будто метафизика есть нечто чужеродное органике европейского общества. Но это не так. Европейский модернизм циклически движется

⁴ Хайдеггер М. Указ. соч. С. 41.

⁵ Там же. С. 34.

от эволюции к революции и опять к эволюции. Очевидна потребность в том, чтобы система каждый раз выходила за свои границы. Это и есть общественная потребность в метафизике.

4. *«...На высшую точку завершения западной философии приходится такое высказывание: «Запечатлеть на становлении характер бытия – вот высочайшая воля к власти...»⁶.*

Итак, недвусмысленно говорится о завершении западной философии. В своем завершении она пророчествует о максимальном пределе, достигаемом волей к власти. Предел фиксируется в достижении волей позволенного ей абсолютного господства. Максимальное развертывание исконного качества воли (предвещающего конец) выражается в субстанциализации принципа становления, который, тем самым, играет роль бытия, подменяет собой бытие. Это и означает: «Запечатлеть на становлении характер бытия...».

В этом еще и суть постмодернизма как перманентной культурной революции. Истинное бытие закрывается, а свобода мысли (мышление бытия) и сама возможность независимого мышления, после этого, если где и существуют, то, во всяком случае, вне технического мира. В данном искусственном мире «целое сущего есть единый предмет одной-единственной воли к покорению»⁷.

Знать вещь в возможности ее быть моим рабом не то же самое, что понимать вещь какова она есть: «...мятежный человек не в состоянии просто ответить на вопрос, что есть? или что это есть? или сказать, что некая вещь есть»⁸. Грек мятежен против богов средней руки, как дите, впервые осознавшее свободу, – но это дар божий. Современный технократ мятежен против верховного мироустроителя, поскольку мнит себя в роли последнего.

5. *«Придавать друг другу угоду, - есть способ, каким вообще медлят промедлительные вещи как при-сутствующие, т.е. ... придавая чин»⁹.*

⁶ Хайдеггер М. Указ. соч. С. 37.

⁷ Там же. С. 68.

⁸ Там же.

⁹ Там же. С. 59.

Начнем с поверхностного толкования отрывка. В составе естественного целого некоторая часть искусственно продлевает свое существование так, что часть организуется в самостоятельное активное целое: «Если в партию сгрудились малые...», и т.д.

Тайна промедлительного присутствия не только в том, что воля к покорению вещей находит свое продолжение в принципе «воля к воле» (русское соответствие, вероятно: рука руку моет). Так первоначально прочитывается фраза «придавать друг другу угоду...».

Существует и более глубокое толкование. Поверх рядоположенных преходящих вещей субъект (имея на то творческую силу) надстраивает «всеобщее» и «общее», эти иллюзии вечности, что достигается логической символизацией мира, а именно достигается приданием чина (и иерархии) системе мест. Логическая символизация мира приводит к тому, что общее берет власть над единичным.

Первым шагом в этом направлении в эпоху ранней античности было становление особого понятийного мышления в функции: общее понятие превосходит чувственную единичную вещь.

Как говорит М. Хайдеггер, «речь понятий становится возможной лишь на основании истолкования бытия, как *idea*»¹⁰. Это значит, что общее теперь замещает целое и выступает под видом целого. Общее владеет миром, и все принадлежит общему. Обеспечивается сей порядок, прежде всего, дедукцией как особой системой чиновочтения в мире идеального.

Поэтому возвращение естественного порядка можно было бы истолковать как переход из мира понятия в мир понимания, из царства кесаря в царство духа.

¹⁰ Хайдеггер М. Указ. соч. С 43.

В.В. Томашов

Ярославский госуниверситет им. П.Г. Демидова

Постэкзистенциалистская антропология США о «кризисе ответственности» и путях выхода из цивилизационного тупика

В своем знаменитом романе «Гроздь гнева» американский писатель-гуманист Джон Стейнбек в образе главного героя показал тип человека, «перерастающего» самого себя, такого, который способен подняться над условиями своего существования и, в конечном итоге, обрести определенную независимость от них. Это был пример своеобразного позитивного прорыва ограничивающих свободу человека обстоятельств. В этом отношении герой Стейнбека резко контрастировал с персонажами экзистенциальных драм и трагедий Ф. Кафки, А. Камю или Ж.-П. Сартра, этими «сизифами» современности.

Примечательно то, что роман Стейнбека увидел свет в конце 1930-х годов, одновременно с «Тошнотой» Сартра (1938 г.). Но какое поразительное различие в понимании возможностей и предназначения человека! Жизнеутверждающий пафос Стейнбека с его конечной верой в человека, способного подняться над самим собой и над обстоятельствами, и пессимизм экзистенциалиста Сартра, считавшего, что единственными (да и то временными) опорами для нас во враждебном и бессмысленном мире могут быть лишь относительные «смыслы».

С тех пор прошло сорок лет, и в 1970-е годы Сартр, о котором в это время стали потихоньку забывать или воспринимать, как выдающийся духовный «памятник» определенного времени, начал относиться к былым своим привязанностям (экзистенциализму, марксизму, анархизму, маоизму и пр.) не более как к относительным «смыслам». В определенном роде этот яркий мыслитель нашего столетия заканчивал свой путь, так же как и его ранний герой Антуан Рокантен.

Что же касается положения человека, то, как зафиксировали пронизательные и обеспокоенные западные интеллигенты-

гуманисты, ни качество его жизни (если ее не рассматривать в меркантильно-вещном плане), ни его собственные качества не стали лучше. Несмотря на отдельные прекрасные примеры из литературы, и даже из самой жизни, человек так и не научился по большому счету «подниматься» над собой. Более того, он стал слабее, конформнее и потерял не только силу, но и интерес бороться с «уплотнившимися» социальными «тотальностями».

Обрела реальность, казалось бы, искусственная гротесково-литературная ситуация, сконструированная накануне Второй мировой войны А. Камю в его романе «Посторонний». Там есть один чрезвычайно показательный эпизод. Патрон предлагает герою романа (на деле - антигерою), Мерсо¹, возможность выбраться из провинциального алжирского городка и занять место представителя фирмы в Париже: «Вы молоды, и, мне кажется, такая работа должна прийти вам по вкусу. Я сказал - пожалуй, хотя, в сущности, мне все равно. Тогда он спросил, неужели мне не интересно переменить образ жизни. Я сказал, в жизни ничего не переменишь, все одно и то же, а мне и так хорошо. ...Вечером пришла Мари и спросила, хочу ли я, чтобы мы поженились. Я сказал, мне все равно, можно и пожениться, если ей хочется. Тогда она захотела знать, люблю ли я ее. Я ответил, как и в прошлый раз, что это не имеет значения...»².

Как видим, Камю полвека назад удивительно точно спрогнозировал ситуацию, которая характерна для состояния человека и общества сегодня: отчуждение и равнодушие не преодолены, и человек продолжает оставаться «посторонним».

Естественно, что западная антропология не могла не обратиться к анализу цивилизационного кризиса, тем более что в последней трети двадцатого столетия этот глобальный кризис приобрел новые формы и признаки своего выражения, всесторонне проанализированные еще в 1960 - 1970-е годы «Римским клубом».

¹ Примечательно, что и сама фамилия Мерсо (Meursault) предвещает смерть, она смертоносна (фр. *meurs* – умри).

² Камю В. Посторонний // Цит. по: Камю А. Счастливая смерть. Посторонний. Чума. Падение. Калигула. Миф о Сизифе. Нобелевская речь: Пер. с фр. / Предисл. В. Ерофеева. М., 1993. С. 124.

Одним из его многочисленных проявлений стала реальная угроза ядерного самоуничтожения цивилизации. Как отмечали делегаты Американской католической конференции в 1983 году, «мы принадлежим к первому поколению со времен создания мира, которое получило возможность уничтожить творение Бога»³. А это значит, что сложилась своеобразная «пограничная» (экзистенциальная) ситуация глобального масштаба, поставившая человечество на грань Бытия и не-Бытия. В этой ситуации совершенно иначе, нежели это было в истории раньше, проявилась диалектика абсолютного и относительного. Международная политика как сфера принятия «судьбоносных» для мира решений (особенно в области обеспечения ядерного баланса) приобрела абсолютную значимость (жизненную необходимость), но, поскольку решения по-прежнему принимаются отдельными политиками (или определенными группами), в них сохраняется элемент относительности. Кроме того, необходимость ядерного ограничения и сдерживания объективно абсолютна для всех живущих на Земле, а вот политические решения в этой области все еще относительны - они не приобрели еще, к сожалению, планетарного характера⁴. Все это отнюдь не делает ситуацию в мире более устойчивой, несмотря на принятие мировым сообществом в 1960 - 1980-е гг. ряда важнейших ограничивающих решений.

И все же, ситуация пока еще не устраненного глобального ядерного кризиса не только не снижает, но и в невиданной раньше степени повышает значимость ответственного выбора политиков. Как отмечает директор Центра научной стратегии и международных отношений при Гарвардском университете, бывший помощник госсекретаря США, Джозеф Най, «даже в ситуациях сильнейшей угрозы безопасности всегда остается широкий

³ The Challenge of Peace: God's Promise and our Response // United States Catholic Conference. Origins (National Catholic documentary service). 1983. № 13. May 19. P. 1.

⁴ Яркими примерами «относительных» (регионально-национальных - по целям, но глобальных - по возможным негативным последствиям) политических решений конца XX века стали испытания ядерного оружия Индией и Пакистаном в мае 1998 г. Новейшими образцами политической безответственности стали также решения руководства НАТО (март 1999 г.) о применении военной силы для «разрешения» Балканского конфликта в Косово, а в самое последнее время – действия США в Ираке.

спектр выбора действий, имеющих глубочайшее моральное значение»⁵.

Неудивительно поэтому, что проблема ответственного выбора, ответственного решения и действия (а вместе с тем, и категория ответственности как философский феномен) приобрели еще большую значимость в качестве объектов научного исследования.

Широкую известность в кругах философов, этиков и политологов США получила опубликованная еще в 1975 году книга У. Хороза с характерным названием «Кризис ответственности»⁶.

Уильям Хороз, профессор философии Оклахомского университета, известен своими работами в области антропологической философии и культурологии, философии религии и этики. Его интересуют также проблемы взаимодействия экзистенциализма и феноменологии. Антропологические воззрения Хороза, в том числе и его концепция ответственности, не анализировались еще российскими историками философии.

Уже в начале своей работы У. Хороз справедливо подчеркивает, что современный кризис человека и общества целиком связан с ценностными (прежде всего - нравственными) предпосылками. Человек оказался настолько подавленным «толстым серым гнетом тотальностей», что потерял свою «самость», утратил способность видения необходимостей и возможностей ответственного выбора. Человека приучили верить в то, что он - не более как часть системы, часть организации, но не ценность сама по себе⁷.

Современную эпоху вполне можно назвать эпохой кризиса ответственности, и ее характерной чертой является грандиозный разрыв между «ответственностью за» и «ответственностью перед». Человек, поглощенный «тотальностями» современного массового общества, остался лишь носителем «ответственности перед».

Может ли человек восстановить первоочередность идущих от него самого сущностных интенций, первенство «гуманистических призывов», в противовес «призывам тоталитарных структур»? «Положительный ответ на этот вопрос, - поясняет Хороз, -

⁵ Nye J. Nuclear Ethics. N.Y.; L., 1986. P. 7.

⁶ Horosz W. The crisis of responsibility. Man as the source of accountability. Norman, 1975.

⁷ Ibid. P. VII – VIII.

возможно, неважен с точки зрения выживания человека, но он, безусловно, существенно важен с точки зрения качества жизни»⁸. Поэтому-то американский антрополог и ставит перед собой задачу выяснения истоков человеческой ответственности («sources of human responsibility»), ее природы. По его мнению, такой теоретический анализ имеет непосредственное отношение к философскому уточнению сущности человека, что, в свою очередь, может помочь «выявлению его обновленного содержания» («of exhibiting the renewed composure of man»)⁹.

Хороз абсолютно прав, когда помещает проблему поиска истоков ответственности в «сердце» антропологии, ибо, по его убеждению, феномен ответственности имеет свой генезис не в социальных общностях, а в самом человеке. Прав он, и когда утверждает, что авторы многих концепций ответственности ассоциировали этот феномен с особым характером человеческих действий, соотнесенных или не соотнесенных с определенными нормами: внешними или внутренними.

Хороз отнюдь не отрицает, что свое феноменальное воплощение ответственность реально приобретает в действиях людей. Но, с его точки зрения, мы никогда не доберемся до сути этой проблемы, если в самом человеке не попытаемся отыскать ответственность как составной и необходимый элемент его сущности.

Известно, что экзистенциалистская антропология, в соответствии со своей основополагающей методологической установкой, считает ответственность феноменом, выражающим (при определенных условиях) на уровне существования сущность человека. Отличие позиции Хороза в том, что у него ответственность не только, так или иначе, выражает сущность человека (через оценки, мнения, решения, поступки и т.п.), но и является этой сущностью, по крайней мере - одной из наиболее существенных ее граней. Такое восприятие ответственности, в свою очередь, следует из того, что человек как часть человечества - не конечен, а абсолютен. Он абсолютен в важнейшей сфере жизни - сфере определения целей, принятия решений, осуществления выбора.

Что же касается пресловутых «тотальностей», то, несмотря на огромную силу порабощения человека, они все же, по своему

⁸ Horosz W. Op. cit. P. VIII.

⁹ Ibid. P. VIII.

происхождению, - «проекции и продукты» все того же, человеческого, стремления к «полноте» бытия. Эти необходимые, но опасные продукты самоактуализации, подобны «джинну», выпущенному из бутылки, устанавливающему подчас жесточайший контроль над своим «освободителем». Но освободителем этого «джина» все же является человек. Ему-то и предстоит внутренне самоосвободиться и вновь стать повелителем и демиургом «тотальностей». Такой процесс воскрешения в себе заглохшего, подавленного центра ответственности Хороз называет процедурой самовосстановления, «перехода внутрь самого себя» («self-transcending»)¹⁰.

Нетрудно заметить, что, поднимая вопрос об обретении человеком его целостности, Хороз, как и многие другие экзистенциальные антропологи, выходит на вечную проблему отчуждения.

И здесь его взгляды не могут не респондировать концепции отчуждения Маркса. Хороз считает, что отличие его точки зрения от марксистской - в различном понимании природы отчуждения. По его мнению, Маркс в своем политэкономическом анализе исторического развития и смены способов производства априорно вывел некий чисто социальный закон диалектической смены форм собственности (как экономической основы отчуждения). Но закон этот - не более как абстракция, теоретическое обобщение ученого-рационалиста, взгляд на историю «снизу» («from below»). Маркс, к сожалению, не учитывает того, что на историю можно посмотреть и «изнутри», со стороны самого человека («from within ourselves»), то есть - со стороны его природы и сущности. Хороз, правда, упоминает еще об одном методологическом подходе к человеку как выбирающему историческому субъекту: о теоретическом взгляде «сверху» («from above»). По всей вероятности, здесь имеются в виду религиозно-теологические модели, или же откровенно детерминистические теории материалистического толка, но тщательному анализу американским антропологом они не подвергаются¹¹. В связи с обвинениями Хороза в адрес Маркса по поводу созданных им «абстрактных моделей общественной жизни» хочется еще раз заметить, что ос-

¹⁰ Horosz W. Op. cit. P. X - XII.

¹¹ Ibid. P. 7 - 10.

новоположник исторического материализма, конечно же, делал естественный для его мировоззрения (особенно, зрелого периода) акцент на анализ экономических причин и форм отчуждения. Но при этом, на уровне философского рассмотрения проблемы, он говорил о нем как об атрибутивном (а стало быть - непреходящем) признаке человека и его бытия в культуре, как о цене, которую люди заплатили за то, чтобы жить в условиях цивилизации. Эта мысль четко прослеживается в ранних работах К. Маркса. Поэтому оценка Хорозом марксовской теории общественного человека как «предпричинной модели истории» («prepurposive model of history»), как типичном примере взгляда «снизу», вряд ли имеет основания.

В книге «Кризис ответственности» не обходится вниманием и классическая экзистенциалистская антропология, в частности - сартровская. По мнению Хороза, и Сартр, подобно Марксу, не смог предложить теорию целостного человека как полностью самостоятельного, истинно свободного и ответственного субъекта выбора. Оказывается, сартровский экзистенциализм - это своего рода «ситуационализм», поскольку «пограничные» состояния, исследуемые этим философом, хоть и представляют собой, на первый взгляд, отчаянную (чаще всего - безуспешную) борьбу человека за свою свободу, на самом деле, они не более чем реакция, спровоцированная «интенциями тотальности». А раз так, то подобное понимание по-прежнему остается в рамках критикуемых автором концептуальных антропологических подходов «снизу» или «сверху»¹².

