

ЛЕНИНГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени А. С. ПУШКИНА

ВЕСТНИК

**Ленинградского государственного университета
имени А. С. Пушкина**

Научный журнал

№ 2

Том 2. ФИЛОСОФИЯ

Санкт-Петербург
2011

**Вестник
Ленинградского государственного университета
имени А. С. Пушкина**

Научный журнал

**№ 2 (Том 2) 2011
Философия
Основан в 2006 году**

Учредитель: Ленинградский государственный университет имени
А. С. Пушкина

Редакционная коллегия:

В. Н. Скворцов, доктор экономических наук, профессор (главный редактор);
Л. М. Кобрина, доктор педагогических наук, доцент (зам. гл. редактора);
Н. В. Поздеева, кандидат географических наук, доцент (отв. секретарь);
Л. Л. Букин, кандидат экономических наук, доцент;
Т. В. Мальцева, доктор филологических наук, профессор;
Г. П. Чепуренко, доктор педагогических наук, профессор

Редакционный совет:

М. А. Арефьев, доктор философских наук, профессор;
Н. С. Гордиенко, доктор философских наук, профессор;
И. Н. Мочалова, кандидат философских наук, доцент (отв. за выпуск);
Г. В. Стельмашук, доктор философских наук, профессор

**Журнал входит в Перечень российских рецензируемых научных журналов,
в которых должны быть опубликованы основные научные результаты
диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук,
определенный Высшей аттестационной комиссией
Министерства образования и науки Российской Федерации**

Свидетельство о регистрации: **ПИ № ФС77-39790**
Подписной индекс Роспечати: **36224**

Адрес редакции:
196605, Россия, Санкт-Петербург,
г. Пушкин, Петербургское шоссе, д. 10
тел./факс: (812) 476-90-34
<http://www.lengu.ru>

© Ленинградский государственный
университет (ЛГУ)
имени А. С. Пушкина, 2011

С о д е р ж а н и е

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

АНТИЧНАЯ И ВИЗАНТИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Е. В. Иванова

К вопросу о месте фантазии в учении Аристотеля о душе 9

Г. И. Беневич

Христианство и факторы формирования
постаристотелевской картины мира у Иоанна Филопона..... 16

Византийская философия: философия или богословие?
(переписка из трех углов) 25

Участники: Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин

АЛХИМИЯ И ГЕРМЕТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

В.Н. Морозов, М.В. Семиколенных, А.А. Элкер

Средневековый герметический трактат

«Книга двадцати четырех философов»: история изучения..... 35

«Книга двадцати четырех философов».....38

Ф. Фуртай

Алхимические страницы в альбоме Виллара де Оннекура..... 41

В. Н. Морозов

Иоганн Штернхальс и его «Ritter Krieg»..... 50

ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ XVII–XX вв.

Ю. Е. Смагин

Язык вещей и знаков в новоевропейской философии 62

Н. А. Антипин

Проблема отношения Идеи к природе в философской системе Гегеля:
опыт критического осмысления и рациональной интерпретации..... 69

Н. А. Артёменко

Понятие изначальной временности у М. Хайдеггера: апории

(на материале «Бытия и времени»)

Часть 2. Бытие Dasein как временность: проблемные последствия..... 79

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ КАК НАУКА: ПЕРСОНАЛИИ

М. А. Солопова

Эдуард Целлер: очерк истории жизни..... 88

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

А. Ф. Оропай

Утопическое и реальное в художественном пространстве

произведений М. Щербатова и А. Радищева 97

<i>С. Н. Коробкова</i> Естественно-научный (физиологический) материализм в России второй половины XIX в. в контексте современных антропологических исканий	105
<i>О. Д. Маслобоева</i> Интуитивизм, органицизм и синергетика в учении Н.О. Лосского	112

ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ НАУКИ

<i>А. В. Шуталева</i> Классическая естественно-научная картина мира: особенности формирования новоевропейской науки и трансформация принципов античной рациональности	122
<i>А. А. Савинцев</i> Экспериментальный разум: традиция и современность	129
<i>В. Ю. Бородулин</i> Постпозитивистский постмодернизм: от «конца эпистемологии» к «концу науки»	138
<i>Е. А. Шенцева</i> Понятие «сеть» как объект философского осмысления	147

ИСТОРИЯ И ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

<i>И. Пащинская</i> Парадные балетные спектакли в Петергофе (историко-культурологический анализ)	157
<i>С. А. Рассадина</i> Самость, тело, Другой: модусы взаимодействия в практиках удовольствия	166

ФИЛОСОФИЯ МУЗЫКИ

<i>А. А. Яснев</i> Музыкальный звук как феномен и композиторская практика XX в.	174
<i>М. В. Маковецкая</i> Структура музыкального произведения в онтологии Николая Гартмана	182

ФИЛОСОФИЯ ФОТОГРАФИИ

<i>И. В. Шугайло</i> Пространство и время в фотографии	190
<i>О. С. Джола</i> О возможностях применения понятия «призрак» Ж. Деррида к исследованию фотографического образа	198

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

П. А. Сапронов

Власть и реальность индивидуального существования
в римском стоицизме..... 206

Д. Е. Григоренко

Трансцендентальный субъект управления обществом..... 217

СОВРЕМЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ

А. Б. Паткуль

Философия в современном отечественном университете..... 225

Т. А. Новолодская, О. В. Панкратьев

Современный университет и проблемы формирования
образовательной среды для информационной цивилизации 236

ФИЛОСОФИЯ СЕГОДНЯ: ПРОСТРАНСТВО КОММУНИКАЦИИ

С. М. Левин

Сёрл в Москве: фрагменты события..... 246

Сведения об авторах..... 252

Contents

HISTORY OF PHILOSOPHY

ANCIENT AND BYZANTINE PHILOSOPHY

Ivanova E. B.

To the question on the place of fantasy in Aristotle's doctrine of soul.....9

Benevich G. I.

Christianity and the factors shaping

the post-Aristotelian world view by John Philoponus..... 16

Byzantine philosophy: the philosophy or theology?

(Correspondence from three angles).....25

Participants: *Benevich G. I., Biryukov D.S., Shufrin A.M.*

ALCHEMY AND HERMETIC TRADITION

Morozov V.N., Semikolenov M.V., Elker A.A.

Medieval hermetic treatise "The Book of the twenty-four

Philosophers": the history of studies35

The Book of the twenty-four Philosophers.....38

Francisca Foortai

Alchemy pages in Villar de Honnecourt album41

Morozov V.N.

Johann Sternhals and treatise "Ritter Krieg"50

WESTERN PHILOSOPHY OF THE XVII – XX CENTURES

Smagin Y.E.

The language of things and signs in the modern European philosophy.....62

Antipin N.A.

The problem of the relationship of the Idea to the Nature

in the Hegel's philosophical system: The experience of the critical

understanding and Rational interpretation.....69

Artyomenko N. A.

Original concept of temporality in Heidegger:

aporia (on the material of "Being and Time")

Part II. Being of Dasein as a temporality: aporetic consequences.79

HISTORY OF PHILOSOPHY AS SCIENCE: PERSONALITIES

Solopova M.A.

Eduard Zeller: sketch of the history of life.....88

HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY

Oropay A.F.

The real and utopian in the artistic space of the works
of M. Scherbatov and A. Radischev97

Korobkova S.N.

Natural Science (physiological) materialism in Russia in the second half
of XIX century in the context of contemporary anthropological research..... 105

Masloboeva O.D.

Intuitivism, organicism and synergetics in N.O.Lossky's doctrine..... 112

PHILOSOPHY AND METHODOLOGY OF SCIENCE

Shutaleva A.V.

Classical natural-science picture of the world:
features of the formation of the Modern European science
and transformation of the principles of the antique rationality 122

Savintsev A.A.

Experimental reason: tradition and today 129

Borodulin V.Y.

Post-positivist Postmodernism: from “the End of Epistemology”
to “the End of Science” 138

Shentseva E.A.

The concept of “network” as a subject of philosophical understanding 147

HISTORY AND PHILOSOPHY OF CULTURE

Pashchinskaia I.O.

Peterhof gala ballets in the 19th century (historical and cultural analysis)..... 157

Rassadina S. A.

Selfness, Body and the Other:
modes of interaction in the practices of pleasure 166

PHILOSOPHY OF MUSIC

Yasnev A.A.

Musical sound as a phenomenon
and composers practice of the XX-th century 174

Makovetskaya M.V.

The structure of a musical composition
in the Nicolai Hartmann's ontology 182

PHILOSOPHY OF PHOTOGRAPHY

Shugailo I.V.

Space and Time in Photography 190

Djola O.S.

On Derrida's notion of "ghost" as it may be employed in the study
of a photographic image. 198

SOCIAL PHILOSOPHY

Sapronov P.A.

The authority and reality of the individual existence in Roman stoicism.....206

Grigorenko D. E.

The transcendental subject of the social management217

MODERN UNIVERSITY: PROBLEMS AND PERSPECTIVES

Patkul A.B.

Philosophy in Contemporary Russian University225

Novolodskaja T.A., Pankratyev O.V.

Modern university and the problems of the formation
of the educational environment for the information civilization.....236

PHILOSOPHY TODAY: THE SPACE OF COMMUNICATION

Levin S.M.

Searle in Moscow: Fragments of the event246

About the authors..... 252

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

АНТИЧНАЯ И ВИЗАНТИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

УДК 1 (091) (038):128

Е. В. Иванова

К вопросу о месте фантазии в учении Аристотеля о душе

В статье рассматривается феномен фантазии в учении Аристотеля, приводятся аргументы в пользу того, что она является отдельной способностью души, а также уясняется ее роль как посредника между ощущением и мышлением.

This article describes the phenomenon of fantasy in Aristotle's doctrine, it presents the arguments in favor of the fact that fantasy is a separate faculty of soul and clarified the role of fantasy as a mediator between sensation and thought.

Ключевые слова: Аристотель, фантазия, античная философия, учение о душе.

Key words: Aristotle, fantasy, ancient philosophy, doctrine of soul.

В отечественной традиции последние обширные работы, в которых исследуется феномен фантазии в учении Аристотеля, представлены авторами конца XIX – начала XX в. Прежде всего, это исследование Ф.А. Зеленогорского, рассмотревшего аристотелевскую трактовку фантазии в сравнении с платоновской [5]. Интересен также труд А. П. Казанского, который понимал фантазию у Аристотеля как необходимую составляющую опыта [6]. В исследованиях зарубежных авторов мы находим всестороннее рассмотрение данной проблематики [8; 10; 11; 13], однако до сих пор наиболее обширным исследованием можно считать работу Дж. Фреденталя «Ueber den Begriff des Wortes FANTASIA bei Aristoteles», изданную еще в XIX в., но не потерявшую своей ценности и по сей день [9].

Первое в философии артикулированное выделение фантазии (φαντασία) как способности души принадлежит Платону. Так, например, в диалоге «Софист» он называет фантазией мнение, формирующееся в душе благодаря ощущению, чуть ниже – то, что нам является (φαίνεται), он именуется смешением ощущения и мнения («Софист» 263e10-264b3), а в «Теэтете» приравнивает фантазию к ощущению («Теэтет» 152c1). Она,

согласно Платону, есть любое мнение, которое человек формирует из того, что он воспринимает при помощи чувств.

Однако, по мнению К.А. Сергеева и Я.А. Слинина, только Аристотель связывает со способностью воображения возможность научного познания мира [7, с. 96], выделяя ее в ряду других способностей или частей души и тщательно исследуя. Сложности понимания Аристотелем феномена фантазии начинаются с перевода этого термина. Традиционные «фантазия», «воображение», «представление» и однокоренные с ними глаголы скрывают от читателя тот факт, что все эти раздробленные в русском тексте смыслы присутствуют у Аристотеля в виде целого, представленного существительными *φαντασία* или однокоренным с ним глаголом *φαίνεσθαι*. А.В. Кубицкий, переводчик «Метафизики», предлагает переводить *φαντασία* как «воображение» в том случае, если фантазия имеет место при отсутствии воспринимаемых объектов, и как «представление», если она действует и при наличии, и при отсутствии таковых [2, с. 466]. П.С. Попов в издании аристотелевского трактата «О душе» (1937) отдает предпочтение слову «воображение» и употребляет только его в течение всего текста. Однако уже в издании 1975 г. эта унивокальность исчезает.

Нам кажется, что наиболее адекватным является сохранение русской кальки греческого оригинала. Употребление слова «фантазия» в русском языке вполне согласно с аристотелевским: *φαντασία* обозначает и саму способность фантазирования, и процесс, и результат этого процесса. К сожалению, при переводе невозможно сохранить все имеющиеся морфологические связи. Например, в случае перевода *φαντασία* как «воображения» видна связь с «образом» (*φάντασμα*), но теряется единство с «феноменом», «фотографией» и т. д. Разумеется, в случае принятого нами перевода опасность подстерегает нас со стороны обыденного сознания, быстро и привычно предлагающего такое понимание фантазии, которое низводит ее до способности измышлять небылицы или приравнивает к экзальтированному капризу.

Обратимся к трактату Аристотеля «О душе». В начале третьей главы третьей книги «О душе», которая могла бы называться «О фантазии», он заканчивает излагать свой взгляд на чувственное восприятие и обращается к рассмотрению мышления, напоминая нам о своем исследовании мнений предшественников, сделанном в первой книге. Тот факт, что и в мысли, и в ощущении душа знакомится с вещами, привела древних к отождествлению этих двух способностей. Однако сам Аристотель отрицает их тождественность и, давая им более узкие определения, приступает к воплощению основной интенция этой главы – обеспечению пространства для независимого понятия фантазии, независимого от мышления, с одной стороны, и ощущения – с другой. Аристотель дает фантазии ряд отрицательных определений. Он отличает фантазию от

мышления ($t\tilde{o}$ frone<n, $t\tilde{o}$ noe<n, $\delta\acute{\iota}\alpha\nu\omicron\iota\alpha$). Во-первых, есть животные, которые обладают фантазией, но не мышлением, следовательно, две эти способности различны. Во-вторых, мышление ($t\tilde{o}$ noe<n) есть, с одной стороны, фантазия, а с другой – суждение ($\wp\rho\tilde{o}\lambda\eta\upsilon\iota\jmath$). Фантазия необходима для мышления, так как без нее невозможно составить суждений. Суждение – понятие, включающее в себя как свои виды познание ($\epsilon\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$), разумение ($f\epsilon\rho\tilde{o}n\eta\sigma\iota\jmath$), мнение ($d\tilde{o}\zeta\alpha$) (веру) и то, что им противоположно («О душе» 427b14–428b9)¹. Отсюда можно было бы предположить, что Аристотель считает суждение и фантазию видами мышления. Однако в отрывке из трактата «О памяти» проводится еще более четкое различие между фантазией и мышлением:

«Нет мышления без образа ($\phi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\sigma\mu\alpha$). Ведь, в самом деле, одно и то же претерпевание сопровождается и мышлением, и начертание схемы. <Возьмем для примера треугольник>, ведь в одном случае мы, не пользуясь треугольником определенной величины, тем не менее, чертим треугольник, который оказывается отдельным треугольником определенной величины. Также и мыслящий, даже если и не будет мыслить какой-нибудь определенный по величине треугольник, представляет какой-то треугольник того или иного размера, хотя и не представляет, в каком отношении <треугольник> определен» («О памяти» 449b31–450a5, пер. Е.В. Алымовой)².

Становится ясным, что не только суждение, которое вытекает из мышления, но и сам процесс мышления отделен от фантазии.

Далее Аристотель демонстрирует, что фантазия не только не есть суждение, но и не является любой из его разновидностей. Например, мнение ($d\tilde{o}\zeta\alpha$), как и фантазия, подвержено ошибкам. Но на этом их сходство заканчивается. Мнению свойственна пассивность, в отличие от активности фантазии: фантазия подвластна нам и позволяет конструировать образы вне зависимости от наших представлений об истине (на этом построено искусство мнемотехники), любому мнению же сопутствует вера, мы верим, что то, что нам мнится – истинно. Из-за способности фантазии функционировать без согласия с его содержанием мы можем не подвергаться ее влиянию с эмоциональной точки зрения. В отношении мнения такое невозможно – оно влияет на нас незамедлительно. Мы тотчас испытываем ужас, если нам мнится что-либо ужасное. Однако мы не можем подвергаться влиянию фантазии с эмоциональной точки зрения, у нас такое же состояние, как при рассматривании картины.

¹ Русский перевод трактата Аристотеля «О душе» здесь и далее цит. по изд.: Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 1 [3].

² Цит. по изд. Аристотель. Протрептик. О чувственном восприятии. О памяти [4, с. 139–140].

Согласно Аристотелю, есть животные, которые обладают фантазией, но не разумом (λόγος). Но если животное не обладает разумом, значит, у него нет и веры, так как последняя связана с убеждением, а убеждения невозможны без разума. Следовательно, фантазия не тождественна и вере. Аристотель также отрицает, что фантазия может быть сочетанием мнения и ощущения («О душе» 428a25-26), ведь мнение и ощущения часто не совпадают. Например, мы видим солнце размером со стопу, но это не меняет нашего мнения о нем, как о чем-то значительно большем.

Однако основная трудность – отличить фантазию от ощущения. Особенно, если помнить о том, что положительно фантазия определяется Аристотелем именно через ощущение. Во-первых, ощущение, в отличие от фантазии, присутствует всегда. Все живое обладает одной прирожденной способностью, а именно «прирожденной способностью различать, которая называется чувственным восприятием» («Вторая аналитика» 99b34-35) [1, с. 345]. Более того, мы и отличаем живое от неживого именно благодаря наличию этой способности: ведь животное – это то, что может ощущать. Однако основным критерий отличия – возможность ошибки. Ведь ощущения всегда истинны и дают всем живым существам основные, важнейшие знания о единичном, т. е. такие знания, которые не могут быть ошибочны. А вот фантазия может быть и обманчивой, и истинной. «И когда мы отчетливо воспринимаем предмет, мы не говорим, например: “Нам кажется <φαίνεται>, что это человек”»; скорее наоборот: когда мы воспринимаем неотчетливо, тогда восприятие может быть истинным или ложным» («О душе» 428a12-15), т. е. Аристотель указывает на следующее обстоятельство: если мы ясно видим человека, мы не скажем: «Нам представляется <φαίνεται>, что это человек», поскольку при четком ощущении неуверенность, подразумеваемая в такой форме выражения, неуместна. Выражение <φαίνεται> относится к тем случаям, когда нам недостаточно одного ощущения по причине его неотчетливости. Мы уже выходим за рамки восприятия, мы видим нечто как человека, нам кажется <φαίνεται>, что это человек. Во-вторых, ощущение может быть или возможностью (как, например, сама возможность зрения), или действительностью (сам процесс видения, являющийся зрением в действии). «Представление же возникает и при отсутствии того и другого, например, в сновидениях» («О душе» 428a7-8).

Таким образом, фантазия находится где-то посередине между этими способностями. Она проще, чем мыслительные способности, присуща всему живому и может быть подвержена ошибкам. Все-таки вопрос о том, считает ли Аристотель фантазию отдельной способностью души, в комментаторской литературе решается неоднозначно. Так, например, Кеннет Турнбулл указывает на то обстоятельство, что философ в случае с фантазией не придерживается им самим предложенного в 415a14-22

подхода к исследованию способностей души: следует выяснить, что есть некая способность сама по себе, что она есть как возможность и что составляет ее предмет. Однако в случае с фантазией Аристотель действует не так: он разъясняет ее через целый ряд отрицательных определений – она и не ощущение, и не мнение, и не мышление и т. д. И все это для того, чтобы, прочитав положительное определение фантазии – «есть некое движение и не может возникнуть без ощущения...», – читатель был уверен, что она не может быть ощущением. Во-вторых, Аристотель неоднократно утверждает, что фантазия почти неотличима от ощущения. Турнбулл заключает, что говорить о фантазии как об отдельной способности души мы можем лишь как о метафоре [16, p. 322].

Наряду с отрицательными определениями фантазии Аристотель дает и положительные. Он, отличая фантазию от других способностей души, не намеревался представить ее совершенно независимой: «фантазия ... есть движение (κίνησις), возникающее от ощущения в действии» («О душе» 429a1-2). Данное определение носит уже физиологический характер и напоминает нам о том, что в понимании природы понятие движения для Стагирита является ключевым. И в объяснении фантазии Аристотель тоже не отходит от своих правил. Как «нечто приведенное в движение само может привести в движение другое» («О душе» 428b10-11), так и фантазия активизируется ощущением и, более того, может длиться, когда ощущение уже закончилось, т. е. фантазия-движение возникает благодаря действующему ощущению. Она необходимым образом будет подобна ощущению, а последующее движение может быть как истинным, так и ложным, что приводит к разнообразию в поведении живых существ. Понятно, что содержание фантазии зависит от содержания ощущения. Изначально они полностью совпадают. Именно из-за этого Аристотель иногда описывает фантазию как слабое подобие ощущения. Оно является отражением первичной реакции органов чувств, схожим с подлинной реакцией.

Аристотель неоднократно упоминает о том, что фантазия – не собственно человеческое свойство, она присуща также и животным. Хотя у Аристотеля можно встретить сомнения и по этому вопросу: с одной стороны, он утверждает, что у некоторых животных нет фантазии, например, у червяка, а с другой – говорит, что у всего живого есть фантазия, базирующаяся на ощущении (φαντασία αἰσθητική). Последнюю он противопоставляет фантазии, основанной на разуме (φαντασία λογιστική) и характерной лишь для человека. Ее функцией является принятие решений. Стремление (все живое обладает им, так как оно само себя приводит в движение) без фантазии было бы лишено направленности, поэтому все животные обладают ею, ее ощущающим видом, а человек с помощью рассуждающей фантазии способен к принятию решений, ведущих к наибольшему для него благу. Аристотель предлагает понимать фантазию

через аналогию со светом (φῶς, φῶς) и настаивает на их этимологическом родстве. Фантазия, как и свет, предоставляет возможность для незатемненного видения-ведания, хотя человек всегда уязвим со стороны страстей, болезней или снов.

Зачем вообще Аристотелю нужна фантазия, когда она так сходна со способностью ощущения? Она необходима, чтобы связать чувственное восприятие и мышление. Несмотря на то, что Аристотель в противовес своим предшественникам разводит ощущение и мышление, а также соответствующие им предметы: ощущение соответствует тому, что ощущается, познание – тому, что познается, он признаёт, что интеллигибельные объекты мышления содержатся в чувственных объектах. Человек не может познать объекты без ощущения. Здесь необходимо вспомнить другое положительное определение фантазии – именно как того, «благодаря чему у нас возникает... образ <φάντασμα>» («О душе» 428a1-2). Иначе говоря, фантазия обозначает то действие, которое состоит в формировании образов. В трактате «О памяти» Аристотель определяет образ как «состояние, испытываемое общим чувством,... а сам по себе как таковой <он связан> с непосредственным чувственным восприятием» («О памяти» 450a13-14, пер. Е.В. Алымовой). Таким образом, создание образов обуславливается двумя факторами: телесными движениями и участием чувствующей части души познающего. И как фантазия похожа на ощущение, так и образ принадлежит ему же, а в уме находится лишь привходящим образом. Образ, с одной стороны, завершает чувственное познание, а, с другой – открывает процесс разумного познания, ведь человек не может размыслить без образов. Образы, похожие на предметы ощущения, но не материальные, становятся основанием всего мышления, так что мыслящее мыслит в образах.

Таким образом, фантазия для Аристотеля – это нечто такое, что упаковывает материал ощущения в образы. Она играет решающую познавательную роль, предоставляя необходимые связывающие звенья между чувственным и интеллигибельным. Такая связь нужна не только потому, что большинство предметов познания освобождены от материального наполнения, но и потому, что мышление всегда нуждается в образе. Фантазия оказывается посредником между восприятием и мышлением.

Список литературы

1. Аристотель. Вторая аналитика // Соч.: в 4 т. Т. 2. – М., 1975.
2. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 1. – М., 1975.
3. Аристотель. О душе // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 1. – М., 1975.
4. Аристотель. О памяти // Аристотель. Протрептик, О чувственном восприятии, О памяти. – СПб., 2004.
5. Зеленогорский Ф. Учение Аристотеля "о душе" в связи с учением о ней Сократа и Платона. – СПб., 1871

-
6. Казанский А. П. Учение Аристотеля о значении опыта при познании. – Одесса, 1891;
 7. Сергеев К.А., Слинин Я.А. Природа и разум Античная парадигма. – Л., 1991.
 8. Birondo N. Aristotle on Illusory Perception: Phantasia without Phantasmata // *Ancient Philosophy* 21/2001. P. 57–71.
 9. Freudenthal J. Ueber den Begriff des Wortes FANTASIA bei Aristoteles. – Göttingen, 1863.
 10. Nussbaum M.C. The Role of Phantasia in Aristotle's Explanation of Action. In her *Aristotle's De Motu Animalium: Text with Translation, Commentary, and Interpretative Essays*. – Princeton, NJ 1978.
 11. Philippe M.-D. Phantasia in the Philosophy of Aristotle // *The Thomist* – 35, 1971. P.1-42.
 12. Turnbull K. Aristotle on Imagination: De anima III, 3 // *Ancient Philosophy* – 14, 1994. P. 319–34.
 13. White K. The Meaning of Phantasia in Aristotle's De Anima III, 3–8 // *Dialogue* – 24, 1985. P. 483–505.

Христианство и факторы формирования постаристотелевской картины мира у Иоанна Филопона*

В статье анализируются существующие в науке мнения относительно факторов, повлиявших на возникновение и формирование проекта Иоанна Филопона (VI в.) по радикальной критике физики и космологии Аристотеля и Прокла и выявляется роль христианства в этом процессе. Раскрываются преемственность и новизна в понимании Филопоном философии по сравнению с философами-язычниками его времени.

The paper analyzes existing views in the science regarding the factors that influenced the emergence and development of John Philoponus' (6th century) project of a radical critique of Aristotelian and Proclean physics and cosmology. It examines the role of Christianity among these factors, as well as continuity and novelty in Philoponus' understanding of philosophy compared to Pagan philosophers of his time.

Ключевые слова: Иоанн Филопон, Аристотель, Аммоний, Прокл, христианство, философия, неоплатонизм, монофизиты, образ, подобие, космология, физика.

Key words: John Philoponus, Aristotle, Ammonius, Proclus, Christianity, philosophy, Neoplatonism, Monophysites, image, likeness, cosmology, physics.

Выдающаяся роль Иоанна Филопона (ок. 490–570-е гг.) как предтечи новоевропейской науки общепризнанна. Однако споры относительно причин, побудивших его предпринять радикальную критику аристотелевской физики и учения о вечности мира, доминировавшего в Александрийской философской школе, где он преподавал, по-прежнему не утихают. В недавно вышедшем втором издании сборника статей, посвященных теме «Филопон и отказ от аристотелевской науки», составитель этого сборника Ричард Сорабжи останавливается как на последнем слове по данному вопросу на гипотезе, высказанной одним из ведущих специалистов по Филопону Принстонским профессором Кристианом Вильдбергом [9], и в целом, хотя и с некоторыми оговорками, соглашается с ней [4, p. 19].

Прежде всего, Вильдберг разбирает выдвигавшиеся ранее гипотезы о причинах возникновения проекта Филопона по критике Прокла и Аристотеля. Простая гипотеза Фрица Краффта [3], состоящая в том, что Филопон был христианином и профессиональным философом, и что именно

* Я благодарю программу Hellenic Studies Принстонского университета и профессоров этого университета Питера Брауна и Кристиана Вильдберга за возможность обсуждения основных проблем, поднимаемых в данной статье.

это сочетание стало для него основанием критики космологии и физики Аристотеля, отвергается по той причине, что «в истории философии были и другие христианские философы, хорошо осведомленные в учении Аристотеля, но реагировавшие иначе, например, Боэций или Фома Аквинский. Более того, Филопона всегда хвалят, и справедливо, за то, что он не привлекает свои религиозные убеждения к философским рассуждениям» [9, р. 111]. Кроме того, как здесь же замечает Вильдберг, учение Филопона в том виде, в каком мы его знаем, а именно его теория «импелтуса» или новое представление о пространстве и материи, никак не вытекают непосредственно из христианского мировоззрения.

Следующей Вильдберг критикует теорию Конрада Ферикена [5], который разделил всю деятельность Филопона на два периода – языческий и христианский, а переход от одного к другому объяснил, ссылаясь на дошедший из арабских источников анекдот, согласно которому Филопон предпринял свой проект «с тем, чтобы утешить гнев своих собратьев-христиан, которые негодовали по поводу его занятий, толкованиями трудов Аристотеля и чтобы отвлечь от себя угрозы с их стороны» [5, р. 258f]. По другой арабской версии он просто получил от христиан деньги за свои труды. Вильдберг отмечает, что хотя Ферикен и не до конца принимает эти явно тенденциозные гипотезы мусульманских авторов, направленные на дискредитацию христианского философа, но отдает им дань, допуская, что такой гений, как Филопон, мог предпринять свой проект под давлением извне или из-за какого-то чувства вины за свою прежнюю приверженность языческим учениям. Сам Вильдберг такую возможность отвергает, тем более что и эти гипотезы никак не объясняют характер научного проекта Филопона.

Наконец, Вильдберг подвергает критике мнение Михаэля Вольффа [11], который объяснял научный переворот Филопона социально-экономическими причинами, в частности, изменением экономического статуса рабов в эпоху Юстиниана. Вильдберг считает эту теорию, основанную на историко-экономическом детерминизме, фантастической, отмечая, что и сам ее автор в последних работах дистанцируется от нее, выдвигая не менее необоснованную теорию о влиянии на физические идеи Филопона моральной философии и этики, ссылаясь при этом на ранний комментарий к Аристотелю, который по большей части принадлежит не Филопону, а его учителю, язычнику Аммоню [9, р. 115].

После этой уничтожающей критики мнений других ученых Вильдберг переходит к изложению своей гипотезы. Основой ее является утверждение, что в произведениях Филопона имеет место то, что он называет «отделением сотериологии от философии», что, по мнению Вильдберга, следует из христианских убеждений Филопона [9, р. 118]. Эту, на первый взгляд, парадоксальную мысль Вильдберг объясняет следующим образом: если для языческих философов его времени, например, для Симпликия, «неоплатонизм был средством для спасения», Филопон

был свободен от необходимости использовать философию как средство для спасения, поскольку он верил, что спасение уже осуществлено Христом. Таким образом, как христианин Филопон был свободен от этического и мистического аспектов неоплатонизма и мог развивать философию независимо от сотериологических нужд. Это было важной причиной достижений Филопона в его критике Прокла и Аристотеля [9, p.117-119]. Подтверждая этот тезис, Вильдберг ссылается на понимание философии Симпликием и другими неоплатониками-язычниками:

«почитаемые тексты открывают возможность стать причастными знанию, что приводит к философии, которая, в свою очередь, приближает к ὁμοίωσις πρὸς τὸ θεῖον, уподоблению божеству, как говорит об этом Симпликий и многие другие неоплатоники, заимствуя эту фразу у Платона (*In cael.* 483, 18f.). Общее мнение, что философия готовит душу к мистическому назначению (*mystical destiny*) укоренено, конечно, в *Phaedo* (82-84) и встречается в наиболее разработанном виде у Ямвлиха, Симпликия, Дамаския, Олимпиодора и даже в комментариях, приписываемых Давиду и Элиасу¹» [9, p. 117].

Тем не менее, разбирая эту гипотезу Вильдберга, следует отметить, что Филопон определял философию точно так же, как и другие неоплатоники. Более того, это определение обнаруживается в его трактатах, написанных в средний период его творчества, в самый разгар начавшейся где-то в 525–529 гг. критики языческой космологии и физики. Это определение можно найти в комментарии на *Метеорологию* (*In Meteorolog.* 14,1.1.9) (530-е гг.) и в трактате *О сотворении мира* (*De Opific. Mund.* 242.12) (конец 540-х гг.). В обоих местах Филопон определяет философию как уподобление Богу, насколько возможно человеку (φιλοσοφία ἐστὶν ὁμοίωσις θεῷ, κατὰ τὸ δυνατόν ἀνθρώπῳ), т. е. вполне традиционно (ср. Plato. *Theaetetus*, 176b). Более того, мне не удалось найти у Филопона других пяти определений философии, которые встречаются в трудах Аммония и сочинениях, приписываемых Давиду и Элиасу [8, p. 35]. Это особенно интересно, если иметь в виду, что определение философии как уподобления божеству можно считать наиболее религиозно фундированным из всех определений и одним из двух (наряду с определением: «знание вещей божественных и человеческих»), где вообще упоминается «божество». Поэтому нет основания считать, что Филопон не придавал значения этому «религиозному» аспекту философии.

Трудно согласиться и с мнением Вильдберга, что для христиан-монофизитов, к которым принадлежал Филопон, «спасение не зависит от благочестия или праведности или от какого-либо духовного качества» [9, p. 118]. В самом деле, согласно общему христианскому учению, раз-

¹ Вильдберг убедительно доказал, что комментарии, приписываемые Давиду и Элиасу, принадлежат языческим авторам [8, p. 33–51].

деляемому и монофизитами, спасение человеческой природы осуществилось во Христе, но это спасение должно быть усвоено в личностном плане, т.е. через подвиг христианской жизни. Это ясно видно из расцвета монашества у монофизитов в Египте и Палестине в V–VI вв. Достаточно упомянуть важнейший монофизитский центр – монастырь Энатон близ Александрии и монашескую школу Газы, тесно связанные с такими монофизитскими мыслителями, как Захарий Схоластик и Севир Антиохийский [1, р. 6–46].

В то же время важно исследовать, как Филопон понимал «уподобление Богу» и какую роль в этом уподоблении у него играла философия. Из предисловия к *In Meteorolog.* видно, что Филопон следовал общему разделению философии на практическую и теоретическую. Практическая философия посвящена уподоблению Богу в добродетелях. Главная задача теоретической философии – различение того, что истинно от того, что ложно (ἐν μὲν τῇ θεωρίᾳ τοῦ τὸ ψεῦδος διακρίνοντος τῆς ἀληθείας) (14,1.1.15)¹. Имея в виду, что это утверждение встречается у него в предисловии к трактату, где Филопон критикует физику Аристотеля [2], можно сказать, что радикальная критика Филопоном Аристотеля и Прокла была проектом по стяжанию и распространению истинного знания, в отличие от ложного, что, в свою очередь, понималось как философский способ уподобления Богу.

Впрочем, как отмечает Сорабжи, Вильдберг говорит о том, что христианство освободило Филопона от трех «ограничений», которые сдерживали творчество его соперника, язычника Симпликия [4, р. 19]. Первое из них мы уже разобрали – философия не должна быть средством к спасению. Сорабжи повторяет этот тезис без его уточнения, очевидно, соглашаясь с ним. Однако, как мы могли убедиться, дело обстоит не так просто (ниже я вернусь к этой теме). Вторым ограничением, от которого освободился Филопон как христианин, было то, что он не обязан уже был преклоняться перед авторитетом Платона, Аристотеля или Прокла. Сорабжи частично соглашается с этим тезисом, однако замечает, что почитание авторитетов не мешало и Симпликию быть оригинальным философом.

В самом деле, с одной стороны, Вильдберг несомненно прав, что благодаря христианству ни Платон, ни Аристотель, не говоря о Прокле, не были для Филопона «божественными» и могли критиковаться (что не мешало ему в то же время ссылаться на этих философов, особенно на Платона, когда он был с ними согласен) [9, р. 119]. Однако в писаниях,

¹ Это понимание философии и, в частности, теории и практики встречается и в более ранних сочинениях Филопона (см. in *Analytica Poster.*, ed. Wallies, CAG 13.3. 2, 29 и в in *De Anim.*, ed. Hayduck, CAG 15. 554, 17). Это определение можно найти и у учителя Филопона, Аммония (in *Category.*, ed. Busse, CAG 4.4, 29). Филопон в in *Meteorol.* весьма близок к этому месту у Аммония. Однако в отрывке из Аммония в этом контексте ничего не говорится об «уподоблении богу».

приписываемых «Элиасу», которые, согласно Вильдбергу, были написаны языческим философом, тоже можно обнаружить (по крайней мере, в теории) декларацию свободы в описании качеств идеального комментатора философских текстов:

«Он не должен уподобляться автору, которого он толкует... Толкуя Аристотеля, он не должен быть аристотеликом и говорить, что никогда не было такого великого философа, а толкуя Платона, он не должен становиться платоником и говорить, что никогда не было такого великого философа, как Платон. Он не должен совершать насилие над текстом и говорить, что древний автор, которого он толкует, правилен во всех отношениях; вместо этого он должен повторять себе все время: “автор – дорогой друг, но и истина тоже, и, когда оба стоят передо мной, истина – больший друг” (Elias, *CAG*, 1.8.1, pp. 122, 25–123, 11)».

Впрочем, надо сказать, что фразеология этого пассажа при всей декларируемой свободе в отношении к толкуемому автору предполагает «дружеское» отношение к нему. Что же касается трактатов Филопона «О вечности мира, против Прокла» и «О вечности мира, против Аристотеля», то здесь сами названия говорят за себя. В том, что касается вопросов, принципиальных для Филопона, Прокл и Аристотель не «друзья», которым предпочитается истина, а противники истины. Так что здесь мы опять возвращаемся к его пониманию задач теоретической философии – отличать истину от лжи и, устанавливая истину, уподобляться в знании Богу.

Третье ограничение, отмеченное Вильдбергом, от которого был свободен Филопон, – у него не было необходимости согласования учений двух наиболее авторитетных для неоплатоников философов, а именно Платона и Аристотеля, т. е. устранять любой ценой противоречия между ними. Ясно, что этот пункт тесно связан с предыдущим.

Но вернемся к самому главному, первому пункту, относительно которого анализ текстов приводит к иным выводам, чем предлагаемые Вильдбергом. Как мы видели, нельзя сказать, что у Филопона философия была «отделена от спасения», если под последним понимать уподобление Богу. В самом деле, я полагаю, что Филопон в своей полемике с Проклом и Аристотелем действительно вдохновлялся христианской традицией, которая, в частности, отвергала учение о вечности мира. И здесь можно вспомнить непосредственных предшественников Филопона – Энея Газского (ум. ок. 518) (см. его сочинение «Феофраст») и Захарию Схоластика (ок. 465 – после 536) (см. его диалог «Аммоний»)¹, некоторые из аргументов из этих сочинений Филопон повторяет, придавая им особую философскую глубину [10, р. 323]. Можно предположить, что когда Филопон отказался с какого-то момента от следования в фарватере

¹ См. об этих трактатах и о контексте их написания в [6].

Аммония (уже после смерти последнего), христианская традиция вместе с Писанием стала для него источником учения о начале творения. Иными словами, она дала ему общее основание для истинного знания (библейский «образ» его). Что касается философского анализа и подтверждения этого знания, это уже было задачей философа, который обретал, как считал Филопон вместе с другими неоплатониками, уподобление Богу через личное усилие философствования.

Что касается уподобления Богу в добродетелях, то Филопон уделяет внимание этой теме в *De Opific. Mund.* (кн. 6.7-8), где он в контексте толкования сотворения человека по образу и подобию Бога проводит различие между «образом» (под ним понимается разумная душа) и «подобием» и ссылается на Писание, подчеркивая необходимость свободного выбора для добродетельной жизни во Христе и уподобления Богу в знании и добродетелях. Именно в этом контексте он и привлекает определение философии, данное «внешними», т. е. языческими, мудрецами («уподобление Богу, насколько возможно человеку») и сравнивает его с христианским учением об обретении подобия Богу. Говоря об уподоблении Богу через добродетельную жизнь, Филопон использует классическое христианское учение, ссылаясь на ап. Павла (Гал. 2:20 и 1 Кор. 1:11)¹. Однако, насколько мне известно, этот пассаж из *De Opific. Mund.* – единственное у Филопона место, где он посвящает несколько страниц теме христианской добродетельной жизни². Кроме того, он и здесь повторяет более или менее общие места христианской традиции. Ясно, что настоящим «нервом» наследия Филопона является не тема добродетелей и практической философии, но теоретическая философия, задача которой для него – уподобление Богу в знании и отделение истинного знания от ложного.

В то же время во всем обширном наследии Филопона, в том числе и в его богословских сочинениях, практически никакого внимания не уделяется аскетике, молитве или христианской мистике в смысле учения об обожении, понимаемом как единение с Богом. И это при том, что Филопон уже читал «Ареопагитики»³, да и другую святоотеческую литературу, где эти темы занимают важнейшее место. В самом деле, Филопон упомянул в двух местах уподобление Богу как задачу философии, но он не занимался это темой, а тем более темой «обожения» как проблемой своей философии, и в этом смысле Вильдберг прав, когда говорит об «отделении сотериологии от философии» у Филопона, только вряд ли это «отделение» можно объяснить в духе «Протестантской этики» Вебе-

¹ См. *De Opif. Mund.* 243.1-4.

² К теме добродетелей Филопон обращается неоднократно в раннем толковании на Категории Аристотеля (см., напр., *In Cat.* 5, 34-6,2), но здесь он не самостоятелен и следует Аммонию (*In Cat.* 6,9-20). Связи между этим ранним толкованием и христианским мне найти не удалось.

³ Он три раза ссылается на Ареопагита в трактате «О сотворении мира».

ра, т. е. в том смысле, что Филопон как христианин уже был уверен в спасении и мог спокойно заниматься философией.

Как мы видели по нескольким цитатам, Филопон понимал свои занятия философией как уподобление Богу, но он не занимался теорией этого уподобления или теорией обожения как таковой. И это несмотря на то, что для неоплатонизма эта тема была центральной для большинства философов, начиная с Плотина¹. Хотя, надо сказать, что интерес к этой теме во второй половине пятого и шестом веках был более характерен для Афинской философской школы, нежели для Александрийской, к которой принадлежал Филопон. Так что и в этом отношении он оставался традиционным представителем своей школы.

Таким образом, можно согласиться с главным тезисом Вильдберга, высказанным в разбираемой статье, внося существенную поправку в его содержание и объяснение. Но еще более важным представляется заключительная часть этой статьи, где Вильдберг показывает на конкретном примере, что уже в своих ранних сочинениях Филопон проявил себя в том, что Вильдберг называет «конструктивной критикой», ставшей впоследствии важнейшей движущей силой его научных инноваций [9, р. 121–123]². Так что можно согласиться с Вильдбергом в том, что самое существенное, что привнес Филопон в философию и науку, в большой степени связано с его чрезвычайно плодотворной научной методологией, позволившей ему совершить научный переворот, по-настоящему оцененный лишь в наше время. Не приходится сомневаться, однако, и в том, что его христианские убеждения и опора на традицию христианской полемики с языческим неоплатонизмом сыграли важную вдохновляющую роль в формировании и осуществлении его «проекта».

Не стоит сбрасывать со счетов и фактор борьбы за место главы Александрийской школы, развернувшейся после смерти Аммония (ок. 518 г.) и недолгого руководства ею математиком Евтокием. Двумя наиболее вероятными претендентами на это место были некогда весьма близкий к Аммонию редактор его лекций Иоанн Филопон и победивший в конечном счете в этой борьбе язычник Олимпиодор. Вполне вероятно, что именно борьба за место главы школы, что означало и определенную программу, побудила Филопона более четко сформулировать особенности своей мысли в отличие от своего конкурента. По крайней мере, первый полемический трактат, направленный против доминировавшего доселе в школе проклианско-аммониевского неоплатонизма, был напи-

¹ У Плотина обожение подразумевает восхождение к Единому и уподобление Ему. Это мистическое измерение неоплатонизма, похоже, вовсе отсутствует у Филопона. Не отсюда ли его пресловутый «тритеизм»?

² К примеру, в сочинении «О сотворении мира» Филопон не просто отвергает учение о том, что звезды и планеты движут ангелы, но и предлагает учение о движении космических тел, основанное на разработанном им в полемике с физикой Аристотеля оригинальном учении о движении.

сан Филопоном примерно в это время (трактат был выпущен в 529 г.). Таким образом, мы можем говорить о целой совокупности факторов, повлиявших на появление революционного «проекта» Филопона в том виде, в каком он был осуществлен. Тут и специфика научного метода Филопона, о которой говорит Вильдберг, и христианская вера, ставшая для Филопона с какого-то момента вдохновляющим фактором в его творчестве, и борьба за место главы школы, и утверждение в ней новой, христианской по своим предпосылкам, философии (при сохранении традиционной философской методологии), и, наконец, сосредоточенность Филопона на физике и космологии при почти полном отсутствии теоретического интереса к проблемам этики, аскетики и мистики. Не последнюю роль в проявлении «проекта» Филопона, очевидно, сыграл его личный «бойцовский» характер, стремление отделить истинное от ложного, несмотря ни на какие авторитеты. Именно этот характер, самостоятельность мысли проявились и впоследствии, когда Филопон писал уже чисто богословские сочинения, из-за которых заслужил славу еретика не только у халкидонитов, но и у большинства монофизитов. Именно этот боевой дух Филопона, очевидно, помешал ему стать во главе школы в решительный момент, так как мог испугать тех, от кого зависело его назначение, в частности, монофизитского патриарха Александрии Тимофея IV (517–535), который, как и христианские власти Александрии, предпочел тогда Филопону вполне традиционного и консервативного в смысле традиций школы язычника Олимпиодора¹.

Список литературы

1. Bitton-Ashkelony B., Kofsky A. The Monastic School of Gaza. Supplements to *Vigiliae Christianae* 78. – Boston, 2006.
2. Évrard É. “Les convictions religieuses de Jean Philopon et la date du Commentaire aux “Météorologiques”,” in *Bulletin de l’Akadémie Royale de Belgique, classe de letters* 6. 1953. P. 299-357.
3. Krafft F. “Aristoteles aus christlicher Sicht. Umformungen aristotelischer Bewegungslehren durch Johannes Philoponos,” In *Zwischen Wahn, Glaube und Wissenschaft*, ed. J.-F. Bergier. – Zurich, 1988. S. 51-85.
4. Philoponus and the rejection of Aristotelian science / ed. Richard Sorabji. Second edition. – London, 2010.
5. Verrycken K. “The development of Philoponus' thought and its chronology,” in *Aristotle Transformed* / ed. R.R.K. Sorabji. – London, 1990. P. 233-74.

¹ Монофизиты Александрии сами в это время претерпели раскол на севириан и юлианитов (Филопон принадлежал к севирианам), а патриарх Тимофей пытался посредничать между ними. Не исключено, что нежелание увидеть Филопона во главе школы было связано с опасением усиления одной из сторон, причем таким ярким полемистом, как Филопон. В этой ситуации, как и в то время, когда в империи у власти оказались халкидониты – Юстин и Юстиниан, Олимпиодор как нейтральная ко всем христианским разделениям фигура мог показаться более удобным [7, p. 237-256].

6. Watts E. "An Alexandrian Christian Response to Fifth-century Neoplatonic Influence," in *The Philosopher and Society in Late Antiquity: Essays in Honour of Peter Brown* / ed. Andrew Smith. – Swansea, 2005. P. 215-229.
7. Watts E. *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, Transformation of the Classical Heritage Series, (Vol. 41). – Berkeley, 2006.
8. Wildberg C. "Three Neoplatonic Introductions to Philosophy: Ammonius, David, Elias," *Hermathena* 149. 1990. P. 33-51.
9. Wildberg C. "Impetus Theory and the Hermeneutics of Science in Simplicius and Philoponus," in *Hyperboreus* 5, 1999. P. 107-124.
10. Wildberg C. *Philosophy in the Age of Justinian*, in: *The Cambridge Companion to the Age of Justinian* / ed. M. Maas. – Cambridge, 2005.
11. Wolff M. *Geschichte der Impetustheorie. Untersuchungen zum Ursprung der klassischen Mechanik*. – Frankfurt/M., 1978, S. 67-160.

Византийская философия: философия или богословие? (переписка из трех углов)

Участники:

Беневич Григорий Исаакович – канд. культурологии, преподаватель Русской христианской гуманитарной академии;

Дмитрий Сергеевич Бирюков – канд. филос. наук, доцент кафедры философии и культурологии Санкт-Петербургского государственного университета аэрокосмического приборостроения

Аркадий Матвеевич Шуфрин – доктор философии (PhD) Принстонской теологической семинарии, научный сотрудник библиотеки Принстонского университета.

В ходе обсуждения были затронуты вопросы соотношения богословия и философии в христианской литературе первого тысячелетия и проблемы изучения философского наследия, созданного в Римско-Византийской империи.

The discussion touches upon some issues of relation between theology and philosophy in Christian literature of the first millennium, as well as some problems in scholarly approaches to the philosophical heritage of the Byzantine Roman Empire.

Ключевые слова: философия, богословие, религия, естественное умозрение, мистика, апологетика, христология.

Key words: philosophy, theology, religion, natural contemplation, mysticism, apologetics, Christology.

Григорий Беневич: Уважаемые коллеги, обращаюсь к вам как членам редколлегии серии «Византийская философия»¹ с предложением вы-

¹ В серии вышли следующие книги: Максим Исповедник. Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / Сост. Г.И. Беневич, Д.С. Бирюков, А.М. Шуфрин. – СПб., Изд-во СПбГУ, 2007. (Византийская философия. Т. 1); Прп. Максим Исповедник. Письма / пер. Е. Начинкин; сост. Г.И. Беневич. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. (Византийская философия, Т. 2); Вальденберг В.Е. Государственное устройство Византии до конца VII века / подг. изд. В. И. Земскова. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. (Византийская философия. Т. 3); Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: в 2 т. Т. 1 / под науч. ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова; сост. Г.И. Беневич. – М., СПб., 2009. (Византийская философия, т. 4; Smaragdos Philocalias); Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: в 2 т. Т. 2 / под науч. ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова; сост. Г.И. Беневич. – М., СПб., 2009. (Византийская философия. Т. 5; Smaragdos Philocalias); Вопросы и недоумения / пер. с древнегреч. Д. А. Черноглазова; науч. ред. Г. И. Беневич; отв. ред. Д. А. Поспелов. – Москва; Святая гора Афон: Никея; Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 2010. (Византийская философия. Т. 6; Smaragdos Philocalias); Леонтий Иерусалимский, Феодор Абу-Курра, Леонтий Византийский / Полемические сочинения. – Краснодар: Текст,

сказаться по теме, связанной с вашим участием в этой серии. Редакция «Вестника ЛГУ им. А.С. Пушкина» любезно предложила нам сформулировать и обосновать предмет исследований, который предполагается отразить и уже отражается в нашей серии. Вопрос, который бы хотелось прояснить, связан с самим понятием «философия» применительно к текстам, представляющим собой по большей части сочинения святых отцов и учителей Церкви. В каком смысле мы говорим в этом контексте о философии, а не, например, богословии? Каково, в принципе, на ваш взгляд, соотношение философии и богословия в творениях христианских авторов, которые принадлежат традиции, называемой «православной»?

В первом томе нашей серии, открывая ее, мы уже кратко обсудили эти вопросы и сделали небольшой экскурс в соответствующую литературу. Но с тех пор прошло уже четыре года, выпущены книги, пользующиеся, я полагаю, заслуженным интересом и вниманием читателей. Думаю, что с течением времени стоит возвращаться к первоначальным декларациям и обновлять их. Тем более что вопросы относительно области наших интересов и правильного определения этой области возникают снова и снова.

Я позволю себе обострить суть этих вопросов. Не является ли само «изобретение» «византийской философии» или «философии отцов Церкви» некоей уловкой, которая вызвана, с одной стороны, желанием заниматься той областью знаний, которая связана с изучением трудов древних христианских авторов, а с другой – отсутствием подобной области в перечне дисциплин, признанных в России в качестве научных. В результате с легкой руки В.М. Лурье, который первым издал монографию под названием «История Византийской философии»¹ и защитил докторскую диссертацию по истории философии по теме этой монографии, была «придумана» такая область, которой в действительности просто не существует. Так примерно формулируется вопрос, адресованный и В.М. Лурье, и нам, использующим тот же «бренд». Что бы вы ответили на такой вопрос?

Прежде чем предоставить вам слово, однако, я бы сам хотел поделиться некоторыми наблюдениями относительно «христианской философии», не претендуя на исчерпывающий ответ на поставленный вопрос,

2011. (Византийская философия. Т. 7); Иросанфион, или Новый Рай: Собрание текстов монашеской агиографии Палестины, Египта и Византии V–XV вв. / пер. Н.А. Олисовой, О. А. Родионова, А. Б. Ваньковой, комм. Н. А. Олисовой; отв. ред. Д.С. Бирюков. – Святая гора Афон: Никея; Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 2010. (Византийская философия. Т. 8; Smaragdus Philocalias). Кроме того, к изданию готовятся и в ближайшее время увидит свет целый ряд сочинений, посвященных паламитским спорам, богословию и философии Климента Александрийского, Максима Исповедника и других авторов.

¹ Лурье В.М. История Византийской философии. Формативный период. – СПб.: Аxiôma, 2006.

но, так сказать, подливая масло в огонь. Как известно, само понятие «нашей философии» (буквально: «философии по-нашему» – καθ' ἡμᾶς φιλοσοφία) появилось в сочинениях христианских апологетов во II в. Впрочем, это выражение можно найти, например, и в *Ареопагитиках*, сочинении VI в., но как будто написанном в первом веке. К *Ареопагитикам* я еще вернусь, пока же обратимся к апологетам. Интересно отметить, в каком контексте это выражение встречается едва ли не впервые у Мелитона Сардикского, который обращался с апологией христианства ни к кому иному, но к императору-философу Марку Аврелию, при котором христианство подвергалось гонениям. Именно в этом контексте появляется «наша философия»: «Наша философия окрепла и утвердилась сначала у варваров; расцвет же ее у твоего народа приходится на великое царствование Августа, твоего предка. Она принесла счастье твоей империи: с тех пор росли и мощь, и слава Рима. Ты желанный наследник их и пребудешь им вместе с сыном, храня философию, которая возросла вместе с империей и получила начало с царствованием Августа; предки твои чтили ее, как и прочие религии (Θρησκείαις)» (цит. по: Евсевий Кесарийский. Церковная история 4.26.7).

Из этого отрывка можно сделать такие наблюдения: во-первых, ясно, что «философией» еп. Мелитон называет христианство как религию или форму богопочитания. Не случайно он ставит ее в апологетических целях в ряд с другими «религиями», хранимыми империей, испрашивая, очевидно, равных прав с ними. С другой стороны, эта «религия» называется в обращении к императору-философу «философией», и это тоже можно понять, так как, очевидно, автор апологии хочет внушить императору уважение к своей вере, называя ее тем именем, которое тот должен чтить. Апологет дает понять, что христианство есть некая возвышенная (= философская) и благочестивая форма жизни, расцветшая в греко-римском мире вместе с появлением империи, и как таковая эта форма жизни, мысли и богопочитания имеет право на признание и защиту государства.

В *Ареопагитиках* о «философии по-нашему» говорится уже в ином контексте – собственно богословско-философском. В трактате о «Божественных именах», отстаивая приложимость имен Божиих, соответствующих подаваемым Богом дарам и деяниям, равно к Отцу, Сыну и Св. Духу, Ареопагит говорит, что это вовсе не приведет к их слиянию, и что в данном вопросе следует руководствоваться Речениями, т. е. Св. Писанием. Тот же, кто не хочет им руководствоваться, «тот окажется совершенно далек и от философии по-нашему, и если уж он не заботится о том, чтобы извлечь для себя из Речений богомудрие, то зачем нам заботиться о приведении (χειραγωγής) его к богословскому знанию» (*О Божественных именах* 2.2.). На первый взгляд, в этом пассаже смешиваются богословие и философия, к чему еще больше подталкивает

неточный перевод Г.М. Прохорова: «то зачем нам стараться обучить его богословскому знанию». Однако в действительности, судя по контексту, «богословское знание» – это то, к чему *приводит* Ареопагит своих читателей, а «философия по-нашему» (состоящая, в частности в том, что нужно извлекать знания из Писания), приверженность ей есть некое необходимое условие, без которого невозможно привести к богословскому знанию. Таким образом, в отличие от апологета, Ареопагит употребляет понятие «философии по-нашему» уже в более специальном, «ученом» смысле, намечая определенное отличие этого понятия от богословия, хотя и не противопоставляя их.

Прежде чем говорить об этом отличии, я хотел бы напомнить, что Ареопагит, объясняя свое знаменитое учение о «первообразах» (парадигмах), упоминает в своем тексте философа Климента (схолиаст пытается исправить «анахронизм», утверждая, что речь о Клименте, епископе Римском, но контекст не оставляет сомнений – Ареопагит, как будто забыв, что нужно соблюдать «конспирацию», явно вспомнил здесь об учении Климента Александрийского) (см. *О Бож. Имен.* 5.9.). Это единственное именование кого-либо «философом» во всем Корпусе, и оно, заметим, вполне уважительное, хотя Ареопагит и уточняет смысл высказывания Климента. Однако саму философию Ареопагит упоминает еще в нескольких местах. Например, в Письме 7.2 он говорит, что философией следует называть «знание сущих [вещей]», а апостол Павел это назвал «премудростью Божией (см. 1 Кор. 1:21)», которая должна «истинных философов... возводить к Виновнику и самих сущих [вещей], и ведения их». Определение философии как знания сущих традиционно для античной и позднеантичной философии. Особенностью христианской мысли, восходящей к ап. Павлу, здесь является учение о том, что философ из созерцания творения должен приходиться к познанию творческой силы Творца и Его Самого (ср. Рим. 1:20). Таким образом, устанавливается связь между понятием «философия» в общепринятом смысле и «философией истинной», т. е. «по-нашему». Факт тот, что «философия», в данном месте *Ареопагитик* – это не просто определенный «образ жизни» и «религия», но некая деятельность познания, христианская же философия, очевидно, это деятельность познания, которая, во-первых, не должна противоречить Писанию, но должна опираться на него, а во-вторых, должна возводить от твари к Творцу.

Наконец, в *Письме 9* Ареопагит говорит о двоякости самого богословского учения, один из видов которого называется философским: «подобает разуметь, что богословское учение двояко: одно – неизреченно и таинственно, другое – явлено и более постижимо; одно символическое и посвящающее в таинства, другое философское и аподиктическое; так что в слове соплетено с выразимым невыразимое. Одно убеждает и делает связной истину говоримого, другое же действует и утверждает в

Боге ненаучимыми тайноводствами» (*Ер.* 9.1. 1105D) (см. также схолии Иоанна Скифопольского и Максима Исповедника к этому месту).

Итак, обращение всего к двум слоям христианского предания – раннехристианским апологетам и к *Ареопагитикам* – позволило выявить по крайней мере три смысла, в которых говорилось о философии у древнехристианских авторов. Это, во-первых, целостное представление о христианстве как о некоем особом возвышенном (или «философском») образе жизни (и мысли); во-вторых, христианская философия занимается познанием сущих, которое, когда оно истинное, т. е. христианское, возводит от творения к Творцу; наконец, существует философский аспект богословского знания, который, в отличие от аспекта тайноводческого и мистического, связан с доказательствами, логикой и убеждением. Кажется, что все эти три смысла не имеют прямого отношения к философии, как ее понимает большинство людей в нашем мире, к философии, как ее понимали в новое и новейшее время, скажем, Гегель и Хайдеггер. В самом деле, первое понимание как будто вообще не имеет отношения к философии; я полагаю, уже с эпохи схоластики жизнь философа не имеет значения для оценки его вклада в философию. Второе понимание, подразумевающее необходимость поверять себя Писанием (не противоречит ли философ ему) и даже опираться на него, тоже никак не укладывается в понятие философии в нашем мире, где для философии принципиальна беспредпосылочность. Наконец, третье понимание философии как сподручного для богословия средства объяснения и доказательств богословских истин, второстепенного по сравнению с мистическим богословием, тоже вряд ли устроит кого-то из современных философов. Таким образом, получается, что, хотя понятие «философия отцов», или «византийская философия», имеет смысл в рамках языка и ценностей своего времени и места (т. е. внутри христианской, точнее, православной, традиции), но в наше время философия понимает себя совершенно иначе. Хотелось бы услышать ваше мнение.

Дмитрий Бирюков: Когда я говорю о византийской философии, я смотрю на нее извне, а не изнутри. Действительно, именовать некое явление устоявшимся в культуре термином только потому, что этот термин представляет собой самоназвание этого явления, было бы некорректно. Однако мне очевидно, что сочинения авторов, традиционно относящихся к патристике, несут в себе глубокое философское содержание – начиная, по крайней мере, с Климента Александрийского. Когда я говорю: «философское», я имею в виду и богословскую проблематику, поскольку она – я уверен – органично вписана в историю мировой философии, примером чему является и античная философия, и схоластика, и новоевропейская, и русская религиозная философия. Собственно, я занимаюсь византийской философией потому, что соответствующий материал представляется мне первоклассной религиозной философией и, не побоюсь этого слова, ис-

тинной ее вершиной. Возможно, специфика «религиозности» византийской философии связана с тем, что почти все крупнейшие авторы, делавшие эту философию, были не только «философами» или «богословами», но, поскольку это было вообще гармонично для византийской цивилизации, занимались телесными и психофизическими практиками (тем, что в рамках церковного дискурса называется «подвижничество»), что обычно видно и из их сочинений.

Патристика, понимаемая в широком смысле как включающая в себя ортодоксальных и гетеродоксальных авторов (еретиков), работает с проблематикой, с одной стороны, традиционной для истории философии (проблема универсалий, психофизическая проблема, тема онтологической иерархии сущего, характер проявления Высшего начала вне Его и др.), с другой же стороны – с достаточно узкой проблематикой, разрабатываемой именно в рамках соответствующей культурной среды (христологическая проблема, триадология, евхаристология и др.). Вместе с тем терминологический аппарат, использовавшийся в патристике, с одной стороны, является общим с традиционной философией, с другой – включает в себя понятия, разработанные с целью решения специфических для патристики теоретических проблем. Все эти моменты имеют место и в других локальных эпохах философии. На мой взгляд, имея в виду эти достаточно формальные особенности византийского теоретического дискурса, а также – что самое важное – философскую глубину текстов византийских авторов, можно с полным основанием относить теоретическую мысль византийцев к мысли философской (в нормативном понимании понятия «философии») и выделять византийскую философию в качестве отдельной и полноценной эпохи в истории философии.

Аркадий Шуфрин: Признаться, я не вполне понял, в чём «камень преткновения». В отличие от электрической лампочки и многих других замечательных вещей византийская философия изобретена вовсе не в России. Разумеется, поздняя античность (именно так я бы предпочёл называть культурно-историческую эпоху, закончившуюся с падением империи, которая с середины XVI [sic] в. стала называться «византийской») никакой «византийской» (или даже «ромейской») философии не знала. Под «философией по-нашему», о которой говорят цитируемые Г.И. Беневичем авторы, они имеют в виду, конечно, философию христианскую, а вовсе не философию какой-либо империи или этноса.

Вообще, мне трудно представить уважающего себя (не говорю даже – настоящего) философа, самоопределяющегося как философ этнический или имперский. Философ определяет себя обычно через традицию мысли, к которой принадлежит: аналитическую, феноменологическую, платоническую, перипатитетическую и т. п. (разве что советские философы не без гордости называли себя именно советскими). «Византийская

философия» – определение заведомо внешнее, идеологизированное, нефилософское, по сути. И тем не менее, уже в 1984 г. (В.М. Лурье был ещё слишком юн, чтобы можно было подозревать его влияние), Афинская академия начинает выпускать серию «Византийские философы» (*Philosophi Byzantini*) под общей редакцией Линоса Бенакиса. С тех пор вышло как минимум 11 томов (последний, которым располагает наша, Принстонская, библиотека – в 2005 г.), содержащих аннотированные критические издания отдельных произведений Николая Мефонского, Никифора Влеммида, Феофана Никейского, Гемистия Плифона, Варлаама Калабрийского, Димитрия Кидониса и др. Это вполне солидный в академическом отношении проект. Так что, повторяю, не понимаю, как при наличии такого прецедента можно придаться к нашему «бренду». Правда, в афинской серии представлены преимущественно авторы более поздние, чем у нас. Но хронологические рамки – вопрос отдельный. По мнению большинства исследователей, Византийская Империя, как новое культурно-политическое устройство, пришедшее на смену римскому, возникло не раньше VII в. Мы, однако, вправе включать в свою серию тома, посвященные мыслителям, подготовившим для византийской философии почву прежде её возникновения.

Более существенным мне представляется то отличие, что в афинской серии равномерно представлен целый спектр идеологических позиций: господствующее православие, язычество, христианская оппозиция («ересь»), тогда как у нас упор делается на произведения свв. отцов и им посвященные исследования, т. е. мы следуем, по умолчанию, тому представлению о «византийской философии», которое может создаться у слишком доверчивого читателя известной монографии В.М. Лурье. И вот от этого представления я бы хотел со всей определенностью отмежеваться.

«История византийской философии», в которой есть каппадокийцы, но нет Прокла, Дамаския, Симпликия (не говоря уже об Ареопагите) – это всё равно что история русской философии, в которой есть, скажем, Плеханов, но нет Булгакова, Ильина и других мыслителей, выдворенных из России в 1922 г. на известном пароходе – подобно тому, кстати, как Юстиниан выдворил из Византии философов афинской школы. То, что осталось в Византии после выдворения из неё философов, и есть, собственно, византийская философия, по В.М. Лурье.

А остались преимущественно (не говорю об исключениях – тех, кто продолжал в одиночку великую традицию неоплатонизма, как ранний Максим Исповедник) бесконечные споры о том, сколько во Христе воля и т. п., т. е. это, конечно, крайне важные были споры – ведь верующему человеку просто необходимо это знать наверняка, сколько воля; иначе он может уйти куда-то не туда... Но к философии, даже религиозной, такой вопрос («сколько?») отношения не имеет. Моя точка зрения понятна?

Григорий Беневич: Спасибо, Аркадий Матвеевич, за Ваш ответ и полемический задор. Для начала хочу сказать, что «византийскую философию» (пусть и не в том смысле, как ее понимаете Вы) все же, кажется, «придумали» в России. Это сделал замечательный русский ученый дореволюционной школы В.Е. Вальденберг (одна из его монографий вышла в нашей серии), правда, статьи свои на эту тему он опубликовал в иностранных журналах¹. Кроме того, я все же хочу отчасти обелить и В.М. Лурье, и нашу серию. В монографии Лурье как раз беспрецедентно много по сравнению с другими российскими исследованиями подобного рода (современными и дореволюционными) уделяется внимания мысли так называемых «еретиков», а в нашей «Антологии восточно-христианской богословской мысли» впервые представлены и проанализированы многие «неортодоксальные» авторы (на их долю приходится не меньше трети текстов), да и языческой философии (стоицизму и неоплатонизму) как контексту для христианских авторов отдана дань. Хотя, разумеется, хотелось бы, чтобы обо всем этом говорилось полнее, и исследования в этой сфере продолжались. Что касается еретиков, то наш коллега Д.С. Бирюков и вовсе издал, правда, не в нашей серии, но «по соседству» первую в истории России антологию текстов «еретиков»², он же выпустил недавно монографию по неоарианству³. Так что в отсутствии интереса к этой тематике и понимания ее важности нас упрекнуть нельзя.

Тот факт, что в нашей серии не выходят сочинения Дамаския или Симпликия, я надеюсь, не является нашей принципиальной позицией, исключаяющей их из числа философов Византии. То есть я Вам благодарен за то, что Вы подняли этот вопрос. Действительно, нельзя сужать это понятие – «византийская философия» – одними христианскими, к тому же православными с точки зрения господствовавшей в Византии Церкви, авторами. Но так уж сложилось, что неоплатоников и комментаторов Аристотеля в России сейчас издают в других сериях, а наши возможности весьма ограничены, так что все охватить пока просто не удастся. Поэтому я рассматриваю Ваше замечание не столько как практический совет, сколько как важное методологическое напоминание – христианская философия в Византии, тот же Максим Исповедник, должна изучаться и издаваться с учетом контекста языческой философии. Конечно, в идеале хотелось бы издавать тексты, которые бы позволяли проследить связи между различными течениями философии в Византии. Если нам отпущено еще время и силы, то к этому и будем стремиться.

¹ См. V.J. Valdenberg. Sur le caractère général de la philosophie byzantine // *Revue d'histoire de la philosophie*. – Paris, 1929. P. 277-295; Idem. *La philosophie byzantine au IV – Ve siècle*. – Byzantion, 4, 1929. P. 237–268.

² Книга еретиков / сост., предисл., коммент. Д. Бирюкова. – СПб.: Амфора; Изд-во РХГА, 2011 (Александровская библиотека).

³ Бирюков Д.С. Философские основания неоарианства. Вторая половина IV в. – LAP LAMBERT Academic Publishing, 2010.

Однако мне кажется, что ни Вы, ни Дмитрий Сергеевич не обратили внимания на поднятый мною вопрос о «беспредпосылочности» как необходимом условии настоящей философии. Именно этого обычно не хватает в христианской, тем более в православной, традиции тем, кто критикует наше предприятие. Вспомним, кстати, Иоанна Филопона; не случайно, когда Филопон затеял свой спор с Проклом, а затем и Аристотелем относительно учения о «вечности мира» он, хотя уже и был христианином, старался в своей полемике не прибегать к ссылкам на Писание и свв. отцов, хотя полемика его явно была в пользу христианства. То есть и среди христианских философов мы имеем пример «беспредпосылочного», хотя бы в смысле отсутствия ссылок на авторитет Писания и свв. отцов, мышления. Да и Максим Исповедник в ряде своих сочинений старается приводить доказательства от «естественного умозрения», фактически, чисто философские, без ссылок на Писание, и лишь наряду с ними приводит доводы от Писания, подкрепляя одно другим. Максим вообще утверждал, что эти два пути – познание через Писание и из естественного умозрения – равноправны (см. *Amb.* 10/17: PG 91, 1128D). Так что проблема эта реально поднималась.

Другой вопрос, насколько она всерьез решалась, и как соотносилось такое «беспредпосылочное» философствование с философствованием «от Писания». Да я бы и не сказал, что «предпосылочные» *Ареопагитики* мне представляются меньшим философским достижением, чем трактат «Против Прокла» Филопона (хотя для истории науки последний, возможно, и важнее). Вы правильно заметили, если я правильно Вас понял, что проблемой является даже не «предпосылочность», а «догматизм». В этом смысле *Ареопагитики*, например, не догматичны, хотя их автор и исходит из Писания. Но я не вполне понял, Аркадий Михайлович, Вашей реплики относительно споров о «числе» воля. Мне кажется, что в догматических спорах, когда их вели настоящие философы, все же оставался простор для философии. Дело не в предмете спора, а в том, кто и как его вел. Тот же Максим Исповедник даже спор о волях во Христе вел по-философски, т. е. ему пришлось всерьез углубиться в теорию волевого акта, в Аристотеля и Немесия, чтобы ответить своим оппонентам. И разве не представляет в этом случае интерес характер приложения философии к богословию? Или тот же Филопон, ему пришлось написать чисто философский трактат «О различии, числе и разделении» (556–557) в контексте догматических споров монофизитов и халкидонитов. Полагаю, что независимо от повода и «еретичности» автора этот трактат интересен для истории философии.

Аркадий Шуфрин: «По-философски» можно заниматься чем угодно – даже забиванием гвоздей. Но забивание гвоздей от этого не станет занятием философией. Во всяком случае, – первой философией, метафизикой: «наукой о сущем как сущем», т. е. о бытии сущего (онтологией) или его первопричине, Боге (теологией). Именно этим философия отли-

чается о прочих («позитивных») наук, каждая из которых занимается тем или иным определённым сущим (существование которого ею предполагается заранее), но никак не сущим в целом. Христос, будь-то в качестве Ипостаси Троицы или Богочеловека, есть как раз такое отличное от всех прочих сущее. Им занимается наука христология.

Григорий Беневич: Спасибо за эту «провокативную» мысль. Здесь, в самом деле, открывается новая большая тема, где со стороны современной философии мы слышим определенное вопрошание, адресованное не только христологии или патристике, но и вообще всем наукам. Но это большая и серьезная проблема, которая требует особого обсуждения, возможно, оно продолжится в следующем номере «Вестника».

В любом случае, я хотел бы отметить, что «маргинализировать» восточно-христианскую мысль первых пятнадцати веков, «не пустить» ее обсуждение и изучение в философские и научные журналы и загнать в резервацию конфессиональных богословских изданий на том основании, что это «богословие», а не «философия»¹, значит крайне обеднить и исказить всю историю мировой философии и мысли. Я уже не говорю о том, что и западная схоластика была бы немыслима без тех же *Ареопагитик* или Иоанна Дамаскина, но наследие свв. отцов и других христианских авторов, как и вообще созданное в Византии философское наследие, представляет собой самостоятельную ценность и интерес, и его изучение в России, я надеюсь, продолжится.

Санкт-Петербург – Принстон, апрель 2011 г.
Материал к публикации подготовил Г.И. Беневич

¹ В святоотеческом наследии в определенных контекстах, к слову сказать, действительно можно найти тенденцию к максимальному сближению, если не отождествлению, богословия и философии, на что указывает со ссылкой на Максима Исповедника А.И. Сидоров: http://www.agnuz.info/tl_files/library/books/sidorov_hristianstvo/. Однако, соглашаясь с возражением А.И. Сидорова против неадекватного противопоставления богословия и философии применительно к наследию свв. отцов, мы должны учитывать и проводимое в православной традиции их различие, которое можно найти в тех же *Ареопагитиках*. Не случайно в знаменитом афоризме Евагрия: «кто чисто молится, тот и богослов», – говорится именно о богословии. В этом смысле «богословом» с христианской точки зрения может быть каждый, а вот философские знания, применяемые в богословских или собственно философских спорах, требуют особого усилия и образования. В редких случаях, например у того же Максима Исповедника, мы встречаем пример и богослова (в смысле афоризма Евагрия), и философа (в общеупотребительном смысле), и тогда традиция прославляет такого подвижника в его обоих качествах, отдавая отчет в их различии (ср. из службы прп. Максиму: «собравший ведение о предметах земных и небесных, Максим справедливо называется философом» (Канон, песнь V); или: «любомудрием (=философией) украсив жизнь свою, богомудрием (=теософией) ты себя осиял, почему, отличаясь в том и другом, прекрасным исповеданием ты запечатлел то и другое» (На стиховне октоиха стихиры)).

АЛХИМИЯ И ГЕРМЕТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

УДК 1 (09) «653»:133.5:54

В.Н. Морозов, М.В. Семиколенных, А.А. Элкер

Средневековый герметический трактат «Книга двадцати четырех философов»: история изучения

В предисловии кратко излагается история изучения средневекового герметического трактата «Книга двадцати четырех философов» (*Liber viginti quattuor philosophorum*), указывается влияние памятника на целый ряд европейских мыслителей.

The preface gives a brief account of the history of studies on “The Book” and describes its influence on such thinkers as Meister Eckhart, Nicholas of Cusa, Giordano Bruno, Gottfried Wilhelm von Leibniz, Martin Heidegger etc.

Ключевые слова: герметическая философия, герметическая традиция, «Книга двадцати четырёх философов», неопифагорейство, неоплатонизм.

Key words: hermetic philosophy, hermetic tradition, “The Book of the twenty-four Philosophers”, Neopythagoreanism, Neoplatonism.

Хотя «Книга двадцати четырех философов» (*Liber viginti quattuor philosophorum*) малоизучена и практически неизвестна русскому читателю, она оказала исключительное влияние на всю традицию европейской мысли. Как отмечает Петер Слотердаик во втором томе своего монументального труда «Сферы», «эта книга представляет собой главный документ теософского герметизма Зрелого Средневековья»¹. В небольшом анонимном сочинении, приписывавшемся самому Гермесу Трисмегисту, речь идет о собрании двадцати четырех философов, где каждый из присутствующих выносит своё суждение о Боге, чтобы, сопоставив определения, прийти к общему пониманию Его существа. Эти определения сохранялись в неизменном виде, но в зависимости от места и времени создания списка «Книги» им сопутствовали различные комментарии.

Впервые трактат был опубликован в статье австрийского теолога, члена доминиканского ордена Генриха Денифле, посвященной латинским источникам учения Майстера Экхарта². Сам Денифле назвал «Книгу» «пустышкой, которая представлялась авторитетной Экхарту»³. Отчасти под влиянием Денифле похожую точку зрения впоследствии

¹ Слотердаик П. Сферы. Т. II. Глобусы / пер. К. В. Лощевского. СПб.: Наука, 2007.

² Denifle H. Meister Eckeharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre // Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters, 2 (1886). S. 427–429.

³ Там же. S. 427.

высказывал Этьен Жильсон, охарактеризовав трактат как «малозначительный средневековый апокриф»¹. В 1913 г. немецкий медиевист Клеменс Боймкер опубликовал первое критическое издание «Книги», в основу которого легли пять рукописей, считавшихся списками оригинала. На основании комментариев Боймкер предположил, что книгу можно датировать концом XII в. и отнести к неоплатонической традиции².

В 1960 г. Мари-Тереза д'Алверни составила подробный перечень известных на тот момент списков «Книги», снабдив его ценными комментариями и, в частности, отметив символизм заглавия (двадцать четыре философа соответствуют упомянутым в четвертой главе Откровения Иоанна Богослова двадцати четырем старцам, восседающим вокруг престола Господа)³. В 1997 г. Франсуаза Одри подготовила критическое издание, которое, наконец, могло похвастаться внушительным филологическим аппаратом. Хорошо документированное, оно, вместе с тем давало радикально новую историческую перспективу⁴. Одри отнесла «Книгу» к традиции утерянной аристотелевской теологии и связала ее с историей философских школ Харрана и Александрии. В результате анализа сентенций Одри датировала содержащийся в «Книге» комплекс идей началом III в. (впрочем, уже Франсуа-Мари Вольтер приписывал вторую сентенцию «Книги» пифагорейцу Тимею из Локр⁵). В 1999 г. итальянский ученый Паоло Лучентини опубликовал монографию «Книга двадцати четырех философов»⁶, и, наконец, в 2011 г. вышел труд немецкого историка Курта Флаша «Что такое Бог? Книга двадцати четырех философов»⁷.