Нам кажется, что постэкзистенциалистский антрополог У. Хороз чутко уловил внутреннюю противоречивость теоретической конструкции человека, предложенной Сартром. Свобода и автономность у французского философа, которыми он так дорожит, на деле оказываются, в рамках его «ситуационализма», понятиями более низкого статуса, нежели те же «тотальности», поскольку именно давление последних и вызывает к жизни экзистенциальные «прорывы» к свободе. Получается, что в своем поиске истоков ответственности всецело внутри человека, понимаемого как «самонаправляемый» («self-directing») субъект в лю-

¹² Horosz W. Op. cit. P. 16.

бых обстоятельствах своей личной и общественной жизни¹³, Хороз - большой субъективист, чем Сартр. И все же нельзя не заметить существенной разницы в их позициях.

Сартровский субъективизм, как это хорошо и давно известно, вырос на фундаменте в целом резко негативного, а порой - даже враждебного его отношения к окружающему человека социуму. Отсюда, вероятно, последовало анархо-радикалистское политическое мировоззрение этого мыслителя, особенно в 1960 - 1970-е годы.

Субъективизм У. Хороза, как нам представляется, более мягок. Философ, конечно же, сожалеет по поводу человеческого «раболопствования» перед социальными институтами, но в то же время и верит в обретение человеком самого себя. Так, он пишет: «Социальная спонтанность может служить резервуаром энергии, но не руководством к жизни. Этот поток энергии или порыв - просто грубый материал, на основе которого человек может выстроить чувство самонаправляемости, придающее смысл разделяемой нами ответственности»¹⁴.

Хороз выступает также с критикой радикалистской концепции «борющегося человека» Герберта Маркузе. По его мнению, если Сартр создал концепцию человека, экзистенциально реагирующего (страхом, раздражительностью, «тошнотой») на постоянное давление со стороны тоталитарных структур, то у Маркузе человек помещен в ситуацию «субъект-объектного» «участия» в «тотальности». Эта ситуация поистине разрушительна, анархична: человек, «негативно детерминированный обществом», сначала отчуждается от него, а затем становится борцом против него. И все же, как замечает Хороз, Маркузе не дает ответа на вопрос: должен ли человек нести какую-либо ответственность за этот «принцип победы», а если должен - то почему¹⁵.

Теоретически расправившись со своими оппонентами, Хороз снова и снова декларирует намерение предложить собственную новую модель человека как подлинного «заказчика» и инициатора ответственных действий, которые «дадут сильное чувство че-

¹³ Horosz W. Op. cit. P. 31.

¹⁴ Ibidem. P. 31.

¹⁵ Ibid. P. 62.

ловеческого участия в существовании и предотвратят растворение человека в любой системе тотальности»¹⁶.

Однако за декларациями (которые, в общем-то, вполне можно принять) должны последовать некоторые теоретические выкладки, аргументы. Так вот, если обратиться к книге Хороза в поисках этих конструктивных теоретических идей, то предложить она может не так уж много.

Прежде всего, Хороз убежден, что в самой природе человека онтологически предположена некоторая объективная способность к ответственному взаимодействию: «Целеполагающая природа человека уже предрасположена к актам самосубъективации и самообъективации»¹⁷. Стало быть, согласно этой теории, ответственным агентом признается не просто субъект, подотчетный кому-либо или держащий ответ перед кем-либо, а лишь человек, обладающий «онтологической самонаправляемой ответственностью за все свои устремления, цели и выборы»¹⁸.

Раскрывая содержание ответственности, Хороз солидаризируется с известным американским антропологом и этиком Ричардом Нибуром, который выделял четыре необходимых элемента: ответ (как действие, как воплощенный волевой акт); смысловая интерпретация ответного действия; элемент подотчетности; момент социальной солидарности¹⁹. Понятно, что термин «ответ» здесь имеет значение не «ответной реакции» на воздействие извне (в духе ньютоновской механики), а как идущий изнутри порыв. В то же время, признание необходимости «смысловой интерпретации» действия, а также его общественно «солидарной» природы, приближают такую концепцию к традиции рациональной и детерминистской антропологии. Иначе говоря, налицо размежевание с парадигмой классического экзистенциализма и его абсолютизацией субъективного момента.

Интересным в концепции Хороза является то, что субъект ответственности рассматривается им как бы в двух ракурсах: потенциально-абстрактный носитель ответственности вообще (лю-

¹⁶ Horosz W. Op. cit. P. 63.

¹⁷ Ibid. P. 102.

¹⁸ Ibid. P. 109 – 110.

¹⁹ On being responsible / Ed. by J. Gustafson and J. Laney. N.Y., 1968. P. 35.

бой человек) и социально-ответственный агент (более или менее сознательно относящийся к своим гражданским обязанностям и выполняющий их в той или иной мере). Исходя из такого понимания, человек вполне может быть социально ответственным, но при этом не проявлять даже малейшего оттенка ответственности в истинном смысле этого слова - как сознательной и свободной самоактуализации. Другими словами, можно быть образцовым и ответственным гражданином, но оставаться тотально несвободным²⁰.

Отсюда, между прочим, вытекают различные трактовки и определения «ответственного агента». С точки зрения тоталитарных структур, вполне ответственным будет считаться человек, несущий «ответственность перед». Но исходя из позиции, диктуемой подходом Хороза, его метаэкзистенциалистским гуманизмом, таковым является лишь агент, «ответственный за».

Как мы уже отмечали выше, идея «онтологического интеракционизма», положенная в основу концепции ответственности Хороза, объединяет в рамках его подхода философские и психологические компоненты. Это - уже давно выявленная и установленная линия американского эмпиризма, в свое время ярко выраженная У. Джеймсом. Разница лишь в том, что у Хороза внутренняя интенциональность субъекта, хоть и основана на врожденной способности человека к субъект-объектному диалогу, все же в большей степени опирается на сознательную и реалистическую оценку социального окружения²¹.

Таким образом, выделяются как бы два слоя в структуре ответственности: внешний, вторичный слой феноменального целеполагания (а затем - и соответствующего действия), и глубинный, базисный слой (чем-то напоминающий «Оно» З. Фрейда) «онтологической самонаправляемости». Здесь антропология Хороза, как мы уже отметили, достигает максимальной точки сближения философии и психологии, а с другой стороны - достигает грани рационального и иррационального, апеллируя к последнему как к истинному истоку всякого настоящего ответственного акта.

²⁰ Horosz W. Op. cit. P. 111.

²¹ Ibid. P. 116.

Интересно, что У. Хороз демонстрирует свое более-менее религиозно раскрепощенное (секулярное) понимание действующего человека, когда сравнивает свою позицию с религиозными подходами. Так, по его мнению, христианская антропология всегда постулировала принцип ответственных деяний. Он проявлялся, в частности, в евангельских призывах к любви, милосердию и заботе по отношению к ближним. Человек как высшее творение Бога призывался проявить ответственный подход как ко всем остальным божьим творениям (находящимся ниже его), так и к самому Творцу. Реализация такой программы обеспечивала человеку целостность в рамках христианской системы ценностей, а стало быть - обещала будущие блага, включая «Спасение». Однако поскольку, по большому счету, это - не более как сознательно избранная реакция на «Абсолют», то, по Хорозу, такое поведение следует квалифицировать как «подотчетность» («accountability»), но не как истинную ответственность²². Не слишком сильно отличается от христианской, по мнению американского антрополога, и концепция выбирающего субъекта М. Хайдеггера. Выдвинув в качестве аналога ответственности понятие «заботы», немецкий экзистенциалист будто бы попытался этим устранить драматический (а иногда и трагический) «зазор» между «бытием человека» («Dasein») и «Высшим Бытием» («the Being of beings»). Однако, полагает Хороз, поскольку «заботой» человек у Хайдеггера лишь пытается преодолеть свою, в общем-то, неизбежную экзистенциальную «заброшенность» («Geworfenheit»), то есть опять же реагирует на нечто онтологически внешнее по отношению к себе самому, то такая модель ответственности тоже по сути своей должна быть определена как модель «подотчетности»²³.

Как видим, постэкзистенциалистская «гуманистическая» антропология Уильяма Хороза действительно ставит выбирающего и действующего человека в центр философствования. Что же касается ответственности, то она не сводится к реакции на что-то, а причинно-интенционально составляет человеческую сущность.

Конечно же, от интенции до практического действия - большая дистанция, которую субъект может и не «пройти». Вероятно, поэтому, в работе Хороза вводится понятие внутренней «готов-

²² Horosz W. Op. cit. P. 119.

²³ Ibid. P. 119.

ности к ответственности»²⁴. Это и есть ответственность в потенции, атрибутивная сущностная характеристика любого человека. Но не у любого человека, и не в любых обстоятельствах эта потенция проявится в реальном ответственном выборе, поступке. Тут уже вмешиваются морально-психологические характеристики субъекта, а также всевозможные привходящие факторы - те самые злополучные обстоятельства, на которые мы так часто списываем свою слабость, нерешительность, незнание или неумение.

Концепция ответственности Хороза, на наш взгляд, может быть отнесена к разновидности теоретических конструктов «радикальной двойственности», поскольку все понимание действующего человека, как мы видели, основывается на выделении двух пластов: а) «предответственного» (базисного - по значению и месту в структуре ответственности, и иррационального - по сути) и б) «собственно ответственного» или «внешне ответственного» (вторичного, рационального).

Но такое понимание (и на этом Хороз настаивает) выводит его концепцию за рамки рассмотрения ответственности в традиционной категориальной связке со свободой и необходимостью. А если и рассматривать эти феномены в едином блоке, то совсем необязательно, по его мнению, под данную категориальную систему подводить привычные причинные основания²⁵. Очевидно, здесь имеется в виду философская традиция рассмотрения ответственности как способа реализации свободы. В таком представлении у ответственности - явно заниженный, по сравнению со свободой, теоретический и практический статус. У Хороза же ответственность самостоятельна и самодостаточна: она ничего не реализует и не выявляет, кроме самой себя. Поэтому и свобода у американского антрополога детерминирована ответственностью, поскольку состояние свободы наступает или не наступает в зависимости от того, поднимется или нет ответственность с иррационального уровня потенции до уровня сознательного поступка.

По мнению Хороза, привычное рассмотрение ответственности в рамках философии праксиса, несмотря на некоторые его позитивные стороны, все же является редукцией философского к

²⁴ Horosz W. Op. cit. P. 124.

²⁵ Ibid. P. 126.

психологическому, так как не выявляет источник ответственности, а лишь фиксирует и описывает ее конкретные социальные формы. Поэтому, если мы философски так и не приблизимся к источнику этого феномена, то и сама теория ответственности останется пребывать в кризисе. Этот философский кризис (неумение и нежелание сущностно «разобраться» в себе самом) в определенной степени породил многие кризисные моменты в жизни цивилизации, «достигшие пугающих пропорций в наши дни»²⁶.

Выход из создавшегося противоречия - в попытках, прежде всего, теоретически «вернуться к себе», «противопоставить себя себе», «утвердить себя» как подлинного заказчика и исполнителя в системе ответственных взаимоотношений²⁷. Только на этой основе теоретико-мировоззренческого, ценностного самовозрождения человека возможно освобождение его от «гнета» тоталитарных структур, и последующее оздоровление цивилизации.

Положительно оценивая гуманистический пафос концепции У. Хороза, мы не можем вместе с тем не обратить еще раз внимания на то, что она по сути своей так и осталась теоретической абстракцией. Как мы помним, Хороз в начале своей работы обвинял Маркса в том, что он «растворил» человека во внешних по отношению к нему объективных структурах: отношениях и институтах собственности и власти. Эти структуры как элементы враждебной человеку социальной тотальности Марксом были выведены и зафиксированы рациональным путем. В отличие от него, Хороз «растворил» человека в... нем самом, выведя его свободу и необходимость из природно предзаложенной «готовности отвечать», которая лишь постулируется, но не подвергается теоретическому анализу. Такой своего рода иррационалистический натурализм соответствует тенденции, проявившейся в экзистенциальной антропологии США 1960 - 1980-х годов.

В то же время в современной американской антропологии не «сошли со сцены» теоретические подходы к ответственности, основанные на детерминистической методологии с учетом реагирования субъекта на объективные социальные реалии. Такое реагирование, как мы убедились, Хорозом тоже признавалось, но как бы за рамками истинного содержания ответственности: в сфере

²⁶ Horosz W. Op. cit. P. 321.

²⁷ Ibid. P. 312.

«подотчетности» («accountability»). Здесь же социальное реагирование непосредственно включается в структуру ответственности.

Примером такого подхода может служить концепция ответственности, представленная Эдгаром Боденхаймером в монографии «Философия ответственности»²⁸. Эта книга написана юристом, но, судя по названию, адресована широкой социогуманитарной аудитории, поскольку, как указывает автор, представляет собой попытку междисциплинарного подхода к проблеме ответственности²⁹.

Если Уильям Хороз основное внимание уделял описанию кризиса в области теоретической интерпретации ответственности, то Боденхаймеру важнее обозначить симптомы реального социального кризиса, вызванного «нестыковкой» духовного и практического, неспособностью людей «провести ответственность в жизнь». Практицистская (специфически американская) установка этого автора приводит его к достаточно скептическому отношению к так называемой «экзистенциальной ответственности», которая, по его убеждению, лишь «пустая претензия», если субъект этой ответственности «не в состоянии улучшить» себя и свое социальное окружение. «Атрибут ответственности становится бессмысленным, если приписывается человеку, который не способен действовать в соответствии с социальными заданиями из-за обстоятельств, неподвластных его контролю»³⁰.

Социальная заданность ответственности настолько важна для Боденхаймера, что он считает нужным лишний раз остановиться на достаточно тривиальной идее о том, что философию, по сути, не интересуют «морально нейтральные» феномены ответственности. В связи с этим он замечает, что мы часто употребляем термин «ответственность» в тех случаях, когда проблема человеческого выбора вообще не стоит. Например, мы говорим об «ответственности» шторма за гибель корабля, или об «ответственности» плохой дороги за автомобильную аварию³¹.

Далее, отрицая «морально нейтральную концепцию ответственности», Боденхаймер критикует субъективистские подходы,

²⁸ Bodenheimer E. Philosophy of responsibility. Littleton, 1980.

²⁹ Ibid. P. IX.

³⁰ Bodenheimer E. Op. cit. P. 9.

³¹ Ibid. P. 10.

снижающие (или вообще отрицающие) значение внешней моральной детерминации. К таким он относит, в частности, позицию Макса Штирнера, утверждавшего в книге «Я сам по себе» («Ego and His Own»), что «человек пользуется всеми возможностями и предложениями жизни через ничем не связанное самонаслаждение, присваивая все, что в его силах, и, не признавая никаких законов, кроме тех, которые он дал самому себе»³².

Впрочем, Боденхаймер не отрицает вовсе «экзистенциальной ответственности» как реакции на нашу «внутреннюю потребность в саморазвитии всех наших возможных потенциалов». И все же это для него - лишь один из экзотических «типов» ответственности, требующий своего продолжения и выражения в социально значимых действиях³³. Здесь есть некоторое сходство с концепцией Хороза, но при том существенном различии, что у последнего значения внутренней (подлинной) и внешней ответственности (подотчетности) противоположны по смыслу и по ценности.

Вполне естественно, что Боденхаймер усматривает истоки ответственности как в природе самого человека, так и в социальном контексте его бытия. Поэтому и проблема преодоления отчужденного существования и максимальной самоактуализации человека рассматривается им как проблема «взаимодействия с другими людьми, чья добрая воля по отношению к нам» адекватна «нашему отношению к ним»³⁴. Этот старый, добрый прагматистский принцип, овеянный тысячами философско-этическими традициями, делает позицию Боденхаймера типичной идеологией «здорового смысла», что само по себе совсем неплохо, если бы ее теоретическая наполненность была более оригинальной. С другой стороны, несомненно позитивная, упорядочивающая и индивида, и социум установка, свойственная данному подходу. Эта социально-регулятивная устремленность в духовной культуре США послевоенного времени, как мы впоследствии увидим, нашла яркое воплощение в рецептах и методиках ряда американских экзистенциальных психотерапевтов.

В связи с заявленным в работе Боденхаймера психологическим аспектом проблемы ответственности нельзя не обратить

³² Bodenheimer E. Op. cit. P. 10.

³³ Ibid. P. 11.

³⁴ Ibid. P. 13.

внимания на то, что, с точки зрения автора, психические компоненты ответственности, в конечном счете, подчинены у него социальным. Это подтверждается солидарностью с идеями американского психиатра Томаса Заза, изложенными им еще в 1961 году. В то время Т. Заз опубликовал книгу, вызвавшую огромный резонанс среди психиатров, этиков, философов. В ней он утверждал, что психиатры в действительности имеют дело не столько с чисто клиническими случаями душевных заболеваний, сколько с индивидуальными, социальными и этическими проблемами своих пациентов. Но, конечно же, не это вызвало резко негативную реакцию многих специалистов. Многим трудно было принять необычную констатацию автора, согласно которой подавляющее «большинство так называемых душевных болезней, включая наиболее частые формы паранойи и шизофрении, есть лишь не более чем выражения неприемлемых способов поведения или отказы принять требования со стороны общества». Но что вызвало наибольшее число возражений, так это вывод Заза о том, что люди, имеющие вышеуказанные проблемы, ответственны за свои действия и должны быть наказаны за нарушение установленных норм общежития. В своих заключениях Заз опирался на результаты ряда экспериментальных исследований, показавших, что многие индивиды с серьезными социоповеденческими отклонениями, тем не менее, способны адекватно реагировать на угрозы наказания и другие общественные санкции³⁵.

Вероятно, можно согласиться с критиками позиции Томаса Заза и соглашающегося с ним Э. Боденхаймера в связи с чересчур жестким решением проблемы дихотомии психического и социального в поведении человека: явным гипертрофированием роли общественных факторов. В то же время автор «Философии ответственности» не игнорирует вовсе значения ответственной работы человека над самим собой, своеобразного экзистенциального самоделания. Этот процесс, имеющий не только индивидуальные, но и социальные последствия, Боденхаймер связывает с «экзистенциальной ответственностью», которая определяется как «стремление индивида достичь высшего уровня человеческой эк-

³⁵ Bodenheimer E. Op. Cit. P. 34 – 36.

зистенции, которого он в состоянии достичь на основе своих индивидуальных способностей»³⁶.

Процесс «достижения» этого «высшего уровня экзистенции», по Боденхаймеру, распределяется по трем реально возможным сферам:

1. Сфера максимальной актуализации общечеловеческих потенций, свойственных индивиду как части сообщества людей.

2. Сфера максимального проявления позитивных качеств, не являющихся общечеловеческими, но свойственными данному индивиду как члену определенной группы (определенного типа людей).

3. Сфера выявления индивидом таких выдающихся свойств и характеристик, которые делают его уникальным, исключительным членом человеческого сообщества³⁷.

Думается, что выделение подобных сфер, уровней ответственной самоактуализации и самореализации индивида является еще одним примером практицистской ориентации Боденхаймера. Это вполне естественно, особенно если учесть, что он юрист по специальности: стало быть, абстрактно-метафизическое теоретизирование - не та область, где он себя чувствует уверенно и комфортно.

Зато он гораздо более внутренне свободен, когда говорит о феноменальных образцах ответственности, обнаруживаемых им в сфере повседневной жизни, а если пока не обнаруживаемых, то объявляющихся желательными. Так, Боденхаймер сетует на то, что практический кризис ответственности вызван успокоенностью человека, переставшего «работать над собой», остановившегося, а в чем-то и деградировавшего в области морального совершенствования. Если не остановить этот опасный процесс, то человечество может оказаться в ситуации, смоделированной Ф. Кафкой в романе «Замок» - в ситуации, где царит «анонимность ответственности», где никто ничего не знает и ни за что не отвечает³⁸.

Согласимся, что пророческие предостережения чешского писателя-экзистенциалиста, к сожалению, оправдались и не раз находили воплощения в реальной действительности, в том числе и у нас, в России. Более того, кафкианские «призраки» безответст-

³⁶ Bodenheimer E. Op. cit. P. 53.

³⁷ Ibid. P. 54.

³⁸ Ibid. P. 105.

венности и сегодня демонстрируют свою живучесть, изо всех сил стремясь перейти из локальной плоскости в глобальную (общечивилизационную).

С этой точки зрения, беспокойство Э. Боденхаймера, его призывы положить конец равнодушию и пассивности (на индивидуальном уровне) и поставить мораль над политическим прагматизмом (на общественно-политическом уровне) в наше время как никогда актуальны. Поэтому, с его точки зрения, абсолютно неважно, в каком социально-значимом «объеме» ответственность выражается: «Может быть удостоен чести человек, который выберет духовную жизнь, жертвуя при этом общественно значимыми обязанностями, но и не будет возведено никакой хулы на индивида, предпочитающего выполнять земные обязанности морально ответственным образом»³⁹.

Отмечая несомненную актуальность и гуманистическую ценность рассмотренных концепций ответственности американских антропологов 1970 - 1980-х годов, мы еще раз подчеркнем, что в них выражается беспокойство либеральных западных интеллигентов по поводу кризисных явлений, характеризующих состояние современного общества. Этот кризис носит глобальный характер и не столь существенно зависит от степени научной и технологической «продвинутости» той или иной страны. Это - кризис человека, кризис ответственности.

В то же время пути преодоления кризиса цивилизации американским антропологам видятся по-разному. У. Хороз предпочитает акцентировать значимость всемерной активизации внутреннего ответственного ядра человека, в то время как Э. Боденхаймер настаивает на сознательном усилении социально оправданной и ценностно (нравственно, политически и т.п.) выверенной деятельности. А это значит, что первая концепция высвечивает линию *интериоризации*, а вторая, наоборот - *экстериоризации* в процессе осуществления выборного, ответственного акта.

Объединяет же эти две столь непохожие концепции то, что они обе *вышли за методологические рамки классического экзистенциалистского мышления* и переставляют собой образцы *постэкзистенциалистского антропологического теоретизирования*. Потому их авторы и предлагают свои рецепты выхода из

³⁹ Bodenheimer E. Op. cit. P. 135.

кризисной ситуации, совсем не похожие на те, что постулировали, скажем, классики европейского экзистенциализма. Современному человеку уже не рекомендуется просто примириться с вечным «сизифовым» «карабканьем» к желанной и никогда не достижимой свободе. Ему, с другой стороны, не предлагают и лекарство в виде «рационализированной» религии или романтической веры во всепобеждающее действие науки, технологии или социального реформирования.

Знаменитый пропагандист и популяризатор идей европейского экзистенциализма в Америке Уильям Барретт в предисловии к своей книге «Смерть Души», изданной в 1987 году, печально констатировал: «За три с половиной столетия развития современной науки в мире мы безгранично приумножили наши познания об окружающей нас природе... Но наше понимание человеческого сознания стало еще более фрагментарным и странным». «Странность» нашего понимания самих себя, по Барретту, в том, что, «перегрузившись» знаниями о ментальных «частностях», мы теряем силу «интеллектуального “схватывания” человеческого разума в его целостности»⁴⁰. Оказывается, антропологический самоанализ, осуществляемый средствами традиционной, рациональной, дискурсивной науки, при всей его значимости, не выявляет сущностных характеристик человека. Значит, человек сущностно непостижим: как объект познания он постоянно с нами и в то же время вне нас. Но это далеко не новая философская идея. Поэтому сегодня ее повторение мало дает для реального выхода из кризиса.

Стало быть, если человека невозможно постичь интеллектуально, то, может быть, он сам раскроет свое скрытое потенциальное богатство в процессе конструктивной социальной деятельности? А раз так, то с человеком обязательно нужно что-то делать: либо максимально высвободить в нем позитивную (хотя и иррациональную) потенцию ответственного действия, скованного безличными тотальностями, либо вести его к другим людям, и сообща, «всем миром» строить новый общественный дом, основанный не на утилитаристских, а на высоконравственных основаниях любви, понимания, терпения и взаимопомощи. Только так достаточно серьезно больная цивилизация может самоспасти.

⁴⁰ Barrett W. Death of the Soul. Oxford, 1987. P. 116.

Славой Жижек и начальный этап формирования Люблянской школы

Ни одна другая работа Славоя Жижека не принесла ее автору такой известности и признания, как «Возвышенный объект идеологии». Опубликованная в 1989 году одновременно в Лондоне и Нью-Йорке, эта книга выдержала девять англоязычных изданий и была переведена на многие языки мира. С этого времени Жижек приковывает к себе внимание англо-американской университетской философии.

Несмотря на то, что до выхода в 1999 году русского перевода «Возвышенного объекта идеологии»¹ в российских журналах был опубликован ряд его статей, его имя было известно главным образом среди арт- и кинокритиков, а публикаций профессиональных философов о его работах в сфере теории идеологии почти не было². Издание «Возвышенного объекта идеологии» вызвало множество откликов в критических журналах – от ориентированных на широкий круг интеллектуалов «Новой русской книги» и «Логоса» до академических «Вопросов философии». С тех пор как по-русски опубликована его книга, посвященная событиям 11 сентября - «Добро пожаловать в пустыню Реального»³, появилось множество статей, а в Интернете циркулирует полуофициальный перевод второй его англоязычной книги «Глядя вкось. Введение в Жака Лакана с помощью популярной культуры» и к изданию готовятся две другие⁴ и сборник статей философов Люблянской школы⁵.

¹ Жижек С. Возвышенный объект идеологии. М., 1999.

² Исключение составляет небольшая статья Михаила Рыклина: Рыклин М. Слово о невозможном. Феномен Славоя Жижека // Искусство кино. 1998. № 1. С. 117 – 119.

³ Жижек С. Добро пожаловать в пустыню Реального! М., 2002.

⁴ Жижек С. Хрупкий абсолют. М., 2003; Жижек С. Тринадцать опытов о Ленине. М., 2003.

⁵ Жижек С. Всё, что вы хотели знать о Лакане (но всегда боялись спросить у Хичкока). М., 2003.

Тем не менее, если с теоретическими работами Жижека российское философское сообщество успело познакомиться достаточно хорошо, то его фигура до сих пор остается относительно малоизвестной. Как правило (и вполне справедливо), Люблянская школа ассоциируется с именем Славоя Жижека, которого принято считать ее отцом-основателем. Во многом благодаря его активности имена других философов школы в 1990-х годах стали известны за пределами Словении⁶. Именно поэтому имеет смысл изложить основные факты биографии Жижека в их связи с философско-философской и социально-политической ситуацией в Словении с начала 1970-х до начала 1990-х, поскольку на этот период приходится начальный этап формирования Люблянской школы – единственной восточноевропейской школы, добившейся высокого международного признания после крушения реального социализма.

Славой Жижек родился 21 марта 1949 года в Любляне, столице Словении, в семье ортодоксальных коммунистов. Отец Славоя работал в словенской компании, занимавшейся экспортом комплектующих для микроэлектроники в Германию, мать возглавляла отдел снабжения центральной больницы Любляны. Среднее образование он получил в школе, где преподавание строилось в соответствии с классической немецкой системой. Как вспоминает он сам, хотя он и окончил школу с отличием, учеба в ней не вызывала у него особого интереса. К тому времени у него уже сформировались собственные увлечения – популярная литература и кино. Позднее популярная литература и кино станут для него одной из основных «точек референции», в них он будет отыскивать иллюстративный материал, чтобы сделать свои идеи более доступными для своих читателей, как, впрочем, и для себя самого, а его книги о Хичкоке, Линче и Кесслевском окажут большое влияние на развитие психоаналитической теории кино. С тринадцати лет он начал свободно читать по-английски, главным образом детективы Патрисии Хайсмит, Рут Ренделл, Эрла Стенли Гарднера и др. Западное кино было широко представлено в городской фильмотеке, где можно было найти не только голли-

⁶ Однако в статье о Славое Жижеке, опубликованной в «Новой философской энциклопедии» (Софронов В. Славой Жижек // Новая философская энциклопедия: В 4 т. М., 2001. Т. 2. С. 28), о Люблянской школе и других ее представителях не сказано ни слова.

вудскую классику, но и относительно новые фильмы. По воспоминаниям Жижека, фильмотека была для него «настоящим чудом»: «Мы могли смотреть сколько угодно голливудских и европейских фильмов по нескольку раз в день пять дней в неделю»⁷.

Отец Славоя хотел, чтобы сын получил профессию экономиста, но уже в шестнадцатилетнем возрасте тот понял, что хочет заниматься исключительно философией, а в семнадцать ему стало ясно, что он посвятит ей всю свою жизнь. С этого времени все свое свободное время он тратил на чтение философской литературы.

Вторая половина 1960-х годов стала временем, когда новое поколение словенских интеллектуалов начало налаживать связи с западными коллегами после почти двадцатилетнего безусловного господства диалектического материализма во всех областях духовной жизни.

Осторожная югославская «оттепель» конца шестидесятых выразилась в изменении общей культурной атмосферы, новых художественных подходах, новых интеллектуальных и теоретических течениях и некоторой либерализации политической жизни. Однако после нескольких студенческих бунтов и межнациональных конфликтов в 1968 - 1971 годах привели к тому, что отношение к интеллектуалам стало более жестким, начались чистки так называемых «либералов», охота на «буржуазную идеологию», и т.д. Для югославской философии эти события имели большое значение. Попытка установить контакт с европейской интеллектуальной жизнью 1960-х привела к рецепции всех основных теоретических традиций, но определяющую роль в оздоровлении интеллектуального климата сыграло поражение диалектического материализма. В силу ряда политических причин идеологическое ведомство Югославии отказалось от официальной поддержки диамата, что привело к значительному ослаблению его политических позиций. Теперь югославские интеллектуалы получили относительную свободу действий. Из философского «подполья» вышли такие течения, как феноменология, аналитическая философия.

⁷ Цит. по: Boynton R. Enjoy Your Zizek! // *Lingua franca*. 1998. Vol. 8, № 7.

Часть нового поколения интеллектуалов, испытав глубокое влияние Франкфуртской школы, попыталась вдохнуть новую жизнь в марксизм и противопоставить критический «западный» марксизм догматизму официальной идеологии. Наибольшую известность в то время приобрела попытка ревизии марксизма со стороны загребской группы «Праксис», сформировавшейся вокруг одноименного журнала. Однако в 1972 году в результате политического давления группа формально прекратила свое существование, но в действительности отдельные ее участники участвовали в философской полемике, отстаивая прежние позиции. Противостояние «критического» марксизма и марксизма «официального» стало одной из причин студенческого бунта. Другие попытались опереться на экзистенциалистскую и феноменологическую традиции, и особенно на Хайдеггера. В Словении они сгруппировались вокруг журнала «Перспектива», а после его запрета – вокруг журнала «Проблемы».

Поколение, начавшее свою интеллектуальную жизнь в конце 1960-х годов, к которому принадлежал Славој Жижек, хотя и испытало глубокое влияние со стороны как «критических марксистов», так и хайдеггерианцев, постепенно все более отходило от них и начинало интересоваться бурной философской жизнью Франции. Будучи студентом Люблянского университета, Жижек занялся изучением работ французских структуралистов, которых, конечно, не было в учебном плане, и написал магистерскую диссертацию по теме «Теоретическая и практическая значимость французского структурализма», где он на четырехстах страницах анализировал труды Лакана, Деррида, Кристевой, Леви-Стросса и Делеза. Хотя диссертация была блестящей, Жижеку отказали в присвоении степени, пока он не согласился добавить главу с марксистской критикой структурализма. Но даже после внесения всех необходимых дополнений комиссия сочла его работу недостаточно марксистской и, хотя первоначально Жижеку была обещана аспирантура и место в университете, работу получил другой соискатель. По воспоминаниям Младена Долара, «Славој был настолько харизматичен и великолепен, что они побоялись разрешить ему преподавать в университете, чтобы он не стал безгранично властвовать на философском факультете и не приобрел влияние на студентов». Жижек оказался в сложной ситуации: у

него уже были жена и ребенок, а он остался без работы. Чтобы заработать на жизнь, он в течение четырех лет занимался переводами философской литературы с немецкого языка. Однако, по его словам, именно в эти четыре года – с 1973 по 1977 год – были заложены «все основные элементы того, что теперь принято называть словенской школой»⁸.

В 1977 году некоторые из его бывших преподавателей помогли ему получить работу в Центральном Комитете Лиги словенских коммунистов, в отделе, который первоначально был основан как своеобразный мозговой центр, отслеживавший новые веяния на Западе, а затем превратившийся в обычное бюрократическое подразделение, занимавшееся подготовкой речей для партийных лидеров. Теперь философ, репутация которого стала препятствием в построении карьеры университетского преподавателя, помогал руководству компартии Словении заниматься пропагандой. Он мог писать статьи по философии, выступать на международных конференциях во Франции и в Италии, причем все это оплачивалось Центральным Комитетом. Спустя два года – в 1979 году – Жижек был принят на должность младшего научного сотрудника в Институт социологии Словении, где он работает и по сей день. Он любит повторять, что «секрет его успеха» – это работа в институте⁹. «Секрет» состоит в том, что уже более двадцати лет он занимается исключительно исследовательской деятельностью, не тратя время на преподавание и научное руководство студентами. «То, что было при коммунизме способом изоляции неугодных интеллектуалов (поскольку мы хотели установить контакт со студентами, теперь – наилучшая из возможных формула»¹⁰. Правда, официально он числился социологом и потому вынужден был до начала 1990-х годов делать вид, что ведет социологические исследования о формировании словенской на-

⁸ См., напр.: Mannes-Abbott G. Never Mind the Bollocks. [www – document]. URL http://www.g-m-a.net/docs/c_zizek.html. С серьезными сокращениями данная статья была опубликована также в: Mannes-Abbott G. Slavoj Zizek, Slovenia Superstar Philosopher Backs the War against His Ex-Bosses // The Independent. 1999. April 24.