Книга оказала самое непосредственное влияние на целый ряд великих мыслителей: среди ее первых комментаторов нельзя не упомянуть Фому Йоркского, детально разобравшего первые три положения, но не успевшего завершить свой труд, оставив в рукописи место для дальнейших комментариев. Другими комментаторами были такие выдающиеся мыслители, как Алан Лилльский и Михаил Скот. Под сильное влияние

¹ Жильсон Э. *Философия в Средние века* / пер. А. Д. Бакулова. М.: Культурная революция, Республика, 2010, с. 237.

² Baemker C. *Das pseudo-hermetische Buch der vierundzwanzig Meister (Liber XXIV philosophorum). Ein Beitrag zur Geschichte des Neupythagoreismus und Neuplatonismus im Mittelalter* // *Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie, insbesondere des Mittelalters. Gesammelte Aufsätze und Vorträge (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 25 / 1-2)*. Münster, 1927. S. 17–40.

³ d'Alverny M.-T. *Hermetica philosophica. Appendix I. Liber XXIV philosophorum // Catalogus Translationum et Commentariorum: Medieval and Renaissance Latin Translations and Commentaries, I*. Washington, 1960. P. 151-154.

⁴ Hudry F. (ed.), *Liber viginti quattuor philosophorum*. Turnhout, 1997.

⁵ Жильсон Э. *Философия в Средние века* / пер. А. Д. Бакулова. М.: Культурная революция, Республика, 2010, с. 237.

⁶ Lucentini P. *Il Libro dei ventiquattro filosofi*. Milano, 1999.

⁷ Flasch K. *Was ist Gott? Das Buch der 24 Philosophen*. München, 2011.

«Книги» попал выдающийся кельнский мистик Майстер Экхарт. По-видимому, интерес к этому произведению возник у Экхарта уже в молодости: на это указывает приписываемая ему секвенция «Горчичное зерно» (*Granum sinapis*), где обыгрываются метафоры порождающей монады и бесконечного шара. Далее, это произведение вдохновило Николая Кузанского на целый ряд умозаключений, традиционно считающихся новаторскими и не имевшими аналогов в прошлом. Среди таких нововведений достаточно упомянуть идею ученого незнания (*docta ignorantia*), различие единицы и числа, учение о шаре. «Книгу» следует назвать среди источников учения Джордано Бруно о бесконечности Вселенной и множественности миров. По-видимому, идеи трактата также оказали влияние на монадологию Готфрида Вильгельма Лейбница¹. Следы влияния «Книги» можно найти в таких великих памятниках мировой литературы, как «Роман о розе», «Божественная комедия» и «Гаргантюа и Пантагрюэль».

Кроме того, следует отметить, что первые две сентенции трактата настолько глубоко проникли в традицию европейской мысли, что стали подлинными *loci classici* и получили собственные имена: *De monada* и *De sphaera intelligibilis*². Их воспроизводят даже те мыслители, которые не были непосредственно знакомы с «Книгой». Среди них следует упомянуть Блеза Паскаля, Артура Шопенгауэра, Фридриха Ницше, Мартина Хайдеггера и др.

* * *

В настоящем издании публикуется латинский текст «Книги» и ее первый перевод на русский язык. Переводчики сознательно воздержались от воспроизведения и перевода средневековых комментариев к тексту, а также от написания собственных примечаний, так как в разные эпохи и разными авторами трактат воспринимался по-разному, и добросовестный комментарий, отражающий рецепции «Книги» в различные периоды развития европейской мысли, еще только предстоит осуществить.

Перевод выполнен с латинского языка по изданию Baeumker C. *Das pseudo-hermetische Buch der vierundzwanzig Meister (Liber XXIV philosophorum). Ein Beitrag zur Geschichte des Neupythagoreismus und Neuplatonismus im Mittelalter // Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie, insbesondere des Mittelalters. Gesammelte Aufsätze und Vorträge (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 25 / 1-2). Münster, 1927. S. 17-40.* В.Н. Морозовым, М.В. Семиколенных, А.А. Элкером.

¹ Слотердаjk П. Сферы. Т. II. Глобусы / пер. К. В. Лощевского. СПб.: Наука, 2007, С. 540.

² Lucentini P. *Liber viginti quattuor philosophorum nei poemi medievali: il Roman de la rose, il Granum sinapis, la Divina commedia // Poetry and Philosophy in the Middle Ages. A Festschrift for Peter Dronke / ed. by J. Marenbon. Leiden, Boston, 2001. P. 131–153, p.138.*

КНИГА ДВАДЦАТИ ЧЕТЫРЁХ ФИЛОСОФОВ

- | | |
|---|---|
| <p>Congregatis viginti quattuor philosophis, solum eis in quaestione remansit: quid est Deus? Qui communi consilio datis indutiis et tempore iterum conveniendi statuto, singuli de Deo proprias proponerent propositiones sub definitione, ut ex propriis definitionibus excerptum certum aliquid de Deo communi assensu statuerent.</p> | <p>Одно осталось рассмотреть собравшимся вместе двадцати четырёх философам: что есть Бог? Им надлежит собраться вместе в назначенный срок и время, чтобы изложить собственные представления о Боге, каждому отдельно, дав [Ему] определение, чтобы из собственных определений общим согласием провозгласить и извлечь нечто, не подлежащее сомнению о Боге.</p> |
| <p>I. DEUS EST MONAS MONADEM GIGENS IN SE UNUM REFLECTENS ARDOREM.</p> | <p>БОГ ЕСТЬ МОНАДА, ПОРОЖДАЮЩАЯ МОНАДУ И ОТРАЖАЮЩАЯ ПЫЛ [СТРАСТИ] В СЕБЯ ОДНУ.</p> |
| <p>II. DEUS EST SPHAERA INFINITA CUIUS CENTRUM EST UBIQUE, CIRCUMFERENTIA NUSQUAM.</p> | <p>БОГ ЕСТЬ БЕСКОНЕЧНЫЙ ШАР, ЦЕНТР КОТОРОГО ПОВСЮДУ, А ОКРУЖНОСТЬ НИГДЕ.</p> |
| <p>III. DEUS EST TOTUS IN QUOLIBET SUI.</p> | <p>БОГ ЕСТЬ ВСЬ В СВОЕЙ ВЕЗДЕСУЩНОСТИ.</p> |
| <p>III. DEUS EST MENS ORATIONEM GENERANS, CONTINUATIONEM PERSEVERANS.</p> | <p>БОГ ЕСТЬ УМ, ПОРОЖДАЮЩИЙ РЕЧЬ,³⁰ ПОСТОЯННЫЙ В СВОЕЙ НЕПРЕРЫВНОСТИ.</p> |
| <p>V. DEUS EST QUO NIHIL MELIUS EXCOGITARI POTEST.</p> | <p>БОГ ЕСТЬ ТО, ЛУЧШЕ ЧЕГО НИЧТО НЕ МОЖЕТ БЫТЬ ПОМЫСЛЕНО.</p> |
| <p>VI. DEUS EST CUIUS COMPARATIONE SUBSTANTIA EST ACCIDENS, ET ACCIDENS NIHIL.</p> | <p>БОГ ЕСТЬ ТО, В ОТНОШЕНИИ ЧЕГО СУБСТАНЦИЯ ЕСТЬ АКЦИДЕНЦИЯ, И АКЦИДЕНЦИЯ ЕСТЬ НИЧТО.</p> |

³⁰ По-видимому, под латинским *oratio* подразумевается *λόγος*. – Прим. пер.

-
- VII. DEUS EST PRINCIPIUM SINE PRINCIPIO, PROCESSUS SINE VARIATIONE, FINIS SINE FINE. БОГ ЕСТЬ НАЧАЛО БЕЗ НАЧАЛА, ПРОЦЕСС БЕЗ ИЗМЕНЕНИЯ, КОНЕЦ БЕЗ КОНЦА.
- VIII. DEUS EST AMOR QUI PLUS HABITUS MAGIS LATET. БОГ ЕСТЬ ЛЮБОВЬ, КОТОРАЯ ЧЕМ БОЛЬШЕ УДЕРЖИВАЕТСЯ, ТЕМ БОЛЬШЕ СКРЫВАЕТСЯ.
- VIII. DEUS EST CUI SOLI PRAESENS EST QUICQUID CUIUS TEMPORIS EST. БОГ ЕСТЬ ЕДИНСТВЕННЫЙ, КОМУ ПРИСУЩЕ НАСТОЯЩЕЕ ВСЯКОГО ВРЕМЕНИ.
- X. DEUS EST CUIUS POSSE NON NUMERATUR, CUIUS ESSE NON CLAUDITUR, CUIUS BONITAS NON TERMINATUR. БОГ ЕСТЬ ТОТ, КТО НЕ МОЖЕТ БЫТЬ ИСЧИСЛЕН, КОГО НЕЛЬЗЯ ОХВАТИТЬ, ЧЬЯ БЛАГОСТЬ БЕЗГРАНИЧНА.
- XI. DEUS EST SUPER ENS, NECESSE, SOLUS SIBI ABUNDANTER, SUFFICIENTER. БОГ С НЕОБХОДИМОСТЬЮ ЕСТЬ ВЫСШЕЕ СУЩЕЕ (*ENS*), ОН [ЕСТЬ] ОДИН ДЛЯ СЕБЯ ИЗОБИЛЬНО И ДОСТАТОЧНО.
- XII. DEUS EST CUIUS VOLUNTAS DEIFICAE ET POTENTIAE ET SAPIENTIAE ADAEQUATUR. БОГ ЕСТЬ ТОТ, ЧЬЯ ВОЛЯ ТОЖДЕСТВЕННА БОЖЕСТВЕННОСТИ (*DEIFICAE*), МОГУЩЕСТВУ, МУДРОСТИ.
- XIII. DEUS EST SEMPITERNITAS AGENS IN SE, SINE DIVISIONE ET HABITU. БОГ ЕСТЬ ВЕЧНОСТЬ, БЕЗ РАЗДЕЛЕНИЯ И УДЕРЖАНИЯ ДЕЙСТВУЮЩАЯ В СЕБЕ.
- XIII. DEUS EST OPPOSITIO NIHIL MEDIATIONE ENTIS. БОГ ЕСТЬ ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЬ НИЧТО ЧЕРЕЗ ОПОСРЕДОВАНИЕ СУЩЕГО.
- XV. DEUS EST VITA CUIUS VIA IN FORMAM EST VERITAS, IN UNITATEM BONITAS. БОГ ЕСТЬ ЖИЗНЬ, ЧЕЙ ПУТЬ К ФОРМЕ ЕСТЬ ИСТИНА, А К ЕДИНСТВУ – БЛАГО.

- XVI. DEUS EST QUOD SOLUM VOCES NON SIGNIFICANT PROPTER EXCELLENTIAM, NEC MENTES INTELLIGUNT PROPTER DISSIMILITUDINEM. БОГ ЕСТЬ ТО ЕДИНСТВЕННОЕ, ЧТО НИ СЛОВАМИ НЕ ОБОЗНАЧИТЬ В СИЛУ ПРЕВОСХОДСТВА, НИ УМОМ НЕ ОБЪЯТЬ В СИЛУ НЕСОРАЗМЕРНОСТИ.
- XVII. DEUS EST INTELLECTUS SUI SOLUM, PRAEDICATIONEM NON RECIPIENS. БОГ ЕСТЬ ЛИШЬ ПОЗНАНИЕ СЕБЯ, НЕ ПОЛУЧАЮЩЕЕ СКАЗЫВАНИЯ.
- XVIII. DEUS EST SPHAERA CUIUS TOT SUNT CIRCUMFERENTIAE QUOT PUNCTA. БОГ ЕСТЬ СФЕРА, У КОТОРОЙ СТОЛЬКО ОКРУЖНОСТЕЙ, СКОЛЬКО ЦЕНТРОВ.
- XIX. DEUS EST SEMPER MOVENS IMMOBILIS. БОГ ЕСТЬ ВСЕГДА ДВИЖУЩЕЕСЯ НЕДВИЖИМОЕ.
- XX. DEUS EST QUI SOLUS SUI INTELLECTU VIVIT. БОГ ЕСТЬ ТОТ, КТО ОДИН ЖИВЁТ СООБРАЗНО СВОЕМУ УМУ.
- XXI. DEUS EST TENEBRA IN ANIMA POST OMNEM LUCEM RELICTA. БОГ ЕСТЬ ТЕМНОТА В ДУШЕ, ОСТАВШАЯСЯ ПОСЛЕ ВСЯКОГО СВЕТА.
- XXII. DEUS EST EX QUO EST QUICQUID EST NON PARTITIONE, PER QUEM EST NON VARIATIONE, IN QUO EST QUOD EST NON COMMIXTIONE. БОГ ЕСТЬ ТОТ, ИЗ КОТОРОГО ВСЁ ПРОИСТЕКАЕТ БЕЗ ДЕЛЕНИЯ; ПОСРЕДСТВОМ КОТОРОГО ВСЁ ПРЕБЫВАЕТ НЕИЗМЕННЫМ; В КОТОРОМ ВСЁ ЧТО НИ ЕСТЬ – ЕСТЬ БЕЗ СМЕШЕНИЯ.
- XXIII. DEUS EST QUI SOLA IGNORANTIA MENTE COGNOSCITUR. БОГ ЕСТЬ ТОТ, КТО ПОЗНАЁТСЯ УМОМ КАК ОДНО ЛИШЬ НЕЗНАНИЕ.
- XXIV. DEUS EST LUX QUAE FRACTIONE NON CLARESCIT, TRANSIT, SED SOLA DEIFORMITAS IN RE. БОГ ЕСТЬ СВЕТ, КОТОРЫЙ НЕ ПРОЯСНЯЕТСЯ ПРЕЛОМЛЕНИЕМ, НО ПРОНИКАЕТ В ВЕЩЬ КАК ОБРАЗ БОЖИЙ.

Алхимические страницы в альбоме Виллара де Оннекура

В статье рассказано о страницах алхимической тематики, находящихся в памятнике готического искусства – альбоме Виллара де Оннекура. Алхимические страницы из альбома Виллара де Оннекура представляют не только художественную, но и историко-культурную ценность, так как это одни из самых ранних иллюстраций средневековых алхимических текстов, дошедших до нашего времени.

This article is devoted to the alchemical pages of the gothic architecture - Villar de Honnecourt's album. The alchemical pages from Villar de Honnecourt's album have both the greatest art and historical cultural treasure, because it is one of the earliest illustrated medieval texts having survived to our times.

Ключевые слова: алхимия, Виллар де Оннекур, философский камень, средневековая живопись, готические рисунки.

Key words: alchemy, Villar de Honnecourt, sorcerer's stone, medieval painting, scholastic thought, gothic drawing.

До нашего времени дошел уникальный историко-художественный памятник XIII в. – альбом Виллара де Оннекура. О жизни Виллара де Оннекура (1195–1250) сохранилось очень мало сведений, их основным источником является его альбом набросков. Виллар был уроженцем северо-востока французской провинции Пикардии, родился в семье горожанина. Он прошел все стадии обучения строительному делу, на что указывает его карманная книжка путевых зарисовок, известная как «Album de Villard de Honnecourt» [7]. Содержание альбома свидетельствует о том, что Виллару были знакомы плотницкое дело и рисование, работа каменщика и архитектора, фортификация и врачевание, инженерное дело и живописная технология. Оннекур много путешествовал по Европе в поисках работы, как это было в обычае людей его профессии. Вероятно, он участвовал в строительстве церкви св. Квентина в Камбрей и Нотр Дам-де-Восель, расположенных в его родной провинции. Возможно, здесь же, в своей родной провинции, Оннекур стал членом цистерцианского ордена, основанного самым популярным французским святым в средние века – св. Бернаром. В пользу этого предположения говорит тот факт, что Виллар знал схоластическую терминологию, имел представление о латинском и греческом языках, упоминал только о цистерцианских постройках, в альбоме нет ни малейших намеков на семью Оннекура. Наконец, он в 1230–1235 гг. работал в Венгрии, где в XIII в. цистерцианский орден вел активную деятельность, в том числе и строительную.

Альбом первоначально был тетрадь для дорожных наблюдений, затем стал книгой для художественных образцов, а после смерти Оннекура – учебником в его родном цехе каменщиков. Альбом заполнялся рисунками на протяжении активной творческой жизни мастера (30–40-е гг. XIII в.) и отразил все специфические черты той эпохи и, прежде всего, специфику мировоззрения. Впервые к альбому привлёк внимание французский историк Ж. Кишера (J. Quicherat) [11, р. 65-80, 164-188, 209-226], проводивший исследования по выяснению биографии Виллара де Оннекура³¹. Именно он обратил внимание на то, что среди сохранившихся 66 страниц дорожной книжки готического архитектора две страницы посвящены алхимической теме. Однако, если присутствие в альбоме архитектора страниц, посвящённых плотницкому делу, скульптуре или витражу, вполне объяснимо, то наличие алхимических сюжетов не столь понятно и требует более глубокого осмысления культурного контекста, в котором рождался данный артефакт. Думается, алхимические страницы присутствуют в альбоме Виллара де Оннекура, по меньшей мере, по двум причинам. Одна из них кроется в специфике средневекового искусства, его семантико-технологических связях, а другая – в социальной идентификации Оннекура, т. е. в принадлежности к монашескому ордену.

В условиях средневекового общества так называемые «молящиеся» («*oratores*»), по терминологии Герарда Кембрийского, относились к образованным слоям общества, к людям, владеющим книжной культурой. Во всех монастырях были библиотеки, иногда хранилища произведений искусства. Неслучайно деятелей церкви называли *literati* – «людьми буквы», в отличие от «*populi vulgus*» или «*simplex et idiota*», т. е. людей простых и необразованных. Чтобы понять, почему алхимическая тема могла появиться в альбоме готического архитектора, относящегося к средневековым *literati*, необходимо выяснить, какое место алхимия занимала в системе мировоззрения средневекового интеллектуала.

Алхимия проникала в Западный мир через Византию, где были известны произведения греческих алхимиков Зосимы, Африкана, Олимпиодора, Синезия. Но столь же ощутимым было присутствие и арабских алхимических источников. Ещё в раннее средневековье большое влияние на формирование европейских алхимических знаний оказал труд выдающегося арабского ученого VIII в. Гебера (Абу-Муса Джабир ибн-Хайан). Созданная им «Сумма совершенств магистерия в своей собственной природе» («*Summa perfectionis magisterii in Suanatura*») представляла собой одну из первых химических теорий, в частности, концепцию происхождения металлов. Гебер оставался одним из главных авторитетов среди алхимиков XIII в. – Альберта Великого, Арнальдо Виллановы,

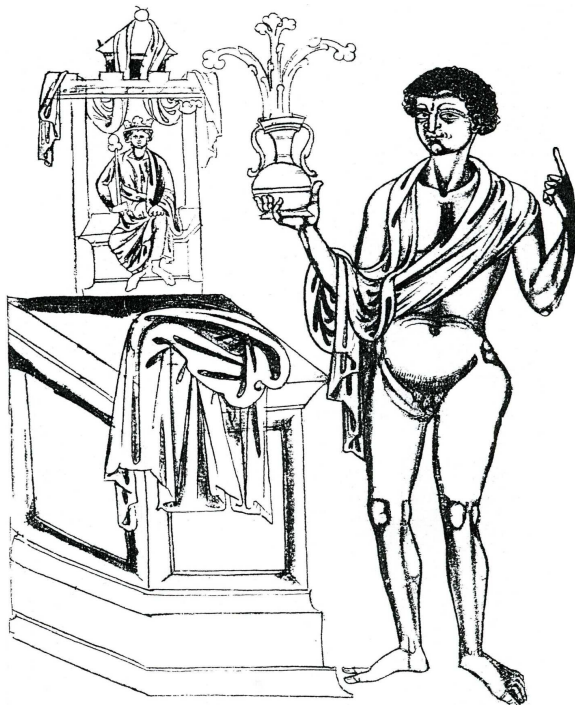
³¹ Подробнее об истории открытия и изучения альбома см. в работе Фуртай Ф. Записки средневекового масона. Альбом Виллара де Оннекура [6, с. 22–25].

Раймунда Луллия, а Роджер Бэкон называл его «Учитель учителей» (*Magister Magistorum*). Средневековая алхимия мыслилась универсальной теоретико-практической деятельностью, с помощью которой на основе воздействия на материальный мир пытались решить семь основных проблем: приготовление философского камня, создание универсального растворителя для любой субстанции, выращивание гомункулуса – искусственного человека из пробырки, восстановление животных и растений из пепла (палинтогенез), извлечение квинтэссенции, т. е. активного первоисточника всех субстанций, приготовление *spiritus mundi*, способного растворять золото, и изготовление жидкого золота (*aurum potabile*) – совершенного лекарства. Эти задачи алхимики стремились разрешить на основе трансмутации вещества и создания философского камня, творящего совершенное золото. С его помощью можно было строить мир всеобщего благоденствия (например, королевство Грааля). Неслучайно, что первый утопист английский лорд-канцлер и поэт Томас Мор в начале XVI в., рисуя общество справедливости и благоденствия, поместил его на Золотой (совершенный) остров Утопия. После удачных первых крестовых походов и особенно после взятия в 1204 г. Константинополя в Европу хлынул поток реликвий, в том числе и связанных с алхимией. В XIII веке алхимические трактаты получили ещё более широкое распространение в кругах средневековых *literati*, на что косвенно указывает то, что среди первой печатной продукции рубежа XV–XVI вв. – Библий и энциклопедий – большое место занимает алхимическая «Изумрудная скрижаль» («*Tabula Smaragdina de alchemia*»).

Ещё в эпоху эллинизма алхимия стала частью герметического учения, имевшего свою космогонию, философию и натурфилософию, куда кроме алхимии входили магия, астрология и доктрина соответствий [3; 4]. Некоторые Отцы церкви считали, что в герметической доктрине изложено предвосхищение многих откровений о Божественных проявлениях, поэтому заниматься алхимией деятелям церкви не возбранялось. Считалось также, что философский камень, который искала алхимия, делал его обладателей справедливыми, могущественными и бессмертными и, следовательно, совершенными, а значит, наиболее полно и последовательно подражающими Богу. Именно поэтому занятия алхимией полагались вершиной человеческой деятельности. Так как монахи были людьми, полностью посвятившими себя Богу, а содержанием их жизни было стремление к совершенству, то занятия алхимией как нельзя лучше отвечали этим устремлениям. По этой причине алхимией занимались не только многие видные схоласты и священнослужители, но даже римские папы (например, Сильвестр II, Гонорий III). Это привело к тому, что к XIII в. алхимиками были в большинстве своём монахи.

Однако было и ещё одно обстоятельство, связанное не только с социальной идентификацией Оннекура, но и со спецификой средневековой культуры, которое объясняет внимание Виллара к алхимической проблематике. Оно касается места искусства в мировоззренческой иерархии той эпохи. Средневековая мысль считала деятельность тем выше, чем больше в ней было теоретических рассуждений и теологии. Любые теоретические представления на последующих ступенях этой гносеологической иерархии «овеществлялись», в средневековой терминологии – «механицировались.» Так как в художественной деятельности приходилось много работать руками, то большинство видов искусства (кроме музыки) были отнесены к «механике». Среди механических искусств самое привилегированное положение занимала архитектура, чьей «теорией» считалась геометрия. Для остальных же пластических искусств – скульптуры, живописи, декоративно-прикладного искусства, имевших дело с металлами, красками, тканями, деревом – таким основанием являлась алхимия. Все эти «механические искусства» были призваны «украшать архитектуру» («*venustate aedificiorum*»), т. е. находились с нею в неразрывной связи, что не могло не отразиться на профессиональной подготовке средневекового архитектора. Готический архитектор был одновременно скульптором, резчиком, выполнял функции оформителя интерьера (дизайнера, говоря современным языком), рисовальщиком и миниатюристом. Если учесть, что в готическую эпоху, так же как и в предшествующую романскую, почти всё в соборном убранстве было цветным, а живописные краски мастера готовили сами, то нетрудно представить сколь важными представлялись вопросы получения цветов и их смешивания.

Проблемы цвета интересовали не только «практикующих интеллектуалов» – архитекторов, но и схоластов. В этой связи интересно сравнить трактаты старших современников Виллара де Оннекура – Роберта Гроссатеста и Альберта Великого, в которых рассматривается проблема цвета. И у Альберта в главе «О красочных пигментах» («*De nubium coloribus*») из «Натурфилософской суммы» («*Summa philosophia naturalis*») и у Гроссатеста в трактате «О цвете» («*De colore*») упоминаются два основных цвета: черный и белый, говорится о промежуточных цветах, происходящих от двух основных цветов. Однако на этом их явное сходство кончается и обнаруживается, что различий в трактатах гораздо больше. У Гроссатеста цвет связан с божественным светом, цвет – это, прежде всего, степень освещенности предмета. Цвет у Роберта Гроссатеста есть следствие божественного, т. е. невещественного света. Тогда как у Альберта цвет связан со спецификой сырья (например, Альберт пишет, что красный цвет получается из железного порошка), из которого готовят будущую краску. Альберт ведет речь о вещественном цвете, цвете как краске. Во-вторых, название трактата Гроссатеста «О цвете» сви-



Альберт Великий, будучи ведущим (наряду с Роджером Бэконом) алхимиком XIII столетия, ведет речь о живописных пигментах не с точки зрения философии, а с позиции алхимии, дающей краски живописи. Вот почему глава «De nubium coloribus» расположена в натурфилософской «Сумме», а не в трактате об искусствах. У Альберта возникновение цвета мыслится как результат смешения веществ из «нижнего, тёмного» и «верхнего, светлого» миров. Он утверждает возможность применения цвета для изображения как высокого, так и низменного посредством сохранения в живописи символики цвета, идущей от алхимии.

Таким образом, средневековая алхимия являлась той дисциплиной, которая искала вещества, проявляющие свои качества в различных цветах, которые, в свою очередь, облекались в зримые образы средневековой живописи, стремившейся запечатлеть облик как человеческого, так и совершенного сакрального мира. Надо сказать, что многие схоласты, энциклопедисты и литераторы находили, что живопись неспособна отразить разнообразие и динамику алхимии. Один из немногих исследователей, кто обратил внимание на аксиологическую и технологическую связь живописи и алхимии – Умберто Эко. Он приводит высказывание Жана де Мёна, автора второй части аллегорического «Романа о Розе».

«Живопись не умеет воспроизводить истинные формы природы. Она может лишь придумывать рыцарей на боевых конях; все одеты в доспехи голубого, желтого или зеленого цвета с полосками других цветов; птицы в зелени, рыбы в океане, дикие звери, бродящие в лесах; растения и цветы, которые собирают дети и молодые люди в весенних лесах» [8, p. 179].

Далее У. Эко объясняет, что поэт (Жан де Мён) употреблял свои аргументы с тем, чтобы показать, что алхимия выше искусства на основании того, что алхимики были в состоянии превращать вещества [8, p. 179].

Таким образом, алхимия в контексте средневековой культуры являлась теоретическим основанием живописи, поэтому средневековый мастер, будь он архитектор, скульптор или рисовальщик, не мог не интересоваться, не знать теоретических основ получения красок. Все вышеизложенные моменты объясняют, на наш взгляд, причины появления рисунков на алхимические темы в альбоме средневекового архитектора-монаха.

На сорок третьей странице своего альбома Виллар де Оннекур изобразил, на первый взгляд, странную композицию. На рисунке, выполненном пером и кистью, изображён сидящий король под балдахином со скипетром и нечто подобное каменной тумбе со смятым покрывалом, возле которой стоит обнажённый человек, держащий сосуд с растением. Достаточно ясно видно, что эти сюжеты не входили в круг тем для книжных миниатюр или скульптурного убранства церкви. Между тем похожие на эти изображения рисунки встречаются в поздних алхимических трактатах Иеронима Кардано и Клавдио Доменико Челентано из Виллановы.

Как уже отмечалось, алхимия относилась к числу тайных герметических наук и использовала причудливый символично-аллегорический язык [5]. Сами алхимики призывали хранить свои секреты. Так, Альберт Больштедт (Magnus) писал своему любимому ученику Фоме Аквинскому: «Прошу тебя и заклинаю тебя именем Творца всего сущего утаить эту книгу от невежд. Тебе открою тайну, но от прочих я утаю эту тайну тайн, ибо наше благородное искусство может стать предметом и источником зависти... Никому не открывай секретов своей работы»³².

О том, что этот лист посвящён алхимической тематике, свидетельствует фигура сидящего под балдахином со скипетром и в короне короля, представляющего собой типичный алхимический символ, обозначавший золото. Облик обнажённого человека резко отличается от большинства фигур изображённых в альбоме. Он черноволос, лицо явно восточного типа, а заретушёванная кистью фигура с резким черным контуром создаёт впечатление смуглой кожи. Смуглый восточный человек, держащий в руке алхимический сосуд, для образованного человека XIII в. был, конечно же, араб. С большой долей вероятности на этой странице языком алхимических аллегорий Виллар отразил своё знакомство с весьма популярным в XII–XIII вв. трактатом Мориенуса Романуса «Книга об алхимических составах» («Liber de compositione alchemiae»).

³² Цит. по [1, с.184], см. также: Пуассон А. Теория и символы алхимиков [2].

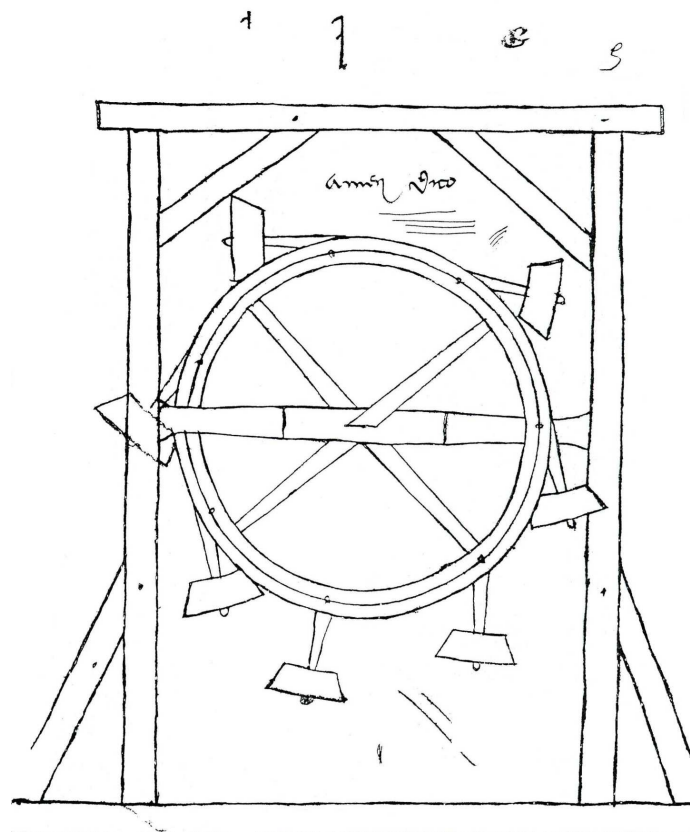
Он был переведён на латинский язык в 1144 г. Робертом из Каструма (Робертом Честерским)³³. По преданию Мориенус был учеником арабского алхимика Адфара. Ему приписывают приготовление философского камня для египетского султана. Лин Торндайк и В.Л. Рабинович упоминают этот популярный средневековый трактат [12, р. 214–218; 5].

Оннекур изображает вазу с растением, которую держит обнажённый мужчина. Это не что иное, как сосуд алхимиков, из которого растёт эликсир бессмертия (магистерий, философский камень). Растение алхимиков имело три веточки, они символизировали один из алхимических принципов «три – это одно», в котором три – это Солнце, Луна и Меркурий, т. е. золото, серебро и ртуть. Средневековые алхимики считали, что металлы растут словно растения. Эта заимствованная из античности идея была популярна вплоть до Нового времени, и ещё Джероламо Кардано – философ, математик, механик, врач, астролог и алхимик – писал: «Металлические образования в горах есть не что иное, как деревья с корнями, стволом, ветвями и множеством листьев» [9, р. 106, 108]. Виллар изобразил человека, в одной руке держащего алхимическую пробирку с ингредиентами философского камня, а другая рука поднята в жесте получения – для средневекового интеллектуала это читалось как изображение алхимика, владеющего тайной выращивания эликсира бессмертия.

Изображение каменного стола с покрывалом отсылает к евангелическим текстам, где описывается эпизод с пустым гробом Христа после его телесного воскресения. Его нахождение в этом рисунке не случайно, так как конечной целью поиска философского камня было обретения телесного бессмертия. Воскресение Иисуса Христа средневековые алхимики считали онтологическим обоснованием своих поисков философского камня и видели в нём результат мистических процессов внутренней алхимии. Поэтому Оннекур рисует алхимика обнажённым: он как бы сбрасывает ветхие одежды своего прежнего смертного тела и обретает новое бессмертное существование. Возможно, эти алхимические зарисовки были взяты не из трактата Мориенуса, но из труда Герберта Реймского, чьей книгой по геометрии Виллар де Оннекур пользовался, собирая учебные рисунки для своего альбома. Герберт Реймский (Папа Сильвестр II) также был учеником арабских учёных, авторитетным среди алхимиков настолько, что о нём упоминает в начале XVII в. химик Клавдио Доменик Челентано из Виллановы [10].

³³ Liber de compositione alchemiae quem edidit Morienus Romanus Calid Regi Aegiptorum Quen Robertus Cestrensis de Arabico in Latinum Transtulit. – Paris, 1564.

Второй раз Виллар обращается к алхимической теме на пятьдесят третьей странице своего альбома, где изображён некий средневековый механизм, похожий на водяную мельницу. Однако подпись, сделанная Вилларом под рисунком, указывает на то, что рисунок относится к алхимической тематике, а его автора характеризует как человека, имевшего об алхимических проблемах весьма глубокое представление: «Много дней мастера спорили о достижении единственного толчка для движения колеса, но, очевидно, здесь нужны не вода, а жидкий металл или ртуть»³⁴. Готический архитектор, монах-цистерцианец Виллар де Оннекур, несомненно, знал об одной из главных алхимических задач – о создании вечного двигателя «*vue perpetuel*» – *perpetuum mobile*. Замечание Виллара о том, что единственным толчком для вечного двигателя должна служить ртуть, раскрывает метафизический характер проблемы. По алхимическим воззрениям средневековья божественные ипостаси Отец, Сын и Дух Святой в вещественном мире представлялись тремя символическими субстанциями – серой, ртутью и солью, где ртуть соответствует Христу. «Вечный двигатель» мыслился алхимиками как универсальный механизм, призванный сделать «Великую работу» по созданию общества всеобщего благоденствия. В духовном же мире (в алхимических



*Quant on se fait maistre despute de faire un veue une ruce
par le seule uel ent en en puet faire par maillet uonperl
par un argent*

представлениях – это мир четырнадцатой химической реакции – мир проекции) эту «Великую работу» делает Христос. Следовательно, в вещественном мире дать первотолчок вечному двигателю должна субстанция, соответствующая Богу-Сыну – ртуть. Примечательно, что алхимическая ртуть символизировалась красным цветом, перекликаясь с красным цветом одежды Христа на средневековых иконах и фресках. Ртуть имела и визуальную эмблему – Феникса. Мифическая птица Фе-

³⁴ Перевод Ф. Фуртай. Подробнее см.: Фуртай Ф. Записки средневекового масона. Альбом Виллара де Оннекура [6, с. 182–183].

никс считалась способной возрождаться из собственного пепла. Эту античную мифологему подхватило и средневековье. Тертуллиан, св. Амвросий, Кирилл Иерусалимский видели в Фениксе доказательство воскресения во плоти, вечной жизни и, естественно, связывали его с искупительной жертвой Христа. Так в альбоме готического архитектора Виллара де Оннекура проступает мировоззренческая связь метафизических проблем вечной жизни и вечного двигателя, нравственно-теологических догматов и художественных задач средневекового искусства.

Алхимические страницы из альбома готического архитектора Виллара де Оннекура несомненно представляют значительную не только художественную, но и историко-культурную ценность, так как это одни из самых ранних иллюстраций на алхимические темы, дошедших до нашего времени. Можно говорить о том, что уже к началу XIII в. сложилась вся визуальная символика западноевропейской алхимической герметической традиции, которой продолжали пользоваться вплоть до XVIII в.

Список литературы

1. Парнов Е.И. Трон Люцифера. – М.: Политиздат, 1991.
2. Пуассон А. Теория и символы алхимиков. – Пг., 1915.
3. Рабинович В.Л. Алхимия как феномен средневековой культуры. – М.: Наука, 1979.
4. Рабинович В.Л. Образ мира в зеркале алхимии. – М.: Энергоиздат, 1981.
5. Рабинович В.Л. Символизм в западной алхимии и традиция Ибн-Рушда. – М.: Наука, 1971.
6. Фуртай Ф. Записки средневекового масона. Альбом Виллара де Оннекура. – СПб.: Алетейя, 2008.
7. Album de Villard de Honnecourt architecte du XIII^e siècle manuscript publie en facsimile, annote par J.B.A.Lassus et A.Darcel. – Paris, 1858.
8. Eco Umberto. The aesthetics of Thomas Aquinas. – Cambridge, 1988.
9. Les Livres de Hieronime Cardanus. – Paris, 1556.
10. Libri de Claudius Dominicus de Valles Novi de Hermeticus et Figuras de Alchemiae. – Neapoli, 1606.
11. Quicherat J. Notice sur l'album de Villard de Honnecourt, architecte du XIII^e siècle. – «Revue archeologiques», 1886. ser. 1. V. 6.
12. Thorndike L. History of magic and experimental Science. V. II. – New York, 1929.

Иоганн Штернхальс и его «Ritter Krieg»

В статье рассматривается место трактата «Ritter Krieg» в истории герметической философии и история его изучения. Выдвигается и отстаивается версия, согласно которой автором трактата является историческое лицо, нотариус и викарий Иоганн Штернхальс. Проводится анализ жанровых особенностей и основных идейных линий трактата, предлагается ряд интерпретаций смысла заглавия памятника.

The paper considers the place of the German alchemical treatise *Ritter Krieg* in the hermetic philosophy as well as the history of its interpretation. A hypothesis is put forward that the author of the treatise *Ritter Krieg* is a historical figure, notary and vicar Johann Sternhals, who indeed lived in Bamberg in the second half of the XV century. In the light of this assumption the most significant ideas and features of the treatise are analyzed, and some observations on possible meaning of its title are set forth.

Ключевые слова: алхимия, герметическая философия, историография алхимии, немецкая философия.

Key words: alchemy, hermetic philosophy, historiography of alchemy, German philosophy.

«Ritter Krieg» Иоганна Штернхальса из Бамберга представляет собой один из интереснейших памятников немецкой герметической мысли, незаслуженно оставшийся на задворках истории. В русском переводе этот трактат известен как «Война рыцарей». Странным образом его обошли стороной почти все серьезные исследователи, оставив многочисленные вопросы и даже создав определенные препятствия на пути к пониманию значения этого текста. Ситуация сложилась таким образом, что все сведения об алхимических исканиях Иоганна Штернхальса, на которые можно опереться, излагаются самим автором во введении к трактату. В силу данного обстоятельства алхимик и его произведение оказались связаны неразрывными узами, образующими замкнутый круг. Так, в четвертом томе «Общеобразовательного лексикона» 1751 г. под редакцией Кристиана Готтлиба Йёхера об Иоганне Штернхальсе сказано лишь то, что он был «химиком, перу коего принадлежит опубликованный в 1680 г. в Гамбурге трактат, известный как «Ritter Krieg», где химические процессы описываются в виде процесса судебного» [10, S. 831]. Почти слово в слово эту характеристику Штернхальса и его работы воспроизводит выдающийся врач, ботаник, а кроме всего прочего, почетный член Петербургской академии наук Иоганн Фридрих Гмелин во втором томе своей «Истории химии» [9, S. 26]. Аналогично дело обстоит почти со

всеми произведениями, в которых упоминается бамбергский алхимик. Если же верить словам самого автора «Ritter Krieg», то можно с опорой на текст сказать о нем следующее.



Гравюра из трактата «Ritter Krieg»
(Гамбург, 1680)

Аллегория «согласия металлов»: голова, изображенная в виде солнца, символизирует золото, рыцарские доспехи – железо, а кадуцей Гермеса Трисмегиста – «судью Меркурия», т. е. ртуть.

клириков с фамилией Штернхальс. Среди них следует упомянуть: Михаэля Штернхальса, викария домского собора в Бамберге с 1421 по 1426 г.; Эразма Штернхальса, нотариуса в Бамберге с 1430 по 1438 г., каноника в монастыре Св. Штефана; и Иоганна Штернхальса, клирика бамбергского прихода, участника римской курии в марте 1465 г., викария в приходе Св. Иакова вне Бамберга, приносившего доход в 3 марки, а с 1471 по 1477 гг. нотариуса и викария домского собора в Бамберге [5, S. 241]. Я полагаю, что совпадение имени, времени и места позволяет говорить о том, что алхимик и клирик бамбергского прихода Иоганн Штернхальс – это одно и то же лицо. На это указывает также ряд моментов, связанных с содержанием трактата «Ritter Krieg».

Жизнеописание священника Иоганна Штернхальса из Бамберга является типичным для алхимика лишь на первый взгляд: оно действи-

Иоганн Штернхальс, как считается, жил во второй половине XV в. и был католическим священником из монастыря епископата бамбергского. Более двадцати лет он проводил в опытах, пытаясь получить философский камень, но все труды его были тщетны. Лишь в 1488 г., утверждает Штернхальс, он наткнулся на ряд «основанных на истине» произведений, благодаря которым ему посчастливилось достичь искомой цели, и потому он вознамерился написать сей небольшой труд, а именно трактат, озаглавленный «Ritter Krieg», т. е. «Война рыцарей», дабы помочь достойным на их боговдохновенном пути [3, с. 19–20]. Зачастую этот автобиографический очерк рассматривают как всего лишь красивую легенду, предваряющую трактат, в духе знаменитой истории Николая Фламелья [2, с. 5–28]. Однако я считаю, что есть веские основания отнести к ней серьезно. Во-первых, в Бамберге действительно проживало несколько поколений

тельно очень похоже на истории других герметических философов, имевших сан, но это сходство исключительно формальное. Как правило, традиционное жизнеописание алхимика, облеченного саном, не подкрепляется никакими историческими свидетельствами, а имя зачастую оказывается анаграммой или псевдонимом. Яркие примеры таких жизнеописаний: история Джона Кремера, аббата Вестминстерского, а также жизнь монаха-бенедиктинца Василия Валентина из монастыря в Эрфурте. В случае Иоганна Штернхальса из Бамберга, как уже было сказано, имеются не только достоверные сведения о клирике, но и высокая доля вероятности, что трактат действительно принадлежит бамбергскому священнослужителю.

Весь последующий текст «Ritter Krieg» приобретает неожиданный оборот: рассказав о своем поиске, священник воздерживается от изложения тайн природы от своего имени и предоставляет слово самим вещам. Такого взгляда на мир алхимия еще не знала: конечно, алхимики и раньше неоднократно писали об одухотворенности природы и выражали эту мысль, в частности, в синтаксических конструкциях, как например Роджер Бэкон в «Зеркале алхимии», порой предоставлялось слово и природе, но никто из алхимиков прежде Штернхальса не писал алхимический трактат в форме диалога *внутри* самой природы, да еще в форме «судебного процесса» – для алхимии это было нечто принципиально новое. Необычность формы изложения, выбранной Иоганном Штернхальсом, представляется вполне объяснимой, если согласиться с выдвинутым предположением, что это историческое лицо. В статье, озаглавленной как «Самоуправство в приходах Вюрцбурга, Бамберга и Айхштета» Карл Борхардт отмечает, что во Франконии «в XV в. нотариусами были почти все клирики и часто недвусмысленно представлялись как *clericus coniugatus*» [5, S. 241]. Иоганн Штернхальс не был исключением, в связи с чем форма изложения в виде «судебного процесса» могла быть попросту продиктована его профессиональными данными, т. е. хорошим знанием юриспруденции, что подкрепляет предполагаемую версию об авторстве.

Комедия ошибок

Вслед за «Войной рыцарей» священника из Бамберга в начале XVII в. появился небольшой анонимный трактат на немецком языке, удивительно напоминающий «Ritter Krieg» по форме изложения. Заглавие этого трактата говорит само за себя: «Древняя война рыцарей или беседа Камня философов с Золотом и Меркурием», в сокращенном варианте новоявленный трактат стал называться «Uralter Ritter-Krieg», т. е. «Древняя война рыцарей». Впервые «Uralter Ritter-Krieg», по-видимому, был опубликован в 1604 г. в Лейпциге на немецком языке [17] и впоследствии неоднократно переиздавался. В частности, он был переиздан в 1611 г. Иоганном Тельде, а затем переведен на латынь Петером Иоган-

ном Фарбером в числе прочих трудов из коллекции Тёльде и в 1646 г. опубликован как «Antiquissimum Equitum Bellum»; далее уже с латинского издания Фарбера текст был переведен на французский под заглавием «Tres-ancien duel des Chevaliers». В 1680 г. трактат «Uralter Ritter-Krieg» был переиздан Георгом Вольфом вместе с «Ritter Krieg» Иоганна Штернхальса. В 1689 г. «Uralter Ritter-Krieg» вновь был переведен на французский и опубликован в Амстердаме с введением, комментариями, а также новым заглавием «Le Triomphe Hermetique» («Герметический триумф»). По-видимому, заглавие было изменено с целью отличить новый перевод на французский от других, уже существовавших в то время. Поскольку немецкий оригинал «Uralter Ritter-Krieg» достать было очень непросто, а латинский перевод оставлял желать лучшего, последующие переводы с латыни лишь преумножали ошибки. Впоследствии путаница в переводах привела к тому, что анонимный трактат «Древняя война рыцарей» даже приобрел мнимое авторство, что превосходно показал Джон Фергюсон в своем каталоге [7, p. 486]. Апофеозом стал перевод «Le Triomphe Hermetique» (!) на немецкий язык, опубликованный в Лейпциге и Гёрлице в 1707 г. под заглавием «Der hermetische Triumph»: т. е. трактат, проделав переводческий круг, был принят за другое произведение. А поскольку первое издание «Ritter Krieg» Иоганна Штернхальса 1595 г. [13] было необычайно редким, то многие исследователи пришли к ложному выводу, что «Ritter Krieg» был написан под влиянием анонимного «Uralter Ritter-Krieg», что в действительности было с точностью наоборот.

Об издании 1595 г. не знал алхимик Герман Фиктульд [8, S. 122–123], не знал о нем и крупный историк, естествоиспытатель и нумизмат Карл Кристоф Шмидер, в своей «Истории алхимии» указавший гамбургское издание «Ritter Krieg» 1680 г. в качестве первого. В результате Шмидер пришел к неверному заключению, которое впоследствии только укрепил выдающийся немецкий историк алхимии Герман Копп. Так, Копп пишет, что трактат бамбергского алхимика Иоганна Штернхальса является всего лишь «переработкой» (Umarbeitung) трактата «Uralter Ritter-Krieg» [11, S. 330]. Это заключение, неверное по своей сути, вытекало из того факта, что «Древняя война рыцарей» впервые была опубликована в 1604 г., а поскольку гамбургское издание «Войны рыцарей» Штернхальса пришлось на 1680 г., сам собой напрашивался вывод, что «Ritter Krieg» бамбергского священника написан по мотивам анонимного памятника.

На деле «Древняя война рыцарей» оказалась не такой уж «древней» и была написана позже, чем работа Штернхальса. Медиевист и филолог-германист Густав Рёте, узнав об эрфуртском издании 1595 г., подошел к тексту «Ritter Krieg» куда более серьезно и обстоятельно. Он учел тот факт, что памятник, по-видимому, неоднократно подвергался редактированию, указания на что можно встретить уже у Георга Вольфа, издавшего гам-

бургский вариант 1680 г. и утверждавшего, что издание подготовлено на основании рукописи, в подлинности которой он не сомневается [3, с. 25]. Естественно, отсутствие рукописи в этой ситуации не дало возможности вынести окончательный вердикт, был ли написан текст Иоганна Штернхальса в XV в. или столетием позже. Сам Рёте колебался, поскольку текст был не только отредактирован, но и дополнен «Загадками о тинктуре», которые совершенно определенно были написаны в XVI столетии. В то же время основной текст произведения, предположил Рёте, мог быть написан в XV в. [15, S. 122–123].

Поводом для сомнений в дате, указанной во введении к трактату, также стал тот факт, что до Реформации алхимические трактаты на национальных языках в Европе практически не писались. Существенность этой, на первый взгляд, маленькой детали отмечалась уже в XVIII в. Так, историк тайных доктрин братьев Розы и Креста Иоганн Шаломо Земплер отмечает, что «своды, а также копии оных, содержащие тайное учение химии на немецком языке (dutscher Schprache) существуют с конца XV в., среди них [можно назвать] труды Иоганна Штернхальса из Бамберга и Ульриха Понселийского» [16, S. 132]. В этой связи вопрос о происхождении трактата представляет особое значение для исследователя, поскольку в случае подлинности трактат нужно рассматривать как свидетельство зарождения национальной алхимии до Мартина Лютера. Наконец, современный немецкий исследователь алхимии Хервиг Бунтц на основании рукописи пришел к заключению, что трактат был написан в XV в. и принадлежит перу Штернхальса. Бунтц недвусмысленно назвал Штернхальса нотариусом и викарием, жившим в Бамберге с 1456 по 1488 г. [6, р. 40]. Как отмечает Карл Штакманн, на сегодняшний день известно четырнадцать полных и частичных рукописей трактата. В этой связи не вполне понятно, о какой конкретно рукописи пишет Бунтц. В то же время на основании всех вышеприведенных данных можно почти с полной уверенностью утверждать, что «Ritter Krieg» Штернхальса действительно был написан в XV в.

Тень шевалье, или в поисках рыцарей

С опорой на французские издания в русскоязычной традиции довольно часто можно встретить перевод заглавия трактата «Uralter Ritter-Krieg» как «Древняя битва конных (chevalier)», однако Юрий Олейник – единственный переводчик обеих «войн» на русский язык – справедливо возражает против такой трактовки названия, поскольку считает, что немецкое слово «Ritter» лишено всякого «конного смысла» и является исключительно титулом. Я склонен не согласиться с аргументом переводчика, так как слово «Ritter», т. е. «рыцарь», в немецком языке является однокоренным со словом «Reiter», что можно перевести на русский язык как «всадник», «верховой», «ездок». Тем не менее я полагаю, что переводчик абсолютно прав в том, что в трактате не идет речи ни о

каких лошадях, в связи с чем вариант перевода заглавия Ю. Олейником представляется весьма удачным. Однако ситуация осложняется тем, что в трактате нет ни слова и о рыцарях тоже. В этой связи вопрос о том, почему оба произведения озаглавлены именно как «война рыцарей», заслуживает отдельного рассмотрения, и ответ на него, как мне представляется, может приблизить читателя к пониманию сути обоих произведений.

Я полагаю, что ответ на вопрос кроется в самом судебном процессе, а точнее, в выдвигаемых обвинениях, причем как в трактате Штернхальса, так и в анонимной «Древней войне рыцарей».

«Ritter Krieg», как уже говорилось, открывает читателю мир процессов химических через процесс судебный, что отражено в самой композиции трактата, которую можно условно представить в виде речей истца, ответчика и судьи. Трактат начинается с того, что Солнце (золото) обращается к Меркурию (ртути), чтобы тот рассудил его спор с Марсом (железом). Облаченный в драгоценные одежды, окрашенные в цвета философского камня, Меркурий соглашается выслушать Солнце и выступить судьей, если Марс будет при этом присутствовать и получит право на ответное слово. С согласия Солнца Меркурий посылает за Марсом Траганта (возможно, камедь трагаканта) [3, с. 31]. Возмущенный Марс принимает вызов и намеревается отстоять свою честь.

Ранним утром начинается судебный процесс. Меркурий предлагает сторонам выбрать себе защитников. Коварные металлы выбирают в защиту своих верных сторонников: Солнце избрал Орла, а Марс Траганта, что тут же вызвало возражения – Марс выступил против Орла, а Солнце против Траганта. Тогда Меркурий сам назначил в защиту Солнцу «хитрого и глубокомысленного Антимония», а Марсу «высокоуважаемого и мудрого Руффула» [3, с. 37]. Однако металлы вновь высказали недовольство выбором защиты, поскольку Антимоний и Руффул только и делали, что призывали их к примирению. «Таким образом, обе стороны не позволяли друг другу назначить защитников», и потому сошлись на том, что будут отстаивать свои интересы в суде самостоятельно [3, с. 41].

В начале слушания Солнце выдвинуло ответчику-Марсу весьма интересные обвинения, которые я постараюсь суммировать и кратко изложить. По-видимому, поводом для судебного процесса послужил тот факт, что Марс не смог излечить спутницу Солнца Луну (серебро), предписав ей носить красные одежды Марса. Солнце обвиняет железо в незаконном происхождении [3, с. 41], в том, что Марс выглядит больным, тогда как всем известно, что «больной не может хорошо лечить» [3, с. 43]. Он сравнивает Марса с «неопытным врачом» (*unerfahrener Arzt*), ибо тот самонадеянно хвастается своими успехами во врачевании, однако терпит поражение всякий раз, когда кто-то заболевает; он называет его «алчным торгашом» (*geiriger Kauffman*), в лавке которого завышены цены, и бросовый товар выдается за дорогой; Солнце также оскорбляет его,

именуя «ложным алхимиком» (*betrügerischer Alchimist*), что сулит благородным людям великую казну, а сам изымает ее для опытов и спешит прочь, оскверняя искусство [3, с. 45]. Солнце подкрепляет свою речь ссылкой на авторитет Беркли Англичанина, утверждавшего, что «следует с подозрением относиться к тем, кто бродит по странам и делает вид, что может дать золото и прибыль. Но когда ему достаточно заплатят, то оказывается, что он не обучен этому искусству. <...> Ибо веление Божье таково, что те немногие, кто действительно знают истинное искусство алхимии, не зависят от других людей и не требуют от них ничего» [3, с. 47]. Таковы три основных обвинения, выдвинутых в адрес Марса. Суммируя все обвинения, Солнце заключает, что Марс – неистинное железо, он не то «железо философов», о котором говорят: «Наше железо не притягивается магнитом (*Unser Eisen wird nicht von dem Magnetstein gezogen*)» [3, с. 50–51].

Себя же, напротив, золото характеризует как истинный металл и берет в свидетели самого судью Меркурия. Солнцу ничто не страшно, потому что оно беспримесное и однородное: «я единственный остаюсь в огне безо всякой убыли», гордо заявляет Солнце, «меня нельзя столь же легко повредить, как другие вещи – ни воздухом, ни огнем, ни водой, ни землей». «Я самая благородная субстанция», «я истинный фермент», именно «со мной очищаются духи металлов» [3, с. 61–63].

«Меня чествуют, <...> меня носят Папы, императоры и короли на своих головах, а князья, герцоги, графы и рыцари на своих шеях, <...> девушки и женщины, как благородного так и простого происхождения, носят меня на своей белой груди, а на тонких прекрасных белых ручках – кольца, изготовленные из меня. Иногда (в качестве украшения) ко мне добавляют несколько драгоценных камней: гранаты, рубины, изумруды, бриллианты, бирюзу или знатный топаз. Там где я, там нет бедности» [3, с. 69].

Такова речь Солнца, которую можно справедливо свести к следующему тезису: двух доподлинно благородных металлов на свете быть не может, а поскольку золото – металл чистый, беспримесный и благородный – *par excellence*, то железо – обычный бастард. Таким образом, Солнце поднимает вопрос о «благородном происхождении», т. е. о «рыцарском происхождении», о *Ritterbürtigkeit*. *Природа благородства* – вот подлинный предмет полемики «*Ritter Krieg*».

Если подходить к трактату с этой точки зрения, тогда его название обретает смысл. Действительно, что как не «благородство» характеризует рыцарство? Не является ли оно сущностной чертой рыцарства вообще? Вопрос о благородстве, о лучших родах волновал алхимиков многие поколения, и обращение к рыцарскому идеалу благородства было лишь вопросом времени. В этой связи, как мне представляется, становится понятным, почему алхимики в XVI–XVII вв. буквально захлестнули мир герметическими гербами [12, р. 62–78]; такой подход позволяет объяс-

нить, как вообще рыцарство стало предметом герметической мысли. Помимо концептуализации благородства, проблема происхождения и связанных с ним прав должна была волновать Иоганна Штернхальса из Бамберга хотя бы потому, что в бамбергском приходе духовенство прибегало к практике диспенсации *defectus natalium*, т. е. освобождало духовных лиц от правовых ограничений, связанных с незаконностью происхождения [5, S. 241]. Труд Штернхальса, таким образом, предстает важнейшим произведением для понимания сути интереса к благородному или неблагородному происхождению в среде алхимиков и дает возможность уяснить, как понималась ими природа благородства вообще.

Природа истинного благородства, или путь ко Христу

Обличенный во всех грехах, оскорбленный Марс берет слово и не уступает Солнцу. Металл грозитя «состязаться» с презренным желтым металлом «в высокомерии». Он называет Солнце «крашеным», «поддельным» и «неистинным золотом», сравнивая с «проворным или расторопным охотником» (*behender Jäger*), который хвалился тем, что добудет к столу оленя, а сам принес «осла мельника» (*Müllers Esel*), тем самым посрамив себя. По сути, Марс обвиняет Солнце в гордыне и бахвальстве.

Далее он последовательно развеивает предъявленные ему обвинения. Марс приводит интересное рассуждение о природе:

«Мне кажется, что золото не читал того, что пишет Альберт Великий о природе, равно как он никогда не мог познать ни мою, ни свою природу и сущность, ибо она скрыта и недоступна пониманию» [3, с. 91].

Довод Марса также находит отражение в речи Солнца, ибо золото признает, что знает свою природу хуже, чем ее знает Меркурий [3, с. 55]. Железо справедливо заключает, что «никто не может полностью и окончательно понять природу, кроме самого Творца природы, посеявшего ее в нас и в каждой сотворенной вещи, а также тех, кому Он при посредстве своего божественного доброго Духа возжелал открыть ее и дал уразуметь» [3, с. 91]. Вот почему, заключает Марс, все обвинения Солнца исходят из незнания и непонимания подлинной природы.

Марс развивает свою мысль и вводит различие между «внешней природой» (*ausere Natur*) и «внутренней» (*innere Natur*). Так, перед внутренней природой железа оказывается «бессильна мощь магнита», который притягивает лишь «одежды» Марса. Здесь следует обратить внимание на то, что Марс не просто вводит разделение природы на внешнюю и внутреннюю, но рассматривает внешнюю природу как явленную и в то же время ложную, а внутреннюю как сокрытую и истинную, – таково своеобразие «герметической феноменологии». Только спаситель Иисус Христос, «истинный Бог и Человек (*wahrer Gott und Mensch*)», знает обе природы как никто другой – *er allein die Natur beides innen und aussen am besten und im Grunde erkennt* [3, с. 98]. Марс прибе-

гает к теологическим аргументам: он отмечает, что Иисус призвал к себе не только красивых и видных собой, но и грубых, неблагородных людей – Петра, Андрея, Иакова и даже Иуду. Он также цитирует расхожую поговорку: «Man sieht oft einen von aussen an, man weiß nicht was er innen kan» [3, с. 106], «часто смотрят на внешность, но не знают, что таится внутри».

Такова позиция Марса: он не просто отвергает всякие обвинения в том, что не является истинным железом философов, но и утверждает, что его «тайная природа», т. е. природа «внутренняя», равна природе золота, и не только его, но и всех других металлов. Марс ссылается на авторитет Генриха Мёгеля, доктора из Дюнкельшпюля, а также приводит в качестве аргумента пассаж из трактата с характерным названием «De conceptione hominum», т. е. «О зачатии людей». Здесь открывается подлинно антропологический смысл произведения Штернхальса: хотя в произведении все время говорится о металлах, на деле бамбергский алхимик, в первую очередь, говорит о самом себе.

Так, устами судьи-Меркурия высказывается крайне важная мысль: «человек имеет общее с животными, растениями и металлами, но не наоборот» [3, с. 165]. То есть человек может найти себя в металлах, раскрыть себя через них как нечто более сложное, в то время как они – металлы – этого не могут. Человек обладает способностью проецировать себя в природу, осуществлять акт рефлексии – металлы этого не могут. Таким образом, они всегда оказываются «отражением в зеркале», а человек – всегда тем, кто в нем отражается» [4, с. 98–99]. В этой связи уместно вспомнить одно наблюдение русско-немецкого антрополога Бернарда Грётуйзена, отмечавшего, что особое значение имеет то, что пишет философ о человеке в первом или в третьем лице. Штернхальс выводит эту проблему на принципиально новый уровень: он вроде бы пишет о себе в первом лице, но от третьего лица и во множественном числе, от имени, казалось бы, обезличенных металлов.

Далее железо решительно противопоставляет себя золоту. Марс обвиняет Солнце во лжи касательно его собственной природы, а именно касательно однородности и того, что золото есть фермент философского камня. Подобно тому, как внешняя природа железа может казаться больной и неблагородной, в то время как природа внутренняя у него чиста, внешняя природа Солнца является яркой и чистой, а внутри нее кроются медь и серебро. Если Солнце приводит в качестве свидетельства своего достоинства тот факт, что его носят короли, князья и вельможи, («там где я, там нет бедности», восклицает Солнце), то Марс, напротив, гордится тем, что он дает всякому человеку «плуг и мельничный жернов» [3, с. 143–145]. Что же касается истинной природы философского камня, на которую посягает золото, то железо утверждает, что камень «Адам и Ева принесли с собой из рая» [3, с. 141]. Устами Марса излагается алхимическая теология.

Штернхальс проливает читателю свет на христологическую проблематику герметического искусства. Марс повествует о том, как Господь Саваоф (Gott Zebaoth) послал своего единородного сына Иисуса Христа, дабы тот очистил и примирил род человеческий. Железо повествует о том, как вонзилось оно в руки и ноги Бога, пригвоздив к кресту. Тем самым, говорит Марс, «я зафиксировал всех избранных и верующих». Другими словами, железо описывает муки Христовы как очевидец и как часть самого распятия *одновременно*, где распятие Христа предстает как символ получения философского камня.

«Я обнажил святую плоть Его и проколол богородное сердце, тем самым вновь открыв источник жизни и милосердия, который более пяти тысяч лет был запечатан. Забило тогда два ключа и два ручья излилось из его сердца – красный и белый, что суть благороднейшая тинктура и сама фиксация. Кто напьется из них, навсегда утолит свою жажду и не пожелает никаких земных напитков, а его душа и тело исцелятся» [3, с. 151].

Фундаментальная связь Lapis-Христос также повторяется в конце трактата, где говорится, что всем достойным причаститься таинства алхимии, позволено будет «посредством вечной тинктуры драгоценной темнокрасной крови Спасителя нашего Иисуса Христа <...> возвыситься до непреходящего, нетленного венца славы и милосердия» [3, с. 173]. Таким образом, суд и прения между металлами возвышаются до масштабов Библейского суда, где осуждение Адама и Евы, несправедный суд над «распятым Богом» Иисусом Христом и грядущий Страшный Божий суд сливаются воедино.

Здесь также напрашивается еще один возможный смысл заглавия трактата, связанный с поисками Священного Грааля странствующим рыцарем. В самом деле, уже Вольфрам фон Эшенбах в «Парцифале» пишет, что «Грааль есть камень особой породы». В этой связи вполне вероятно, что бамбергский священник указывает читателю на связь между поисками философского камня и чаши Христовой.

В заключении Меркурий примиряет металлы. Он посылает в Англию за девственной Природой, которая, явившись, взывает к мудрому судье, чтобы он привел металлы к согласию (Einträchtigkeit). Очевидно, речь здесь идет о конкорданции, к которой призывали алхимики со времен трактата «Turba philosophorum» («Смятение философов»), где говорится о том, что, несмотря на кажущиеся раздоры и прения, на самом деле все философы согласны между собой. Эта же мысль развивается в трактате «Concordantia philosophorum» («Согласие философов»), приписываемом Альберту Великому. «Смятение» (turba) оказывается внешним и ложным, а «согласие» (concordantia) истинным и внутренним. Меркурий умиряет золото и железо, указывая на то, что природа обоих металлов исходит от него, сила Солнца находится в его власти, и лишь с его помощью Марс в силах помочь Луне [3, с. 161–162]. Меркурий приводит

басню Эзопа о ели и терновнике и призывает металлы жить в ладу друг с другом, он указывает им обоим на то, что в истинной природе своей они должны дополнять и поддерживать друг друга.

Таким образом, полное примирение и обретение истинного «внутреннего» согласия (*concordantia*), а не его видимости, воплощает в учении бамбергского алхимика подлинное получение философского камня, преодоление внутреннего разрыва и достижение естественной, тотальной и нерушимой гармонии.

Список литературы

1. Древняя война рыцарей или Беседа Камня Философов с Золотом и Меркурием // *Война рыцарей. Алхимические поэмы* / пер. и прим. Ю. Ю. Олейника. – К.: Автограф, 2008. (Билингва) С. 218–269.
2. Фламель Н. *Алхимия* / предисл. и пер. Г. А. Бутузова. – СПб.: Азбука, 2010.
3. [Штернхальс И.] *Война рыцарей* // *Война рыцарей. Алхимические поэмы* / пер. и прим. Ю. Ю. Олейника. – К.: Автограф, 2008. (Билингва) С. 12–217.
4. Эвола Ю. *Герметическая традиция* / предисл. и пер. Г. А. Бутузова. М. – Воронеж: Terra Foliata, 2010.
5. Borchardt K. *Illegitime in den Diözesen Würzburg, Bamberg und Eichstätt // Illegitimität im Spätmittelalter* / Hrsg., von Ludig Schmutge. – Oldenbourg, 1994. S. 239-274.
6. *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* / Ed. by Wouter Hanegraaf, in collaboration with Antoine Faivre, Roelof van den Broek and Jean-Pierre Brach. – Brill: Leiden, 2006.
7. Ferguson J. *Bibliotheca Chemica: A catalogue of the alchemical, chemical and pharmaceutical books...* – Glasgow, 1906. Vol. II.
8. Fictuld H. *Der längst gewünschte und versprochene Chymisch-Philosophische Probier-Stein*. Franckfort und Leipzig, 1753. T. II.
9. Gmelin J. F. *Geschichte der Chemie: seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften bis an das Ende des achtzehenden Jahrhunderts*. Göttingen: J. G. Rosenbusch, 1798. T. II.
10. Jöcher C. G. *Allgemeines Gelehrten-Lexicon: darinne die Gelehrten aller Stände, sowohl männ- als weiblichen Geschlechts, welche vom Anfange der Welt bis auf die jetzige Zeit gelebt...* Leipzig: J. F. Gleditsch, 1751. T. IV.
11. Kopp H. *Die Alchemie in älterer und neuerer Zeit*. Heidelberg, 1886. T. II.
12. Prinke R. T. *Hermetic Heraldry* // *The Hermetic Journal*, 1989. P. 62-78.
13. Ritter Krieg, das ist ein Philosophisch gedicht, in Form eines Gerichtlichen Process, Wie zwey Metallen, nemlich, Sol vnd Mars durch Klag, Antwort, vnd Beweiss, jegliches Natur vnd Eygenschafft von jrem natürlichen Gott vnd Richter Mercurio gehöret, vnd entlich durch ein wolgegründtes Vrtel, mit ewigwerender Freundschaft einig zusammen verbunden werden. Lenger den vor 100. Jaren durch einen denckwürdigen Herrn, Joanne Sternhals damals Catholischen Priester des bischofflichen Stiftts Bamberg, als einen waren Chymic. vn Philos. Laut seiner eigenen Vorrede, gestellet Durch, Johan. Schaubert, der K. Reichsstadt Northausen verordenten Organisten, An. 1595.

14. Ritter-Krieg das ist: Ein Philosophisch-Geschicht, in Form eines gerichtlichen Processes, wie zwey Metallen, nemblich Sol und Mars, durch Klag, Antwort und Beweiss, jegliches Natur un Eigenschaft von ihrem natürlichen Gott und Richter Mercurio gehört, und endlich durch ein wol-gegründetes Urtheil, mit ewigwahrender Freundschaft einig zusammen verbunden werden. Langer denn vor 200. Jahren durch den Ehr-Wurdigen Herrn Johann Sternhals, damahls Catholischen Priester des Bischofflichen Stiffts Bamberg, als einem wahren Chymico und Philosopho laut seiner eigenen Vorrede gestellet. Itzo wieder auffs neu übersehen und zum Druck herausgegeben. Hamburg, In Verlegung Georg Wolff, Buchhändl. in S. Johanes-Kirchen, 1680.

15. Roethe G. Sternhals, Johannes // Allgemeine Deutsche Biographie, herausgegeben von der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Band 36, 1893. S. 122–123.

16. Sempler J. S. Unparteiische Samlungen zur Historie der Rosenkreuzer. Leipzig, 1788. T. IV.

17. Uralter Ritter-Krieg, das ist ein Alchymistisch kürztliches Gespräch, unsers Steins des Goldes und des Mercurii, von der wahren Materie daraus der Stein der Weisen von den Naturkündigern durch gebührliche Handgriffe mit Hülffe des Lunischen Vulcani bereitet wird, von einem Wohlerfahrenen Philosopho beschrieben, usw. [Nach der Leipzigerischen Edition von An. 1604.]

ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ XVII–XX вв.

УДК (09) (4) «16/19»

Ю. Е. Смагин

Язык вещей и знаков в новоевропейской философии

В статье рассматривается конвенциональная природа вещей и знаков в новоевропейской философии, стремление к созданию универсального языка. Язык знаковых исчислений позволяет диктовать вещам и природе в целом. Общий для всех язык выступает как искусственная и договорная конструкция, с помощью которой можно установить отношения между людьми.

The article deals with the conventional nature of things and characters in the modern European philosophy, the tendency to create a universal language. Language of symbolic calculus allows to dictate things and nature in general. The universal language acts as an artificial and negotiated construction, which can be used to establish relationships between people.

Ключевые слова: новоевропейская философия, вещь, язык, знак, метка, договор.

Key words: modern European philosophy, thing, language, sign, note, treatment.

Начиная с XVII столетия, человеческий разум охватывает пафос новизны, новоевропейские ученые и философы претендуют на абсолютную оригинальность и неповторимость. Такого рода притязанию предшествовали три великих события: открытие Нового Света; Реформация и вызванное ею лишение церкви и монастырей их имущества, что способствовало процессу индивидуальной экспроприации; наконец, устранение различия между небесными и земными условиями, когда земная природа рассматривается уже в горизонте всего универсума в целом. Говорят о вещах, никогда до этого прежде не наблюдавшихся, говорят о мыслях, которые никем прежде не продумывались и не высказывались. Так, Г. Галилей в «Звездном вестнике» намеренно подчеркивает абсолютную новизну своих открытий; Т. Гоббс возвещает, что вся политическая философия не старше, чем его книга «О гражданине». В предисловии к «Началам философии» Р. Декарт пишет, что не знает ни одного мыслителя, кроме себя, способного вообще хоть с каким-то успехом философствовать. Новизна противопоставляется и в делах, и в познании всей предшествующей культурно-исторической традиции. В сфере мышления человек отчуждается от своего непосредственного окружения. Благодаря дистанции, полагаемой между человеком и миром, возрастает власть и могущество над вещами природного мира. Дистанцирование требует осуществления измерительной способности, прису-

щей человеческому существу, отчуждение от мира, который редуцируется к протяженности, выдвигает на первый план анализ актов сознания. Формируется общество как «коллективный субъект жизненного процесса». Земля обрела «благородный статус» небесного тела, а это уже означает, что человеческий разум освобождается от зависимости со стороны чувственно-земной данности. Утверждается картезианское убеждение о невозможности надежного познания там, где разум не «движется» в сфере своих познавательных форм и собственных идей. Определяющей становится алгебраическая трактовка геометрии, т. е. редукция чувственной данности к математическим построениям и вычислениям. Язык символических исчислений уже не имеет пространственной привязки. Вот почему Т. Гоббс «Основы философии» начинает с интерпретации языка (примечательно, что первый раздел называется «Исчисление, или логика»). Язык здесь понимается как конвенциональная система знаков, которая используется по строго определенным правилам. Само общество понимается как множество индивидов, которые образуют государство в силу общественного договора.

В классическую эпоху знак перестает быть фигурой мира, он уже не относится к фигурам сродства и сходства. Еще в XVI столетии знаки были внутренне присущи вещам, благодаря им можно было познавать тайну, природу и достоинство вещей. А это означало их возможное использование и служило оправданием их существования. Но чтобы «существовать», знаки не нуждались в том, чтобы быть известными или познаваемыми. Они ничего не теряли в своем бытии, если их никто не воспринимал, и оставались «немыми» для человека. Знаки в их изначальной функции утверждал сам язык вещей, а не познание как таковое. Начиная с XVII в., сфера знака распределяется между достоверным и вероятным, поскольку отныне знак конституируется только посредством знания. В силу этого обстоятельства уже нет места ни немой примете, ни неизвестному знаку. Поэтому знак утрачивает присущий ему ранее характер знамения, тем самым знание перестает быть прорицанием. Знаки, имевшие смысл знамения, предшествовали прорицанию, которое призвано было понять и выявить вписанный в мир язык. Благодаря такой природе знака, знание всегда прорицало о божественном. Но в XVII в. знание «разрывает» свое прежнее родство с прорицанием (*divinatio*). Отныне знак начинает обозначать что-либо только внутри познания, у которого теперь он заимствует свою достоверность.

«И если Бог еще применяет знаки, чтобы говорить с нами через посредство природы, то Он пользуется при этом нашим познанием и связями, которые устанавливаются между впечатлениями, чтобы утвердить в нашем уме отношение значения. Такова роль чувств у Мальбранша или ощущения у Беркли: в естественном суждении, чувстве, в зрительных впечатлениях... именно мимолетные, смутные, но навязчивые, необходимые и неизбежные сведения служат знаками для дискурсивного познания...» [3, с. 109–110].

Не обладая «чистым разумом», мы не можем только силой своего ума достигнуть дискурсивного познания. Нет больше прорицания в смысле проникновения познания в загадочное, таинственное и священное пространство знаков, а есть лишь сосредоточенное на себе познание, которое замыкает в своем специфическом пространстве знаки и «развертывается» от самой слабой вероятности к совершенно несомненной достоверности. Дж. Беркли подчеркивал:

«...связь идей не предполагает отношения *причины* к *следствию*, а только метки или *знаки* к *вещи обозначаемой*. Видимый мною огонь есть не причина боли, испытываемой мною при приближении к нему, но только предостерегающий меня от нее знак. Равным образом шум, который я слышу, есть не следствие того или иного движения или столкновения окружающих тел, но их знаки» [1, с. 201].

Если ранее роль знака заключалась в соединении и связывании вещей, то теперь полагание знака неотделимо от анализа. Знак возникает в результате анализа, и в то же время является инструментом анализа. Будучи однажды определен и изолирован, знак уже может соотноситься с новыми впечатлениями.

«Поскольку ум анализирует, постольку появляется знак. Поскольку ум располагает знаками, постольку анализ продолжается» [3, с. 111].

Выяснение аналитической мощи мышления и учение о знаках тесно соприкасаются с одной и той же теорией – теорией познания. Само знание призвано уже не столько разгадывать тайные знаки мира, сколько с помощью знаков «расчленять» мир посредством непрерывного развертывания замещающих его понятий, в которых он осмысливается.

«Благодаря этому открывается возможность и для анализа, и для комбинаторики, что делает мир от начала и до конца упорядочиваемым. В классическом мышлении знак не уничтожает расстояний и не упраздняет время; напротив, он позволяет их развертывать и постепенно обозревать. Вещи при посредстве знака становятся различными, сохраняются в своем тождестве, разъединяются и соединяются. Западный разум вступает в эпоху суждения» [3, с. 111–112].

Еще до «Кратила» Платона было известно, что есть знаки, данные природой, и знаки, образованные человеком. Но искусственные знаки действительны лишь в силу их верности естественным знакам, поскольку последние составляют основу всех других знаков. В XVII в. изменяется радикальным образом соотношение природы и «соглашения». Естественный знак есть элемент, выделяемый из самих вещей и в качестве знака конституируемый познанием. Это предписываемый знак, который ум не может себе подчинить. Знаки по соглашению, с другой стороны, выбираются благодаря их простоте, удобству и применимости к множеству

элементов. Они легко запоминаются и могут входить в состав других знаков. Устанавливаемый человеком знак превращает воображение в сознательную память, спонтанное внимание – в рефлексию, инстинкт – в разумное познание. Т. Гоббс разъясняет происхождение знака и различие между естественными и искусственными знаками. Он утверждает:

«...для занятия философией необходимы некоторые чувственные объекты запоминания, при помощи которых прошлые мысли можно было бы оживлять в памяти и как бы закреплять в определенной последовательности. Такого рода объекты запоминания мы будем называть метками (*Notae*), понимая под этим чувственно воспринимаемые вещи, произвольно выбранные нами, с тем чтобы при помощи их чувственного восприятия пробудить в нашем уме мысли, сходные с теми, ради которых мы применили эти знаки» [2, с. 82].

Однако даже человеку выдающегося ума, посвящающему «все свое время мышлению и изобретению соответствующих меток для подкрепления своей памяти и преуспеянию благодаря этому в знаниях», все эти старания принесли бы мало пользы. Для развития философских знаний необходимо преобразование меток в знаки, «...при помощи которых мысли одного могли бы быть сообщены и разъяснены другим. Знаками (*signa*) же друг друга нам служат обычно вещи, следующие друг за другом, предваряющие или последующие, поскольку мы замечаем, что в их последовательности существует известная правильность» [2, с. 82].