⁹ Цит. по: Mannes-Abbott G. Never mind the bollocks.

¹⁰ Zizek S. Postscript // Osborne Peter (ed.). A Critical Sense: Interviews with Intellectuals. L., 1996. P. 44.

циональной идентичности. «Но я занимался всем, чем мне хотелось. В действительности это была своеобразная синекура, перманентный творческий отпуск, причем никто не спрашивал, чем я занимаюсь»¹¹, – вспоминает Жижек.

Как отмечает Жижек, «последние десять - пятнадцать лет шел процесс деидеологизации власти, а марксисты, как правило, были большими диссидентами, нежели немарксисты»¹². Еще с середины 1970-х годов власть начала более снисходительно относиться к небольшим группам философов, занимавшихся в основном исследовательской работой и не представлявших для нее какой-либо опасности, – нужно было лишь соблюдать неписанные «правила игры» и сохранять лояльность к власти. В таких условиях во второй половине 1970-х годов в Югославии развивались феноменология и аналитическая философия, причем белградские аналитические философы, сфокусировавшиеся исключительно на философии науки, даже пользовались покровительством официальных властей. Студенты и аспиранты без больших сложностей стали читать и переводить Леви-Стросса, Фуко, Альтюссера, Деррида, Барта, Кристеву и других. Младен Долар писал, что все эти авторы воспринимались в ту пору как некое единое течение, и только со временем существенные различия между ними стали очевидными. Но постепенно все большее число интеллектуалов стало интересоваться работами французского психоаналитика Жака Лакана. «Нам тогда казалось (как, впрочем, и сейчас), что лаканианская позиция была наиболее близка к сути “структурной революции”... В конце семидесятых мы определенно стали лаканианцами»¹³. В большинстве своем молодые словенцы пришли к психоанализу через изучение западного марксизма (и особенно – французского структурного марксиста Луи Альтюссера), но лаканианская перспектива открывала намного более широкие горизонты. Поскольку психоанализ как практика в Словении не существовал (отчасти по причине его запрета после Второй мировой войны), они занимались главным образом теорией.

¹¹ Цит. по: Ibidem. Ср. также: Boynton Robert. Enjoy Your Zizek!

¹² Osborne Peter and Kenneth Dews Peter. Lacan in Slovenia: an Interview with Slavoj Zizek // Radical Philosophy 58. Summer 1991. P. 25 – 26.

¹³ Dolar M. Lacan in Slovenia // Mesotes. 1991. № 1. P. 74.

В начале 1980-х годов Жижек начал налаживать контакты с кругом французских философов и психоаналитиков, занимавшихся разработкой идей Лакана. 1981 год Жижек провел в Париже, где он встретился с некоторыми из тех мыслителей, чьими работами он был так увлечен, а по возвращении защитил докторскую диссертацию по теме «Возможность “материалистического использования” Гегеля в психоаналитической теории». Жижек собрал вокруг себя небольшую группу молодых исследователей – философов и социологов, в которую вошли Растко Мочник, Радо Риха и его жена Елица Шумич-Риха, Младен Долар, Стоян Пелко, Миран Божович, а позднее – Аленка Зупанчич, Здравко Кобе и Рената Салецл. В 1982 году ими были основаны «Общество теоретического психоанализа» и «Школа Зигмунда Фрейда», развившие вскоре бурную деятельность и ставшие самым значительным интеллектуальным течением в Словении. Помимо журнала «Проблемы», отвоеванного у феноменологов, они начали издавать книжную серию «Analecta» и журнал на немецком языке «Wo es war» («Там, где было Оно» – первая часть известного афоризма Фрейда об основной задаче психоаналитического лечения: «Wo es war, soll ich werden» – «Там, где было Оно, должно стать Я»). С этого времени можно говорить об институциональном оформлении Люблянской школы.

Можно выделить четыре основные особенности, характерные для данной школы. Во-первых, ее открытость, способность взаимодействовать с другими философскими течениями (структурализм, экзистенциализм, аналитическая философия) и пользоваться их достижениями, не сливаясь с ними благодаря опоре на лаканианский и пересмотренный альтюссерианский фундамент. Во-вторых, это способность по-новому, через призму Лакана, взглянуть на историю философии, заново прочесть классические философские тексты: Платона, Декарта, Спинозы, Лейбница, Канта, Маркса, Ницше, Хайдеггера, англо-саксонской аналитической традиции, и прежде всего Гегеля. В-третьих, использование лаканианского концептуального инструментария при анализе проблем идеологии, теоретическое описание основополагающих механизмов идеологии (идентификация, роль господствующего означающего, идеологический фантазм); стремление определить специфику «тоталитаризма» и его различных вариантов (стали-

низм, фашизм). Лаканианское понятие «точки пристрастия» рассматривается как основополагающая идеологическая операция; «фантазм» становится воображаемым сценарием, скрывающим фундаментальный раскол или «антагонизм», вокруг которого структурируется все социальное поле; «идентификация» рассматривается как процесс, посредством которого конституируется идеологическое поле; наслаждение (*jouissance*) позволяет нам понять логику исключения, действующую в различных идеологических дискурсах¹⁴. Лаканианская концепция дала наиболее адекватное понимание механизма функционирования социалистических режимов, что привело к определенным сложностям в отношениях с социалистическими властями. А после краха социализма этот инструментарий с успехом был использован для анализа национализма и либерально-демократической идеологии. В-четвертых, связь с популярной культурой, анализ кинематографа и литературы, телевидения и музыки, и т.д.

После смерти в 1982 году Жака Лакана его место занял его зять Жак-Ален Миллер, сыгравший важную роль в последующей карьере Жижека. Бывший студент Альтюссера, Миллер произвел впечатление на Лакана последовательностью, с которой он развивал теоретическую систему мэтра. Обладая проницательностью политика, Миллер стремился как можно шире распространить влияние учения Лакана. Миллер вел в Париже два семинара: первый – публичный и второй – для тридцати студентов, на котором страница за страницей разбирались работы Лакана. После краткого интервью Жижек и Долар были приглашены принять участие в семинаре для узкого круга учеников. Как вспоминал Младен Долар, «Миллер был очень заинтересован в нас, поскольку мы прибыли из Югославии. Мы публиковали Лакана в “Проблемах” и “Analecta”, и он был благодарен за это. Он мыслил стратегически и не желал, чтобы кто-то другой укрепился в Восточной Европе. Для него мы были последним бастионом западной культуры на восточном фронте»¹⁵.

Подчас деятельность «люблянцев» принимала игровой характер. Статьи в «Проблемах» часто писались под псевдонимами

¹⁴ Более подробно о данной особенности Словенской школы см.: Lacoue E. Preface // Zizek Slavoj. *The Sublime Object of Ideology*. L., 1989. P. XI.

¹⁵ Цит. по: Boynton R. *Enjoy Your Zizek!*

или оставлялись вообще без подписей, пародийно имитируя сталинистскую практику. Однажды Жижек написал под псевдонимом разгромную рецензию на свою книгу о Лакане. В другой раз «Проблемы» опубликовали материалы вымышленного «круглого стола» о феминизме, где Жижек играл роль невоспитанного участника, задающего провокационные вопросы несуществующим собеседникам. Воспользовавшись своим положением, Жижек под псевдонимом опубликовал в академическом журнале «Антропос» намеренно грубую статью с критикой воображаемой книги, в которой подробно разбирался вопрос о том, в чем заключается ошибочность теории Лакана. На следующий день в книжные магазины за этой несуществующей книгой потянулись покупатели.

Смерть Тито в 1980 году и начало борьбы в партии между ортодоксальными коммунистами и «либералами» стали импульсом для роста критических настроений среди интеллектуалов. В философской жизни Словении в это время развернулась горячая полемика по поводу теоретического наследия французского марксиста Луи Альтюссера.

Как отмечает Жижек, два основных философских направления интеллектуальной жизни Словении начала 1980-х годов – хайдеггеризм и марксизм в духе франкфуртской школы – объединили свои усилия, обрушив яростную критику на «стоявшего особняком третьего автора, Альтюссера. ... Сопrotивление Альтюссеру, чрезмерный, почти “иррациональный” характер которого был глубоко симптоматичным, подтверждало то, что именно альтюссерианская теория – поносившаяся как протосталинистская – служила своеобразным “стихийным” теоретическим орудием для действительного подрыва коммунистических “тоталитарных” режимов: его теория идеологических государственных аппаратов отводила решающую роль в воспроизводстве идеологии “внешним” ритуалам и практикам, по отношению к которым “внутренние” верования и убеждения совершенно вторичны. И надо ли говорить о том, что такие ритуалы занимали центральное место в “реальном социализме”? Значение имело лишь внешнее повиновение, а не “внутреннее убеждение” в необходимости повиновения, совпадавшее с внешним повиновением. И именно поэтому единственный способ быть действительно “подрывным” заключался в том, чтобы вести себя “простоудушно”, заставить

систему взять свои слова назад, то есть разрушить видимость ее идеологической последовательности»¹⁶.

В свою очередь, лаканианцы, публиковавшие переводы работ Альтюссера, активно выступили в его защиту. Жижек и Долар опубликовали несколько полемических работ, в которых они с лаканианских и альтюссеристских позиций анализировали идеологию тоталитарных режимов – фашистского и сталинистского. Но всем было понятно, что основная критика была направлена против официальной идеологии самоуправленческого социализма, молчаливо опиравшейся на идеи группы «Праксис» и – отчасти – франкфуртской школы.

Тогда же началось сближение лаканианцев с представителями зарождавшихся в Словении новых социальных движений. Оппозиционное движение в Словении начала восьмидесятых по своей философской направленности можно разделить на две части. С одной стороны, оно было представлено националистической интеллигенцией, ориентированной на Хайдеггера, а с другой – ориентированной на новых левых новыми социальными движениями (экологистские группы, комитеты по правам человека, движение за мир и т.д.), а также авангардистским движением «Neue Slowenische Kunst» – «Новое словенское искусство», в которое вошли группы «Лайбах» (музыканты), «Ирвин» (изящные искусства), «Новый коллективизм» (графика), «Ноордунг» (театр)¹⁷.

С момента образования NSK установилось тесное сотрудничество между участниками движения и лаканианскими философами. Некоторые арт-критики полагают, что «радикальные художественные стратегии, разработанные NSK в восьмидесятые годы, можно рассматривать как эстетическую трансформацию-конверсию теории словенской лаканианской школы, возникшей в начале восьмидесятых вокруг психоаналитика и лаканианца Сла-

¹⁶ Zizek S. Georg Lukács as the Philosopher of Leninism // Lukács G. A Defence of History and Class Consciousness: Tailism and the Dialectic. L., 2002. P. 178 – 179.

¹⁷ См.: Osborne Peter and Kenneth Dews Peter. Lacan in Slovenia: an Interview with Slavoj Zizek. P. 26.

воя Жижека»¹⁸. Хотя отдельные участники NSK отрицают такое влияние лаканианцев и даже заявляют об обратном («Жижек использовал или теоретизировал то, что уже было сделано “Лайбахом”»¹⁹), другие говорят о том, что если движение и не основывалось целиком на идеях Жижека, то, по крайней мере, во многом от них отталкивалось: когда в начале восьмидесятых Жижек начал читать открытые лекции, на них присутствовали практически все участники NSK²⁰. Однако с уверенностью можно утверждать существование взаимосвязи между теоретической разработкой проблемы свертотожествления как составляющей критики идеологии и художественными практиками NSK.

Как отмечал Жижек, «официальная идеология Тито постоянно призывала людей распоряжаться собственной судьбой вне границ, очерченных партийными и государственными структурами; разрешенные властями полусвободные средства массовой информации критиковали личную индифферентность и бегство в частную жизнь. На деле, однако, режим больше всего боялся подлинной, самоуправляющейся организации общества и артикуляции общих интересов граждан. Между строчками правительственной пропаганды населению внушалась мысль, что призывы власти не следует понимать слишком буквально, что на самом деле она хочет, чтобы к ее идеологическим штампам относились цинично»²¹.

Жижек утверждал, что в условиях «самоуправленческого социализма», когда партийная бюрократия сама заявляет о том, что главную опасность для социализма представляет как раз власть отчужденной партийной бюрократии, когда она рассматривает

¹⁸ Arns Inke. *Mobile States / Shifting Borders / Moving Entities*. The Slovenian Artists' Collective *Neue Slowenische Kunst* // Irwin: Three projects: *Transnacionala, Irwin Live, Icons*. Warszawa, 1999. См. также: Arns Inke. *RWIN (NSK) 1983 – 2002: From Was ist Kunst? Via Eastern Modernism to Total Recall* // *ArtMargins*. [www – document]. URL <http://www.artmargins.com/content/feature/arns.html>

¹⁹ Richardson Joanne. *Neue Slowenische Kunst: an Interview with Mohar Miran, Vogelnik Borut and Zufer Eda*. // *ArtMargins*. [www – document]. URL <http://www.artmargins.com/content/interview/richardson2.html>

²⁰ Ibidem.

²¹ Жижек С. Уходя от логики капитализма // *Интеллектуальный форум*. 2000. № 2. С. 39.

саму себя как своего же главного врага, отчуждение достигает наивысшей степени²². Поэтому традиционная критика идеологии, рассматривающая идеологию как «ложное сознание», задача которой заключается в том, чтобы показать, «как все обстоит на самом деле», перестает быть действенной в условиях цинической остротности, дистанцированности самой же власти. Напротив, идеальным субъектом для идеологии оказывается тот, который занимает по отношению к системе ироническую дистанцию²³. С точки зрения Жижека, единственным эффективным инструментом разрушения идеологии оказывается сверхотождествление, которое предполагает, что субъект принимает существующую систему более серьезно, чем она сама.

Именно этот принцип сверхотождествления был положен в основу стратегии NSK. NSK отказалось от борьбы с идеологией при помощи иронии, пародии или сатиры и обратило внимание на саму власть идеологических знаков: во время перформансов они выступали в черной полувоенной униформе и использовали флаги, плакаты, государственную символику, гимны, фрагменты речей партийных лидеров, и т.д. В 1983 году, когда группа «Лайбах» давала свое первое телевизионное интервью, участники группы открыто выступили с тоталитарными заявлениями, после чего любые официальные выступления группы были запрещены. По выражению Бориса Гройса, участники другой входившей в NSK группы – «Ирвин» – были более тотальны, чем сам тоталитаризм²⁴.

Как писал впоследствии Жижек, стратегия «Лайбаха» «фрустрировала систему (правящую идеологию) именно потому, что она была не ее иронической имитацией, а сверхотождествлением с ней – обнажая непристойную изнанку Сверх-Я системы, сверхидентификация приостанавливала ее действенность»²⁵. «Если вы

²² См.: Osborne Peter and Kenneth Dews Peter. Lacan in Slovenia: an Interview with Slavoj Zizek. P. 26.

²³ О цинизме как форме идеологии см.: Слотердаик П. Критика цинического разума. Екатеринбург, 2001. С. 35 - 38; Жижек С. Возвышенный объект идеологии. М., 1999.

²⁴ Groys B. The Irwin Group: More Total than Totalitarianism // Irwin. Kapital, exhibition catalogue. Ljubljana, 1991.

²⁵ Zizek Slavoj Why are Laibach and NSK not fascists? // M'ars. 1993. № 3/4. P. 4.

выставляете на всеобщее обозрение эту невыраженную изнанку, возможно, вам удастся заблокировать действие идеологии. Что и делал “Лайбах”, исполняя тоталитарные ритуалы. Это не было иронией. Они говорили: “Именно этого вы хотите на самом деле, но пока не готовы это признать”»²⁶.

С середины 1980-х годов Жижек активно участвует в политической жизни Словении, поддерживая представителей «новых социальных движений». Его деятельность в тот период полностью вписывается в концепцию радикальной демократии/либерализма, которую разработали постмарксистские философы Эрнесто Лакло и Шанталь Муфф²⁷.

В 1988 году Жижек стал одним из главных участников «Комитета по защите прав человека четырех обвиняемых» – трех журналистов еженедельника «Младина» и одного военнослужащего югославской армии. Формально комитет должен был заниматься обеспечением общественной поддержки четверем заключенным и контролем над соблюдением их прав, но в действительности комитет превратился в главную оппозиционную политическую силу. Программа комитета состояла из четырех пунктов, первые три из которых касались непосредственно обвиняемых, а в четвертом речь шла о том, что комитет стремится выяснить все обстоятельства дела и тем самым способствовать тому, чтобы более подобные аресты не были возможны. Как вы-

²⁶ Zizek Slavoj. Postscript. P. 39.