Среди знаков есть естественные. Скажем, темные тучи служат знаком предстоящего дождя. «Другие же произвольны, т. е. выбираются нами по произволу...». К ним относятся и «определенные сочетания слов, обозначающие наши мысли и движения нашего духа. Разница между метками и знаками состоит в том, что первые имеют значение для нас самих, последние же – для других» [2, с. 82]. Знаки мыслей образуют в их звучании речь, а отдельные части речи называются именами. Имена суть прежде всего метки, необходимые для закрепления памяти. И лишь во вторую очередь они служат для обозначения и изложения всего того, что мы сохраняем в своей памяти.

«Отсюда вытекает следующее определение имени. Имя есть слово, произвольно выбранное нами в качестве метки, чтобы возбуждать в нашем уме мысли, сходные с прежними мыслями, и одновременно, будучи вставленными в предложение и обращенными к кому-либо другому, служить признаками того, какие мысли были и каких не было в уме говорящего» [2, с. 83].

Между именами и вещами, говорит Т. Гоббс, нет и не может быть никакого сходства. Несерьезно вообще думать, «будто имена вещей вытекают из их природы. Изначальные имена, установленные самим Богом, вышли из употребления после неудачи с построением вавилонской башни и были заменены другими, произвольно изобретенными и применяе-

мыми людьми» [2, с. 83]. Искусственные знаки составляют сущность языка, а потому только искусственный, произвольно выбираемый знак есть знак во всей его полноте и значимости функционирования. При этом устанавливается произвольная система знаков, но присущий такой системе элемент произвола измеряется своей функцией, и этот произвол имеет свои строго определенные правила, которые позволяют анализировать и систематизировать вещи в их наиболее простых элементах. А это произвольное создает определенное пространство для комбинаторики. Посредством метода анализа и комбинаторики утверждается, что природа обнаруживает свою сущность на уровне сходных впечатлений и во всевозможных формах их соединения. В своей совершенной форме система знаков представляет собой простой, абсолютно прозрачный язык, способный к обозначению элементарного, а также совокупность операций, определяющую все возможные соединения. С одной стороны, допускается идеальный генезис, поиск источника сложности и непонятности вещей, а с другой, – исчисление возможных соединений элементарного. Также имеет место расхождение между системой и природой как таковой. Но в горизонте классического мышления в этом нет никакого противоречия. Всю «классическую эпистему, – отмечает М.Фуко, – пронизывает совместное вхождение универсального исчисления и поиска элементарных основ в систему, которая является искусственной и которая благодаря этому может раскрыть природу, начиная с ее исходных элементов и вплоть до одновременного существования их всевозможных комбинаций» [3, с. 113].

Необходимо отметить, как мало внимания обращается на то обстоятельство, что с распространением и развертыванием понимания бытия как сознания сама проблема словно бы исчезает из сферы философской мысли и все более «вгоняется» в сферу языка и логики. Но поскольку бытие есть прежде всего сфера сознания, а исходным субъектом сознания оказывается человек, то вследствие этого бытие, чего бы то ни было, может быть ему подвластно при условии, что мы раскроем природу языка и мышления. В новоевропейской философии имеет место та скрытая предпосылка, что человек способен истинно познать лишь только то, что он сам способен оформить и сконструировать. В попытке редуцировать весь природный порядок вещей к протяженности (*res extencia*) Р. Декарт, по сути дела, предлагает проект построения мира из ничего. А Т. Гоббс, выступая против аристотелевской идеи человека как общественного существа, исходит из понимания человека в качестве существа в природном порядке вещей, для того чтобы потом выяснить, почему «естественный» человек вынужден создавать общество, и каким образом он такое задание осуществляет, соглашаясь с установлением определенного порядка власти и подчинения, принятием прав и обязанностей. Человек не создал природу, поэтому он не способен полностью детально ее познать. Но человек определил и построил общество, тем самым истинной наукой может быть исключительно и только наука об обществе.

Но и язык как таковой создал тот же человек, следовательно, возможна наука о языке, о логике, которая, по сути дела, и есть полагание природы языка.

Интерпретация предложения и связи, которую развивает Т. Гоббс, в значительной мере подчиняется аристотелевско-схоластической традиции. Поэтому неудивительно, что постижение языка и логики в философии Т. Гоббса обычно описывается в качестве примера наиболее крайнего номинализма. Проблемы языка и логики в номинализме, призванные раскрывать природу мышления и знания, выясняются с рассмотрения предложения, которое есть высказываемый словесный комплекс. Все проблемы, возникающие относительно предложения, связки и истины, ориентируются номинализмом в контексте слов и имен. Уже в древнегреческой философии вопрос о знании и высказывании был неотделим от понимания «логоса». Вот почему мышление о знании становится логикой. Вопрос тем самым определяется тем, в каком направлении тематизируется логос и в какой перспективе он рассматривается. Уже во времена Сократа, Платона и Аристотеля в лице представителей софистической мысли имело место распространение определенной формы номинализма. В период Средневековья возникали иные формы номиналистической тенденции мышления, которые определялись прежде всего в школе английских францисканцев. Представитель поздней схоластики У. Оккам выражал философски-крайнюю номиналистическую позицию, которая имела важное значение для его интерпретации сугубо теологических проблем. Необходимо заметить, что и М. Лютер опирался на номиналистическую позицию для собственных формулировок теологических вопросов и разрешения связанных с ними внутренних трудностей. Поэтому вовсе не случайно то обстоятельство, что и Т. Гоббс разрабатывал позицию крайнего номинализма.

Выясняя структуру и природу предложения как выражения в языке высказывания, Т. Гоббс в своей «Логике», в первой части трактата «О теле», обсуждает глагол «есть», связку как таковую. Здесь важно обратить внимание на структуру его трактата «Основы философии». «О теле» – первая часть, при этом первый раздел этой части носит характерное название: «Исчисление или логика». Этот раздел включает в себя главы о философии, о наименованиях, о предложении и т. д. В посвящении В., графу Девонширскому, Т. Гоббс пишет, что эта часть «легка для понимания и ясна для внимательного читателя, хорошо знакомого с математикой... все в ней ново, однако новизна ее никому не причинит вреда». Здесь речь идет о том, что «начало астрономии... следует ...отнести не далее как к Николаю Копернику, который в прошлом столетии вернулся к воззрениям Пифагора, Аристарха и Филолая» [2, с. 67]. В дальнейшем, когда стало известно о движении земли, Г. Галилей «...первым открыл нам врата всей физики, а именно указал природу движения... Следовательно, физика – новое явление. Но философия общества и государства (*Philosophiacivilis*) является еще более новой, она не старше... чем напи-

санная мною книга *О гражданине*» [2, с. 67–68]. Тем не менее, выяснение основных элементов философии Т. Гоббс начинается с рассмотрения природы языка и логики. Глагольная связка «есть» – это простой конститuent предложения типа S есть P.

«Предложение есть словесное выражение (oratio), состоящее из двух соединенных связкой имен, посредством которого говорящий хочет выразить, что он относит второе имя к той самой вещи, которая обозначается первым, или (что то же самое) что первое имя содержится во втором. Например, выражение человек есть живое существо, в котором два имени соединены связкой есть, образует предложение, ибо говорящий считает как слово человек, так и слово живое существо (animal) именами одной и той же вещи или полагает, что первое имя человек содержится в последующем имени живое существо» [2, с. 92].

В предшествующие столетия использование знаков было стремлением выявить некий изначальный текст мира, божественный текст Творца мироздания. Безусловно, ясно, что только Бог знает мир абсолютно, поскольку Он сам его сотворил и непрерывно сохраняет. И если соотноситься с божественной премудростью, тогда следует в подражании Богу вообразить себе план построения мира из ничего, а затем попытаться осуществить этот план, чтобы каким-то образом приблизиться к божественному знанию мира. Отсюда стремление оформить и создать такой произвольный, искусственный язык, который позволил бы развернуть внутреннюю сущность природы и все ее скрытые качества и однородную протяженность и который способствовал бы выявлению основных терминов ее анализа и законов построения. Знание уже не признано раскрывать изначальное Слово. Оно должно конструировать искусственный язык, способный быть действенным, т. е. анализирующим и комбинирующим. И тогда он будет действенным языком исчисления. Элемент произвола оказывается необходимым и оправданным в рамках только такой системы, которая вводит в познание комбинаторику и анализ. Такого рода система открывает пространство как для реконструкции генезиса, начиная с самых простых элементов, так и для исчисления и построения таблиц. «Именно эта система сближает всякое знание с языком и стремится заместить все языки и системы искусственным символом и логических операций» [3, с. 114]. Возникают разного рода проекты построения универсальной характеристики, системы универсального языка и исчисления. Именно такого рода проекты определяли мысль Гоббса и Беркли, Спинозы и Лейбница, Юма и Кондильяка.

Список литературы

1. Беркли Дж. Трактат о принципах человеческого знания // Сочинения. – М., 1978.
2. Гоббс Т. Соч.: в 2 т. Т. 1. – М., 1989.
3. Фуко М. Слова и вещи. – М., 1977.

**Проблема отношения Идеи к природе
в философской системе Гегеля:
опыт критического осмысления и рациональной интерпретации**

В статье выявляются и критически оцениваются особенности трактовки гегелевского идеализма в работах Ф. Шеллинга, Л. Фейербаха и Ф. Энгельса. Утверждается, что позиция Гегеля, тесно связанная с пантеистическим и научно-материалистическим воззрением на природу, выходит за рамки сформулированного Фейербахом и Энгельсом идеалистического решения основного вопроса философии. Показывается, что в рамках гносеологического перехода от «Логики» к «Философии природы» подразумевается и некоторое онтологическое отношение Идеи к природе, понимаемое Гегелем как диалектическое отношение вечной сущности (Бога) к своим явлениям.

The article identifies and critically evaluated the features of interpretations of Hegel's idealism in the works of F. Schelling, Feuerbach, and Friedrich Engels. It states that the Hegel's position, which is closely related to the pantheistic and materialistic scientific outlook on nature, is beyond the scope of an idealistic answer to the basic question of philosophy formulated by Feuerbach and Engels. The article shows that within the epistemological transition from the "logic" to "Philosophy of Nature" there is the reference to the ontological attitude and some ideas of nature, understood by Hegel as the dialectical relationship of eternal being (God) to their phenomena.

Ключевые слова: диалектика, Абсолютная Идея, природа, идеализм, материализм, гносеология, онтология теизм, пантеизм, отношение Идеи к природе.

Key words: dialectics, Absolute Idea, nature, idealism, materialism, epistemology, ontology, theism, pantheism, the relation of Idea to the nature.

Проблема отношения Идеи к природе имеет для философской системы Гегеля весьма существенное значение и тесно связана с особенностями его подхода к идеалистическому решению основного вопроса философии. Как представитель абсолютного идеализма Гегель на первое место ставит Идею, которая якобы переходит, а точнее говоря, превращается в природу и, таким образом, природа оказывается сотворенной. Так, например, в малой «Логике», которая является составной частью «Энциклопедии философских наук», он пишет:

«Идея, сущая для себя, рассматриваемая со стороны этого своего единства с собой, есть созерцание, и созерцающая идея есть природа. Но как созерцание идея положена внешней рефлексией в одностороннем определении непосредственности или отрицания. Но абсолютная свобода

идеи состоит в том, что она не только переходит в жизнь и также не только в том, что она как конечное познание позволяет жизни светиться видимостью (*scheinen*) в себе, а в том, что она в своей абсолютной истине решается свободно произвести из себя момент своей особенности или первого определения и инобытия, непосредственную идею как свою видимость (*Widerschein*), решается из самое себя свободно отпустить себя в качестве природы» [6, с. 424 (§244)].

Складывается впечатление, что Идея, согласно Гегелю, исторически предшествует природе и на определенном этапе своего развития начинает *переходить* в природу. Но, говоря о *переходе* ее в природу, Гегель делает некоторые уточнения, которые позволяют думать, что он воздерживается от понимания этого *перехода* как процесса, имеющего начало во времени и означающего непосредственное превращение Идеи из доприродного ее состояния в природу.

В гегелевской «Науке логики» Идея, с внешней ее стороны, рассматривается как природа. «А именно, – пишет Гегель, – полагая себя как абсолютное *единство* чистого понятия и его реальности и тем самым сосредоточивая себя в непосредственность *бытия*, идея как *целокупность* в этой форме есть *природа*. Но это определение не есть нечто *становящееся* (*Gewordensein*) и *совершающее переход* – в отличие от субъективного понятия, которое, согласно сказанному выше, в своей целокупности *становится объективностью*, и в отличие от *субъективной цели*, которая становится *жизнью*. Чистая идея, в которой определенность как реальность понятия сама возведена в понятие, есть скорее абсолютное *освобождение*, для которого больше нет никакого непосредственного определения, которое не было бы также *положенным* и понятием; в этой свободе не совершается поэтому никакого перехода; простое бытие, к которому определяет себя идея, остается для нее совершенно прозрачным и есть понятие, остающееся в своем определении при самом себе. Переход, стало быть, следует здесь понимать скорее так, что идея сама себя *свободно отпускает*, абсолютно уверенная в себе и покоящаяся внутри себя» [9, с. 310].

Некоторые весьма авторитетные исследователи философии Гегеля, такие как К. Фишер [11], Э. Сет [15] и К. С. Бакрадзе [4], вообще полагают, что те высказывания Гегеля, которые он использует для характеристики отношения Идеи к природе, на самом деле ничего не объясняют. Они являются непонятными, метафорическими и даже, как иногда говорят, бессмысленными. Неудивительно поэтому, что, как пишет об этом Фишер, «переход логической идеи к природе и от логики к философии природы всегда считался одним из самых трудных мест в системе Гегеля и вызывал наибольшее количество недоразумений» [11, с. 592]. И, тем не менее, он приходит к выводу, что «мы должны говорить вслед за Гегелем, что идея есть природа, а не становится природой; поэтому, при более внимательном отношении, нельзя также говорить о переходе

логической идеи к природе, даже и в понятии, а не только во времени; вследствие этого сам Гегель, едва употребив слово "переход", тотчас же поправляет себя» [11, с. 593].

Не вполне соглашаясь с Фишером, я считаю, что в гегелевской «Науке логики» речь идет о некотором своеобразном и даже, можно сказать, зеркальном *переходе* внутреннего содержания Идеи – вечной сущности всей Вселенной в свой же собственный *мир явлений*, который и рассматривается в ней как находящийся в процессе *становления*. Но при этом Гегель не поправляет себя, когда указывает на то, что в вечном содержании этой сущности не осуществляется «никакого перехода» и, соответственно, никакого становления, а предостерегает своих читателей от неадекватного понимания *перехода*, о котором идет здесь речь.

Дело в том, что само понятие *перехода*, о котором идет здесь речь, оказывается весьма условным. Кроме того, трактовка отношения Идеи к природе в философии Гегеля находится в тесной связи с философским осмыслением учения христианской церкви о сотворении мира Богом, истолкованием соотношения философского и научного познания мира, использованием диалектического метода в познании Абсолютной Идеи как вечной сущности всей Вселенной. С проблемой истолкования отношения Идеи к природе в философии Гегеля тесно связано и понимание системного характера его философских взглядов. Эти и некоторые другие вопросы философии Гегеля обсуждаются в историко-философской литературе на протяжении многих лет, но полной ясности по ним как не было, так и нет.

* * *

Проблема отношения Идеи к природе всегда считалась и до сих пор считается самой трудной для исследователей философии Гегеля. Во многом эти трудности обусловлены содержанием и особенностями построения самой философской системы Гегеля, недостаточной разработанностью и отсутствием полной ясности у него самого, поскольку он оставил нам в своей «Логике» весьма туманное изложение этой темы. Но значительная часть трудностей обусловлена тем, что многие исследователи философии Гегеля, особенно в наше время, не владеют свойственной ему культурой мышления, которая совершенно необходима для адекватного понимания его философских взглядов. С одной стороны, они пытаются выявить содержание той позиции, которую занимает Гегель, а с другой – не могут адекватно ее понять, потому что никак не могут однозначно истолковать его высказывания. Учитывая содержание их подходов к осмыслению проблемы отношения Идеи к природе в философии Гегеля, я попытаюсь несколько по-иному истолковать ее, опираясь на результаты предыдущих своих исследований [1, 2, 3].

Содержательные попытки осмысления этой темы появились после того, как Гегель умер, и его ученики разделились на правых и левых гегельянцев. Первоначально критика исходила в основном от Шеллинга и

Фейербаха, затем от Маркса и Энгельса. Знакомство с содержанием этой критики позволяет выявить ряд вопросов, на которые необходимо найти ответы.

Шеллинг, пожалуй, одним из первых выступил с критикой философской системы Гегеля и указал на то, что в ней нет удовлетворительного объяснения того, как Идея переходит в природу. Надеясь на превосходство собственной философской точки зрения, он, в частности, утверждал, что разработанная им «философия тождества наряду с первыми шагами в природу, следовательно, в сферу эмпирического, была, таким образом, и созерцанием. Гегель же хотел построить свою абстрактную логику сверх философии природы»³⁵. Далее, критикуя Гегеля, Шеллинг правильно отмечал, что абстрактные категории (понятия) «Логики» не могут существовать раньше, чем та действительность, от которой они абстрагированы, что «становление не может быть прежде становящегося, бытие – раньше того, что становится бытием» [5, с. 306; ср.: 11, с. 508]. Но эта критика не помогала ему опровергнуть Гегеля, ибо Гегель не рассматривал выведенные им понятия «Логики» как исторически первые по отношению к существующей природе.

Интересные рассуждения о проблеме отношения Идеи к природе имеются в работе Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» (1886). В ней он пытается обобщить то, что сделано известными ему критиками философии Гегеля, и изложить свое понимание этой темы. Испытав на себе влияние Фейербаха, Энгельс сосредоточивает свое внимание на *онтологическом* аспекте отношения Идеи к природе, рассматривая его как отношение Бога к миру, как попытку идеалистического решения основного вопроса философии.

«Великий и основной вопрос всей, в особенности новейшей, философии, – пишет Энгельс, – есть вопрос об отношении мышления к бытию». И это обстоятельство весьма существенно, ибо в Новое время «вопрос об отношении мышления к бытию, – о том, что является первичным: дух или природа, – этот вопрос, игравший, впрочем, большую роль в средневековой схоластике, вопреки церкви принял более острую форму: создан ли мир богом или он существует от века?»

Философы разделились на два больших лагеря сообразно тому, как они отвечали на этот вопрос. Те, которые утверждали, что дух существовал прежде природы, и которые, следовательно, в конечном счете так или иначе признавали сотворение мира – а у философов, например у Гегеля, сотворение мира принимает нередко еще более запутанный и нелепый вид, чем в христианстве, – составили идеалистический лагерь. Те

³⁵ Цит. по: Бур М., Ирриц Г. Притязание разума [5, с. 306]; ср.: Фишер К. Гегель... [11, с. 508].

же, которые основным началом считали природу, примкнули к различным школам материализма» [13, с. 282, 283]³⁶.

Эти рассуждения Энгельса, как известно, тесно связаны с рассмотрением основного вопроса философии Фейербахом, а также с его трактовкой отношения Идеи к природе в философии Гегеля. Поэтому, прежде чем перейти к анализу той позиции, которую занимает Гегель по вопросу об отношении Идеи к природе и, соответственно, Бога к миру, мы попытаемся разобраться в том, как соотносятся взгляды Фейербаха и Энгельса в этом пункте.

Дело в том, что Фейербах еще до Энгельса, по сути дела, отождествил сугубо идеалистическое истолкование отношения мышления к бытию, духа к природе с ортодоксально-теологическим истолкованием отношения Бога к миру. Так, в «Лекциях о сущности религии» (1851) он писал:

«Вопрос о том, сотворил ли бог мир, вопрос вообще об отношении бога к миру, есть вопрос об отношении духовного к чувственному, общего или абстрактного к действительному, рода к индивидам... Этот вопрос принадлежит к числу важнейших и в то же время труднейших вопросов человеческого познания и философии, что явствует из того, что вся история философии вращается, в сущности говоря, вокруг этого вопроса» [10, с. 623].

Именно Фейербах представил отношение Идеи к природе, изложенное в системе Гегеля, как отношение Бога к миру в ортодоксально-религиозном смысле. При этом он несколько изменил позицию Гегеля, отождествив природу с «материальной сущностью», а Идею с «нематериальной сущностью», или Богом. Об этом можно судить по следующему его высказыванию: «Учение Гегеля, что природа, реальность положена идеей, есть лишь рациональное выражение теологического учения, что природа сотворена богом, что материальное существо создано нематериальным, то есть абстрактным существом» [10, с. 623]³⁷.

³⁶ Забегая вперед, отметим, что позиция Гегеля выходит за рамки сформулированного Энгельсом идеалистического решения основного вопроса философии. Ведь Гегель считает процесс творения мира вечным. Он говорит, например, о том, что «мир сотворен, сотворяется теперь и будет вечно твориться; вечность выступает перед нами в форме сохранения мира. Сотворять – это и есть деятельность абсолютной идеи; идея природы (подобно идее как таковой) вечна» [7, с. 27–28 (§ 247, прибавление)].

³⁷ Фейербах здесь тоже не вполне адекватно трактует Гегеля. Он не учитывает того, что Гегель рассматривает бытие и, соответственно, мир явлений как вечную принадлежность Бога, что он считает «идею природы» вечной. Кроме того, он (Гегель) признает лишь относительное начало творения мира Богом и рассматривает это творение как вечное становление мира Богом, которое включает в себя моменты возникновения и исчезновения (смены) различных его конкретных состояний. Подробнее об этом см. в моей работе «Диалектика Гегеля в интерпретации Дж. Мак-Таггарта» [1, с. 66–86].

В действительности же Гегель не разделял учение христианской церкви о сотворении мира Богом в указанном Фейербахом смысле. Ведь в соответствии с христианской догмой он должен был бы говорить о сотворении мира Богом из «ничего», без привлечения того, что обозначается словом «нечто». Он, следовательно, должен был бы допустить возникновение *бытия* из того, что не является *бытием*. Но у Гегеля понятия *бытия* и *небытия* являются взаимосвязанными понятиями, и существование одного из них предполагает существование другого. Далее обнаруживается, что оба они являются лишь моментами другого, объединяющего их понятия – понятия *становления*. Но, говоря об этих понятиях, Гегель, конечно, имеет в виду и то, что ими обозначается.

Понятие *бытия* является исходным пунктом гегелевской «Науки логики», которая имеет три основных раздела: 1) учение о бытии, 2) учение о сущности и 3) учение о понятии. Он различает *чистое бытие*, не имеющее дальнейшего определения и равнозначное в этом качестве *чистому ничто*, и *наличное, или определенное, бытие*, которое и находится в процессе *становления* как единства *бытия и небытия*. Поэтому, говоря о возникновении какой-либо вещи, он поясняет, что «вещи еще нет, когда она начинается, но в начале содержится не только ее ничто, но уже также и ее бытие. Начало само есть становление, но, говоря о начале, мы, кроме того, имеем в виду дальнейшее движение» [5, с. 224 (§88, примечание)].

Называя «чистое бытие» *абстрактным*, Гегель говорит в конце своей «Логике», что «мы теперь возвратились к понятию идеи, с которой мы начали. И вместе с тем это возвращение назад есть движение вперед. Мы начали с бытия, с абстрактного бытия. На том этапе нашего пути, на который мы теперь вступили, мы имеем идею как бытие. Но эта идея, обладающая бытием, есть природа» [6, с. 424 (§244, прибавление)].

Предпринятая в моих работах [1, 2, 3] интерпретация *объективности* диалектики категорий в гегелевской «Науке логики» позволяет найти ответы и на вопросы, связанные с интерпретацией отношения Идеи к природе. У Фишера, Бакрадзе и некоторых других исследователей философии Гегеля складывается впечатление, что он допускает непоследовательность, когда говорит о *переходе* самой логической идеи к природе. И в самом деле, для такого впечатления имеются некоторые основания. В одном фрагменте своей «Науки логики» Гегель действительно говорит, что «логика показывает, как идея поднимается на такую ступень, где она становится творцом природы и переходит к конкретной непосредственности» [9, с. 26], а в другом фрагменте отмечает, что при этом не совершается «никакого перехода» [9, с. 310]. Но эта кажущаяся непоследовательность исчезает, если мы принимаем во внимание, что Абсолютная Идея как субстанция, или вечная сущность мира, развивается, согласно его учению, не сама по себе («в-себе»), а в своих конкретно-материальных формах. Гегель говорит, например, о том, что «само

абсолютное есть *абсолютное тождество*; это есть его *определение*, так как всякое многообразие в-себе-сущего и являющегося миров или, иначе сказать, внутренней и внешней тотальности в нем снято. – В нем самом нет никакого *становления*, ибо оно не есть бытие...» [4, с. 639]. Иначе говоря, «абсолютная сущность в этом простом единстве с собой *не обладает наличным бытием*. Но она должна перейти к наличному бытию; ибо она есть *в-себе-и-для-себя-бытие*...» [4, с. 457].

С учетом этого легко понять и тот смысл, который Гегель вкладывает в свои высказывания, когда говорит о том, что Идея «является творцом природы», но в ней самой по себе («в-себе») не совершается «никакого перехода... Переход, стало быть, следует здесь понимать скорее так, что идея сама себя *свободно отпускает*, абсолютно уверенная в себе и покоящаяся внутри себя» [9, с. 310].

Из предыдущих суждений Гегеля, имеющих в его «Науке логики», ясно видно, что он рассматривает материальное бытие – то нечто, из которого только и может быть создан мир, – как вечную принадлежность Бога. Этим его позиция отличается от понимания материи как «изначально данной и в себе бесформенной». Такое понимание материи, как отмечает Гегель, мы встречаем уже у греков. Сначала материя выступает в мифическом образе хаоса, который они представляют как бесформенную основу существующего мира. Следствием этого представления является рассмотрение Бога не как творца Вселенной, а только как мирообразователя, как демиурга.

Не соглашаясь с таким пониманием Бога и материи, Гегель пишет: «Более глубокое воззрение, напротив, признает, что бог сотворил мир из ничего» [6, с. 293 (§128, прибавление)]. Но, признавая учение христианской церкви о сотворении мира Богом из ничего, он вместе с тем отступает от него, ибо этим, по его мнению, «высказывается вообще, с одной стороны, что материя как таковая не обладает самостоятельностью, и, с другой, – что форма не привходит в материю извне, а как тотальность носит принцип материи в самой себе; эта свободная и бесконечная форма, как мы вскоре увидим, есть понятие» [6, с. 293].

Как видим, Гегель, вопреки Фейербаху, не говорит, что «материальное существо создано нематериальным, то есть абстрактным существом», а говорит, что «материя как таковая не обладает самостоятельностью». К тому же Бог, обладающий бытием, необходимым образом связан с миром. Он, говоря словами Гегеля, «открывается нам двояким образом: как природа и как дух. Оба этих лика суть его храмы, которые он наполняет и в которых он присутствует» [7, с. 24 (§ 246, прибавление)].

Теперь мы видим, что гегелевская точка зрения на отношение Идеи к природе и, соответственно, на отношение Бога к миру дает нам веские основания полагать, что он стоит скорее на точке зрения пантеизма, чем теизма. А это значит, что трактовка этой точки зрения Фейербахом, ко-

торая была положительно воспринята некоторыми младогегельянами, включая Маркса и Энгельса, не соответствует мысли Гегеля.

«Ход развития Фейербаха есть ход развития гегельянца, – правда, вполне правоверным гегельянцем он не был никогда, – к материализму. На известной ступени это развитие привело его к полному разрыву с идеалистической системой своего предшественника. С неудержимой силой овладело им, наконец, сознание того, что гегелевское домировое существование «абсолютной идеи», «предсуществование логических категорий» до возникновения мира есть не более, как фантастический остаток веры в потустороннего творца; что тот вещественный, чувственно воспринимаемый нами мир, к которому принадлежим мы сами, есть единственный действительный мир и что наше сознание и мышление, как бы ни казались они сверхчувственными, являются продуктом вещественного, телесного органа – мозга. Материя не есть продукт духа, а дух есть лишь высший продукт материи. Это, разумеется, чистый материализм» [13, с. 285–286].

Приведенные высказывания Энгельса, которые в течение многих лет считались, чуть ли не абсолютной истиной во всей последующей марксистской философии, заслуживают отдельного критического анализа, но в данном случае я ограничусь лишь несколькими краткими замечаниями.

1. Изложенный Энгельсом от имени Фейербаха так называемый «чистый материализм» является столь же односторонним, как и созданный воображением Фейербаха «чистый идеализм».

2. Объективный, а точнее говоря, абсолютный идеализм Гегеля во все не допускает домировое существование «абсолютной идеи» и уж тем более «предсуществование логических категорий» до возникновения мира.

3. Философия Гегеля, как это следует из соответствующих его высказываний и предпринятой мною их интерпретации, не является идеалистической в упомянутом выше смысле. Она тесно связана с пантеистическим и научно-материалистическим воззрением на природу.

Приближение к содержанию этих выводов можно найти и в работах Энгельса. Так, например, говоря о влиянии развития естествознания и промышленности на философию Нового времени, Энгельс пишет:

«У материалистов это прямо бросалось в глаза. Но и идеалистические системы все более и более наполнялись материалистическим содержанием и пытались пантеистически примирить противоположность духа и материи. В гегелевской системе дело дошло, наконец, до того, что она и по методу и по содержанию представляет собой лишь идеалистически на голову поставленный материализм» [13, с. 285].

Однако эти и некоторые другие высказывания Энгельса о связи философии Гегеля с пантеистическим и научно-материалистическим воззрением на природу не получили у него соответствующего развития и не

привели его к пересмотру точки зрения Фейербаха. Именно интерпретация Энгельса повлияла на философские взгляды Маркса, Ленина и Плеханова, да и на представителей всей последующей марксистской философии.

Аналогичные и, конечно, односторонние подходы к интерпретации проблемы отношения Идеи к природе имеются и у представителей идеалистической философии. Некоторые из них, вслед за Фишером, полагают, что правильнее было бы говорить не о переходе Идеи к природе, а о переходе от «Логики» к «Философии природы». Эти вопросы наиболее интересно и подробно обсуждаются в полемике Дж. Мак-Таггарта против Э. Сета, который, вслед за Шеллингом, Фейербахом и Энгельсом, настаивает на том, что Гегель в «Логике» пытается «конструировать мир из абстрактной мысли или простых универсалий» [15, р. 117]. Мак-Таггарт же полагает, что «миры Природы и Духа», которые даются мышлению, некоторым образом выводятся из него, но это выведение не является чистым синтезом. Оно имеет как синтетический, так и аналитический характер [14, р. 57–63].

Складывается впечатление, что объяснение отношения Идеи к природе, которое дает Мак-Таггарт в своей полемике против Сета, ограничивается рассмотрением *гносеологического* перехода от «Логики» к «Философии природы». Оно существенно совпадает с точкой зрения «здравомыслящего гегельянца», о которой оба они упоминают в своих работах. Однако более внимательное рассмотрение философии Гегеля позволяет сделать вывод, что в рамках этого *гносеологического* перехода подразумевается и некоторое *онтологическое* отношение Идеи к природе. Как показывают результаты исследования, в философии Гегеля речь идет о диалектическом отношении *вечной сущности*, или Бога, к своим явлениям, которые возникают и исчезают, «живут во времени» и представляют собою то, что Гегель иногда называет «сотворенной», временно существующей природой.

Список литературы

1. Антипин Н. А. Диалектика Гегеля в интерпретации Дж. Мак-Таггарта. 2-е изд. – СПб., 2000.
2. Антипин Н. А. Защита и критика диалектики Гегеля в трудах Мак-Таггарта // Вестн. Лен. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. Науч. журн. – № 4. – Т. 1. – Сер. Философия. – СПб., 2009. – С. 36–47.
3. Антипин Н. А. Проблема объективности диалектики категорий в гегелевской «Науке логики»: опыт критического осмысления и рациональной интерпретации // Вестн. Лен. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. Науч. журн. – № 3. – Т. 2. – Сер. Философия. – СПб., 2010. – С. 16–23.
4. Бакрадзе К. С. Система и метод философии Гегеля // Избр. филос. труды. Т. III. – Тбилиси, 1973.
5. Бур М., Иррилиц Г. Притязание разума / пер. с нем. – М., 1978.

6. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. – Т. 1. Наука логики. – М., 1974.
7. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. – Т. 2. Философия природы. – М., 1975.
8. Гегель Г. В. Ф. Наука логики: в 3 т. – Т. 2. – М., 1971.
9. Гегель Г. В. Ф. Наука логики: в 3 т. – Т. 3. – М., 1972.
10. Фейербах Л. Избранные философские произведения: в 2 т. – Т. 2. – М., 1955.
11. Фишер К. Гегель, его жизнь, сочинения и учение // История новой философии. – Т. 8. – СПб., 1902.
12. Шеллинг Ф. Соч.: в 2 т. – Т.2. – М., 1989.
13. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. – Т. 21. – М., 1961. – С. 269–317.
14. McTaggart J. E. *Studies in the Hegelian Dialectic*. 2-nd ed. – Cambridge, 1922.
15. Seth A. *Hegelianism and Personality*. Edinburgh, 1887.

**Понятие изначальной временности у М. Хайдеггера: апории
(на материале «Бытия и времени»)**

Часть 2. Бытие Dasein как временность: проблемные последствия

В статье проводится критическое исследование философии М. Хайдеггера в аспекте проблемы временности Dasein. Во второй части на основании текстологического анализа выявляются, конкретизируются и разъясняются трудности, связанные с описанием времени у М. Хайдеггера. В результате анализа фиксируются противоречия, связанные с попыткой удержать дистинкцию собственной и несобственной временности и делается вывод, что М. Хайдеггер так и не достигает онтологического мета-уровня или изначального измерения временности.

This paper is dedicated to the analysis of the Heidegger's philosophy in the aspect of the problem of temporality of Dasein. In the second part on the basis of the textological analysis the author reveals, concretizes and explains the difficulties, concerning the Heidegger's description of time. As a result some contradictions are fixed connected with the attempt to hold the distinction of authentic temporality and inauthentic temporality. The author comes to the conclusion that Heidegger doesn't reach the ontological meta-level or the level of the primordial unity of temporality.

Ключевые слова: время, временность, феноменология, трансцендентальное, фундаментальная онтология, забота, Dasein.

Key words: time, temporality, phenomenology, transcendental, phenomenological ontology, care, Dasein.

*Настоящее и прошедшее,
Вероятно, наступят в будущем,
Как будущее наступало в прошедшем.
Если время всегда настоящее,
Значит, время не отпускает.
Элиот Т.С. «Четыре квартета»*

Известно, что хайдеггеровский проект представляет собой попытку заложить новое начало в онтологии. Причем время, надлежащим образом переосмысленное при постановке вопроса о бытии, выступает предельным онтологическим основанием, поэтому хайдеггеровский онтологический поворот связан в первую очередь с раскрытием онтологической роли времени.

В первой части нашей статьи «Хайдеггеровская версия феноменологии темпоральности человеческого бытия: вопрос о целостности Dasein» мы продемонстрировали, как выявление временности связано с вопросом о возможной целостности структуры Dasein. Обратимся теперь к тем трудностям, которые порождает феноменологическое описание времени, и попытаемся ответить на вопрос: достигает ли Хайдеггер изначального измерения временности?

Начнем со следующего тезиса: «Феноменологически исходно временность прорывается в собственном целом бытии присутствия, в феномене заступающей решимости» [2, с. 304]. Иными словами, временность проявляет себя *исходным* образом в заступающей решимости. М. Фляйшер замечает:

«Исходная и собственная временность имеют одинаковую структуру. Собственная временность предстает как *экзистенциальное* исполнение исходной временности в собственно экзистирующем Dasein. Событие временения (Zeitigungsgeschehen) исходной временности делает это исполнение возможным, но не идентично с ним. Тогда исходное временение как *бытие* Dasein должно находиться в каждом Dasein, также и в несобственно экзистирующем, и это тем более верно, что Dasein, по Хайдеггеру, фактически "*ближайшим образом и большей частью*" экзистирует несобственно. Изначальное измерение (Ursprungsdimension) временности лежит за пределами собственной временности, но которая, как было сказано, как экзистенциальное исполнение исходной временности как раз структурно подобна ей и "*проявлена*" в собственной заботе» [4, S. 19].

Как *будущее* свидетельствует заступающая решимость для-себя-наступление (Auf-sich-zukommen). Заступающая решимость есть экзистенциально «*бытие к самой своей отличительной способности быть*. Подобное возможно только так, что присутствие *вообще* в его самой своей возможности способно настать для себя <...>. Заступание делает присутствие *собственно* наступающим, а именно так, что заступание само возможно, лишь поскольку присутствие *как сущее* вообще уже всегда настает для себя, т. е. вообще в своем бытии наступающе» [2, с. 325]. Таким образом, с одной стороны, мы имеем собственное будущее как экзистенциальное исполнение заступления в некоем собственно модифицированном Dasein, и исходное будущее как в бытии Dasein вообще всегда уже совершающееся – с другой стороны, и собственное будущее здесь фундировано в исходном (таким же образом исходное будущее под-лежит несобственному бытию, о чем говорит следующее: «Если к бытию присутствия принадлежит собственное соотв. несобственное *бытие к смерти*, то оно возможно лишь как *наступающее* в указанном <...> смысле» [2, с. 325]. Однако далее Хайдеггер замечает: «И в таком само-допущении-себя-настать выносит эту возможность как возможность, т. е. экзистирует. Выносящее отличительную возможность допущение-настать себе в ней для себя есть исходный феномен буду-

щего» [2, с. 325]. Фляйшер отмечает, в частности, что возможность бытия собственного будущего смешивается здесь с экзистенциальным исполнением его же, и дифференция исходного измерения и собственного экзистирования сглаживается.

Далее, решимость как модус понимания «значит экзистируя принимать бытие-виновным, *быть* брошенным основанием ничтожности. Но принять брошенность значит собственно *быть* присутствием в том, *как оно всегда уже было*» [2, с. 325]. Это возвращение Dasein к себе в то, «как оно всегда уже было», что означает: в свою собственную бившесть, есть исполнение собственного экзистирования. Как это возможно? – «Лишь поскольку присутствие вообще *есть* как я *есмь*-бывший <...>» [2, с. 326]. Казалось бы, ясно: бившесть исходной временности фундирует бившесть собственной временности. Бытийное измерение и исполнение экзистенции здесь четко различены³⁸.