²⁷ Публикация книги Эрнесто Лакло и Шанталь Муфф «Гегемония и социалистическая стратегия» (Laclau E. and Mouffe Ch. Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics. L., 1985) – манифеста постмарксистской мысли – сыграла определяющую роль в развитии Люблянской школы. «Возвышенный объект идеологии» был издан в серии, которую редактировал Эрнесто Лакло. Для большинства постмарксистских теорий характерны острая критика марксистского редукционизма и эссенциализма, проявляющихся в классовом, экономическом и историческом детерминизме, а также критика марксистской концепции революции. Теоретическое развитие постмарксизма принято связывать с «деклассированием социалистического проекта», отказом от признания классовой борьбы приоритетным направлением борьбы за гегемонию. Интерпретацию «Возвышенного объекта идеологии» как работы, написанной в постмарксистском ключе, см.: Земляной С. Что такое постмарксизм? // Независимая газета. 1999. 12 авг. (Ex Libris НГ. № 31).

разился Жижек, это был «зашифрованный способ сказать, что мы хотели отмены существующего социалистического режима»²⁸. Поэтому на проводившихся почти каждый день переговорах с комитетом руководители компартии постоянно обвиняли участников комитета в «скрытой программе», заявляя, что освобождение четверых обвиняемых – это не главная их цель, то есть они «манипулируют арестом и судом ради других, скрытых, политических целей». Впоследствии Жижек рассматривал тогдашнюю деятельность комитета как реализацию разработанной им концепции «должной политики»: «Это момент, когда частное требование не является всего лишь частью обсуждения выгод, а нацелено на нечто большее, то есть начинает функционировать как метафорическое сгущение всего глобального социального пространства»²⁹.

Позднее Жижек вспоминал о последних годах социалистического режима в Словении как о «своеобразной волшебной эпохе не только для интеллектуальной жизни, но и для андеграундной культуры в целом. У нас был режим, который не верил в себя – идеальная ситуация для интеллектуалов – режим, который не верил в собственную легитимность. Они были крайне восприимчивы ко всякого рода критике. Но далее, у первого поколения новых, так называемых демократических режимов, вера в собственную легитимность была чрезмерной»³⁰.

Но уже 1989 году, когда Жижек вступил в недавно созданную Либеральную партию, главной задачей стало уже противостояние не столько коммунистам, сколько росту национализма. Либеральная партия, о которой идет речь, не была традиционной либеральной партией в западном смысле этого слова (позднее она объединилась с Социалистической партией и «зелеными» в Либерально-демократическую партию). Скорее либерализм в ней толковался как означающее чего-то, что находилось в оппозиции

²⁸ Zizek S. Multiculturalism or the cultural logic of multinational capitalism // *New left review*. 1997. № 225. September/October. P. 47.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Zizek S. Postscript. О роли интеллектуалов в Восточной Европе до 1989 года см. также: Ловинк Г. Япония в словенском зеркале: размышления о медиа, политике и кино: интервью со Славоем Жижекком. С. 43 [www – document]. URL <http://wwh.nsys.by/klinamen/dunaev9.html>

консерватизму, традиционализму и национализму, то есть это был скорее постмарксистский либерализм в духе Лакло и Муфф: «Наша цель – развитие плюрализма, осознание экологических проблем и защита прав меньшинств. Именно такую либеральную традицию представляем мы, а не чисто капиталистические ценности свободного рынка, не Фридриха фон Хайека»³¹.

В апреле 1990 года Жижек баллотировался на пост президента Словении от Либерально-демократической партии, но неудачно – он занял четвертое место из четырех возможных. После этого он отошел от активного участия в политике и занялся исключительно исследовательской деятельностью.

³¹ Zizek S. Postscript. P. 28.

К вопросу о критике альтюссериянской теории идеологии Люблянской школой

Особое место в истории Люблянской школы¹, сложившейся в начале 1980-х годов, занимает критика теории идеологии французского марксиста Луи Альтюссера. В конце 1970-х – начале 1980-х годов словенским критикам Альтюссера приходилось отстаивать его наследие в острой полемике с югославскими экзистенциалистами и марксистами группы «Праксис», категорически отрицавшими теоретическую значимость его работ, посвященных исследованию феномена идеологии².

Однако противоречия и недостатки подхода Альтюссера подтолкнули словенских философов Младена Долара и Славоя Жижека к разработке своей оригинальной теории идеологии, во многом опиравшейся на критический пересмотр основных понятий альтюссериянской теории с применением концептуального инструментария французского психоаналитика Жака Лакана. Подобная критика Альтюссера важна еще и потому, что он и сам испытал значительное влияние психоанализа и в течение долгого времени сотрудничал с Лаканом³, а в середине 1970-х годов последователи Альтюссера предприняли неудачную попытку осуществить синтез его теории идеологии с лаканианским психоана-

¹ Смирнов А. Общество теоретического психоанализа (Любляна) // То, что вы всегда хотели знать о Лакане (но боялись спросить у Хичкока). М., 2004. С. 335.

² Žižek S. George Lukács as the philosopher of Leninism // Lukács G. A defense of history and class consciousness: tailism and the dialectic. L., 2002. P. 178 – 179.

³ Мэйси Д. О субъекте у Лакана // Логос. 1999. № 5 (15). С. 76 – 77; Серио П. Как читают тексты во Франции // Квадратура смысла: Французская школа анализа дискурса. М., 1999. С. 19 – 25; Valente J. (2003) Lacan's Marxism, Marxism's Lacan (from Žižek to Althusser) // Rabate J.-M. (ed.). The Cambridge companion to Lacan. Cambridge, 2003. P. 158 – 159.

лизом⁴. В то же самое время, отталкиваясь от этой критики, постоянно к ней возвращаясь и полемизируя уже с собственными критиками, словенским философам удалось показать, что в современных условиях отказ от подхода Альтюссера был бы ошибочным и что раскрытие теоретического потенциала этого подхода напрямую зависит от соответствующего его переосмысления и сочетания с новыми направлениями в изучении идеологии.

Теория идеологии Луи Альтюссера была изложена им в 1969 году в статье «Идеология и идеологические государственные аппараты»⁵. Обратив внимание на то, что Маркс не оставил после себя цельной теории идеологии, Альтюссер выступил с собственным проектом общей теории идеологии. Признавая возможность и необходимость исторического изучения частных идеологий (религиозной, моральной, правовой, политической и т.д.), он все же полагал, что идеология как таковая не имеет истории. Структура и функционирование идеологии остаются неизменными на протяжении всей истории, и это позволяет говорить о том, что идеология «вечна» подобно тому, как у Фрейда «вечным» было бессознательное.

С точки зрения Альтюссера, «в идеологии представлена не система действительных отношений, которые определяют существование людей, а воображаемое отношение этих людей к действительным отношениям, в которых они живут»⁶. Необходимо отметить, что вопрос о воображаемом непризнании действительных отношений рассматривался Альтюссером в полном соответствии с поставленной еще в 1964 году в статье «Фрейд и Лакан» задачей исследования идеологии на основе психоаналитического понимания субъекта⁷.

В то же время Альтюссер говорил о том, что воображаемое отношение людей к действительным условиям существования обусловлено материальным существованием идеологии, которое находит свое проявление в определенном аппарате и практиках

⁴ Пеше М. Прописные истины. Лингвистика, семантика, философия // Квадратура смысла: Французская школа анализа дискурса. М., 1999.

⁵ Althusser L. Lenin and philosophy and other essays. L.; N.Y., 1971. P. 195 – 219.

⁶ Ibid. P. 165.

⁷ Ibid. P. 218 – 219.

идеологии, обеспечивающих воспроизводство производственных отношений.

В качестве примера работы религиозного идеологического аппарата Альтюссер приводит высказывание Блеза Паскаля, которое полностью переворачивает житейское представление о взаимосвязи веры и поступка: «Преклони колени, начни молиться, и ты уверуешь». Поэтому, по Альтюссеру, когда речь идет о субъекте, конкретном индивиде, существование идей его веры всегда является материальным: «Его идеи – это его материальные действия, входящие в материальные практики, определяемые материальными ритуалами, которые сами определяются материальным идеологическим аппаратом, из которого происходят идеи этого субъекта»⁸.

Прежде чем перейти к описанию основного механизма функционирования идеологии, Альтюссер подчеркивает особое значение двух следующих тезисов: 1) не существует практики, кроме той, что осуществляется посредством идеологии и внутри идеологии; 2) не существует идеологии, кроме той, что создается субъектом и для субъектов.

Согласно Альтюссеру, в основе всей идеологии лежит категория субъекта. Более того, основная задача идеологии заключается в превращении конкретного человека в субъекта посредством особого механизма идеологической интерпелляции (оклика). Наиболее наглядным примером интерпелляции служит оклик полицейского: «Эй, ты!». Предположим, что данная ситуация происходит на улице: конкретный человек обернется. «Вследствие этого простого физического поворота на 180 градусов он становится субъектом. Почему? Потому что он узнал, что оклик “на самом деле” был обращен к нему и что “на самом деле окликнули именно его” (а не кого-то другого)»⁹. Кажущиеся обыденность этого примера в действительности и отсутствие связи с идеологией служат иллюстрацией глубины воздействия идеологической интерпелляции и ее способности скрывать свой действительный характер.

Из тезиса о «вечности» идеологии следует, что в действительности «индивиды всегда-уже интерпеллированы идеологией

⁸ Althusser L. Op. cit. P. 169.

⁹ Ibid. P. 174.

в качестве субъектов»¹⁰ и потому всегда-уже являются субъектами, а описание идеологической интерпелляции в определенной временной последовательности оправдывается только соображениями удобства изложения. Следовательно, «существование идеологии и оклик или интерпелляция индивидов в качестве субъектов суть одно и то же»¹¹.

Рассмотрев ряд примеров религиозной интерпелляции, Альтюссер выделил следующую зеркальную структуру идеологии: 1) интерпелляция индивидов как субъектов; 2) их подчинение Субъекту (идеологическому аппарату); 3) взаимное признание субъектов и Субъекта, признание субъектами друг друга и, наконец, признание субъектом самого себя; 4) обеспечение идеологическим аппаратом воспроизводства текущего положения дел при условии, что субъекты признают себя в интерпелляции и поступают соответствующим образом¹². Альтюссер был первым, кто применил концепцию «стадии зеркала» Жака Лакана¹³ к исследованию идеологии, описав формирование воображаемых идентичностей субъектов при помощи механизмов признания/непризнания¹⁴.

Словенские критики Альтюссера отмечали, что в его теории присутствует своеобразный разрыв между материальным воздействием идеологических аппаратов (паскалевская сцена «колени-преклонения») и идеологической интерпелляцией (сцена оклика полицейского), между внешней и внутренней сторонами идеологии. Неспособность Альтюссера объяснить соотношение между материальными практиками и процессом интерпелляции/субъективации была обусловлена «отсутствием разработанной понятийной связи между идеологией и бессознательным». Установление указанной связи и стало основной задачей критики альтюссерианской теории идеологии, развивавшейся в двух ос-

¹⁰ Althusser L. Op. cit. P. 176.

¹¹ Ibid. P. 175.

¹² Ibid. P. 181.

¹³ Лакан Ж. Стадия зеркала и ее роль в формировании функции Я в том виде, в каком она предстает нам в психоаналитическом опыте // Лакан Ж. 'Я' в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954/55). М., 1999. С. 508 – 516.

¹⁴ Zizek S. The spectre of ideology: introduction // Zizek S. (Ed.). Mapping ideology. L.; N.Y., 1994. P. 31, n. 12.

новых направлениях, которые были связаны соответственно с критикой материальных ритуалов и практик идеологических аппаратов и критикой идеологической интерпелляции.

В теории Альтюссера была глубоко разработана дескриптивная составляющая, но в ней отсутствовало четкое определение каузальной связи между внешним материальным ритуалом в сцене «коленипреклонения» и возникновением у субъекта внутренней веры. «Коленипреклонение», выполнение бессмысленных для субъекта жестов, не может быть обусловлено идеологической верой, так как она сама должна возникнуть только в результате исполнения соответствующего ритуала. В таком случае единственным объяснением следования ритуалу может быть «парадоксальный статус веры прежде веры: следуя обычаю, субъект верит, не зная, во что он верит, так что окончательно обращение в новую веру оказывается совершенно формальным действием, после которого мы и узнаем – во что мы, собственно, верили»¹⁵. Логика, лежащая в основе следования ритуалу, описывается следующим образом: «преклони колени, и ты уверуешь, что ты преклонил колени из своей веры – что коленипреклонение было следствием твоей внутренней веры»¹⁶.

Рассматривая парадокс «веры прежде веры», Джудит Батлер говорит об «очевидном» присутствии здесь порочного круга. Она полагает, что в действительности «мы не должны ни веровать до коленипреклонения, ни знать смысл слов до их произнесения. Наоборот, и то и другое исполняется, “принимая на веру”, что смысл появится в артикуляции себя самого и через нее – и это ожидание, таким образом, не управляется гарантией ноэматического удовлетворения. Если поддержку и согласие невозможно мыслить вне языка поддержки и согласия и этот язык сам является осадочным отложением ритуальных форм, ... тогда тот акт, в

¹⁵ Жижек С. Возвышенный объект идеологии. М., 1999. С. 47.

¹⁶ Zizek S. Class struggle or postmodernism? Yes, please! // Butler J., Lac-lau E., Zizek S. Contingency, hegemony, universality: contemporary dialogues on the left. L.; N.Y., 2000. P. 118; Zizek S. The metastases of enjoyment: six essays on woman and causality. L.; N.Y., 1994. P. 59; Zizek S. Tarrying with the negative. Kant, Hegel and the critique of ideology. Durham, 1993. P. 12 – 13.

котором мы “соглашаемся” преклонить колени, не более и не менее ритуалистичен, чем само коленопреклонение»¹⁷.

Нельзя отрицать, что словосочетание «вера прежде веры» способно ввести в заблуждение и потому нуждается в уточнении. Когда Долар и Жижек говорят о «вере прежде веры», они имеют в виду не одну и ту же веру. Можно провести четкое разграничение между двумя различными верами, между «пустой» бессознательной верой, воплощенной в материальных ритуалах, и «полной» идеологической верой, которая возникает в результате следования ритуалу. Иными словами, «вера прежде веры» представляет собой «(“пустую” бессознательную) веру прежде (“полной” идеологической) веры».

«Пустая» бессознательная вера – это вера, предшествующая пониманию значения идеологического ритуала, но в то же самое время приписывающая ему обладание неким значением. Если прибегнуть к терминологии Клода Леви-Стросса, можно сказать, что в «пустой» бессознательной вере ритуал обладает «нулевым символическим значением», то есть указывает на «необходимость символического содержания» и противопоставляется отсутствию смысла, хотя сам по себе не «содержит конкретного специфического знания»¹⁸. Поэтому, исполняя ритуал, субъект верит в то, что он должен обладать определенным значением, и тем самым создает символическую структуру, которая затем приводит к формальному наполнению ритуала смыслом и возникновению идеологической веры. С точки зрения Жижека, внешний ритуал служит «материальной основой бессознательного в субъекте», а вера материализуется во внешнем ритуале.

Тем не менее, сама по себе материальность идеологических институтов, ритуалов и практик не может служить объяснением возникновения субъективности, так как для этого необходим «нематериальный» символический порядок, который включает в себя не только явно выраженные символические правила, определяющие социальное взаимодействие, но и сложную сеть непи-

¹⁷ Батлер Дж. Психика власти: теории субъекции. Харьков; СПб., 2002. С. 106.

¹⁸ Леви-Стросс К. Предисловие к трудам Марселя Мосса // Мосс М. Социальные функции священного. СПб., 2000. С. 433 – 434.

санных «скрытых» правил¹⁹. Согласно Долару, у Альтюссера отсутствует «осмысление взаимосвязи между материальностью и символическим (взаимоотношения, а не поглощения одного другим)»²⁰. Материальность идеологического аппарата у Альтюссера либо не имеет смысла для субъекта, либо она наполняется смыслом в результате субъективации²¹, поэтому возникновение субъекта обусловлено не материальностью, а символическим.

Следует иметь в виду, что, хотя Джудит Батлер упрекает Долара в идеализации символического порядка²², на самом деле речь идет не об исключительном статусе «нематериального» символического порядка, а лишь о недостаточности материальных практик и социальных институтов, то есть о том, что субъект должен предположить существование символического института, идеальной структуры различий.