Если исходное будущее модифицируется в собственное как решающее заступление, а исходная бившесть – как выбор принятия брошенности, то возможно было бы различить бытийный уровень и экзистенциальное исполнение в отношении настоящего (Gegenwart) как бытии-при...? Хайдеггер определяет собственное настоящее как мгновение-ока (Augenblick). Но что такое собственное настоящее? Прочитируем самого Хайдеггера:

«Заступающая решимость так размыкает конкретную ситуацию своего *вот*, что экзистенция, поступая, усматривающе озабочивается фактично мироокружным подручным. Решительное бытие при ситуативно подручном, т. е. поступающее допущение-встречи с мироокружно *пребывающим*, возможно лишь в *актуализации* этого сущего. Лишь как *настоящее* в смысле актуализации решимость способна быть тем, что она есть: неискаженным допущением встречи того, за что она поступая берется. Наступающе возвращаясь к себе, решимость, актуализируя, вводит себя в ситуацию. Бившесть возникает из будущего, а именно так, что бывшее (лучше бившествующее) настоящее выпускает из себя настоящее. Этот феномен, как бившествующе-актуализирующее настоящее единый, мы именуем *временностью*» [2, с. 326].

³⁸ Представляется необходимым процитировать здесь Хайдеггера полностью: «Принятие брошенности опять же возможно только так, что наступающее присутствие самым своим "как оно всегда уже было", т. е. своим "уже-былым", способно быть. Лишь поскольку присутствие вообще есть как я *есмь*-бывший, оно способно в будущем так само для себя настать, чтобы вернуться в себя. Собственно наступая, присутствие есть собственно уже-бывшее. Заступание в предельнейшую и самую свою возможность есть понимающее возвращение в самую свою бившесть. Присутствие способно собственно бывшим быть лишь поскольку оно настоящее. Бившесть возникает известным образом из будущего» [2, с. 326]. – Как это можно было бы понять? – Как попытку «свести» исходное настоящее и исходную бившесть в некое изначальное, исходное единство? Однако (на что уже было указано) и в этом вероятном «скрещивании» двух исходных модификаций временности будущее очевидным образом исходнее.

Последнее предложение особенно важно, поскольку им Хайдеггер настаивает на неотъединимости трех экстазов времени в *едином* феномене временности. О настоящем (собственном или исходном или и том, и другом сразу) мы узнаем, что оно в событии временения «возникает» как онтологически «последнее». Возможно ли различить исходное и собственное настоящее как третий экстаз и третий структурный момент заботы как бытия-при? От несобственного настоящего Хайдеггер отличает собственное настоящее как «мгновение-ока»³⁹. Далее следует очень интересное замечание: термин «мгновение-ока», пишет Хайдеггер, «надо понимать *в активном смысле* как экстаз» (курсив наш. – Н.А.). Как должно истолковывать этот «активный смысл»? «Он подразумевает решительный, но в решимости *сдержанный* прорыв присутствия в то, что из озаботивших возможностей, обстоятельств встречает в ситуации» [2, с. 326]. При этом «мгновение-ока» отлично *в принципе* от такого временного феномена, как «теперь», являющегося его модификацией или «дегенерацией». «*Теперь*» принадлежит к времени как внутривременности; *внутривременность* есть временная определенность внутримирного сущего [2, с. 333]. «Время как внутривременность возникает из сущностного способа временения исходной временности» [2, с. 333]. «Мгновение-ока» «как собственное на-стоящее дает *впервые встретиться* тому, что может быть подручным или наличным во времени» [2, с. 338]. Таким образом, «мгновение-ока», с одной стороны, есть допущение встречи, позволение присутствовать подручному или наличному, которое в *теперь* проходит или налично, т. е. оно является фундирующим для *теперь* как «времени» внутривременности в качестве исходной временности; с другой стороны, Хайдеггер называет «мгновение-ока» в этом же контексте как собственное на-*стоящее*.

На то, что здесь возможно говорить о «мгновении-ока» как исходной временности (или исходного настоящего), указывает еще и следующее: допущения-имения-дела *априорно* и есть условие возможности встречи подручного – в онтическом смысле, и высвобождение всякого подручного как подручного – в онтологическом смысле [2, с. 85]. Однако в каком именно контексте звучит термин «мгновение-ока», понятый как собственное на-*стоящее*? Хайдеггер пишет: мгновение-ока «вводит экзистенцию в ситуацию и размыкает собственное "вот"» [2, с. 347]. О какой ситуации идет речь? «К заступанию решимости принадлежит настоящее, в меру которого решение размыкает ситуацию. В решимости настоящее не только возвращено из рассеяния по ближайше озаботившему, но сдержано в настоящем и бывшести». Этот «сдержанный прорыв», на-*стоящее*, или «время» *поступка* не имеет длительности: «в

³⁹ «Сдержанное в собственной временности, тем самым собственное настоящее мы называем мгновением-ока» [2, с. 338].

мгновение-ока" ничего не может произойти» [2, с. 338], оно «временит» в решении, в которое его вбрасывает ужас⁴⁰, но при этом «настоящее» ужаса оказывается исходнее мгновения-ока или времени-поступка (как собственного настоящего, ибо поступок – это отказ от растворения в публичном и затерянности в людях, это выбор собственной самости): «Настоящее ужаса <...> не имеет еще характера мгновения-ока <...>. Ужас вводит лишь в настроение *возможного* решения. Его настоящее держит мгновение-ока, в каком такое настроение, и только оно, возможно, *на взводе*» [2, с. 344]. Стало быть, если в контексте решимости и замыкания собственного «вот» мгновение-ока оказывается собственным *на-стоящим* (оно не имеет длительности, т. е. не «идет», не «проходит», оно есть именно «стояние», *на-стаивание*, застывшая решимость «перед» броском в *поступке*, это время перехода), то под-лежит ему исходная временность «в виде» настоящего ужаса как исходного феномена и в рамках экзистенциальной аналитики могущего быть истолкованным как *a priori*.

Таким образом, «мгновение-ока», с одной стороны, оказывается исходной, исконной временностью *Dasein* как исходное-настоящее-позволения-встретиться подручному или наличному, с другой стороны – как модификация исходной временности, разомкнутой в феномене ужаса, представляет собой собственное *на-стоящее*, или время-поступка. Здесь, однако, требуется одно принципиальное уточнение. Процитируем Хайдеггера: «*Актуализация*, в которой *первично* основано падение в озаботившую подручность и наличность, в модусе исходной временности оказывается *включена* в настоящее и бывшее» [2, с. 328]. Настоящее, включенное в настоящее и бывшее, едва ли можно назвать третьим экстазом единого феномена временности⁴¹.

Еще один контра-пункт задает следующая цитата: «Источник "отталкивания" актуальности, т. е. падения в потерянность, дает сама *исходная, собственная временность*<...>» [2, с. 348. Курсив наш. – Н.А.), в которой исходная и собственная временность сближаются до синонимичности.

Не позволяет ли это сделать вывод о том, что исходная временность оказывается проблематическим понятием, и обнаружить исходное измерение временности не удастся? Но если собственная временность собственно существующего *Dasein* есть экзистенциальное исполнение

⁴⁰ «Ужас возникает из будущего, настоящего в решимости» [2, с. 344].

⁴¹ У Августина мы находим: «Настоящим можно назвать только тот момент во времени, который невозможно разделить хотя бы на мельчайшие части, но он так стремительно уносится из будущего в прошлое! Длительности в нем нет. Если бы он длился, в нем можно было бы отделить прошлое от будущего; настоящее не продолжается». Августин констатирует некий парадокс: то, что мы называем временем – самое «сокровенное и обычное» – в виде трех его возможных модификаций может существовать только в душе [1, с. 219].

исходной временности, а Dasein ближайшим образом и большей частью экзистирует несобственно, то что такое несобственная временность? В следующей части мы попытаемся наметить возможные ходы для ответа на этот вопрос. Но пока еще одно замечание самого Хайдеггера: «Разомкнутость *вот* и экзистентные возможности присутствия, собственность и несобственность, фундированы во временности» [2, с. 350]. Следует ли эту временность понимать как исходную?

* * *

Фундаментальным для хайдеггеровского анализа времени является следующий тезис: «Всякое "возникновение" в онтологической области есть дегенерация» [2, с. 334]. Именно в этом смысле «возникает» несобственная временность. По Хайдеггеру структура дегенерации выглядит следующим образом: все временные «возникновения» происходят из исходной и собственной временности (статус которой оказался проблематичным) [2, с. 327]. Несобственная временность оказывается временностью несобственного понимания, несобственного расположения, экзистенциального падения и озабочения.

«Источник "отталкивания" актуальности, т. е. падения в потерянность, дает сама исходная, собственная временность» [2, с. 348]. Кажется бы, это отвечает структуре дегенерации. Но Хайдеггер замечает: «Актуальность "отталкивается" от соответствующего ожидания (характер ожидания имеет несобственное будущее. – *Н.А.*) в подчеркнутом смысле избегания» [2, с. 347]. И далее: «Актуальность отталкивается от ее собственного настоящего и бывшести <...>» [2, с. 348]. Стало быть, актуальность отталкивается не от собственного настоящего. Почему? – «Чтобы лишь обходом через себя дать присутствию прийти к собственной экзистенции» [2, с. 348]. В избегание собственного будущего и бывшести впервые и возникает актуализация – она возникает как бытие-при..., в модусе потерянности. Только в *обход* ее может Dasein вообще прийти к собственной экзистенции и таким образом — к собственному настоящему. Что это означает?

Падение имеет свой экзистенциальный смысл в актуальности⁴². Но падение – это основообраз бытия повседневности, Dasein уже всегда «отпало» от собственной способности-быть-самостью (поскольку Dasein большей частью и ближайшим образом экзистирует несобственно) и «упало» в мир, растворилось в людях, потерялось в них. Этот основообраз бытия-несобственным (т. е. падения или потерянности) временит актуализирующе. В априорном онтологическом событии падения «берет начало» *актуализация* как потерянность и вместе с ней – несобствен-

⁴² «Падение первично укоренено во времени в настоящем» [2, с. 350].

ность. Актуализация и несобственность соотносятся друг с другом настолько тесно, что можно было бы сказать, что актуализация (как модус несобственной временности) есть ее первичный экстаз. Несобственная временность вообще возникает как настоящее: поскольку несобственное понимание «набрасывает способность быть из могущего-озаботить, то значит оно временит из актуальности» [2, с. 338], иначе говоря, несобственное понимание временит как «забывающее-актуализирующее ожидание», т.е. актуализация акцентируется как исходная временность несобственного понимания. Далее, несобственное расположение, с одной стороны, характеризуется страхом, который исходным образом основан в бившести (или за-бывании), с другой стороны, в аспекте временения «внутри целого заботы» страх возникает из «растерявшегося настоящего» [2, с. 344]. Если «*первичный феномен исходной и собственной временности есть будущее*» [2, с. 329], и если исходная временность составляет бытие Dasein, то будущее должно иметь преимущество в обеих модальностях, в которых осуществляется Dasein. Между тем Хайдеггер замечает: «Приоритет настоящего сам будет сообразно модифицированному временению несобственной временности видоизменяться, но даже еще и в производном "времени" не перестанет выходить на передний план» [2, с. 329]. Конечно, в рамках хайдеггеровской концепции смысла бытия для Dasein, в бытии которого речь идет о самом его бытии, *вперед-себя* имеет особую важность.

Однако при рассмотрении несобственной временности обнаруживается еще одна проблема: настоящее (актуализация) и бившесть соотносятся друг с другом как две стороны одной медали. Несобственная временность вообще обнаруживает на самом деле только два экстаза, что противоречит определению временности как единства трех экстазов. Несобственное настоящее есть бытие-при... в модусе потерянности в людях и при озаботившем. Экзистирова таким образом в модусе актуальности, Dasein оказывается «повсюду и нигде». Dasein «забывает» свое собственное можествование быть, целое исходное измерение раскрытости бытия через заступление в смерть⁴³. Его растерявшееся настоящее есть его забытость (забывание, забвение самости). Забытость же, по Хайдеггеру, есть настоящая бившесть⁴⁴. Бившесть и настоящее здесь практически идентичны, точнее говоря, их дифференция возможна в зависимости от способа вопрошания о падении как модусе несобственного экзистирования: если мы спрашиваем, «где» падение укоренено первично, то отвечаем – в растерявшемся настоящем; если же мы спрашиваем об «откуда»

⁴³ «В <...> актуальности лежит <...> растущее забывание» [2, с. 347].

⁴⁴ «Забытость как несобственная бившесть относится <...> к брошенному, своему бытию; она есть временной смысл способа бытия, в меру которого я ближайшим образом и большей частью бывший – есмь» [2, с. 339].

падении, то можно было бы говорить об уже-забытости изначальной раскрытости бытия. Другая попытка подступиться к настоящему также лишь указывает на невозможность строго дифференцировать актуализирующее и бывшее:

«Бросок брошенности в мир сперва не бывает собственно уловлен присутствием; заложенная в нем "подвижность" еще не приходит к "остановке" из-за того, что присутствие теперь "есть вот". Присутствие тоже захвачено брошенностью, т. е. как брошенное в мир оно теряет себя среди "мира" в фактической обреченности на озабочивающее. Актуальность, составляющая экзистенциальный смысл этой тожезахваченности, никогда от себя не достигнет никакого другого экстатического горизонта <...>» [2, с. 348].

Здесь, по крайней мере, становится ясно, что означает, что падение есть понятие онтологической динамики. Однако актуальность показывает себя здесь как тожезахваченность «броском брошенности в мир». И не сливается ли она, стало быть, с бывшестью как соответствующим модулем брошенности?

Стремление Dasein задержаться при наличном, убегая от предстоящего, превращает настоящее в единственной временной экстаз, оно же оказывается исходным для Dasein в модуле несобственного существования.

Итак, экзистентные возможности Dasein, собственность и несобственность фундированы во временности. То есть временность должна под-лежать этой дифференции, так что фундаментальные структуры Dasein осмысляются как модусы временения временности, но при этом должна дифференциацию «сводить» к целому: «Временная конституция названных феноменов (понимание, расположение, падение, речь. – *Н.А.*) восходит всегда к *единой* временности, которая как таковая ручается за возможное структурное единство понимания, расположения, падения и речи» [2, с. 335]. Временность конститутивна не только для несобственной и собственной модальностей существования Dasein, но и для экзистенциального различия разомкнутости, а именно что касается прежде всего понимания, расположения и бытия-при внутримирном сущем – временение исполняется в каждом случае во всех трех экстазах:

«Понимание основывается первично в будущем (заступание соотв. ожидание). Расположение временит первично в бывшесть (возобновление соотв. забытость). Падение первично укоренено по времени в настоящем (актуализация соотв. мновение-ока). Тем не менее понимание есть всегда "бывшествующее" настоящее. Тем не менее расположение временит как "актуализирующее" будущее. Тем не менее актуальность "отталкивается" от бывшествующего будущего <...>» [2, с. 350].

Для речи «не остается» какого-либо экстаза по преимуществу⁴⁵. Стало быть, у Хайдеггера мы обнаруживаем шесть феноменов времени. Что касается собственной временности, то мы находим: *понимание* как заступающая решимость, *расположение* как выбор принятия брошенности и, наконец, *разомкнутость* ситуации в поступке собственно экзистирующего Dasein. Вопрос о возможной дифференции собственной и исходной временности здесь остался проблематичным.

В отношении несобственной временности обнаружилось гораздо больше проблемных, а подчас и тупиковых моментов. Итак, мы находим: *понимание* (самонабрасывание), которое временит себя преимущественно как ожидание, *расположение* (характеризуется страхом), показывающее себя исходно как само-забытье, и *падение* (потерянность в людях и при озаботившем), временящее актуализирующе. Однако, как это было показано, несобственная временность «возникает» как настоящее по преимуществу и настоящее же, если должен быть исходный первичный временной экстаз, оказывается таким экстазом.

И поскольку исходного измерения временности очевидным образом достичь не удастся, то вся структура дегенерации оказывается лишенной фундамента.

Вопрос временности в сравнении с другими центральными темами «Бытия и времени» представляется наиболее запутанным, и цель состояла в том, чтобы пройти по этому лабиринту. Но есть ли у этого лабиринта выход?

Список литературы

1. Августин А. Исповедь / пер. М.Е. Сергеенко. – М., 1997.
2. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. В.В. Бибихина. – М., 1997.
3. Херманн Ф.-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля / пер. И. Инишева. – Томск, 1997.
4. Fleischer M. Die Zeitanalysen in Heideggers „Sein und Zeit“: Aporien, Probleme und ein Ausblick. – Wuerzburg, 1991.

⁴⁵ «Речь временит первично не в каком-то определенном экстазе <...>. Речь сама по себе временна» [2, с. 349].

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ КАК НАУКА: ПЕРСОНАЛИИ

УДК 1 (09) (43) «1814/1908»

М. А. Солопова

Эдуард Целлер: очерк истории жизни

Статья представляет собой биографический очерк о жизни и этапах научной карьеры Эдуарда Целлера, выдающегося немецкого ученого, богослова, историка философии и теологии, автора классического труда «Философия греков в ее историческом развитии», а также до сих пор переиздаваемого учебника «Очерк истории греческой философии».

This article represents a biographical essay of Eduard Zeller's life and work. Professor Zeller is well-known as an eminent German scholar, theologian, philologist, historiographer of the Western philosophy and theology, the author of the classical work "The History of the Greek Philosophy" ("Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung") and the high-school handbook "Outlines of the History of the Greek Philosophy" (Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie).

Ключевые слова: история философии, историография античной философии, история науки, история классической филологии XIX в., Эдуард Целлер.

Key words: Historiography of Ancient Greek Philosophy; History of Science represented in Biographical Studies; History of Classical Studies in XIX century; Eduard Zeller.



Более ста лет тому назад завершилась плодотворная научная карьера Эдуарда Целлера (1814–1908), выдающегося немецкого ученого, богослова, историка философии и теологии. Но до сих пор его труды привлекают внимание и тех, кто впервые открывает для себя античную философскую мысль, и тех, кто ее изучение избрал делом своей жизни: первые обращаются к «Очерку истории греческой философии», вторые – к фундаментальной «Философии греков в ее историческом развитии», популярным учебным сокращением которой и является

«Очерк»¹. Что известно об основных этапах жизненного пути прославленного историка философии?

¹ Текст учебника Целлера в новейшей истории книгопечатания России был переиздан не единожды: в московском издательстве «Канон» с послесловием М.А. Солоповой [6], в Санкт-Петербургском издательстве «Алетейя» с предисловием Р.В. Светлова

Эдуард Готтлоб Целлер родился 22 января 1814 г. в городке Клейн-ботвар неподалеку от Штутгарта (королевство Вюртемберг). Предки его отца принадлежали к духовному сословию, как и многие родственники по материнской линии. Сам отец служил чиновником в казначействе. В автобиографии Целлер с величайшим уважением и любовью вспоминает о родителях. Вот какие строки посвящает он отцу:

«Черты его лица, хотя и не лишённые дружелюбия, более все же носили печать серьезности, которая сохранялась и во время веселой беседы, коей он отнюдь не избегал. Вместе с тем во всей его внешности были запечатлены простота, прямота и надежность, что вызывало к нему чувство глубокого доверия. И это действительно были основные черты его существа. Чуждый лжи и нечестности, которым внутренне противилась его натура, он был для своих детей непревзойденным образцом добросовестности, правдивости и порядочности»¹.

Люди, близко знавшие Целлера в жизни, отмечали, что эти слова об отце и его характере вполне можно было бы отнести к Целлеру-сыну. В душевном облике матери он с теплотой вспоминал мягкость нрава, чуткость, сердобольность, а также практичный и здравый ум, позволявший ей успешно справляться с многочисленной семьей и вести огромное домашнее хозяйство. Их дом был приютом для всех скорбящих и болящих душой, за что пользовался большим уважением во всей общине.

Эдуард был девятым, самым младшим ребенком в семье. Курс начального образования он проходил дома вместе со своим старшим братом под руководством отца. С этими уроками была связана одна любопытная история, которую ученый с удовольствием вспоминал уже на закате своих лет. В курс обучения, помимо прочих предметов, должны были входить древние языки – латынь и греческий. Латынь отец знал изрядно, а греческий позабыл вовсе. Поэтому, чтобы научить сына греческому, он стал посещать школьные занятия и выполнял вместе с младшими учениками занятия по учебнику. И цель была достигнута: когда восьмилетний Эдуард в 1822 г. поступил в школу² к учителю Шайду в г. Бакнанге, он успешно занимался греческим даже с более старшими учениками. Как выяснилось, он обладал тонким чувством языка и на удивление живым его пониманием.

Светлова [7] – в обоих случаях представлен перевод С.Л. Франка 1912 г. [4]. В 2005 г. вышло электронное издание учебника в издательстве «ДиректМедиа Паблишинг», после чего текст учебника Целлера в сети Интернет является едва ли не основным ресурсом для быстрого ознакомления студенчества с историей древнегреческой философии. Об авторе учебника в том же рунете даются весьма скудные стандартные сведения, статья о Целлере в электронном проекте Wikipedia, по существу, еще не написана и ждет своих авторов.

¹ Автобиографические воспоминания Целлера цит. по: [11].

² Это была так называемая «Prazeptorschule», нижняя ступень высшей школы, где занятия вел свой «прецептор», учитель.

Окончив школу, Эдуард по примеру своего старшего брата и по желанию родителей принял решение посвятить себя богословской карьере. Некоторое время он еще продолжал посещать Штутгартскую гимназию, куда перешел вслед за своим учителем, но вскоре блестяще сдал достаточно трудные вступительные экзамены и в четырнадцать лет стал слушателем евангелической семинарии в Маульбронне, воспитанником которой оставался до восемнадцатилетнего возраста. Осенью 1831 г. Целлер, как и многие его товарищи по Маульбронну, поступил в Тюбингенскую богословскую семинарию (Tübinger Stift) при Тюбингенском университете. Тогда в университете были сосредоточены самые перспективные молодые силы, и в среде евангелических теологов царил дух свободомыслия. В свое время университет закончили Кеплер, Гегель, Шеллинг, Гельдерлин, Ф.Х. Баур, Д.Ф. Штраус (два последних имени важны для понимания общей ориентации Целлера-богослова). Согласно учебному плану семинарии, рассчитанному на четырехлетний курс обучения, три первых семестра отводились изучению философии, пять последних – теологии. Как свидетельствуют экзаменационные ведомости и отзывы преподавателей, Целлер-студент с особым усердием занимался именно историей философии. Особых похвал была удостоена его работа за летнее полугодие 1832 г. «Об историческом развитии трансцендентального идеализма», посвященная анализу систем Якоби, Фихте и Шеллинга. Отметим, что и впоследствии Целлер не оставлял занятий классической немецкой философией, и в 1873 г. вышел в свет его капитальный труд «История немецкой философии от Лейбница» («Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibnitz»).

Своим ходом шли богословские занятия. Во время интенсивных штудий Нового Завета и догматики Целлер проникся убеждением в том, что греческая философия в большой степени была причастна не только к развитию христианской религии, но и к самому ее возникновению. Поэтому свой последний семестр 1835/36 уч. года в университете он почти целиком посвящает изучению философии Платона, который оказывается в центре его интересов и как философа, и как богослова. Выпускное сочинение Целлера было посвящено «Законам» Платона. Еще через три года выйдет в свет его книга исследований о Платоне (Platonische Studien. Tübingen, 1839) – первая работа Целлера, засвидетельствовавшая незаурядные способности молодого ученого.

По окончании курса в университете Целлер остается в Тюбингене в должности приват-доцента, с 1847 г. он профессор теологии в Бонне, с 1847 г. – профессор философии в Марбурге. Затем местами его службы будут Гейдельберг (с 1862 г.) и Берлин (с 1872 г.). В 1895 г. Целлер вышел в отставку. Умер 19 марта 1908 г. в Штутгарте.

В 1842 г. совместно со своим учителем и тестем Фердинандом Христианом Бауром (1792–1860) он основывает «Теологический ежегодник». Издание, сразу ставшее весьма авторитетным, выходило в течение пят-

надцати лет (1842–1857). Баур – известный протестантский богослов, основатель так называемой новой тюбингенской школы библейской критики. Одной из этапных стала его работа «Христианский гнозис, или Христианская религиозная философия в ее историческом развитии» (1835), название которой откликнулось в труде Целлера «Философия греков в ее историческом развитии». Как свидетельствуют монографии и публикации Целлера в научной периодике, основное внимание Целлер-богослов уделял исследованию источниковедческих проблем раннего христианства. Наиболее значимыми его трудами в этой области стали: «История христианской церкви» (1847), «Теологическая система Цвингли» (1853), «Апостольская история в ее содержании и происхождении» (1854), «Государство и церковь» (1873). Сторонник взглядов Баура и Штрауса, Целлер был приглашен в Бонн вопреки мнению ортодоксальных протестантских теологов. Продолжающиеся трения вынудили его уехать в Марбург и начать преподавание на философском факультете Марбургского университета. К тому времени им уже были написаны первые тома «Философии греков». Об этом во многих отношениях выдающемся памятнике историко-философской науки, а также об обстоятельствах его написания необходимо сказать более подробно.

Как образно выразился Герман Дильс в своей речи памяти Целлера, «пламя огромного труда его жизни поначалу загорелось от трения с выдающимися соперниками в области истории философии»¹. Соперников было несколько: Фридрих Шлейермахер (1768–1834), Август Генрих Риттер (1791–1869), Христиан Август Брандис (1790–1867) и Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770–1831).

О Шлейермахере Целлер отзывался как об ученом, давшем образец глубокой *исторической интерпретации*, проникающей в своеобразие мыслей древних философов. Однако особо отмечая его великолепный перевод Платоновых сочинений, а также исследования философии Платона, Анаксимандра и Гераклита, Целлер был решительно не согласен с несправедливым, мало объективным образом Аристотеля, вышедшим из-под пера Шлейермахера. Кроме того, изъян его научного метода он видел в частом обращении к простому пересказу. У Риттера², ученика Шлейермахера, Целлер усматривал, наоборот, *недостаток исторического чутья* при изложении хода философских событий: явления истории вовсе не атомы, чудесно собранные в одном месте, – нет, они должны быть восприняты как члены одного огромного организма. В историко-философских сочинениях Брандиса³ его не устраивала *аморфность из-*

¹ Diels H. Gedächtnisrede auf Eduard Zeller, gehalten in der Leibnizsitzung der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften am 2. Juli 1908, цит. по [11, S. 465–511].

² Риттер был автором четырехтомной «Истории философии» (1829–1833), а также совместно с Преллером «Истории греко-римской философии» (1838).

³ Брандис – автор «Учебника истории греко-римской философии» в 3 т. (Handbuch der Geschichte der Griechisch-Römischen Philosophie, 1835–1866) и «Истории развития

ложения, вследствие которой исторический организм превращался в *агрегат из мелких подробностей и деталей*. Гегель, напротив, в своих «Лекциях по истории древней философии» понятие и задачу истории схватил вернее и четче: история есть развивающийся организм, части которого взаимно предполагают и дополняют друг друга. Однако Гегель ошибался, когда историческую последовательность немедленно отождествлял с логической, – ведь история не может, как логика, начинаться с абстракций, она должна начинаться скорее с чувственно-наличного бытия, данного в определенных пространственно-временных координатах¹.

Таким образом формировался замысел Целлеровой «Философии греков», которая должна была «занять посредствующее звено между ученым изысканием и умозрительно-историческим пониманием, на основании источников, с помощью критической проверки и исторического синтеза приобрести понимание значения и связи единичных фактов» – так описал свою задачу сам Целлер в «Очерке истории греческой философии» [6, с. 18]. В 1844 г. появился первый том его труда, озаглавленного «Философия греков, исследование ее характера, течения и основных моментов ее развития». Если положить рядом два томика первого издания и объемистые тома последнего пятого издания, можно наглядно видеть собственное развитие их автора. По первому изданию видно, что он находился под большим влиянием Гегеля и, в частности, его интерпретации древних философов. В дальнейшем, правда, излишнее пристрастие к гегельянству было им преодолено. Но Целлер всегда охотно отмечал, где это было уместно, удачную гегелевскую трактовку тех или иных этапов истории греческой философии (в особенности это касалось атомистов, софистов, Сократа и сократиков, а также основных положений философии Аристотеля).

Несмотря на значительные изменения, произошедшие при переизданиях с первым томом, посвященным доплатоновскому периоду греческой философии, остался неизменным порядок изложения материала: от древних ионийцев (от Фалеса и до Диогена Аполлонийского), пифагорейцев и элеатов далее к Гераклиту, Эмпедоклу, атомистам, Анаксагору и софистам. Остались также неизменное удовольствие, с которым Целлер полемизировал со скороспелыми умозаключениями или гипотезами ученых-коллег, и трезвая рассудительность суждений. В результате всех

греческой философии» в 2 т. (Geschichte der Entwicklungen der griechischen Philosophie und ihrer Nachwirkungen im römischen Reiche, 1862–1864).

¹ Ср. рассуждение Целлера из статьи «История философии, ее цели и пути» (1888): «Непреходящая заслуга Гегеля состоит в том, что он более настойчиво, чем кто-либо до него, указывал на закономерную взаимосвязь исторических явлений... Но неверно и обманчиво было бы понимать всякую взаимосвязь как чисто логическую и провозглашать принцип, в соответствии с которым последовательность философских систем тождественна последовательности логических категорий и может быть подобно им обнаружена с помощью диалектической конструкции» [8].

дополнений и доработок труд Целлера составил шесть объемистых томов по тысяче страниц каждый. Материал располагается в них следующим образом.

Том I. Часть 1. О задаче, объеме и методе предстоящего исследования. О происхождении греческой философии. О характере греческой философии. Основные периоды развития греческой философии. Первый период: древние ионийцы, пифагорейцы и элеаты. Часть 2. Гераклит, Эмпедокл, атомистика, Анаксагор. Софисты.

Том II. Часть 1. Второй период: Сократ и сократики. Платон и Древняя Академия. Часть 2. Аристотель и древние перипатетики.

Том III. Часть 1. Третий период: греческая философия в III и II вв. до Р.Х. Стоицизм, эпикуреизм, скептицизм. Эклектизм, обновленный скепсис, предшественники неоплатонизма. Часть 2. Греко-иудейская философия. Неоплатонизм.

Отметим, что порядок изложения у Целлера в целом тот же, что в «Лекциях по истории философии» Гегеля. Деление истории античной философии на три периода сейчас воспринимается как нормативное, поскольку было воспринято последующими поколениями историков античной философии. Однако по сравнению с Гегелем у Целлера видны некоторые новации. Гегель делил историю философии в соответствии со своим пониманием развития духа, что дало такую картину периодов: 1) первый период – от Фалеса до Аристотеля (совершенно абстрактная мысль развивается до конкретной идеи); 2) второй период – догматизм и скептицизм (конкретная идея осуществляет себя через противоречия, каждая отдельная сторона противоположна другой стороне, будучи развита в целостность); 3) третий период – неоплатонизм (возвращение противоположностей в единый идеальный мир; развившаяся в целостность идея, которой недостает субъективности как бесконечного для-себя-бытия). Целлер был нацелен более на факты, чем на до всяких фактов сущий смысл. Период «от Фалеса до Аристотеля» распался на два: до Сократа и после Сократа, что в дальнейшем породило расхожий термин «досократики».

Скрупулезная работа с источниками, обильные и хорошо подобранные цитаты, тонкие интерпретации, глубокомысленные обобщения – все эти достоинства поддерживают работу Целлера на должной высоте до сих пор. А.Ф. Лосев заметил однажды: «В смысле позитивного изучения фактов Целлер всех превзошел и не превзойден еще до сих пор» [1, с. 761].

Однако Лосев зачастую выступает и как весьма хлесткий критик Целлера, особенно в цикле ранних своих работ 1930-х годов («Очерки античного символизма и мифологии», «Античный космос и современная наука» и др.). Даже отдавая должное заслугам Целлера как учителя поколений историков философии, он не удерживается от замечания, что в смысле осведомленности автора и обстоятельности изложения «работы Целлера отнюдь не наилучшие» [2, с. 688]. Пожалуй, Лосев – единствен-

ный методичный критик Целлера как историка философии во всей отечественной литературе. Особенно известны его критические отзывы о Целлеровой «абстрактно-метафизической» трактовке платоновских идей как гипостазированных понятий, но не только. Здесь, по существу, мы имеем дело со столкновением разных типов философий на историко-философском поле, своеобразное продолжение исторического спора платонизма и аристотелизма, читай: философской диалектики и сухой эмпирической метафизики. Совершенно не случайно имена Целлера и Аристотеля у Лосева оказываются в одном ряду противников Платона и его самого, Лосева¹. Несмотря на то, что очевидным образом подоплекой полемики является расхождение философских позиций, Лосевские выпады против Целлера часто страдают эмоциональностью и декларативностью². Любопытно, что Лосев в конце концов именует Целлера прямой противоположностью Гегеля, который «хочет все объединить и систематизировать на основе живого восприятия вещи, Целлер же разбивает вещь на абстрактные моменты, утверждает их в их полной взаимной изолированности». Для Лосева целлеровское понимание платонизма есть «наихудшее понимание», «отсутствие всякого понимания». Эта ставшая достоянием отечественной истории науки оценка Лосева, наиболее авторитетного из отечественных философов-антиковедов XX в., едва ли способствовала грамотному и спокойному усвоению методов научной историко-философской работы, которые закладывают исследования Целлера.

* * *

Свой «Очерк истории греческой философии» (1883), единственный ставший известным в России труд Целлера, автор замыслил как пособие для тех, кто слушает курс его лекций по истории философии в Берлинском университете³. При жизни автора «Очерк» выдержал семь переизданий. После смерти Целлера (1908) учебник (девятое и последующие издания) выходил под редакцией Ф. Лорцинга. На русский язык «Очерк

¹ Ср., например, следующее характерное рассуждение Лосева: «Эйдос и идея у Платона есть узрения мифологического бытия, а не какие-то тусклые и скучные "гипостазированные понятия", о которых нас постоянно учит такая же тусклая университетская наука, не могущая до сих пор сбросить иго Аристотеля и Целлера» [2, с. 235].

² Это касается даже понимания учений Фалеса и Диогена Аполлонийского. Вот еще один типичный выпад Лосева: «И насколько надо быть проникнутым безжизненным методом вивисекции, чтобы вслед за Целлером увидеть в Диогене только анаксагорски подкрепленного Анаксимена!» [2, с. 134].

³ В предисловии к первому немецкому изданию «Очерка» автор сообщает: «Цель моего учебника состояла прежде всего в намерении дать учащимся пособие к университетским лекциям, которое облегчало бы им подготовку к последним и освобождало бы их от траты времени на записывание лекций, но которое вместе с тем не стесняло бы преподавателя и не предвосхищало подробностей его изложения».

истории греческой философии» был переведен трижды: в 1886 г. – М. Некрасовым [3], в 1912 г. – С.Л. Франком [4] и в 1913 г. – Н. Стрелковым [5]. Перевод Франка (как и перевод Стрелкова) был выполнен с отредактированного Лорцингом текста, снабженного многочисленными примечаниями редактора и ссылками на новейшие на тот момент издания. Кроме того, в примечаниях Лорцинга мнение Целлера сопоставлялось с мнениями других авторов, что отягощало текст учебника, предназначенного для новичков, а их, по наблюдениям Целлера, изложенным в предисловии, информация обильнее той, которую они способны вместить в формате одной полноценной лекции, больше сбивает с толку, чем продвигает вперед. На сегодняшний день текст Целлера сам является памятником историко-философской литературы начала прошлого века и в качестве такового может сослужить добрую службу для тех, кто решается приступить к изучению греческой философской традиции и обратиться к проверенным пособиям, чтобы далее от них перейти к более современной исследовательской литературе и, что самое главное, – к изучению источников.

Современный интерес к наследию Целлера, особенно на родине ученого, касается не только его антиковедческих трудов. Если обратиться к мемориальному тому, подготовленному Геральдом Хартунгом [10], можно убедиться в основательности и серьезности этого интереса, который относится и к толкованию Целлером платонизма и неоплатонизма, философии Аристотеля и раннего христианства, соотношения философии и науки, а также его роли как одного из инициаторов академического журнала «Archiv für Geschichte der Philosophie», до сих пор одного из авторитетнейших периодических изданий по историко-философской проблематике.

Список литературы

1. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 4. Аристотель и поздняя классика. – М.: Искусство, 1974.
2. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Мысль, 1993.
3. Целлер Э. Очерк истории греческой философии / пер. М. Некрасова; под ред. М.И. Каринского. – М., 1886.
4. Целлер Э. Очерк истории греческой философии / пер. с 9-го нем. изд.; под ред. Ф. Лорцинга, Семена Франка. – М.: Типолиитография Ю. Венера, 1912.
5. Целлер Э. Очерк истории греческой философии / пер. с 10-го нем. изд.; под ред. Ф. Лорцинга, Н. Стрелкова, Н. В. Самсонова. – М.: Творчество, 1913.
6. Целлер Э. Очерк истории греческой философии / пер. С.Л. Франка. – Москва: Канон+, 1996.
7. Целлер Э. Очерк истории греческой философии / пер. С.Л. Франка. – СПб.: Алетейя, 1996.
8. Целлер Э. История философии, ее цели и пути (1888) / пер. М. Вырской // Логос. – 2006. – № 1 (52). – С. 103–108.

9. Diels H. Gedächtnisrede auf Eduard Zeller, gehalten in der Leibnizsitzung der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften am 2.Juli 1908 // Zeller Ed. Kleine Schriften / Hrsg. von O. Leuze unter Mitwirkung von H. Diels und K. Holl. – Berlin: Reimer, 1910–1911. Bd. III. 1911. – S. 465–511.

10. Hartung G. (Hrsg.) Eduard Zeller: Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte im 19.Jahrhundert. – Berlin: De Gruyter, 2010.

11. Zeller Ed. Kleine Schriften / Hrsg. von O. Leuze unter Mitwirkung von H. Diels und K. Holl. Bd. III. – Berlin: Reimer, 1911.

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

УДК 1 (09) (47) «17»

А. Ф. Оронай

Утопическое и реальное в художественном пространстве произведений М. Щербатова и А. Радищева

В данной статье автор рассматривает общественно-политические взгляды двух русских мыслителей XVIII в. и показывает, что их утопические построения связаны с реальными пространственными структурами России этой исторической эпохи. Автор приходит к заключению, что в деле конструирования альтернатив для общества особое значение имеют его периферийные зоны.

In this article the author examines the socio-political views of the two Russian thinkers of the XVIII century and shows that their utopian constructions are related to actual spatial structures of Russia of that historical epoch. The author concludes that in designing the alternatives to society its peripheral zones are of particular importance.

Ключевые слова: реальное пространство, художественное пространство, центр, периферия, утопия, пророчество, Щербатов, Радищев.

Key words: real space, artistic space, center, periphery, utopia, prophecy. Scherbatov, Radischev.

Историк и публицист князь Михаил Михайлович Щербатов (1733–1790) и писатель и философ Александр Николаевич Радищев (1749–1802) в своих социально-политических воззрениях занимают противоположные позиции. Общее у них – негативно-критическое отношение к реалиям переживаемого времени и стремление к конструированию утопических проектов. А. И. Герцен, издавший наиболее известные произведения этих мыслителей в одном переплёте, дал им следующую характеристику:

«Князь Щербатов и А. Радищев представляют собой два крайних воззрения на Россию времён Екатерины. Печальные часовые у двух разных дверей, они, как Янус, глядят в противоположные стороны. Щербатов, отворачиваясь от распутного дворца сего времени, смотрит в ту дверь, в которую вошёл Петр I, и за нею видит чинную, чванную Русь Московскую – скучный и полудикий быт наших предков кажется недовольному старику каким-то утраченным идеалом. А. Радищев смотрит вперёд, на него пахнуло сильным веянием последних лет XVIII века. Никогда чело-

веческая грудь не была полнее надеждами, как в великую весну девяностых годов, все ждали с бьющимся сердцем чего-то необычайного; святое нетерпение тревожило умы и заставляло самых строгих мыслителей быть мечтателями» [6, с. V–VI].

Слово *утопия* (в наиболее распространённом переводе с греческого – *место, которого нет*) имеет множество смыслов. Наиболее известными представляются следующие: а) некая идеализированная в познавательных целях реальность, например, лапласовская «детерминистическая утопия», в которой утверждается однозначная связь происходящих из прошлого причин и направленных в будущее действий; б) некое оторванное от реальности мечтание, приносящее неисчислимы бедствия при попытке его осуществления; в) общественный суперпроект, который в принципе может и осуществиться («воплощённая утопия» – оксюморон, широко используемый с лёгкой руки Ж. Бодрийара [3, с. 149]). Во втором и третьем вариантах смысл термина, очевидно, связан с образом будущего, причём во втором случае этот смысл явно оценочно-негативный. Во всяком случае, соотношение реального и искусственно сконструированного в утопии не столь однозначно, как это обыкновенно считается.

В нашем случае актуально рассмотрение утопии не только со стороны *содержания*, но и со стороны литературной *формы*. В утопии могут выражаться как прогностические, так и пророческие (профетические) образы будущего. При этом, разумеется, указанные образы имеют, помимо прочих, и *литературно-художественное* выражение. Не случайно утопия создателя самого этого термина, Томаса Мора, при всей её социально-философской насыщенности была *художественным* произведением. В свою очередь, произведение такого рода предполагает наличие в нём *художественных пространства и времени*.

Специфика утопии – в особой литературной форме, в которой выражается образ будущего, предполагающий подробную проработку последнего. Именно в таком виде утопия представлена у её литературного «крёстного отца» Т. Мора. У Аристотеля место («топос») неотделимо от предмета. В соответствии с таким пониманием и утопия – не фиктивное пустое пространство, лишённое определённости, а предметное описание *того, чего нет*. Поскольку в пространстве утопии нет «пустоты», оно вполне сопоставимо с соответствующими пространственными характеристиками тех реалий, которые специфическим образом порождают потребность в утопиях. Коль скоро Щербатов и Радищев были современниками, эти реалии, по существу, были одни и те же для столь непохожих друг на друга мыслителей.

По утверждению А. И. Герцена, идеалы Радищева «были так же высоко на небе, как идеалы Щербатова – глубоко в могиле» [6, с. VI]. Действительно, М.М. Щербатов олицетворял патриархально-

консервативную реакцию на петровские преобразования. При этом он признавал их необходимость; он предпринял специальное «времяисчислительное» исследование, «во сколько бы лет... могла Россия сама собою, без самовластия Петра, дойти до того состояния, в котором она ныне есть в рассуждении просвещения и славы». И пришёл к выводу: при самых благоприятных обстоятельствах теперешнее состояние могло быть достигнуто около 1892 г. [11, с. 136]. Поэтому Щербатов не может не признать необходимости преобразований. Однако при этом он констатирует *нравственный ущерб* от реформ, «повреждение нравов в России». Созидание новых государственных порядков сопровождалось нравственной деградацией, которая, по его убеждению, явилась следствием секуляризации духовной жизни. Со своей стороны, моральная деградация населения способствует усилению деспотизма власти, росту фаворитизма и «сластолюбия», что влечет за собой пространственную локализацию дворянства в столице, просчеты во внутренней и внешней политике и в конечном счете расстройство государства и благополучия граждан.

Будучи идеологом дворянства, Щербатов выступал категорически против освобождения крестьян. Рассуждая в духе социологического натурализма Ш.Л. Монтескье, Щербатов утверждал, что холодный климат России порождает в людях сангвинический характер – «наглый и стремительный в предприятиях». Нравственные пороки, «происходящие от самого климата», должны быть удерживаемы крепчайшими преградами. Разоблачая «химеру равенства состояний», Щербатов привлекал даже идею из «Монадологии» Г. Лейбница о неповторимости монад: «а где несть такового подобия, тут нет и равности». Сама мудрая природа поставила дворян «быть правителями и начальниками», что затруднительно осуществить при отсутствии крепостнических порядков: вольных помещик «принужден будет обольщать, чтобы они от него не разошлись» [11, с. 151].

Религиозно-нравственные ценности кладутся Щербатовым в основание общественной жизни. Символы беспредельности и вечности, присутствующие в нравственных ценностях, обретают утопическую пространственную организацию в произведении «Путешествие в землю Офирскую г. С. швецкого дворянина». Указанная земля по своим географическим параметрам, естественно, близка России. И название столичных городов созвучны российским – Квамо (Москва) и Перегаб (Петербург). Главное отличие Офирской земли имеет нравственную природу; её народ, «трудолюбивый и добродетельный, чтит, во-первых, добродетель, потом закон, а после царя и вельмож» [9, с. 38]. Однако идеальная пространственная организация была в прошлом нарушена неверным политическим актом переноса центра власти из Квамо в Перегаб, в город, сооруженный на краю территории и «противу естества вещей». Эта ошибка (затем благополучно исправленная) повлекла за собой серьёзные политические и социальные последствия: власть утратила связь с

центральными областями, а высшие сословия – со своими поместьями, т. е. с народом, что приводило к социальной напряженности. Урбанизация как таковая также, по мнению Щербатова, деформирует ткань пространства державы, поощряя социальную мобильность и образуя локусы химерического смещения сословий.

Щербатов в своем стремлении сгладить разрывы социального пространства даже невольно оказался провозвестником идеи печально знаменитых аракчеевских военных поселений. Обыкновенные солдаты, по его убеждению, – «отрезанные люди от государства». Тогда как «поселения полков» в Офире позволяют получить солдат не в виде «настроенных машин», а в качестве сознательных людей, способных биться с врагом «с той твёрдостью, каковую должен иметь гражданин, защищая отечество своё и собственность свою» [9, с. 59].

Критическая составляющая творчества Щербатова явно превосходила его позитивные социально-философские проекты, которые не простирались дальше монархии с московским государем, власть которого ограничена высшим дворянством.

Напротив, русский писатель и философ Александр Николаевич Радищев решительно выступил против самодержавия и крепостничества. В его «Путешествии из Петербурга в Москву» (1790), – политико-философском трактате, стилизованном под дорожные заметки, – обе столицы фигурируют безо всяких условных наименований. В отличие от Щербатова, Радищев, по словам Герцена, «не стоит Даниилом в приемной Зимнего дворца, он не ограничивает первыми тремя классами свой мир», он погружён в российские реалии, «он едет по большой дороге, он сочувствует страданиям масс, он говорит с ямщиками, дворовыми, рекрутами, и во всяком слове его мы находим с ненавистью к насилию – громкий протест против крепостного состояния» [6, с. VI].

Кульминационный в идейном отношении «проект в будущем», о «совершенном уничтожении рабства» топографически привязан к Хотилу (город в современном Бологовском районе Тверской области), находящемуся примерно на равном удалении от обеих столиц. Этим подчеркивается и несправедливость власти (чем ближе к точке ее локализации, тем меньше правды), и то, что она не всесильна. Знаменитый эпиграф к книге Радищева «чудище обло, озорно, огромно, стозевно и лайяй» был понятен только тому, кто осилил тяжеловесные гекзаметры «Тилемахиды» В. Тредиаковского. В этой поэме рассказывается о зеркале истины, в которое в загробном мире глядятся властители и видят свой подлинный облик – в виде чудовищ, соединяющих в себе, в переложении Радищева, ядовитость стоглавой Гидры и злобность адского «преужасного пса Кервера» (Щербера).

А.С. Пушкин в своем публицистическом произведении «Путешествие из Москвы в Петербург» (1835), пародирующем (в обратном порядке) некоторые главы «Путешествия» Радищева, иронически замечает:

«Москва! Москва!.. – восклицает Радищев на последней странице своей книги и бросает желчью напитанное перо, как будто мрачные картины его воображения рассеялись при взгляде на золотые маковки Москвы белокаменной» [7, с. 186].

Ирония классика не вполне оправдана (и сама степень её искренности вряд ли может быть установлена): Радищев был чужд религиозной экзальтации, и картины, изображенные им, не были сплошь порождены его воображением (хотя знаменитый «сон» из главы «Спасская Полесь» вошёл в золотой фонд русской литературной утопии).

Радищев – философ-просветитель. В духе концепции общественного договора Ж.-Ж. Руссо он обосновывает противоестественность и противоразумность рабства. Если исключительно «собственное благо» может быть единственным «побуждением вступить в общество» и если «порабощение есть преступление» и «един злодей или неприятель испытует тягость неволи», то на фоне наличия крепостного состояния понятно, «колько отстоим ещё вершины блаженства общественного далеко» [8, с. 162]. «Проект» завершается грозным пророческим предупреждением о грядущем восстании рабов: «Смерть и пожигание нам будет посул за нашу суровость и бесчеловечие. И чем медлительнее и упорнее мы были в разрешении их уз, тем стремительнее они будут во мщении своем» [8, с. 168]. При этом Радищев реалистически оценивает деструктивный характер действий восставших масс, которые «искали паче веселие мщения, нежели пользу сотрясения уз» [8, с. 168].

А.С. Пушкин в статье «Александр Радищев» следующим образом описывает эффект книги, произведенный на императрицу:

«Екатерина была поражена. Несколько дней сряду читала она эти горькие, возмутительные сатиры. "Он мартинист, – говорила она Храповицкому (смотри его заметки), – он хуже Пугачёва, он хвалит Франклина". Слово глубоко замечательное. Монархиня, стремившаяся к соединению воедино всех разнородных частей государства, не могла равнодушно видеть отторжение колоний от владычества Англии» [7, с. 242–243].

Интересно, что в «Путешествии...» имеется косвенное упоминание о Пугачёве как об обольстителе угнетённых, «грубом самозванце» [8, с. 168]. Статс-секретарь Екатерины А.В. Храповицкий в своих заметках, на которые ссылался Пушкин, указывал, что императрица «говорили с жаром и чувствительностью» о том, что Радищев «в конце хвалит Франклина и себя таким же представляет» [7, с. 247] А.И. Герцен, со своей стороны, называет слова Екатерины «чрезвычайно глупыми». Действительно, Бенджамин Франклин (1706–1790), – американский политик, мыслитель и ученый, – был, помимо прочего, ещё и иностранным членом Российской академии наук. Таким образом, фигура эта – вполне легитимная. Единственное упоминание о Франклине в последней главе

«Путешествия...» прежде всего связано с его научными достижениями, и лишь вскользь упоминается, что он исторг «скиптр из руки царей»: «Ломоносов умел производить электрическую силу, умел отвращать удары грома, но Франклин в сей науке есть зодчий, а Ломоносов рукодел» [8, с. 239]. И тем не менее в аспекте беспокоящей властный центр дискретности российского пространства фигура Франклина действительно становится знаковой, здесь Пушкин совершенно прав. Сам Искандер в «Былом и думах» отмечал непрозрачность пространства российской жизни, называя власть темным подземельем, «в котором куются судьбы бедного русского народа»:

«Самая власть царская, которая бьет как картечь, не может пробить эти подснежные, болотистые траншеи из топкой грязи. Все меры правительства ослаблены, все желания искажены; оно обмануто, предано, одурачено, продано – и все с видом верноподданнического раболепия и с соблюдением всех канцелярских форм» [4, с. 232].

Как отмечал историк Н.Я. Эйдельман, в конце XVIII в. Россия всё ещё – «страна огромная, медленная (в 30–40 раз медленнее и, стало быть, во столько же раз «больше», чем сегодня)» [12, с. 8]. Вследствие этой огромности город Иркутск присягнул новому императору только в декабре 1796 г., «больше месяца Иркутск жил под властью умершей Екатерины II. Камчатка же присягнёт только в начале 1797-го» [12, с. 8]. В этой связи Франклин, единственный из отцов-основателей, скрепивший своей подписью три основополагающих документа образовавшихся Соединённых Штатов (Декларацию независимости, Конституцию и Версальский мирный договор 1783 г.), знаменует собой идею выхода *периферии* из-под контроля *центра*. «Большая империя, – гласит один из афоризмов Франклина, – как и большой пирог, начинает крошиться с краев» [1].

Исследователь идейного наследия классиков марксизма Г.А. Багатурия отмечал в их творчестве своеобразные интуиции (без окончательных формулировок) *закона периферийного развития*. Суть его заключается в том, что «новая система возникает на периферии существующей» [3, с. 41]. Например, в сфере общественного сознания действие закона выражается, в частности, в том, что революционные идеи возникают на периферии господствующей идеологии. В гносеологической сфере проявление закона выражается в движении познания от периферийных *явлений* к центральным *сущностям*. Интуиции такого рода присущи и пророкам. Соответственно, пространственная периферия должна считаться значимым фактором в пророческой деятельности. Знаменитая, зафиксированная во всех четырех Евангелиях, мудрость «нет пророка в своем отечестве», очевидно, подчеркивает этот пространственный аспект. Библейские пророки (не присяжные «прорицатели» при правителях), полагающие временной предел центральной «вечной власти», вытесняются в периферийные зоны. С другой стороны, сами эти зоны в

известном смысле стимулируют умонастроения о *временной* ограниченности властного центра.

Немецкий философ Л. Фейербах (1804–1872) отмечал зависимость временных и пространственных границ в собственно философско-художественном творчестве, выходящем за пределы описания настоящего. По его мнению, существует негласный договор между писателями и читающей публикой относительно того, чтобы писатели сочиняли только то, что угодно публике, получая взамен материальное и моральное поощрение.

«Таким путем желает достопочтенная современность получать от своих философов не что иное, как письменное уверение в совершенной правоте своих взглядов и мнений, а от своих поэтов только такие сочинения, к которым она уже заранее расположена и которые вполне подходят для её теперешнего настроения духа. Писатели, не подписывающие этого контракта, немилосердно высылаются по этапу за границу, как бродяги, которые не могут надлежащим образом удостоверить свою личность» [10, с. 453–454].

Слово «граница» в данном случае не следует понимать в строгом политико-юридическом смысле. В данном случае – это метафора окраины некоего властного (идеологического, политического, экономического и т. п.) поля, которая предоставляет определённые социальные и гносеологические возможности для формулирования альтернатив.

При этом нельзя не видеть существенных различий в позициях двух рассмотренных нами мыслителей. Щербатов, по выражению Герцена, – Даниил (т. е. «пророк») при Зимнем дворце; ему как «честному человеку должна была древняя Русь показаться чистой и доблестной в сравнении с этим бесстыдным развратом, с этим переходом Руси допетровской в новую Русь – через публичный дом» [6, с. XI]. Сам этот переход, по его мнению, и породил ту самую дискретность в пространстве империи, которая была столь успешно преодолена в утопической «империи Офирской». Его утопия имеет основание в золотом веке, идеализированном прошлом времени. Только опрометчивые реформаторские мероприятия, по его мнению, внесли разлад в фактически осуществлённый идеал.

У Радищева, напротив, разрывы и складки пространства центральной власти содержат в себе упования на будущее. Для него, в отличие от Щербатова, это реальное пространство не тождественно идеальному; подлинный образ реального пространства «отражён» в том самом зеркале истины из «Тилемахида». В незаконченной автобиографической повести, написанной в тюрьме и названной при издании (по начальным словам) «Положив непреборимую преграду...», он фактически осознанно указал на связь пространственных границ («преград») и напряжения «томящегося воображения» [8, с. 250]. Отверженность личная и социальная накладываются одна на одну. Отсюда такая устремлённость в

будущее. Нельзя не согласиться с А.Ф. Замалеевым, который отмечал, что Радищев «внёс в политическое сознание идею повторяемости революций... Это позволило ему легко перейти в XIX и XX век и, кто знает, возможно, он уже говорит с нами из будущего» [5, с. 137].

Список литературы

1. Афоризмы: Бенджамин Франклин URL: <http://www.aforismo.ru/authors/74/>
2. Багатурия Г. А. Социально-политическая концепция Маркса и Энгельса. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 2011.
3. Бодрийяр Ж. Америка. – СПб.: Владимир Даль, 2000.
4. Герцен А. И. Былое и думы. – Минск: Нар. света, 1971.
5. Замалеев А. Ф. Лекции по истории русской философии. – СПб.: Изд-во СПбУ, 1995.
6. «О повреждении нравов в России» князя М. Щербатова и «Путешествие» А. Радищева с предисловием Искандера. Факсимильное издание. – М.: Наука, 1983.
7. Пушкин А. С. Полное собрание сочинений: в 10 т. – Л.: Наука, 1978. Т. 7.
8. Радищев А. Н. Избранные сочинения. – М.; Л.: Гослитиздат, 1949.
9. Русская литературная утопия. – М.: Наука, 1986.
10. Фейербах Л. История философии // Собр. произв.: в 3 т. – М.: Мысль, 1978. Т. 1.
11. Щербатов М.М. Избранные труды. – М.: РОСПЭН, 2010.
12. Эйдельман Н. Я. Грань веков. Политическая борьба в России. Конец XVIII – начало XIX столетия. – М.: Мысль, 1982.

**Естественно-научный (физиологический) материализм в России
второй половины XIX в. в контексте современных
антропологических исканий**

В статье дается общая характеристика такого направления русской философии второй половины XIX в., как естественно-научный (физиологический) материализм. Анализируется учение Ухтомского о доминанте и раскрывается его значение для решения современных социально-нравственных проблем.

This article gives a general description of the direction of the Russian philosophy in the second half of the XIX century as a natural science (physiological) materialism. It examines the doctrine of Ukhtomsky about the dominant and reveals its importance to contemporary social and moral issues.

Ключевые слова: мораль, нравственный идеал, идеология, антропология, естественно-научный материализм, доминанта, ценность.

Key words: Moral, moral ideal, ideology, anthropology, scientific natural materialism, dominant, value.

Современное общество активно обсуждает проблемы гуманизации, повышения нравственного уровня общества в целом и отдельной личности в частности, повышения персональной социальной ответственности и социальной ответственности экономически активных слоев. Речь, по сути, идет о формировании идеологии нового общества. Существенная часть любой идеологии – система ценностей, мораль. Насущный вопрос – что выбрать основой формирования идеалов, на что опираться, что может быть критерием нравственного, ответственного поведения? В рамках какой парадигмы может существовать мораль современного общества и что может быть отправной точкой для поиска «правильного» решения?

Часто в этом случае (в случае многокритериальности выбора) нам рекомендуют обратиться к истории. Действительно, когда некий исторический цикл завершен, мы можем объективно посмотреть на историческую ситуацию, систематизировать основные идеи, выявить закономерности общественного развития, оценить сильные и слабые стороны принятых решений и сделать выводы относительно «полезного», актуального исторического опыта. В этом контексте хочется отметить аналогию современного этапа исторического и общественного развития России в период 2-й половины XIX в. Для обоих периодов характерны тотальный кризис – политический, экономический, идеологический,

нравственный; активное реформирование социальной и политической систем; стимулирование научного и технического развития.

Желание российских ученых 2-й половины XIX в. решить вопросы о путях развития России, истинных ценностях и достойном образе человека породили такое направление в русской философии, как эмпирический материализм. Яркими представителями этого направления были Н.А. Умов, А.Г. Столетов, П.Н. Лебедев – в области физических наук; К.А. Тимирязев, И.И. Мечников – в области биологии; Д.И. Менделеев – в области химии; А.И. Введенский, И.П. Павлов, И.М. Сеченов, А.А. Ухтомский – в области физиологии. Исследователи 50-х гг. XX в. определили мировоззренческие концепции этих ученых как стихийный естественно-научный материализм, обращая внимание на то, что их философские размышления носят непоследовательный натуралистический характер. Однако есть и другая точка зрения. Когда точная наука становится ценностью, тогда особое значение приобретают области знания, связанные с изучением истории науки, методов и сущности познания, закономерностей развития научной мысли. Естествоиспытатели так или иначе ищут теоретические основания своих исследований и обращаются к философии. К.А. Тимирязев в своей работе «Наука. Очерк развития естествознания за три века», экспонируя достижения европейской науки, писал: «По счастью многие из них (ученых-естественников – *авт.*), не ограничиваясь одним сообщением своих специальных трудов, предпосылали им изложение основных правил научного мышления» [4, с. 14]. Это же верно и для отечественного естествознания. Но надо отметить, что естествознание с трудом пробивало себе дорогу в России.

Выступая на первом съезде русских естествоиспытателей (12 мая 1867, Санкт-Петербург), А.Н. Бекетов обращал внимание на внешние обстоятельства незавидного положения отечественного естествознания во 2-й половине XIX в.: он указывал на невозможность результативных научных экспедиций по причине отсутствия дорог, средств к перемещению, а также на разобщенность ученых сил России. Тем не менее, государство не торопилось поддерживать исследователей. Существовала ментальная увязка: естествознание – материализм – атеизм – аморализм. «Московские ведомости» в это время вели активную пропаганду классического образования, связывая научный реализм с неизбежным движением к атеизму, анархизму, революционным настроениям, т. е. к разрушению привычного и ценного, забвению «нравственных наук» (русской истории, «славянорусской филологии» и др.). Министр народного просвещения граф Толстой в журнале Министерства народного просвещения (за январь 1867 г.) писал, что его ведомство заботится о том, «чтобы науки, долженствующие служить для раскрытия истины, не были недостойным образом обрацаемы в орудие для пропаганды материалистических и других вовсе не вытекающих из них учений» [3, с. 200].

Публицисты этого периода так понимали значение развития естествознания:

«Обеспечение жизни на земле, продолжение сроков единичного существования, возможное отстранение всех физических и органических препятствий для правильной организации одновременного и совместного существования возможно большего числа человеческих индивидуумов – вот те высокие задачи, которые стремятся разрешить естественные науки как путем приобретения массы опытных знаний, так и путем накопления для человека в избытке тех материальных богатств, которые при рациональном приложении к ним методов распределения из социальных наук могли бы обеспечить достаточное удовлетворение всех потребностей человеческого организма возможно-большого числа людей» [3, с. 186].

Во всех мировоззренческих дискуссиях антропологический аспект занимал важное место. Отечественная антропология активно складывалась в рамках натурфилософии, и формирование основных идей этого направления в XIX в. связывали с именами А.И. Галича, автора «Картины человека», и А.Н. Радищева, писавшего в своем знаменитом трактате «О человеке, его смертности и бессмертии»: «Обратим взор наш на человека; рассмотрим самих себя; проникнем оком любопытным во внутренность нашу и потщимся из того, что мы есть, определить или, по крайней мере, угадать, что мы будем или быть можем...» [2, с. 290].

По существу, отечественная антропология исходила из следующих положений. С одной стороны, человек – вершина эволюции, совершенное творение божье; с другой – природное существо, ограниченное физиологической организацией. Человек проявляет себя уникальным образом, т. е. как личность, благодаря тому, что он неизбежно включен в многообразие общественных отношений. В основе всех человеческих поступков лежит его воля. Воля, подчиненная разуму, характеризует человека как высшее существо. В качестве главной задачи человека утверждалось постоянное развитие и стремление постигнуть абсолютное добро, выйти за свои «границы». Таким образом, в природе человека изначально выделяли два полюса: телесное и духовное. Выяснение же сущности человека, как и для европейской антропологической традиции, состояло в выявлении механизма связи тела и духа. То, каким образом представлялся этот механизм, характеризовало философскую позицию исследователей.

Русская антропологическая мысль примыкала к естественно-научной в точке рассмотрения взаимосвязи человека и природы. Чтобы направить развитие человека в сторону нравственного поведения, надо изменить социальную реальность. Но чтобы осуществлять изменения, надо *знать* природу, а не составлять о ней произвольные понятия, – так рассуждал Н.Г. Чернышевский, развивая антропологические идеи французских просветителей.

В рамках эмпирического материализма антропологические вопросы ставились и разрешались преимущественно на основании полученных физиологических данных. Во 2-й половине XIX в. Санкт-Петербургский университет был одним из научных центров, где сформировалась «физиологическая школа» (Введенский – Павлов – Сеченов – Ухтомский). Главным принципом антропологии как учения о природе человека в рамках этой школы становится принцип «физиологизма», утверждающий обусловленность всех форм деятельности человека физиологическими функциями. Мировоззренческие концепции представителей естественнонаучного (физиологического) материализма иногда квалифицируют как физиологический идеализм, механицизм. Основанием такой характеристики явилось стремление ученых найти в опыте своеобразный философский камень – некий элемент, данный самой природой, заложенный в механизмы человеческой природы, при воздействии на который возможно культивирование идеального человека для идеального общества. Ученые-естественники конца XIX – начала XX в. были той интеллигенцией, тем новым социальным слоем в России, который объединяла не только форма деятельности – умственный труд, служение науке, но и сознание ответственности за общество, за духовное воспитание нации.

В русле отечественной традиции естественно-научной антропологии хочется выделить философскую теорию физиолога и мыслителя А.А. Ухтомского. Основа его философской системы – теория доминанты, суть которой заключается в следующем. Природа человека устроена таким образом, что из всех раздражителей человек отвечает на сильнейший, и весь организм поддерживает эту реакцию. Если этот раздражитель воздействует многократно, то реакция организма закрепляется и формируется *доминанта*, т. е. типичный ответ на типичный раздражитель. Главное открытие Ухтомского заключалось в том, что такой механизм работы (по принципу доминанты) свойственен не только физиологическому (телесному) уровню человеческого существа, но и психологическому (душевному) и ментальному (духовному). По мнению Ухтомского, под влиянием окружающей среды (природы, общества, отдельных личностей, отдельных событий, собственных внутренних переживаний) у человека складывается доминанта – определенная установка. Закрепившись в сознании человека, доминанта руководит поведением человека, и он перестраивает мир вокруг себя в соответствии со своими доминантами. Таким образом, человек и общество оказываются в тесной взаимосвязи: социум формирует личность, а личность создает социум.

Казалось бы, что в этом выводе нет ничего нового. Однако теория Ухтомского со всей очевидностью (опираясь на эксперимент, опыт) показала, что «естество наше делаемо есть». Мы можем сознательно влиять на формирование личности – сама природа (естественное устройство че-

ловека) дает нам инструмент для этого. Собственно, генеральная задача Ухтомского заключалась в том, чтобы «из естественной необходимости» вывести нравственную необходимость. Он хотел доказать и показать с помощью науки, что быть моральным существом для человека – не только должно, но и естественно. Для этого необходима только свободная воля, неотвратимое желание человека быть таковым: центр тяжести должен быть смещен с обыденного, вещного, плотского на духовное, с материального – на идеальное. Нет нужды «делать» человека моральным как бы извне, в нем надо пробудить нравственные чувства изнутри. Таким образом, становится очевидным – необходима система идей, идеалов, когнитивных доминант, которые можно представить как духовный скелет общества. Социальные институты делают работоспособными данные доминанты – проводят в жизнь, а функция государства – их охранять и защищать.

Идеал – это не бесплодная мечта, а некий стержень, некая абсолютная задача, которая организует наши мысли и действия. Идеалы необходимы, во-первых, отдельно взятому человеку, дабы его существование было осмысленным; во-вторых, социальным институтам, чтобы синхронизировать общественную жизнь; в-третьих, государству, которому нужны рычаги управления обществом. В противном случае мы имеем дезориентированное общество и неэффективное государство. Не праздный вопрос – кто формирует этот идеал, кто создает идеологию? Может возникнуть ложное ощущение, что эти идеалы, установки или доминанты навязываются «сверху», что они ограничивают свободу личности. Такое возможно, но история нашей страны уже показала неестественность этого пути (советская эпоха).

Когда Ухтомский показывал применение своей теории доминанты, он говорил о необходимости культивирования требующихся доминант. Но выбрать то, что требуется, может только сам человек, т. е. человек деятельный. Пространство вокруг человека организовано определенным образом: мы живем в определенном историческом, культурном, политическом, социальном, экономическом контексте. Различные социальные институты и агенты социализации дают нам различные ориентиры для нашей деятельности, обозначают желаемое направление деятельности, а мы выбираем то, что кажется значимым, ценным именно нам, и несем персональную ответственность за свой выбор. Если наш выбор конгруэнтен общественной ситуации, то у нас есть психологическое ощущение, что «жизнь удалась»; в противном случае – нам кажется, что все оборачивается «против нас» и все несправедливо. Ухтомский говорил, что человек «заслуживает» то, что он имеет, подобно тому, как картина запечатлевает то, что и как увидел художник. Таким образом, общество формирует определенный тип личности, а из отдельных человеческих

поступков складывается ткань социокультурной, политико-экономической жизни. Чтобы человек действовал позитивно, созидательно, необходима такая среда, где он неизбежно осознавал бы свою моральную ответственность.

Повысить моральную ответственность человека – значит дать понять, что он – *homo politicus* (человек общественный), что социум – то, что вокруг него – это и он сам, что все его действия – это действия, направленные на него же самого. В определенном измерении Я и ОН, Я и Ты совпадают. Только осознание факта присутствия Другого порождает моральную ответственность и ставит человека на следующую ступень его развития – *homo moralis* (человек нравственный) или *homo humanus* (человек гуманный). Ухтомский писал, что одна из самых трудных, недостижимых в чистом виде и вместе с тем необходимых доминант, которую людям придется воспитать в себе – это доминанта на другое лицо. Эта главная доминанта «заключается в том, чтобы уметь подходить к встречным людям по возможности без абстракции, по возможности уметь слышать каждого человека, взять его во всей его конкретности независимо от теорий, предубеждений и предвзятостей» [5, с. 89].

Мы в значительной степени отождествляем понятия «нравственный» и «гуманный», поскольку гуманизм, понимаемый как достойное, внимательное, уважительное отношение к человеку, возможен только в случае развитого нравственного чувства. В то же время понятие «*homo humanus*», прочтенное как «человечный человек», с точки зрения языкознания является неким казусом. А вот с точки зрения философского анализа оно означает достижение самоидентификации: обозначает ту стадию развития, где человек наконец-то соединяется со своей сущью, становится сам себе равен.

Один из мощных социальных институтов формирования ценностных доминант – институт образования, позволяющий «напрямую» культивировать требуемые доминанты. Развиваясь, получая знания в конкретных областях науки, вступая в диалог и обмениваясь ценностями в процессе получения знаний, человек опосредованно получает установки о формах поведения, эквивалентных данному обществу в данный исторический момент.

Таким образом, становится понятно, поскольку доминанты человека, ценностные установки есть результат отражения существующей действительности, то моральное банкротство общества в переходный период – естественное состояние. И столь же естественно, что, руководствуясь чувством неудовлетворенности, человек ищет новые ориентиры, новую почву для проектирования своего жизненного пути. И если большинство идет этим избранным путем, то возникает новая мораль нового общества. А вот какая это мораль, каков ее тип – вопрос в букваль-

ном смысле исторический. Еще А. Макаренко указывал на то, что нравственное развитие человека не определяется одним только воспитанием. Он писал:

«Нет ни одного акта, ни одного слова, ни одного фактора в нашей истории, которые кроме своего прямого хозяйственного или военного, или политического значения не имели бы и значения воспитательного, которые не были бы вкладом в новую этику и не вызывали бы нарастания нового морального опыта» [1, с. 42].

Задача человека в условиях кризиса – найти адекватный ответ на исторический вызов. И он это делает методом «проб и ошибок». Как писал Ухтомский, только в прямом столкновении с действительностью человек может проверить правильность своих проектов. И нет никакого абсолютного критерия истинности поступков, нет никакого «портативного средства» для оценки реальности пути.

Список литературы

1. Макаренко А.С. Воля, мужество, целеустремленность. – М., 1987.
2. Радищев А.Н. О человеке его смертности и бессмертии / Избр. философ. и обществ.-полит. произв. – М., 1952.
3. Современная западная наука на русской почве // Отечеств. зап. – СПб., 1868. – Т. CLXXVI. – № 2 (февраль).
4. Тимирязев К.А. Наука. Очерк развития естествознания за три века / Собр. соч.: в 10 т. Т. 8. – М., 1939.
5. Ухтомский А.А. Избранные труды. – Л., 1978.

Интуитивизм, органицизм и синергетика в учении Н.О. Лосского

В статье раскрывается внутреннее единство концепции оригинального русского мыслителя, принадлежащего к отечественному органицизму и космизму, а также значимость идей Н.О. Лосского для современной философии и методологии науки с учетом мировоззренческого контекста рассматриваемой концепции.

The article shows the internal unity of the concept of the original Russian thinker, belonging to the domestic organicism and cosmism, as well as the importance of the N.O.Lossky ideas for the modern philosophy and methodology of science taking into account the context of this philosophical concept.

Ключевые слова: интуитивизм, органическое целое, субстанциальный деятель, механистическое и органическое мировоззрение, принцип синергии.

Key words: intuitivism, the organic whole, substantial figure, mechanistic and organic outlook, the principle of the synergy.

В судьбе русского космизма есть персоналии, воплотившие со всей очевидностью его генетический исток, т. е. качественный переход от полноценно отрефлексированного российского органицизма к интеллектуально-духовному овладению ролью человека во Вселенной. Николай Онуфриевич Лосский – один из немногих в этой плеяде. Несмотря на то, что в роду Лосских преобладала польская кровь, семья Николая Онуфриевича осознавала себя русской. Будущий выдающийся философ глубоко впитал в себя дух российской культуры, о чем со всей очевидностью свидетельствуют работы заключительного этапа творчества мыслителя: «История русской философии», «Достоевский и его христианское миропонимание», «Характер русского народа».

Сущностная черта нашей отечественной ментальности заключается в органической целостности содержания духовной культуры, формирующейся как единство противоположных направлений: нестяжателей и иосифлян, никонианцев и старообрядцев в период русского средневековья, «модернистов» и «традиционалистов» в период Ренессанса, славянофильства и западничества на этапе зрелости русской философии. Философия, по определению Н.О. Лосского, «есть наука о мире как целом» [5, с. 19]. Внутреннее содержательное единство восприятия мира оформилось в соборности, софийности и гражданственности нашей культуры, что означает поиск живой, а не абстрактно-теоретической истины, блага, красоты, справедливости. Теоретическую рефлексию поиска живой истины Н.О. Лосский обосновал в рамках философии интуитивизма.

Скрупулезно и последовательно прорабатывая труды своих предшественников и современников, Николай Онуфриевич выявляет основную историческую тенденцию взаимодействия человека с окружающим миром: истинное восприятие объекта, т. е. того, на что направлена деятельность субъекта, как теоретико-познавательная, так и практическая, следует искать «не посредине процесса эволюции знания, а в первоначальном, т. е. наивно-реалистическом мирозерцании и в будущем совершенном мирозерцании. Все остальные ступени эволюции искажают “естественное понятие о мире”» [9, с. 176]. Отсюда вытекает главная проблема современной философии, которую призван разрешить интуитивизм – вскрыть и устранить «ложную предпосылку разобщенности между познающим субъектом и познаваемым объектом, лежащую в основе индивидуалистического эмпиризма, докантовского рационализма и кантовского критицизма» [9, с. 326].

Лосский считал, что предыдущая философия свыше 2000 лет находилась в тисках солипсизма по причине дуализма субъекта и объекта, преодоление которого завораживало мыслителя как загадка познания мира человеком, обладающим свободой воли. Подобно И. Ньютону, Лосский Н.О. оставил воспоминания о том, как родился исходный принцип его учения:

«Сотни раз, прогуливаясь по улицам Санкт-Петербурга, он останавливался и, словно прозревая, глазами ребенка удивленно вглядывался в окружающий его мир. И только однажды, когда увидел он перед собой покрытые дымкой городские дома, разгадка пришла сама собой почти мгновенно: Все имманентно всему. **Все присуще всему. Все взаимосвязанно...**» [14].

Много позже, в работе «История русской философии» Лосский будет особо подчеркивать реализм и интуитивизм русских философов, связывая это с такими чертами русского характера, как повышенная религиозность и целеустремленность к поиску абсолютного добра. Для самого Н.О. Лосского интуиция стала идеей, определяющей его творчество и нейтрализующей мертвящее влияние разного рода догматов.

Николай Онуфриевич критикует сложившиеся в классической философии концепции теории познания, отражающие основные гносеологические позиции, т. е. сенсуализм, рационализм и агностицизм: «индивидуалистический эмпиризм преувеличил значение ощущений, докантовский рационализм – значение разума, кантовский критицизм – значение структуры всей познавательной способности вообще (чувственности, рассудка и разума)» [9, с. 326]. Эти направления односторонни. Интуитивизм, по мысли Лосского, призван снять эти крайности в понимании процесса познания, возродив указанные направления, каждое из которых имеет свои сильные и слабые стороны, посредством синергетического единства. Почему интуитивизм обладает такой способностью?

Потому что это учение исследует процесс познания как живой и целостный во всей его полноте, раскрывая единство противоположностей в структуре данного процесса, а именно «противоположностей знания и бытия, рационального и иррационального, априорного и апостериорного, общего и частного, аналитического и синтетического», субъекта и объекта [9, с. 326–327].

Познание, в трактовке Лосского, – это процесс пребывания субъекта в потоке жизни, выражающийся в его способности выделить в этом, на первый взгляд, хаотичном движении наиболее значимые элементы и сравнивать их в их генезисе и изменчивости. В результате познание – это понимание субъекта и его сопереживание в опыте бытия объекта. Единство познания и бытия как противоположностей в том и заключается, что это целостный поток жизни в единении субъекта и объекта.

Концепция интуитивизма разделялась рядом русских мыслителей, обосновывавших необходимость восстановления «равноправного единства» субъекта и объекта, «нисколько не нарушая прав бытия», но, напротив, обуславливая его целостность. Так, Н.А. Бердяев считал, что философия не объясняет, каким образом разум может проникнуть в действительность как во что-то чуждое и инородное, постигнуть ее и ассимилировать в себе: «Это – чудо из чудес, величайшая тайна, над которой билась философская мысль с древнейших времен» [1, с. 295]. Бердяев раскрывал эту тайну таким образом, что субъект (разум) и объект (действительность, «что-то чуждое и инородное») являются сторонами чего-то единого, существующего до разделения на субъект и объект. В концепции Бердяева это изначальное единство есть некая первоначальная духовная стихия, которую он воспринимает как мистику. Лосский в своем учении обосновывает предсознательную «гносеологическую координацию» субъекта и объекта, которые являются самостоятельными, но в то же время органично спаянными «отвлеченным единосущием», позволяющим субъекту наблюдать внутренний и внешний мир таким, какой он есть, поскольку «в составе среды есть все те элементы, которые находятся в составе я» [9, с. 182].