Полагание символического института также связано с процессом идеологической интерпелляции. Критикуя Альтюссера за невнимание к измерению интерсубъективности, Жижек замечает, что в ходе интерпелляции субъект бессознательно предполагает существование символического порядка: «самим актом признания себя в качестве адресата идеологического оклика я (пред)полагаю Другого в качестве силы, которая наполняет смыслом случайность Реального»²³.

Во время интерпелляции признание себя в качестве субъекта невозможно отделить от непризнания случайности самого этого признания: «Мы не узнаем радикальную случайность того, что мы оказались в месте, где к нам интерпеллировали – т.е. нам не удастся обнаружить, как наше “спонтанное” восприятие того, что Другой (Бог, Нация и т.д.) избрал нас в качестве адресата своего обращения, происходит из ретроактивного превращения случайности в необходимость»²⁴. В свою очередь, ретроактивное преоб-

¹⁹ Dolar M. Beyond interpellation // Qui parle. 1993. Vol. 6, № 2. P. 94.

²⁰ Ibidem.

²¹ Ibid. P. 95.

²² Батлер Дж. Указ. соч. С. 107 – 109.

²³ Zizek S. For they know not what they do: enjoyment as a political factor. L.; N.Y., 1991. P. 109.

²⁴ Zizek S. Enjoy your symptom! P. 12.

разование случайности в необходимость влечет за собой наделение символического порядка чертами «трансцендентности».

Субъективация в ходе интерпелляции сама по себе выступает в качестве важного предмета критики. Если для Альтюссера возникновение идеологического субъекта было итогом успешной интерпелляции, то, с точки зрения Долара и Жижека, субъект возникает вследствие неудачной интерпелляции, непризнания себя в интерпелляционном оклике, сопротивления ему. По аналогии с клинической картиной истерии в психоанализе, сомнение в символической идентичности, вменяемой идеологической интерпелляцией, служит свидетельством истеризации субъекта²⁵. «Истерия означает неудавшуюся интерпелляцию, она означает, что субъект – ради того, что “превышает в нем его самого”, ради объекта в себе, – отвергает мандат, который возлагается на него в символической вселенной»²⁶. Таким образом, вменение символической идентичности в ходе интерпелляции неизбежно влечет за собой возникновение объектного остатка, который не поддается символизации.

Статус этого остатка представляет особый интерес, так как ошибочное истолкование его в качестве идеального, в качестве составной части внутриспсихической реальности субъекта дало Джудит Батлер повод для обвинения Младена Долара в картезианском идеализме: «Теологическое сопротивление материализму видно на примере открытой защиты Доларом картезианского наследия у Лакана, его настойчивости отношении чистой идеальности души»²⁷. В действительности, Долар говорит лишь о том, что этот остаток находится за пределами двух выделенных Альтюссером сторон идеологии, внутренней и внешней, и занимает третье положение. Такой остаток представляет собой не внутреннее или идеальное, а внешнее чужеродное тело в самом субъекте,

²⁵ Zizek S. Class struggle or postmodernism? Yes, please! P. 115; Zizek S. Tarrying with the negative. Kant, Hegel and the critique of ideology. P. 254, n. 39; О толковании понятия «истерия» у Жижека см. также: Kay S. Zizek: a critical introduction. L., 2003. P. 164 – 195.

²⁶ Zizek S. For they know not what they do: enjoyment as a political factor. P. 101.

²⁷ Батлер Дж. Указ. соч. С. 108.

размывающее четкую разделительную линию между внешним и внутренним.

Поскольку этот остаток не подвергается «снятию» в результате символизации, он не может быть внутренним объектом, который не сводится к внешней материальности, но воплощает след внешнего во внутреннем, препятствующий окончательному конституированию субъекта. Материальность этого остатка – это материальность травмы, сопротивляющейся символизации. Отвечая на критику со стороны Джудит Батлер, Славой Жижек пишет, что «подлинный материализм состоит не в простом сведении внутрипсихического опыта к следствию процессов, происходящих во “внешней реальности”, – необходимо выделить “материальное” травматическое ядро/остаток в самой “психической жизни”»²⁸. В лакановской теории такое несимволизируемое ядро субъекта принадлежит к порядку реального.

В основе указанных недоразумений лежат различные представления о субъекте. Долар и Жижек критикуют Альтюссера не за «невнимание к... измерению субъективности», не за то, что в его текстах «столь мало места отводится субъективности», то есть «жизненному и воображаемому опыту субъекта», как полагает Джудит Батлер²⁹, а, напротив, за представление о субъекте как о следствии воображаемого признания/непризнания. Согласно Долару и Жижеку, следующим в этом отношении за Лаканом, субъект предшествует субъективации, но не в смысле некоего идеалистического псевдокартезианского самоприсутствия. Он представляет собой разрыв в структуре символического, заполняемый воображаемым непризнанием. Между субъектом и неудачей интерпелляции существует тесная взаимосвязь, но она состоит не в том, что «внешним» материальным социальным ритуалам и практикам никогда не удастся достигнуть внутреннего ядра субъекта для того, чтобы репрезентировать его соответствующим образом, а в том, что сам по себе субъект есть не что иное, как провал символизации, провал его символической репрезентации.

Таким образом, слабость Альтюссера состоит в его стремлении анализировать действенность идеологии, исходя исключи-

²⁸ Zizek S. Class struggle or postmodernism? Yes, please! P. 118.

²⁹ Батлер Дж. Указ. соч. С. 103, 105, 104.

тельно из механизмов символической и воображаемой идентификаций.

Определяя идеологию как воображаемое отношение людей к действительным условиям своего существования, Альтюссер учитывал лишь регистры воображаемого и символического³⁰. Младен Долар и Славой Жижек показали, что в теории Альтюссера упускается несимволизируемое реальное, препятствующее благополучному завершению идеологической интерпелляции. Поэтому альтюссеррианское определение идеологии нуждается в важном дополнении: идеология представляет собой воображаемое отношение людей к символическим условиям своего существования, скрывающее беспокоящую природу реального.

³⁰ Nicol B. As if: traversing the fantasy in Zizek // Paragraph. 2001. July. Vol. 24, № 2. P. 145 – 147; Nicol B. Normality and other kinds of madness: Zizek and the traumatic core of the subject // Psychoanalytic Studies. 2000. March. Vol. 2, № 1. P. 13.

Образ идеального философа в творчестве Лукиана из Самосаты

Моделирование образа «идеального философа», ставшего для Лукиана ретранслятором его собственных взглядов, было одной из центральных тем его творчества в период 160-х – 170-х годов.

Родился Лукиан около 120 г. н. э., в городе Самосата, или Самосат, столице ранее независимого княжества Коммагена, входящего к тому времени в состав римской провинции Сирия¹. «Бедняк тёмного происхождения» – как сам называет себя Лукиан², не имел возможности в юности приобщиться к высокой эллинистической культуре. Позже, будучи подростком, скитающимся по городам Ионии, Лукиан, по собственному признанию, говорил только «по-варварски»³.

Получив в Ионии образование, Лукиан в течение длительного периода занимался риторикой. В возрасте около сорока лет Лукиан вступает в новый творческий этап, связанный, в первую очередь, с отказом от риторической практики. «Я, - пишет Лукиан в трактате «Учитель красноречия», - откажусь от моего стремления к Риторике. Вернее сказать, я уже отказался»⁴. В диалоге «Дважды обвинённый» Лукиан, выведенный под именем Сирийца, заявляет о желании «пойти в Академию или в Ликей». В свои произведения Лукиан вводит «насмешку, ямб, речи киников, слова Евполида и Аристофана – людей, которые в состоянии придраться ко всему достойному почитания»⁵.

¹ Нахов И.М. Лукиан из Самосаты // Лукиан из Самосаты. Избранная проза. М., 1991. С. 5; Лукиан из Самосаты – древнегреческий интеллигент эпохи упадка // Лукиан Самосатский. Соч.: В 2 т. Т. 1. СПб., 2001; Lexicon für Theologie und Kirche. Freiburg, 1961. S. 1211.

² Лукиан Самосатский. Соч.: В 2 т. СПб., 2001. Т. 2. С. 224.

³ Там же. С. 223.

⁴ Там же. Т. 1. С. 257.

⁵ Там же. С. 225 – 226.

Рост всеобщего интереса в Римской империи к греческому философскому наследию связан с правлением Августа⁶ и его преемников: Тиверия, Траяна, Антонинов, покровительствующих философам⁷, в особенности императора Марка Аврелия Антонина (161 – 180 гг.)⁸.

В большей степени римлян интересовали эпикуреизм, стоицизм и платонизм, отвечавшие духовным запросам различных слоёв образованного римского общества. В меньшей – радикальные учения киников и киренаиков⁹. Развивается, особенно в стоическом типе автобиографии, универсальный подход «к своей собственной и чужой жизни, к себе самому и к другому», актуализируются «внутренние переживания и экзистенциальные проблемы»¹⁰.

Обычным явлением в I – II вв. н. э. было эпигонство¹¹. В диалоге «Дважды обвинённый, или Судебное разбирательство» Лукиан пишет: «Многие, оставив прежнее ремесло, обратились к котомке и плащу и, покрасив лицо на солнце, подобно эфиопам, превратились из кожевников или плотников в самодельных философов»¹².

Стремление подражать императору – философу Марку Аврелию окружённому учёными льстецами¹³ и благосклонно относившегося к образованным провинциалам стало катализатором распространения эпигонства в годы его правления. «Его время

⁶ Секст Аврелий Виктор. О цезарях. Извлечения о жизни и нравах римских императоров // Римские историки IV века. М., 1997. С. 77, 125.

⁷ Там же. С. 90 – 91.

⁸ Асмус В.Ф. Античная философия. М., 1998. С. 370.

⁹ Кирхнер Ф. История философии с древнейшего до настоящего времени. СПб., 1895. С. 120, 122; Залесский В.Ф. Философские системы и экономические теории в Древнем Риме // ЖМНП. 1907. № 8. С. 404; Петровский Ф.А. Марк Анней Лукан и его поэма о гражданской войне // Марк Анней Лукан. Фарсалия, или Поэма о гражданской войне. М., 1993. С. 253; Зелинский Ф.Ф. Соперники христианства. М., 1996. С. 60, 199.

¹⁰ Кон И.С. Открытие «Я». М., 1978. С. 166 – 167.

¹¹ Лукиан Самосатский. Соч. Т. 2. С. 380; Лукиан. СПб., 1876. С. 100, 103; Кожевников В. Нравственное и умственное развитие римского общества во II в. М., 1874. С. 53; Финлей Г. Греция под римским владычеством. М., 1877. С. 79; Нахов И.М. Киническая литература. М., 1981. С. 12.

¹² Лукиан Самосатский. Соч. Т. 2. С. 214.

¹³ Секст Аврелий Виктор. Указ. соч. С. 93.

принесло большой урожай мудрых мужей: ведь подчинённые любят жить, подражая образу жизни правящего»¹⁴.

Многие исследователи сходятся во мнении, что в I и II вв. н.э. римско-эллинистическая философия - популяризированная, космополитичная, эклектичная, пронизанная скепсисом и внутренними противоречиями, находилась в состоянии кризиса¹⁵. В поиске путей его преодоления утверждалась практика обращения к древним авторитетам и создание образа «идеального философа»¹⁶. Пример этой тенденции можно видеть в философии Эпиктета¹⁷, в сочинениях Квинта Эппия Флавия Арриана, в свою очередь идеализировавшего Эпиктета¹⁸, в работах Лукиана, создавшего философско-художественные портреты своих современников: Нигрина и Демонакта.

На первом этапе раскрытия данной тематики Лукиан выступает с идеализацией древних философов, преимущественно киинического направления, противопоставляемых резко критикуемым современным эпигонам.

Уже в «Разговорах в царстве мёртвых» противопоставляются кииник Менипп и обобщённый образ «философа», а вернее, по

¹⁴ Геродиан. История императорской власти после Марка. М., 1996. С. 6.

¹⁵ Гейнецкий И.Г. Основания умственной и нравоучительной философии. М., 1766. С. 53, 56; Бруккер И. История древней философии. М., 1788. С. 81; Зедергольм К. История древней философии. Ч. 2. М., 1842. С. 122, 181; Риттер Г. История философии древних времен. Т. 1. СПб., 1859. С. 151, 471; Шwegлер А. История философии. Ч. 1. М., 1864. С. 59, 155, 476 – 477; Льюис Д.Г. История философии от начала ее в Греции до настоящих времен. СПб., 1865. С. 296; Кирхнер Ф. Указ. соч. С. 120; Трубецкой С.Н. История древней философии. М., 1903. С. 299, 336 – 337; Апофеоз Божественного Клавдия. С. 118; Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней: В 4 т. Т. 1. СПб., 1994. С. 232; Моммзен Т. История Рима: В 4 т. Т. 2. СПб., 1994. С. 299; Зелинский Ф.Ф. Соперники христианства. М., 1996. С. 60; Маринович Л.П., Кошеленко Г.А. Эпиктет // Беседы Эпиктета. М., 1997. С. 10; Дюрант В. Жизнь Греции. М., 1997. С. 655; Асмус В.Ф. Указ. соч. С. 368

¹⁶ Нахов И.М. Эстетические и литературные взгляды кииников // Вопросы классической филологии. Вып. 2. М., 1969. С. 23 – 52.

¹⁷ Беседы Эпиктета. М., 1997. С. 186 – 196.

¹⁸ Там же.

словам Мениппа, невежественного и тщеславного «шута и лгуна»¹⁹.

Большинство тех, кто притворно называют себя философами, говорится в «Дважды обвинённом», - болтуны, негодяи, или «полумудрецы и полунегодяи», поверхностно знакомые с философией²⁰.

В диалогах «Менипп, или Путешествие в подземное царство» и «Икароменипп, или Заоблачный полёт» Менипп находит в «философах» «только незнание и сомнение». Их речи полны обмана, тупости и самоуверенности, вздора и небылиц, а жизнь - преступлений²¹.

«Герои» «Беглых рабов», самозванцы, не способные овладеть философским знанием, внешне подражающие философам. Переходя из дома в дом, они, по собственному выражению, «стригут овечек». Накопив обманом богатства, они предаются порокам. Их поступки отвращают не от них, а от самой философии²².

В диалоге «Евнух» претендент на вакантную оплачиваемую должность «философа» указывает, что его оппонент кастрирован. Философ же должен обладать величественной наружностью, в первую очередь длинной бородой. Выясняется, что мнимый евнух избегает обвинения в прелюбодеянии. Спор претендентов на должность «философа на жалованьи» превращается в вульгарный фарс. «Да ниспошлют боги моему сыну, - завершает свой рассказ Ликин, - не ум, не язык, но хороший, крепкий уд, способный и философский»²³.

К теме оплачиваемой философии Лукиан обращается и в трактате «О философях, состоящих на жалованьи». Наградой наёмных философов будут мелкие подачки, дурная репутация и подагра²⁴.

Трактат «О смерти Перегринна» рисует образ эпигонствующего проходимца Перегринна – Протея, обвинявшегося в прелюбодеянии и отцеубийстве, изгнанного христианами и объявившего

¹⁹ Лукиан Самосатский. Соч. Т. 1. С. 379 – 380.

²⁰ Там же. Т. 2. С. 215 – 222.

²¹ Там же. Т. 1. С. 325, 334 – 345, 340, 344 – 345.

²² Там же. Т. 2. С. 260 - 264.

²³ Там же. С. 270 – 272.

²⁴ Там же. С. 371 – 378.

себя киником. Терзаемый тщеславием, Перегрин во время Олимпийских игр прыгнул в костёр, руководясь, по словам Лукиана, похвалами толпы²⁵.

Трактат «Неучу, который покупал много книг» адресован богатому, но необразованному соотечественнику Лукиана, полагавшему, что приобретение рукописей делает его сведущим в науках²⁶.

В диалоге «Любители лжи, или Невер» философы, принадлежащие к различным школам, по очереди рассказывают о чудесах, свидетелями которых они якобы были. Их не убеждают доводы рассудка. «И Демокрит был безумцем», если не верил в подобные чудеса²⁷.

Одной из центральных работ Лукиана, посвящённой проблеме эпигонства, является диалог «Пир, или Лапифы».

Приглашённые на праздничный обед стоики, перипатетик, эпикуреец и киник «держали себя необузданно, бранились, сверх всякой меры наполняли свои желудки, кричали и лезли в драку. А изумительный Алкидамант даже помочился среди помещения, не стыдясь женщин»²⁸.

Для Лукиана было важным обозначить, что его критика направлена не против философии в целом, а на обличение эпигонов. В диалоге «Рыбак, или Восставшие из гробов» звучат обвинения Сократа, Платона, Диогена, Хрисиппа, Эпикура, Аристиппа и Аристотеля в оскорблении Лукианом их и самой философии.

- «Где же и когда оскорбил я вас, - оправдывается Лукиан, - я, который всю мою жизнь благоговел перед философией и вас самих всячески превозносил и сочинения, вами оставленные, почитал за друзей? ... Но затем я увидел, что многие одержимы любовью не к философии, а лишь к известности, ею доставляемой... Видя, что вы сами терпите подобное от таких людей, я не в силах был выдержать позорного представления... но стал обличать таких философов и начал отделять их от вас»²⁹.

²⁵ Лукиан Самосатский. Т. 2. С. 294 – 305.

²⁶ Там же. С. 346 – 347.

²⁷ Там же. С. 196 – 210.

²⁸ Там же. С. 184 - 195.

²⁹ Там же. С. 243, 250.

Лукиановская выставка «мещан в философии» даёт представление о вульгарной стороне увлечения заимствованной модой на «философствование».

Противопоставляемый эпигонам образ «идеального философа» формировался в творчестве Лукиана постепенно.

В «Диалогах в царстве мёртвых» Лукиан с симпатией изображает киников – радикалов Антисфена, Диогена и Мениппа³⁰, чьи принципы расходились с общественными стандартами³¹.

В диалоге «Менипп, или Путешествие в подземное царство» с положительной стороны представлены Сократ, привычно беседующий с душами, и Диоген, по-прежнему высмеивающий человеческие пороки³². Но главным героем «Мениппа» и «Икаронемениппа» становится Менипп из Гадар (III в. до н. э.), радикал и насмешник³³.

В диалоге «Переправа, или Тиран» образ «идеального философа» воплощает киник Киниск. Переправляясь в лодке Харона, он высмеивает сетующих на свою участь аристократов. У самого Киниска нет даже обола, чтобы заплатить за перевоз. Душа Киниска несёт следы очищения от пороков, смытых философскими занятиями³⁴.

Ещё одним положительным персонажем «Переправы» является сапожник Микилл. Его, бедняка, ничто не привязывало к жизни³⁵.

По просьбе Гермеса хотя бы для приличия поплакать над потерями, Микилл восклицает:

«Увы, подошвы! Увы, старые сапоги! Увы, дырявые сандалии! Я, несчастный, больше не буду оставаться без еды с утра до вечера, не буду зимой расхаживать босиком и полуголодным, щёлкая зубами от холода!»³⁶.

³⁰ Лукиан Самосатский. Соч. Т. 1. С. 369 – 371, 378 – 382, 384 – 386, 388 – 402.

³¹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1998. С. 220 – 239.

³² Лукиан Самосатский. Соч. Т. 1. С. 330.

³³ Дуров В. Муза, шагающая по земле // Римская сатира. М., 1989. С. 21.

³⁴ Лукиан Самосатский. Соч. Т. 1. С. 351 – 354.

³⁵ Там же. С. 351 – 352.

³⁶ Там же. С. 353.

Вероятно, этот же Микилл является героем диалога «Сновидение, или Петух».

Бедного сапожника будит ночью крик петуха, который, неожиданно для Микилла, завязывает с ним беседу. Петух рассказывает Микиллу о своих прежних перерождениях, в том числе в образе Пифагора³⁷. Делая, с помощью волшебства, сапожника невидимым, петух ведёт его в дома богатых соотечественников Микилла.

Увиденные ими картины жизни соседей Микилла приводят сапожника в удивление. Один из богачей постоянно терзается от страхов потерять своё имущество. В доме второго богача царит атмосфера всеобщего распутства. В разврате погряз и сам хозяин, и его близкие и домочадцы.

«Прощайте и деньги и ужины, – заключает Микилл, – Пусть лучше всё моё богатство состоит из двух оболгов»³⁸.

Идеализация радикальной философии Лукианом находит завершение в диалоге «Киник».

То немногое, чем владеет киник, удовлетворяет его потребности, и он не терпит ни в чём недостатка. По словам киника, божество подобно радушному хозяину, предлагающему человеку обильные, разнообразные и разнородные кушанья. Каждый выбирает из предложенного то, что подходит ему. Бог, полагает киник, хочет, чтобы каждый пользовался тем, что ему свойственно, а из этого – тем, в чём он наиболее нуждается.

Вещами следует пользоваться по их естественному предназначению. Людей же используют в качестве упряжной скотины, заставляя тащить на плечах носилки. Плоть ракушек, вместо использования в пищу, превращают в краситель для тканей. То, что пурпурица может окрашивать, не означает, что именно для этого она и существует. И кратером можно воспользоваться как простым горшком, но создан он не для этого³⁹.

Дети количеством нужд превосходят взрослых, женщины – мужчин, больные – здоровых. Боги ни в чём не нуждаются, а те, кто близок к богам, имеют минимальные потребности. Пример тому – Геракл и его ученик Тезей.

³⁷ Лукиан Самосатский. Соч. Т. 1. С. 421 – 423.

³⁸ Там же. С. 435 – 436.

³⁹ Там же. С. 348 – 441.

Киник желал бы, чтобы его ноги не отличались от конских копыт, как ноги кентавра, чтобы подобно льву он не нуждался в постели, не более псов стремился питаться роскошными кушаньями. И по взглядам, и по внешнему виду киник отличается от толпы, увлечённой страстями⁴⁰.

В «Кинике» нашло законченное выражение стремление Лукиана к идеализации радикальной философии. Образ киника приобретает обобщённое значение, не связывается с конкретными представителями первоначального кинизма. Таким образом, намечается тенденция поиска Лукианом идеала философа среди его современников. В дальнейшем данная тенденция развита Лукианом в трактатах «Нигрин» и «Жизнеописание Демонакта».

Платоник Нигрин стал одной из первых персонификаций идеала философа – современника в творчестве Лукиана. Впечатление от общения с Нигрином Лукиан описывает как выздоровление, познание свободы и истинного богатства⁴¹.

Нигрин восхваляет философию и свободу, которую она даёт. Одновременно он высмеивает мнимые блага: богатство, славу, власть и всё, что они дают своим обладателям. По-началу Лукиана огорчает эта критика, но в дальнейшем он чувствует себя освободившимся от иллюзий⁴².

Нигрин идеализирует афинян, «воспитанных в философии и бедности», обращая к умеренности насмешками⁴³. Его ностальгические воспоминания об Элладе идеалистичны⁴⁴.

Противоположностью Афин в образе жизни и мыслей граждан является, по мнению Нигрина, Рим, атмосфера которого пронизана безнравственностью. Вечный город Нигрин рассматривает в качестве места испытания добродетели⁴⁵. Но излишнюю аскезу он также не одобряет⁴⁶.

⁴⁰ Лукиан Самосатский. Соч. Т. 1. С. 441 – 443.

⁴¹ Там же. С. 161.

⁴² Там же. С. 162.

⁴³ Там же. С. 164.

⁴⁴ Финлей Г. Греция под римским владычеством. С. 56 – 59.

⁴⁵ Лукиан Самосатский. Соч. Т. 1. С. 164 – 169.

⁴⁶ Там же. С. 167.

Сам Нигрин умерен в пище, закаляет себя физическими упражнениями, скромн и спокоен. Не следует медлить, считает он, в стремлении к добру⁴⁷.

В диалоге «Нигрин» Лукиан продолжает развивать тенденцию критики эпигонства. Идеализируемый Лукианом Нигрин проповедует умеренность, что свидетельствует о постепенном отказе Лукиана от идеализации философского радикализма.

Особое место в развитии тенденции моделирования Лукианом «идеального философа» занимает «Жизнеописание» Демонакта, называемого Лукианом «лучшим из известных мне философов»⁴⁸.

Лукиан стремится придать историческому образу Демонакта как можно большую значимость, отмечая происхождение философа «из семьи, не безвестной по своему положению и состоянию», его ум, эрудированность, физическую выносливость и душевные качества, всеобщее уважение к нему⁴⁹.

Лукиан сравнивает Демонакта с Сократом и Диогеном, подчёркивая, что Демонакт старался эклектично сочетать в своей философии лучшие элементы различных философских традиций. При этом, по словам Лукиана, «казалось, он более всего примыкал к Сократу»⁵⁰.

Аналогия с Сократом становится очевидной при описании суда над Демонактом, вскоре после его переселения в Афины обвинённого в нарушении священных обычаев. Параллелизм с Сократом подчёркивает и сам Демонакт, заявляющий афинскому суду: «Принесите же теперь и меня в жертву. Ведь первая ваша жертва не встретила одобрения богов»⁵¹.

По мнению Лукиана, Демонакт даже превосходил Сократа в умении общаться с собеседниками, избегая сократовской иронии и «угрюмых порицаний», не вызывая «презрения за невоспитанность»⁵².

⁴⁷ Лукиан Самосатский. Соч. Т. 1. С. 167 – 170.

⁴⁸ Там же. Т. 2. С. 411.

⁴⁹ Там же. С. 411 – 413, 415, 417, 418 – 420.

⁵⁰ Там же. С. 412.

⁵¹ Там же. С. 413.

⁵² Там же. С. 412.

Можно отметить влияние на воззрения Демонакта, как представляет их читателю Лукиан, платоновской философии. Явны некоторые аналогии в высказываниях Демонакта и Платона.

«Только свободный человек счастлив – ни на что не надеется, и ничего не боится»⁵³.

«Каждый имеет в себе двух противоположных и неразумных советчиков: удовольствие и страдание. К ним присоединяются ещё мнения относительно будущего, общее имя которым - “надежда”»⁵⁴.

«Законы совершенно бесполезны – ведь хорошие люди вовсе не нуждаются в законах, а дурные не становятся от них лучше»⁵⁵.

«Одни из законов устанавливаются ради людей порядочных, с целью научить их, каким образом надо общаться друг с другом, чтобы жить в мире; другие же законы даются для людей, не получивших воспитания и обладающих неподатливой природой, которую ничем нельзя смягчить, - даются с той целью, чтобы люди эти не предались окончательно пороку. Законодатель... предпочёл бы, чтобы законы эти никогда не применялись»⁵⁶.

Не решаясь спуститься в бассейн с горячей водой, Демонакт, в ответ на упрёки в трусости, спрашивает, не должен ли он сделать это ради отечества⁵⁷, явно обыгрывая рефрен Платона о необходимости подчинения своих действий благу государства.

Собеседников, жаловавшихся на бедность, изгнание, старость или болезни, Демонакт утешал, говоря, что их страдания неминуемо прекратятся, наступит забвение и хорошего и плохого, и все будут надолго свободны⁵⁸.

Платон, передавая миф о загробных воздаяниях, рассказывает, что спускавшиеся с неба для жеребьёвки чистые души «казалось, вернулись из долгого странствия». Перед тем как вновь отправиться на землю, души пили из реки забвения⁵⁹.

⁵³ Лукиан Самосатский. Соч. Т. 2. С. 415.

⁵⁴ Платон. Законы. Государство. Политик. М., 1998. С. 404.

⁵⁵ Лукиан Самосатский. Соч. Т. 2. С. 419.

⁵⁶ Платон. Указ. соч. С. 628.

⁵⁷ Лукиан Самосатский. Соч. Т. 2. С. 417.

⁵⁸ Там же. С. 413.

⁵⁹ Платон. Указ. соч. С. 376, 381 - 382.

Говоря о том, что неизбежно наступит конец как тяготам, так и радостям⁶⁰, Демонакт повторяет мысль Платона: «Всему, что возникло, бывает конец»⁶¹.

Демонакт признавался, что восхищается Диогеном, на которого, по словам Лукиана, стремился походить «обликом и неприязнительностью»⁶². С Диогеном Демонакта сближало отсутствие семьи и имущества⁶³. Демонакт был знаком с киниками Деметрием из Рима и александрийцем Агатобулом⁶⁴. Оратора Терсита Демонакт хвалил за киническую манеру речи⁶⁵. Сам Демонакт часто демонстрировал киническое остроумие⁶⁶.

В духе Диогена Синопского⁶⁷, Демонакт просит оставить его тело после смерти на съедение птицам и псам⁶⁸.

О влиянии на Демонакта философии стоицизма, в частности Эпиктета, с которым Демонакт был знаком⁶⁹, свидетельствуют некоторые, приведённые Лукианом высказывания Демонакта.

Когда высмеянный Демонактом за ношение пёстрой одежды победивший на Олимпиаде атлет ударил Демонакта по голове камнем в ответ на призывы собравшейся толпы идти к проконсулу, Демонакт говорит: «Не к проконсулу, а к врачу надо отправиться»⁷⁰.

Эпиктет, описывая образ «идеального киника», замечает: «Киник... должен избиваться, как осёл.... Но нет, если кто-нибудь избивает тебя, стань на середину и кричи: “О цезарь, что я терплю при установленном тобой мирном покое! Пойдём к проконсулу”. А что кинику цезарь или проконсул, или кто-нибудь другой?»⁷¹.

⁶⁰ Лукиан Самосатский. Соч. Т. 2. С. 415.

⁶¹ Платон. Указ. соч. С. 300.

⁶² Лукиан Самосатский. Соч. Т. 2. С. 412.

⁶³ Там же. С. 412, 419 – 420.

⁶⁴ Там же. С. 411 – 412.

⁶⁵ Там же. С. 419.

⁶⁶ Там же. С. 414 – 415, 418.

⁶⁷ Диоген Лаэртский. Указ. соч. С. 239.

⁶⁸ Лукиан Самосатский. Соч. Т. 2. С. 420.

⁶⁹ Там же. С. 411.

⁷⁰ Там же. С. 414.

⁷¹ Беседы Эпиктета. С. 191.

Демонакт «был для всех другом и почитал своим близким любого, кто только принадлежал к человеческому роду. От дружбы одних он получал большее удовольствие, от других – меньшее, но пренебрегал лишь теми, кто, казалось ему, не подавал никаких надежд на исправление»⁷².

Эпиктет отмечал, что стремящийся к подлинной дружбе «ни к кому не будет суров, хорошо зная сказанное Платоном, что всякая душа лишается истины не по своей воле»⁷³.

Совет поменьше болтать и больше слушать⁷⁴, данный Демонактом крупному имперскому чиновнику, перекликается с высказыванием стоика Зенона: «У нас для того два уха и один рот, чтобы мы больше слушали и меньше говорили»⁷⁵.

Демонакт не был сторонником строгой аскезы. На вопрос, почему он, известный философ, с удовольствием ест медовые лепёшки, он ответил: «Не думаешь ли ты, что только для дураков строят пчёлы свои соты»⁷⁶.

Возможно, здесь проявилось влияние Аристиппа, к которому Демонакт, по собственному признанию, относился с любовью⁷⁷, считавшего, что подчинять себе удовольствия может не воздерживающийся от них аскет, а тот, кто, наслаждаясь удовольствиями, не зависит от них⁷⁸.

Демонакт активно критикует эпигонов, вне зависимости от того, к какой школе они себя относили тех, «кто занимался философией напоказ, а не ради достижения истины»⁷⁹.

Сам Демонакт, по мнению Лукиана, воплощал идеал подлинного философа. Пренебрегая преходящими благами, Демонакт стремился к высшему благу - свободе, ощутив потерю которой, ввиду преклонного возраста и невозможности заботиться о себе, он добровольно ушёл из жизни⁸⁰.

⁷² Лукиан Самосатский. Соч. Т. 2. С. 413.

⁷³ Беседы Эпиктета. С. 144.

⁷⁴ Лукиан Самосатский. Соч. Т. 2. С. 418.

⁷⁵ Диоген Лаэртский. Указ. соч. С. 255.

⁷⁶ Лукиан Самосатский. Соч. Т. 2. С. 418.

⁷⁷ Там же. С. 419.

⁷⁸ Дюрانت В. Жизнь Греции. С. 509.

⁷⁹ Лукиан Самосатский. Соч. Т. 2. С. 416 - 419.

⁸⁰ Там же. С. 420.

Идеализируя Демонакта, изображённого, по выражению Г. Виланда, «с ксенофоновым духом и плутарховою красотою»⁸¹, Лукиан, посредством его образа, ретранслирует собственные взгляды. Опосредованная декларация облегчала Лукиану задачу выражения, через цитаты и реминисценции, симпатий к Диогену, Сократу и Платону.

Отношение Лукиана к Сократу и Платону было неоднозначно. Сократа, бывшего предметом спекуляций эпигонов⁸², Лукиан, вероятно желавший избежать подозрений в принадлежности к ним, чаще открыто критиковал. Тем важнее для Лукиана было, посредством образа Демонакта, продемонстрировать своё отношение к этим философам.

«Совершенно серьёзно», по выражению Евнапия⁸³, описывая Демонакта, используя для создания его образа «то немногое, что я вспомнил»⁸⁴, Лукиан, скорее осознанно, чем невольно, акцентируется на тех чертах мировоззрения Демонакта, которые соответствовали его собственным представлениям об идеальном философе. Демонакт – эклектик, не пренебрегавший «ни одним философским направлением, но, многие из них соединив в единое целое, не старался показать, какому именно он отдаёт предпочтение»⁸⁵. Он обращается к авторитету древних философов, критикует эпигонов и отрицает необходимость аскезы.

Освобождаясь, посредством образа Демонакта, «от подозрений, но не от эха интертекстуальности»⁸⁶, Лукиан формулирует собственное философское «credo». Основными векторами его философского мировоззрения являются, таким образом, эклектизм, декларативное обращение к признанным авторитетам, критика эпигонства, неприятие обязательности аскезы и моделирование образа «идеального философа», проповедующего, в соответствии с пристрастиями Лукиана, эклектизм и умерен-

⁸¹ Виланд Г. Разговоры Диогена Синопского. СПб., 1802. С. 21.

⁸² Ювенал. Сатиры // Римская сатира. М., 1989. С. 246.

⁸³ Евнапий. Жизни философов и софистов // Римские истории IV века. М., 1997. С. 229.

⁸⁴ Лукиан Самосатский. Соч. Т. 2. С. 420.

⁸⁵ Там же.

⁸⁶ Эко У. Имя Розы. СПб., 1997. С. 608.

ность, признающего авторитеты древних и порицающего современных эпигонов.

В условиях, когда индивидуальность оказывалась перед проблемой самосохранения, конъюнктурности, конформизма, доминирующий в лукиановских произведениях 160-х – 170-х годов образ идеализированного философа, от радикальных киников до сравнительно умеренного Демонакта, служит для Лукиана ретранслятором его собственных взглядов. На всех этапах эволюции «идеала» Лукиан, посредством его, раскрывает актуальную для себя проблематику конфликта внешних условий и внутренних установок, свободы и ответственности.

Критика современников, «карликов, стоящих на плечах титанов», противопоставляемых «совершенным» поколениям прошлого, во все времена отражала стремление человека и человечества к идеалу, осознаваемая трансцендентность которого сглаживалась его персонификацией в образах идеализируемых учителей.

«Всегда юноше, привязавшемуся к старшему и более умудрённому мужчине, - говорит персонаж У. Эко, - свойственно восхищаться не только умными его речами и остротой мысли, но и обликом, дорогим для нас, как облик отца»⁸⁷.

Лукиан отразил в образах идеализируемых им древних киников Нигрина и Демонакта наиболее достойные, по его мнению, качества. А «поэт, - как писал Ф.Р. Жан-Поль, - оставивший в наследство человечеству образ нравственно идеального человека, святого, сам достоин канонизации»⁸⁸.

⁸⁷ Эко У. Указ. соч. С. 19.

⁸⁸ Гилберт К., Кун Г. История эстетики. М., 1960. С. 405.

Т.Р. Гайнутдинов

Ярославский госуниверситет им. П.Г. Демидова

Рождение сообщества

В начале был поезд: постепенно приближающаяся огромная машина, заполняющая собой (самим своим телом, мельтешением колёс, дымом, резво покидающим трубу) всё пространство. Буквально – всё пространство. Не только пространство белой материи, выступающей в роли экрана и тем самым доказывающей (в полном соответствии с работой Бергсона «Материя и память») материальность образов, и не только пространство зала, превратившегося в кинозал, но вообще всё пространство. Точнее: всё пространство отныне есть лишь пространство кинозала, всё, что вне его, кино, - «золы угасший прах»¹. Пространство с той самой поры, с того первого киносеанса, который имеет дату (28 декабря 1895 года), что не так далеко от нас, – это метонимическое смещение кинообразов, время же - их метафорическое сгущение.

Этот первый киносеанс оброс множеством мифов об общем шоке зрителей, которые не могли поверить своим глазам, в глазах которых читался ужас, которые оборачивались друг к другу, чтобы увериться, что они не сходят с ума или, по крайней мере, делают это сообща. Эти мифы подобны любой классической космогонии, бредящей происхождением мира. И совершенно неважно, насколько вымысел перевешивает реальность в истории об этом первом киносеансе 28 декабря 1895 года (в самом названии первого фильма братьев Люмьер - «Прибытие поезда» – читается скорее «пришествие поезда», а при небольшом синтаксическом удерживании даже «пришествие *о***да»), поскольку, совершенно точно, в этот день имело место то, что никогда прежде места не имело.

И вопросы, вопросы... Что обрело место в этот день? И здесь же: какова природа кинематографа? Что лежит в его основании? Чем являются эти образы для нас? Что стоит за ними?

¹ Деррида Ж. Золы угасшей прах. СПб., 2002. С. 121.

Первый вопрос: что обрело место в этот день? Иными словами, что из ранее не имевшего место и маячившего лишь в виде возможности, вдруг, подобно вспышке кинопроектора и вместе с ней, обретает собственное место в качестве действительного и тем самым выводит на свет кинематограф?

28 декабря 1895 года братья Люмьер организуют первый коллективный просмотр своего фильма, самого по себе малопримечательного: статичное изображение среднего плана, документально фиксирующее прибытие поезда на вокзал Ла Сиота. Здесь, так же как, впрочем, и в большинстве других фильмов братьев Люмьер, нет никакой даже простейшей кинематографической техники: нет какой бы то ни было смены планов, движения камеры, игры со светом, монтажа кадров и т.п. – нет ничего такого, что в дальнейшем связывалось бы с «искусством кино». Всё, что обнаруживал этот первый фильм и что отличало его от фотографии, – это движение - кадров, изображения, образов. Однако сам эффект движения изображения был открыт многим ранее братьев Люмьер Эдисоном, который его же и применил, сделав нечто вроде кинотеатра одного зрителя (небольшой ящик, заглянув в который можно увидеть некоторое действие). Эти ящики, каждый из которых таил в себе представление, доступное лишь одному зрителю, были в ходу (то есть буквально: с ними ходили с места на место в поисках зрителя) ещё за несколько лет до первого киносеанса братьев Люмьер. Братья Люмьер изобрели кинопроектор, то есть догадались спроецировать изображение с плёнки на экран и, тем самым, сделав зрелище доступным одновременно для многих. Речь опять же идёт о техническом изобретении, но если аппарат Эдисона оживил образ, приведя его в движение, то кинопроектор братьев Люмьер уловил неиндивидуальную аффективную природу кинообраза. Отсюда успех первого коллективного киносеанса. Отсюда тот факт, что и саму историю кинематографа мы отсчитываем именно со дня его проведения.

Значит, то, что обрело место в этот день, – это образ и общность. Образ, с необходимостью формирующий общность, но также и общность, которой только и доступен образ. Одно находит воплощение в другом, так что последовательнее было бы говорить об общности-в-образе (она-то и обретает место), то есть

некотором целостном континууме, задающем не столько пространство фильма, сколько сферу его восприятия. Говоря по-другому, важен не фильм, несущий образы, но образы фильма, несущие общность, именно они определяют природу кинематографа, и именно в них следует искать его существо.

Обращаясь к природе кинематографического образа, мы всегда должны удерживать в голове общность, его воспринимающую. И дело вовсе не во всесторонности охвата, но лишь в том, что другой стороны нет вовсе. То, что мы имеем, это а) общность, которая в самом своём основании, то есть в той самой точке, вне которой общности ещё нет, должна иметь образ; и б) образ, точнее: образ–аффект, вызывающий к некоторой общности и только в ней и обретающий себя. Это две переменные, единственно которыми мы в дальнейшем и будем оперировать, говоря о кино (повторы неизбежны, но они суть лестница: ступени похожи, но всегда одна над другой).

Любой кинообраз по самой своей природе аффективен (потому мы, вслед за Бергсоном - Делёзом, можем говорить об образе-аффекте, как элементе образа-движения), то есть обречён вызывать ту или иную реакцию; любой кинообраз вынуждает раствориться в аффекте, составляющем, как мы только что отметили, само его естество. В то же время известно, что индивидуальная степень аффектации значительно ниже коллективной, так что потребность кинематографического образа в сообществе, его воспринимающем, вполне естественна (об этом, в частности, говорил и Эйзенштейн, настаивая на принципиально массовом характере кинематографа). Аффект всегда действие внешнего, но, чтобы внешнее могло произвести аффект, необходимо, чтобы внутреннее было уже внутри себя конституировано извне, чтобы оно было обращено в сторону внешнего, тайком для самого себя было бы обща с ним. Иными словами, мы говорим: «образ вынуждает раствориться в аффекте», - но, в действительности, раз за разом вынуждаем образ мы. И всё пространство фильма, испещренное образами, существуют лишь через призму этой аффективной общности. Причём источником общего аффективного состояния является не сам фильм, то есть не то, что отражается

на экране, но общность перед фильмом, и в этом смысле «общность важнее представления»².

Опыт общности – о нём следует вести речь, но почему же тогда традиционно кинематограф рассматривается через призму индивидуального восприятия того или иного фильма? Почему история кинематографа навязчиво вытесняет зазор, существующий между Эдисоном и братьями Люмьер и обозначающий разрыв между индивидуальными и коллективными образами?

Очевидно, что множественные интерпретации кинофильма в качестве произведения искусства направлены на то, чтобы «вернуть зрителя из этой регрессивной общности к субъективности личного, индивидуального восприятия». Именно поэтому, если мы скажем, что существенным при определении природы кинематографического образа является нечто иное, нежели само кино, а именно опыт аффективной общности, - в глазах большинства всё это прозвучит, как ересь.

Принято говорить о кино либо в терминах подлинного искусства, либо с позиции удачного вложения капитала. Мы же настаиваем на том, что при анализе кинематографических образов следует уйти, во-первых, от понимания фильма в качестве произведения искусства (на чём настаивал уже Беньямин в своём классическом тексте «Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости») и, следовательно, всей ему сопутствующей структуры традиционного анализа/критики с его/её противопоставлением высокого и низкого, прекрасного и банального, вечного и сиюминутного, и т.п.; во-вторых, от разговоров о фильме в качестве некоторого продукта индустрии развлечений, товара или брэнда, существующего для потребления, а значит, и прибыли (коммерческое и некоммерческое кино, блокбастер и «другое» кино и проч.). Иначе говоря, история кино – это не история искусства, так же как, впрочем, и не история экономики. То, что являет собой фильм, любой фильм – это история общности-в-образе. Эта общность не имеет какой-либо институциональной закреплённости и уклоняется от практических либо теоретических попыток фиксации собственного тела. Она не может быть осмыслена социологией, культурологией или экономи-

² Аронсон О. Изобретение чуда // Синий диван. М., 2004. Вып. 4. С. 42.

кой, так что эту общность не так-то и просто ухватить (говоря словами Бланшо, эта общность «неописуема» и «невыразима», она «негативна» в том смысле, что может быть выражена лишь путём последовательного снятия всех своих эмпирически фиксируемых атрибутов). Но при этом, именно она является сердцем кинематографа, вернее, тем, что заставляет его биться.

И вы слышите это биение внутри тёмного зала, обращённого вперёд – к свету, мерно рассеивающему образы, что вживаются в каждого, делая каждого сообразно другому и, тем самым, творя сообщество. На полтора – два часа образуется асоциальная общность-в-образе, замкнутая в своих аффективных связях и выключенная из общественной жизни. Пространство кинозала – это суверенное пространство образов, в котором общность находит себя почти механически, обнаруживая тем самым своего рода лакуну, внутри которой традиционные социальные связи перестают действовать. Выпадая из системы общественных отношений, эта общность превращается в непосредственную угрозу их дальнейшего существования. Любой выход из системы, даже если он осуществлён неосознанно и лишь на мгновение, есть в то же самое время и выпад против неё. Быть может, сама по себе эта угроза слаба и едва заметна, но, говорят, май 68-го вышел именно из кинотеатра и лишь после посещения киносеанса он пришёл в университет (такую последовательность событий, в частности, выстраивает последний фильм Бернардо Бертолуччи «Мечтатели»).

Эти люди (кем бы они ни были), сидящие в кинозале, их мало что объединяет. Значительно больше того, что могло бы их разъединить. Они никогда не увидят друг друга, никогда не заговорят, то есть, говоря вообще, это чуждые друг другу люди. Но на время фильма, на то самое время, что отпущено движению кинообразов, они нераздельно связаны: собственной немотой перед образом, ведущим речь; взглядом, преследующем образы, точнее, их бег; и мыслью, что растворилась в образе, тем самым бросив на произвол судьбы глубину и смысл (и судьба немилостива). Всюду действуют образы, - те самые образы, что чудовищно уплывают друг друга, сменяясь на киноэкране один за другим, и предают твою индивидуальность; точнее: они её перепоручают, передают на поруки сообщества. Сама интенсивность движения

этих образов - движения, которое даже не бег, но убежание, - выступая своего рода критикой способности суждения (братья Люмьер - самые последовательные неокантианцы), угнетает мысль, отказывая ей во внимании, в её претензии на Истину. Мысль - твоя собственная мысль, утверждающая Тебя в Твоём существовании, - плетётся где-то сзади, опаздывая на голову, уступая голову образам, что заполняют всё её пространство. Любой анализ будет сделан позже, когда образы отпустят, когда выпустит зал, в котором вечный сумрак... мысли, и вечный свет... движения-образов.

И, похоже, что общность, рождённая в аффективном опыте коллективного просмотра, уже навсегда соединилась с киноизображением. Общность намертво срослась с кинообразом: вы можете смотреть фильм в одиночестве дома, но при этом не избежите сообщничества с теми образами-аффектами, что склонны к временной регрессии, вплоть до архаики с её безлично-коллективной ритуальной верой в чудеса и Богов. Кино вообще по своей природе более присуще архаике, чем современности. Оно несёт безличный образ-движение, а с ним и общность, которой предан каждый смотрящий, то есть каждый, кто может поднять глаза и увидеть чудо. Чудо рождения образа – чудо рождения общности.

Сведения об авторах

Васильев Владимир Федорович – старший преподаватель кафедры философии и культурологии Ярославского государственного университета им. П.Г. Демидова.

Гайнутдинов Тимур Рашидович – аспирант кафедры философии и культурологии Ярославского государственного университета им. П.Г. Демидова.

Кудрин Альберт Константинович – доктор философских наук, профессор кафедры истории и философии Ярославской государственной медицинской академии.

Кудрина София Альбертовна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии Ярославского государственного университета им. П.Г. Демидова.

Мусин Марат Замирович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии Ярославского государственного университета им. П.Г. Демидова.

Нажмудинов Гаджи Магомедович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и культурологии Ярославского государственного университета им. П.Г. Демидова.

Смирнов Артем Александрович – аспирант кафедры философии и культурологии Ярославского государственного университета им. П.Г. Демидова.

Томашов Валерий Васильевич – доктор философских наук, профессор кафедры философии и культурологии, проректор Ярославского государственного университета им. П.Г. Демидова.

Фирсов Денис Евгеньевич – старший преподаватель кафедры истории и философии Ярославской государственной медицинской академии.

Шустров Андрей Григорьевич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии Ярославского государственного университета им. П.Г. Демидова.

Содержание

Г.М. Нажмудинов . Онтология целостности человека	3
А.Г. Шустров. К терминологическим истокам личности	12
С.А. Кудрина Философия на пути «самоубийства мысли».....	26
М.З. Мусин Принципы классической и неклассической онтологии сознания	38
А.К. Кудрин Абсолютное как предмет философского анализа (по мотивам учения В.С. Соловьева об Абсолюте)	55
В.Ф. Васильев «Изречение Анаксимандра» Мартина Хайдеггера: истолкование трудных мест	65
В.В. Томашов Постэкзистенциалистская антропология США о «кризисе ответственности» и путях выхода из цивилизационного тупика.....	70
А.А. Смирнов Славой Жижек и начальный этап формирования Люблянской школы	89
А.А. Смирнов К вопросу о критике альтюссеррианской теории идеологии Люблянской школой	104
Д.Е. Фирсов Образ идеального философа в творчестве Лукиана из Самосаты	114
Т.Р. Гайнутдинов Рождение сообщества.....	128
Сведения об авторах.....	134

Научное издание

**Человек
в контексте
культуры**

Актуальные философские проблемы

Сборник научных трудов

Редактор, корректор А.А. Антонова
Компьютерная верстка И.Н. Ивановой

Подписано в печать 21.07.05. Формат 60x84 1/16. Бумага тип.
Усл. печ. л. 7,67. Уч.-изд. л. 6,64. Тираж 100 экз. Заказ .

Оригинал-макет подготовлен
в редакционно-издательском отделе ЯрГУ.

Ярославский государственный университет
150000 Ярославль, ул. Советская, 14

Отпечатано на ризографе
ООО «Ремдер» ЛР ИД № 06151 от 26.10.2001
г. Ярославль, пр. Октября, 94, оф. 37
тел. (0852) 73-35-03