Можно сказать, что, по мысли органицистов и космистов, субъект и объект – это сообщающиеся сосуды мироздания, что по-своему выражается в современной концепции информационного поля Вселенной. П.А. Флоренский раскрывает связь субъекта и объекта как «транссубъективную реальность бытия»:

«...бытие непосредственно открывается знанию. Восприятия не субъективны, а субъектны, т. е. принадлежат субъекту, хотя и лежат вне его. Иначе говоря, в знании сказывается подлинная расширенность субъекта и подлинное соединение его энергии ...с энергией познаваемой реальности» [13, с. 143–144].

Неслучайно истина, по Бердяеву, это не совпадение отражения с отражаемым, а состояние субъекта, где для него нет ничего чуждого, «внеположенного». То, что мы считаем внешним бытием (объектом познания или иного воздействия), у Бердяева совсем не внешнее: оно есть реальность недолжного существования самой подлинной реальности субъекта в его свободе. Лосский свой исходный принцип: «Все имманентно всему!» – развивает в том смысле, что окружающая реальность беспрепятственным потоком вливается в наше сознание и подсознание. Человек не отгорожен от мира вещей китайской стеной, и ему не надо строить догадки об их истинной природе по едва доносящимся шорохам. Созерцание внешнего мира не менее реально по своему содержанию, нежели наши внутренние субъективные переживания, несмотря на то, что первое осуществляется во взаимодействии между нами и объектами, а вторые реализуются исключительно внутри нас. Любовное переживание, даже при отсутствии внешних отношений с объектом обожания, возможно, не менее реально, чем лунный свет за окном, обостряющий поэтическое состояние души.

Лосский стремится преодолеть односторонность не только «старых направлений», но и новомодных для рубежа XIX–XX вв. марксизма и позитивизма. Критикуя марксистскую теорию отражения, изложенную В.И. Лениным в книге «Материализм и эмпириокритицизм», он пишет:

«Если знание о внешнем мире есть продукт причинного воздействия извне на субъекта... то субъект наблюдает только свои индивидуально-психические состояния» [6, с. 20].

Восковая фигура Людовика XIV никогда не заменит самого Людовика XIV, поэтому, утверждает Лосский, теории истины как копирования предмета ложны: «Даже самый факт существования внешнего мира не может быть доказан с полной достоверностью» [6, с.16]. Позитивизм (и вырастающий из него неопозитивизм) был адекватно воспринят русскими мыслителями: в то время как европейская культура приветствовала это новое слово в области философии науки. Н. Лосский вслед за Н. Страховым и другими органицистами XIX в. отмечал «ахиллесову пятую» этого течения, изгоняющего смысл из содержания знания. Интуитивизм же зрит в корень процесса познания, восстанавливая «право метафизики на существование» [10, с. 339]: разумными являются «все те деятельности и вообще все те стороны бытия, в которых мы усматриваем высший смысл... Но смысл и значение возможны лишь там, где есть цели. Соответственно этому словом *разум* следует обозначать *способность ставить и осуществлять ... высшие, т. е. мировые, цели*» [9, с. 333]. Таким образом, интуитивизм раскрывает процесс познания как связь человека с вечностью-бесконечностью, поскольку индивидуум способен ставить мировые цели и интуитивно усматривать «содержание не только своей, но всякой другой жизни в мире» только при условии существова-

ния в основе мира «сверхиндивидуального мирового разума, координирующего друг другу все стороны мировой жизни» [9, с. 333]. Фактически Лосский на качественно новом уровне раскрывает принцип совпадения противоположностей в бесконечности, разработанный Н. Кузанским в эпоху Ренессанса.

Позитивизм возникает в связи с проблемами в развитии научного познания, которые обусловлены последствиями промышленного переворота рубежа XVIII–XIX вв. Одна из таких проблем, которая может претендовать на роль стержневой, поскольку напрямую связана с внутренним единством науки, заключается в различии предмета, метода и уровня развития естествознания и социогуманитарных наук. Неокантианцы баденской школы – В. Виндельбанд и Г. Риккерт – абсолютно противопоставили эти отрасли научного познания: естествознание – это «номотетические» науки, объясняющие мир через раскрытие его закономерностей, и социогуманитарное познание – «идеографические» науки, способные только описывать индивидуальность социальных событий. Основоположник позитивизма О. Конт в своей классификации наук пытается преодолеть пропасть между ними, уподобляя социологию естествознанию посредством определения ее как социальной физики. Интуитивизм Лосского обосновывает единство науки как равноценность ее основных отраслей:

«...так как процесс мышления и процесс наглядного представления признаются... однородными, то по существу исчезает всякая противоположность между описанием и объяснением, а следовательно, и между так называемыми описательными и объяснительными науками: всякое объяснение есть не что иное, как описание, дающее в дифференцированной форме цепь оснований и следствий» [9, с. 332].

Одно из актуальных противоречий современной культуры, связанное с глобализацией человеческой деятельности и требующее своего разрешения, это необходимость устранения противоположности рационального и иррационального, «так как все оказывается рациональным с одной стороны и иррациональным с другой стороны» [9, с. 332]. Действительно, история культуры свидетельствует об этом: так, например, вершина религиозной эпохи Средневековья – это формально-логические доказательства бытия Бога, разработанные Ф. Аквинским; в свою очередь, классическая (механистическая) научная картина мира завершается И. Ньютоном знаменитым тезисом о «часовщике этого мира – Боге».

Подводя итог обоснованию интуитивизма, раскрывающего непосредственную связь противоположностей, Лосский делает вывод, что «наш интуитивизм (мистический эмпиризм) особенно подчеркивает органическое, живое единство мира, а потому на почве нашей теории знания должна вырасти онтология» [9, с. 332], которую мыслитель представляет в работе «Мир как органическое целое», опубликованной в

1915 г., десятилетие спустя после публикации «Обоснования интуитивизма».

Онтология как самый фундаментальный раздел философской теории несет прежде всего мировоззренческую нагрузку, что обусловлено генетической потребностью философии, заключающейся в поиске смысла жизни. Поэтому приступая к онтологии, Лосский прежде всего раскрывает принципиальное отличие «органического миропонимания» от механистического. Главное отличие этих двух типов мировоззрения он выводит из трактовки целого:

«Встретившись с сложным целым, которое можно разделить или в котором можно различить части А, В, С, Д, сторонник неорганического миропонимания стремится понять его как составленное из элементов А, В, С, Д, считая их способными существовать самостоятельно, совершенно независимо и друг от друга, и от целого, в котором они найдены. Самостоятельность их, по его мнению, настолько велика, что, если бы В, С и Д совершенно исчезли из состава мира, А по-прежнему осталась бы существовать... Самое резкое выражение такого миропонимания заключается в примитивнейших формах атомистического материализма» [10, с. 340].

И далее Лосский обосновывает, что «нельзя объяснить мир как результат прикладывания А к В, к С и т. д.; множественность не образует целого, а наоборот, порождается из единого целого» [10, с. 341]. Для органического мировоззрения элементы производны относительно целостности системы.

Лосский, подчеркивая, что принципы органического мировоззрения необходимы не только для философа, но и для ученого, формулирует антиредукционистскую установку органического миропонимания:

«В этом ряду каждая новая ступень есть более сложное целое, инородное и высшее в сравнении с предыдущей ступенью: оно способно порождать низшую ступень (например, на линии можно получить бесчисленное множество точек, на плоскости – бесчисленное множество линий и т. д.), но не может быть получено из низшего целого путем суммирования» [10, с. 382].

Раскрывая механистичность неорганического миропонимания, Лосский распространяет это и на трактовку пространства-времени, которые в неорганическом миропонимании «мозаикообразны», в то время как в органическом миропонимании они сплошны и имеют бесконечное множество измерений [10, с. 404–406].

Антиредукционистская установка в современной науке разворачивается в междисциплинарное направление – синергетику, родившуюся в 70-х гг. XX в. и изучающую сверхсистемный эффект в процессах самоорганизации открытых сложных нелинейных динамических систем. Синергетика не только перекинула мост между неорганической и живой

природой, раскрыв единство этих миров, но и ввела случайность в фундамент механизма эволюции. Хаос в синергетической интерпретации не только разрушителен, но и созидателен, конструктивен; развитие осуществляется через неустойчивость (хаотичность), что непосредственно проявляется в точке бифуркации, когда происходит слом стабильного порядка, расщепление путей развития, и переход на новый уровень организации носит неоднозначный характер. Синергетика – это новый этап изучения сложных систем. Если кибернетика занимается проблемой поддержания устойчивости информационных систем путем использования отрицательной обратной связи, общая теория систем – принципами их организации (дискретностью, иерархичностью и т. п.), то синергетика фиксирует свое внимание на неравновесности как естественном состоянии открытых нелинейных систем, на множественности и неоднозначности возможных путей их эволюции. По своему воздействию на современное мировоззрение идеи синергетики равнозначны идеям теории относительности и квантовой механики. Синергетические понятия применимы к любым развивающимся системам. Они становятся инструментами социального мышления и анализа. Представление об обществе как социальной машине, действующей по объективным законам, – это досинергетический взгляд. Современная наука, преодолевая механицизм на основе идей синергетики, все больше обращает внимание на неравновесные состояния, на переходы от порядка к хаосу, на рождение нового порядка. В развитии общества нередко возникают неустойчивые состояния – «точки бифуркации» как своеобразные «перекрестки» общественного развития. В период социального кризиса неэффективно уповать только на действие объективных законов, необходимо учитывать особенности действующего социального субъекта, реализующего свободу выбора, что теоретически исследуется как возрастающая роль субъективного фактора истории.

Взаимодействие философии и науки, несмотря на ее многовековую историю, вновь демонстрирует нам, что наука мучительно вырабатывает истины, которые в контексте философской культуры выступают как «хорошо забытое старое». С середины 90-х гг. XX в. в литературе по синергетике стали подчеркивать, что основные революционные идеи этого междисциплинарного направления соотносятся с определенными идеями Платона, Декарта, Лейбница, Ницше, Бергсона и т. д. При этом отечественные ученые совершенно игнорируют вклад русской философии в формирование фундамента методологии современной науки, что объясняется, по-видимому, во-первых, недостаточным знанием собственного наследия; и во-вторых, стереотипным взглядом на русскую философию как на провинциальную в пространстве мировой философской мысли. Центральные категории российского органицизма и космизма – «орга-

низм» и «организация», имея единую этимологию¹, непосредственно работают при решении проблемы организации и самоорганизации. Мыслители этого направления отрефлексированно ставят задачу раскрытия «общих органических законов мироздания» как законов повышения уровня организации и самоорганизации элементов Вселенной в процессе ее эволюции и функционирования.

Н.Н. Страхов в книге «Мир как целое» подчеркивал, что в XVIII в. в книгах не мелькает термин «организм», в то время как с середины XIX в. этот термин становится часто употребляемым, но не в работах естествоиспытателей, а в философских поисках. Ему вторит П.А. Флоренский, подчеркивая, что XIX в. открыл «организм». Организм при этом понимается не в буквальном эмпирическом смысле как человек, животное, растение, но в сущностном смысле как фундаментальный способ самоорганизации мироздания. Центральная категория рассматриваемого направления – «органическое целое» – означает сферическую, гармонично организованную, динамическую целостность, содержащую полярности центра и периферии, целей и средств имманентной активности этой системы. В лице российского органицизма XIX – нач. XX вв. философия выполняет свою методологическую функцию, разрабатывая загодя инструменты теоретического познания для современной науки.

Начиная с трактата А.Н. Радищева «О человеке, его смертности и бессмертии», в котором обоснован закон совершенствования организации всего существующего, проблема фундаментальной общности организационной структуры бытия последовательно разрабатывается русскими мыслителями. М.Г. Павлов подчеркивает, что «способность организовываться имеют все тела, но только в неравной степени» [3, с. 69]. В.Ф. Одоевский выводит движение и деятельность общества как направленные на постоянное совершенствование, усложнение организации из закона «постепенности природы», основанном на ее (природы) динамичности:

«Чем ниже мы спускаемся по степеням ее, тем несмотря на наружную плотность, менее находим связи, крепости и силы; раздробите камень, он останется раздробленным; срежьте дерево – оно зарастет; рана животного – исцелима; чем выше вы поднимаетесь в сферу предметов, тем больше находите силы; вода слабее камня, пар кажется слабее воды, газ слабее пара, а между тем сила этих деятелей увеличивается по мере их видимой слабости. Поднимаясь еще выше, мы находим электричество, магнетизм –

¹ От позднелатинского *organizo* – сообщаю стройный вид, устраиваю; что в свою очередь происходит от греч. *organon* – орудие, инструмент; уже в античной культуре семантика слова «организм» непосредственно связана с организованностью, упорядоченностью; человеческое тело, речь, знание, политика рассматриваются с организмической точки зрения, и все бытие воспринимается как живой космос.

неосязаемые, неисчислимы, непронизводящие никакой непосредственной пользы – а между тем они-то и движут и держат в гармонии всю физическую природу» [11, с. 175–176].

Из постепенности природы рождается самый мощный и главный ее деятель – это дух: дух человеческий, дух эпохи. Дух, обладая наиболее совершенной организацией по сравнению с другими степенями природы, сам находится в постоянном движении, направленном к совершенствованию: «Мысли развиваются из постепенной организации человеческого духа, как плодовые почки на дереве» [12, с. 557]. Н.О. Лосский именно с Царством Духа связывает высший уровень органической целостности, где «1) каждая часть ... существует для целого; 2) целое существует для каждой части и 3) каждая часть есть целое» [10, с. 405]. Таким образом, соотношение частей и целого обосновывается как критерий уровня организации системы. Н.О. Лосский доказательно формулирует тезис: «где есть система, там должно быть нечто сверхсистемное» [10, с. 385]. А.А. Богданов, развивший в 20-х гг. XX в. органицизм в конструктивистском направлении, в том же духе формулирует основной принцип синергетики: «целое больше или меньше суммы своих частей» [2, с. 112].

Органическое миропонимание является по содержанию также деятельностным в отличие от механистического созерцательного. Смысл деятельностного мировоззрения в необходимости осознания всей меры ответственности современным субъектом за результаты собственной деятельности. Центральная категория органической теории Лосского – это «субстанциальный деятель», наиболее адекватно выражающий сущность органического целого. Историческая ответственность социального субъекта требует профессиональной рефлексии относительно свободы выбора человеческой личности. Лосский, разрабатывая учение о человеческой личности как самостоятельном духовном существе, критикует механистический детерминизм за одностороннее включение в число факторов, направляющих деятельность сознания, одних лишь физических, материальных внешних причин, что не оставляет места ни «психической активности», ни «свободе воли». Психика и сознание – это уникальный и самостоятельный мир, который не может быть «пассивным производным явлением», причинно обусловленным «сложным механическим процессом». Сущностью психической деятельности Лосский считает способность к принятию «волевых решений»:

«Волевыми актами мы называем все процессы, складывающиеся из "моих" стремлений, чувствования "моей" активности и перемены (внутренней или внешней), сопровождающейся чувством удовлетворения или неудовлетворения» [4, с. 25].

Проблему свободы воли в жизнедеятельности человека Лосский разрабатывает на фундаментальном уровне:

«Возможность (но не действительность) зла есть условие возможности и действительности добра... Бог наделил свои творения вместе со свободой всеми средствами для осуществления добра; если, несмотря на это, какое-либо существо вступает на путь зла, то начало этого зла кроется в самом этом существе, и ответственность за зло падает на него целиком» [7, с. 132–133].

Нравственная ответственность человека рассматривается Лосским как космическая функция человека. Духовность – утверждает мыслитель в работе «Условия абсолютного добра», – «вовсе не редкое исключение», которое реализуется только в героической жертвенной деятельности выдающихся личностей, она реализуется и в повседневной жизни каждого, кто способен принимать к сердцу интересы и чаяния ближнего, бескорыстно и честно исполняет свой гражданский, профессиональный, родительский и т. п. долг, сообразуясь с общекосмическими ценностями: «Люби Бога больше, чем себя, люби ближнего как себя; достигай абсолютной полноты жизни для себя и для других существ...» [8, с. 83].

Список литературы

1. Бердяев Н.А. *Sub specie aeternitatis*. Опыты философские, социальные и литературные. – СПб., 1907.
2. Богданов А.А. *Тектология*. Ч.1. – М., 1989.
3. «Й-ъ». Общий очерк природы по теории профессора Павлова // *Телескоп*. – 1836. – № 13.
4. Лосский Н.О. *Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма*. – СПб., 1903.
5. Лосский Н.О. *Введение в философию*. Ч. 1. *Введение в теорию знания*. 2-е изд. – СПб., 1918.
6. Лосский Н.О. *Основные вопросы гносеологии*. – Пг., 1919.
7. Лосский Н.О. *Свобода воли*. – Париж, 1927.
8. Лосский Н.О. *Условия абсолютного добра*. – Париж, 1949.
9. Лосский Н.О. *Обоснование интуитивизма* // Лосский Н.О. *Избр.* – М., 1991.
10. Лосский Н.О. *Мир как органическое целое*// Лосский Н.О. *Избр.* – М., 1981.
11. Одоевский В.Ф. *Русские ночи*. – М., 1988.
12. Сакулин П.Н. *Из истории русского идеализма*. Князь В.Ф. Одоевский. Мыслитель – писатель. – М., 1913. Т. 1 Ч. 1.
13. Флоренский Павел Андреевич // *Энцикл. слов. Рус. библиограф. инта Гранат*. – 7-е изд. – Т. 44. – М., 1927.
14. URL: http://mirslovarei.com/content_fil/LOSSKIJ-NIKOLAJ-ONUFRIEVICH-15065.html

ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ НАУКИ

УДК 130.2:001

А. В. Шуталева

Классическая естественно-научная картина мира: особенности формирования новоевропейской науки и трансформация принципов античной рациональности

В статье анализируются принципы античной рациональности и их трансформация в классической естественно-научной картине мира. Раскрытие онтологических и гносеологических установок и особенностей становления новоевропейского естественно-научного стиля мышления осуществляется посредством выявления генезиса философских и математических понятий.

The article analyses the principles of the antique rationality and their transformation in the classical natural-science picture of the world. Disclosure of ontological and epistemological systems and peculiarities of the modern European way of thinking of natural science is carried out by identifying the genesis of the philosophical and mathematical concepts.

Ключевые слова: естественно-научная картина мира, механическая картина мира, онтология, гносеологические установки, античный тип рациональности, детерминизм, объективность, истинность.

Key words: natural-science picture of the world, mechanical picture of the world, ontology, epistemological installations, antique type of rationality, determinism, objectivity, validity.

Парадигмальные науки классической естественно-научной картины мира представлены целым рядом различных дисциплин. Это механика Ньютона, классическая космология, электродинамика Максвелла, термодинамика Клаузиуса, теория эволюции Дарвина, физиология Павлова, теория бессознательного Фрейда и т. п. С одной стороны, в этом ряду присутствует очевидное содержательное различие, с другой – методологическое основание этих наук включает в себя общие принципы. В качестве основополагающих для наук классической естественно-научной картины мира можно выделить следующие принципы и положения: 1) принцип детерминизма, в соответствии с которым устанавливаются однозначные причинно-следственные отношения между явлениями природы; 2) принцип чистой объективности и абсолютной истинности науч-

ного знания; 3) утверждение универсального научного метода; 4) признание единственности истины и существования одной концепции об одном предмете; 5) утверждение прогрессивного, непрерывного, постепенного развития науки. Эти принципы и положения являются формообразующими, определяющими жизненный мир человека, его взаимоотношения с окружающим миром, природой и другими людьми. В них отражен тот тип рациональности, который может быть охарактеризован как классический. В классической европейской традиции наука признавалась образцом рациональности.

Философия XVII – первой половины XVIII в. рассматривала разум как неисторическую, самотождественную способность человека как такового. Существовало убеждение, что разум мыслит бытие и что в этом и состоит его подлинная сущность, гарантирующая объективность и необходимость научного знания. Признавалось, что для любого исторического времени принципы и нормы разумных рассуждений, с помощью которых добывается истинное знание, являются постоянными. Следовательно, задача, которую ставили перед собой философы, заключается в том, чтобы «очистить» разум от субъективных привнесений («идолов», как их называл Ф. Бэкон), искажающих чистоту истинного знания. Из процесса познания были элиминированы ценностные ориентации. Как отмечает А. Койре, из науки изгоняются все рассуждения о ценностях, гармонии, совершенстве, смысле, цели и т. д. [3, с. 130]. Даже И. Кант в конце XVIII в., совершив «коперниканский» переворот в теории познания, отвергнув онтологическое обоснование знания и показав, что не структура познаваемой субстанции, а структура познающего субъекта определяет характер познания и предмет знания, тем не менее, придерживался представлений о внеисторическом характере разума.

Проблемное поле вопросов обоснования классической естественно-научной картины мира и новоевропейского типа рациональности находится в непосредственной взаимосвязи с анализом исторически первой формы рациональности, которая возникла в Древней Греции. Как пишет П. Гайденко, тип рациональности, сложившийся в XVII в., невозможно реконструировать, не принимая во внимание как естествознание, так и метафизику этого периода, ибо, лишь вместе взятые, они дают смысловой горизонт формировавшегося способа мышления [1, с. 16]. Согласно мнению большинства отечественных исследователей античной философии и античной рациональности – В.Ф. Асмуса, А.Ф. Лосева, М.К. Мамардашвили, П.П. Гайденко, И.Д. Рожанского, – одним из оснований античной рациональности является признание тождества мышления и бытия. Впервые это тождество было выражено греческим философом Парменидом: «Мысль всегда есть мысль о том, что есть. Одно и то же – мышление и то, о чем мысль». Мысль никогда не может быть пустой. Бытие и мысль о нем – одно, они тождественны, т. е., как

отмечает М.К. Мамардашвили, тождественны бытие и мысль, узнающая его в качестве бытия [4, с. 53].

Первая научная революция привела к становлению классической европейской науки, прежде всего, механики, а позже физики. Как правило, научная революция XVI–XVII вв. связывается с борьбой Г. Галилея против авторитета Аристотеля и сложившейся в средние века традицией философствования. Как пишет А. Койре, не наблюдение и не эксперимент, хотя их значение в становлении науки не отрицается, а создание специального языка, главным образом, языка математики, в частности геометрии, явилось необходимым условием того типа экспериментирования, который был характерен для механистической картины мира [3, с. 129–130]. Для воссоздания контекста становления новоевропейского типа рациональности и естественно-научного стиля мышления обратимся к вопросам генезиса математических понятий, решение которых во многом зависело от утверждения тех или иных онтологических и гносеологических установок. Например, О. Шпенглер своеобразно объясняет то, почему древние греки никогда не могли принять концепции иррационального числа. Он пишет, что «античное число не есть мышление о пространственных отношениях, но мышление об отграниченных для телесного глаза осязаемых единицах» [6, с. 122]. Поэтому античность знает только естественные (положительные, целые) числа.

Вопросы математики О. Шпенглер ставит как вопросы культурно-исторического своеобразия. Во втором параграфе третьей главы произведения «Закат Европы» он рассматривает аполлоновскую и фаустовскую культуры [6, с. 259–296]. О. Шпенглер связывает построение греками математики без понятия пространства, а физики без понятия силы с тем, что даль, бесконечность всюду и всегда враждебны аполлинической душе. Так, античная Греция – это расчлененное бухтами, реками и горами побережье, это изолированные тела островов Эгейского моря. Этот стиль ландшафта таинственно передался стилю всей античной культуры. Мир древнего грека – это сумма отдельных тел, изолированных вещей. Даже античные боги – это идеальные человеческие тела; место их пребывания – видимый географически-реальный Олимп; культы связаны с определенными местностями; боги, прежде всего, боги городов, домов, полей. Пространства, бесконечного пространства, которого нельзя себе представлять, для античного человека просто не существует. Для античной математики и античного искусства реальны только тела. Античному человеку чужд пафос бесконечности. Античная математика никогда не могла бы принять концепции иррационального числа, поскольку иррациональное число устанавливает связь между числом и бесконечностью, оно расторгает связь между числом и телом.

О. Шпенглер отмечает, что страх дали постоянно мешал грекам: они не расширяли свои крохотные государства, не любили открытого моря, как любили его египтяне и финикийцы. О. Шпенглер определяет запад-

ную культуру как «фаустовскую» культуру, в ее основе – интуиция бесконечности, жажда преодоления всего ограниченного и конкретно-наглядного, острое чувство временной длительности и изменчивости и интенсивное волевое напряжение. Устремление вдаль приводит к крестовым походам, а ввысь – к появлению готической архитектуры. Свое научное выражение эта культура находит в «фаустовской» математике XVII и XVIII вв.: во-первых, в открытии И. Ньютоном и Г. Лейбницем дифференциального исчисления и в процессе выработки чисто отвлеченного понятия числа, во-вторых, в создании идеи непрерывности и бесконечности в противоположность конкретно наглядному и «телесному» числу античной культуры, в-третьих, в преодолении наглядной геометрии Евклида.

Именно математика в классической естественно-научной картине мира представляла как самая достоверная из наук. У Р. Декарта она становится основой физики. Согласно Р. Декарту, фундаментальный принцип научного познания мира состоит в том, что наука должна не просто устанавливать законы реального мира, но находить причины всех явлений природы. Мир в представлении философа – это *machine mundi*, самый сложный механизм, созданный величайшим мастером – Богом. В декартовской философии не отрицается создание мира Богом, однако утверждается, что с первой минуты мир стал развиваться имманентно, т. е. по своим внутренним законам. Следовательно, познание – это не что иное, как конструирование подобия мира на основе умозрительных гипотез и с помощью математической теории. На этом основании оформляется идея открытого неопределенного и бесконечного Универсума, все существующее в котором принадлежит к одному уровню реальности. Происходит «разрушение Космоса», что означает, согласно А. Койре, разрушение идеи мира, имеющего завершенную структуру, иерархически упорядоченного и качественно дифференцированного в онтологическом смысле этого слова [3, с. 75, 130]. Это могло произойти в связи с изменением основания рациональности, заложенного в эпоху античности, в связи с отказом от принципа тождества мышления и бытия.

Изменение понимания бытия связано с заменой античного понятия Космоса абстрактным, гомогенным и изотропным пространством Евклида [3, с. 16–17, 130, 137]. В этом А. Койре видит сущность научной революции XVII в. Однородность пространства заключается в равноправности всех его точек, в отсутствии выделенных точек, а изотропность – в равноправности всех его направлений. Бытие перестало рассматриваться как Абсолют, Бог, Единое. Перед исследовательским взглядом предстал не величественный античный Космос, а природа, которая рассматривалась как вещественный универсум, как единственная истинная реальность, из которой был элиминирован духовный компонент.

Особенностью механистического взгляда на мир является понимание изучаемых объектов как набора статичных объектов, которые не развиваются и не изменяются. Это означает, что время присутствовало в естествознании как внешний параметр, не влияющий на характер событий и процессов. Преимущественно исследовались механические устройства, малые системы с небольшим количеством элементов, находящиеся в поле силовых воздействий и жестких причинно-следственных связей. Необходимо отметить, что свойства целого сводились к сумме свойств его частей, а процесс понимался как перемещение тел в пространстве.

А. Койре в работе «Галилей и Платон» [3, с. 130] связывает возникновение классической механики именно с периодом XVII в., поскольку античная космофизика несовместима с принципом инерции, который является фундаментальным положением классической механики. Складывается представление о Вселенной, в котором место привилегированного «первого» кругового движения занимает движение прямолинейное, т. е. подчиненное закону инерции. Это приводит к тому, что тело, движущееся по инерции, рассматривается как предоставленное самому себе – в его движении нет цели, нет стремления к осуществлению того, что ему предназначено по природе. Метафизическая концепция Космоса Аристотеля, напротив, основана на том, что всякое движение является процессом изменения или становления, актуализации вещи.

Согласно принципу инерции тело сохраняет состояние покоя или прямолинейного равномерного движения, пока на него не подействует какая-нибудь внешняя сила. Сохранение покоя или движения не требует внешней причины и не влияет на состояние перемещаемого тела, поскольку принцип инерции предполагает возможность изолировать данное тело от всякого физического окружения. Следовательно, принцип инерции совместим не с качественно разнородным, а с гомогенным и изотропным пространством евклидовой геометрии. Различные точки и места пространства равноправны между собой в силу того, что осуществляется описание абстрактных, идеализированных объектов, помещенных в абстрактное геометрическое пространство Евклида.

Изменение понимания бытия, осуществленное в период первой революции, трансформирует и принцип тождества мышления и бытия: основанием оказывается объективизм как представление о том, что знание о природе не зависит от познавательных процедур, осуществляемых исследователем. Объективность и предметность научного знания предполагали исключение из описания и объяснения всего, что связано с субъектом и используемыми им средствами познания. Субъект представлялся как дистанцированный от вещей, он как бы со стороны наблюдал и исследовал природу. Естествознание претендовало на статус точной науки о природных телах. Следовательно, человеческий разум, утратив свое космическое измерение, сам из себя стал формировать качества, принци-

пы, правила, схемы, императивы и обосновывать свои права на познание истины.

Природа рассматривалась как механическая система, из которой устранялась качественная определенность вещей и явлений. Это позволило полное, истинное и окончательное объяснение природных явлений свести к поиску механических причин и субстанций, а обоснование – к редукции знания о природе к принципам механики. В механистической картине мира содержание понятия цели включало в себя только действующие и материальные причины, что является упрощением по сравнению с системой Аристотеля, у которого явления объяснялись с позиции четырехчленной причинности – целевой, формальной, материальной, действующей. С точки зрения механистического мировоззрения, к физическим и естественным вещам нельзя применять понятие целевой причины – «природа не действует по цели» (Б. Спиноза). Исключение понятия конечной цели приводит к тому, что античное представление о космосе как конечной органической целостности было замещено идеей однородного бесконечного пространства.

Научная картина мира строилась на основе такого знания, которое можно практически объективировать и проконтролировать. Правомерными были только такие идеальные конструкторы, которые можно проверить и воспроизвести, вновь и вновь сконструировать в эксперименте. При этом научным могло быть признано то, что сконструировано и выражено на языке математики, понимаемой, вслед за Г. Галилеем, как техника счета. В эпоху античности, напротив, математика являла духовно-мистические смыслы и развивалась в контексте идей о гармонии Космоса.

Сформированная Г. Галилеем идея математизации природы способствовала тому, что бесконечная природа превратилась в предмет прикладной математики. Сконструированные математические объекты рассматривались как полностью адекватные действительности. Появляется уверенность, что существует возможность найти такую идеальную конструкцию, которая полностью соответствовала бы изучаемому объекту, действительности «как она есть сама по себе». То есть это уверенность в том, что существует однозначное содержание истинного знания об изучаемом объекте без примеси человеческой субъективности. Как отмечают В.С. Степин и Л.Ф. Кузнецова, в классическую эпоху большинство естествоиспытателей разделяло точку зрения, согласно которой существует полное соответствие фундаментальных понятий, подтвержденных опытом, элементам внешнего мира [5, с. 45]. Ученые эпохи И. Ньютона полагали, что опытное подтверждение фундаментальных абстракций позволяет обнаружить все признаки этих абстракций в самой реальности, что гарантирует точное и исчерпывающее отражение в науке сущности изучаемых процессов.

Вершиной механистического мировоззрения является система мира, построенная И. Ньютоном. Если основанием мироздания Р. Декарта яв-

лялась гипотетическая физика, основанная на предположениях, которые не следовали непосредственно из опыта, то научный метод И. Ньютона – это физика принципов, или аксиом, которые хотя и не могут быть получены логическим путем из опыта, но обосновываются непосредственным опытом. Главная задача И. Ньютона – «синтез системы мира». Как отмечает В.С. Кирсанов, Ньютон свел в единую систему законы природы и способы математических вычислений и показал, что большинство движений, с которыми мы сталкиваемся, определяются единственной силой, которую он назвал тяготением [2, с. 319]. Обращение к механике как основанию для исследований позволяло Ньютону претендовать на научное объяснение природы, где простота исходных посылок и разнообразие следствий предстали как сила ньютоновского метода. Необходимо отметить, что для И. Ньютона важным являлось не просто доказательство правдоподобности идей Н. Коперника на основе наблюдений, но математическое обоснование предпосылок всей системы, что позволило бы ей быть «абсолютно достоверной». Несмотря на то, что термина «научная картина мира» в то время еще не существовало, И. Ньютон создал первую научную теорию в современном смысле слова. Это дало основание исследователям истории науки называть годом рождения современного естествознания 1687 год.

Итогом первой научной революции было формирование особого типа рациональности, изменившего содержание понятия «разум», открытого в античности. Влияние идей Просвещения привело к тому, что понятие «рациональное» практически отождествлялось с понятием «научное», а все другие виды знания квалифицировались как иррациональные и отбрасывались. Механическая картина мира наделялась статусом универсальной научной онтологии, а ее методы и принципы – универсальными средствами познания, поскольку к началу XIX в. механика была единственной математизированной областью естествознания.

Список литературы

1. Гайденок П.П. Научная рациональность и философский разум. – М.: Прогресс-Традиция, 2003.
2. Кирсанов В.С. Научная революция XVII века. – М.: Наука, 1987.
3. Койре А. Очерки истории философской мысли. – М.: Прогресс, 1985.
4. Мамардашвили М. К. Лекции по античной философии. – М.: Аграф, 1997.
5. Степин В.С., Кузнецова Л.Ф. Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации. – М., 1994.
6. Шпенглер О. Закат Европы. Образ и действительность. Т.1. – Новосибирск: ВО Наука, 1993.

Экспериментальный разум: традиция и современность

Эксперимент как важнейший инструмент современного научного познания нуждается в философском осмыслении. В статье проводится исследование основ экспериментального метода, значение которого может быть переосмыслено в понятии экспериментального разума.

Experiment as a major tool of acquiring scientific knowledge nowadays is in need of philosophical interpretation. The article studies the principles of the experimental method, the value of which can be reinterpreted in the concept of the experimental intelligence.

Ключевые слова: эксперимент, познание, граница, предметность, опыт, теория, разум, оппозиция.

Key words: experiment, cognition, border, object area, experience, theory, reason, opposition.

При изучении современной философии и науки перед исследователем встает целый ряд проблем. Отечественные мыслители среди них называют релятивизм, размывание границ – методологических, предметных или дисциплинарных – и зависимость рациональности от собственной истории развития [6; 8]. В свете этих затруднений целесообразно было бы вернуться к основам – иначе говоря, к исследованию становления европейской науки. И центральное место здесь занимает метод эксперимента. Этот метод традиционно изучают в контексте науки и философии Нового времени, и глубокий его анализ может открыть новые перспективы в понимании современного состояния научного и философского знания.

Несмотря на широкое использование экспериментального метода в современных науках и тесную связь экспериментального мышления с европейской культурой в целом, существует не так много литературы, которая содержала бы философский анализ эксперимента как общенаучного метода познания. Глубоко проанализирован сегодня эксперимент в рамках отдельных дисциплин. Однако, как отмечает В.В. Быков, «эксперимент, важнейшая подсистема в строении процесса познания, до сих пор не привлёк к себе должного внимания в исследованиях по философии науки» [4, с. 3].

Можно предположить, что Быков имеет в виду следующее: эксперимент как метод познания освещался и учёными, и философами – но не в той мере, в какой это необходимо. Возможно, феномен эксперимента не анализировался должным образом в силу определённой оптики, огра-

ничающей понимание его свойств, структуры и предназначения. Говоря о причинах такого невнимания к эксперименту, Быков выделяет две.

Во-первых, данная проблема коренится в самой философии науки, в способе построения её концепций. Большинство таких систем разработаны на основе субъект-объектной модели познания. Причём эта связка, бинарная оппозиция «учёный – объект познания», мыслится как модель науки, хотя и не фиксируется в явной форме. Это приводит к тому, что основное внимание в концепциях философии науки уделяется либо познающему субъекту, либо познаваемой реальности, а эксперимент, как и многие другие промежуточные концепты (средства конструирования и познания, математические модели), лишается собственной реальности, которая описывается в понятиях либо субъекта, либо объекта: «Эксперимент растворяется в этих гносеолого-методологических понятиях» [4, с. 3].

Во-вторых, отсутствие должного внимания к проблеме эксперимента связано, по мнению Быкова, с рационалистическим началом в новоевропейской философии вообще и в философии науки в частности. В рамках этой традиции эксперимент воспринимается исключительно как продолжение, осуществление теории. Последняя, в свою очередь, есть порождение познающего разума, и эксперимент, таким образом, опять редуцируется к субъекту.

Как же тогда интерпретировать эксперимент, учитывая указанные методологические препятствия?

Для прояснения данного вопроса обратимся к тому моменту, который в официальной науке принято связывать с зарождением экспериментального метода. Речь идёт о позднем средневековье и об английском философе-естествоиспытателе Р. Бэконе. Мы не будем останавливаться на констатации его многочисленных заслуг перед европейской наукой, скажем лишь, что он во многом определил ход её истории, хотя его роль в становлении экспериментального метода до сих пор служит предметом обсуждения [1, с. 145]. Для того чтобы полнее понять его мысли, обратимся к английскому переводу его известного «Большого сочинения» («Opus Majus», 1268). Одна из частей «Сочинения» носит название «Об экспериментальной науке» («On Experimental Science»). Здесь автор проясняет свою позицию относительно эксперимента и его возможностей в деле познания истины.

Итак, в главе «Об экспериментальной науке» Бэкон пишет:

«Существует два способа получения знания: посредством разума и через эксперимент. Рассуждение [доказательство], не нашевшее подтверждения посредством опыта, ведёт к заключению и заставляет нас признать его, но не даёт нам уверенности, не лишает сомнений до такой степени, чтобы разум успокоился, получив интуитивное понимание истины [дословно – успокоился в интуиции истины]» [10].

Следует обратить внимание и на другой пассаж текста, где Бэкон говорит о подтверждении разрушительной силы огня:

«После того, как факт горения испытан [получен его опыт], ум удовлетворяется и покоится на достоверности истины [уверенности в истине]. Следовательно, рассуждение не достаточно, таковым является лишь опыт» [10].

Чрезвычайно важно отметить, что на английском языке слова «эксперимент» и «опыт», по сути, однокоренные: «experience» и «experiment». Слова эти, бесспорно, латинского происхождения, следовательно, то же сходство можно отметить применительно и к латиноязычной культуре. О чём говорит такое родство слов?

Прежде всего, для англоязычной традиции нет принципиальной разницы между «экспериментом» и «опытом»: различие лишь в том, что опыт – это некий материал, багаж, который мы получаем в качестве результата особой деятельности, а эксперимент – и есть эта деятельность, специально организованная и направленная на получение данных, то есть опыта. «Опыт» и «эксперимент» различаются так же, как, например, «опыт» и «испытание» в русском языке. Таким образом, эти понятия определяют друг друга, поддерживают. В данном случае вопрос о том, что первично, не так важен. Важно то, что эксперимент мыслится лишь в пространстве опыта. Он и есть этот опыт, акт вторжения.

Так в каком же направлении осуществляется вторжение? Над чем проводится эксперимент? Можно было бы сказать, что деятельность разума направлена на окружающую действительность или, допустим, природу. Но здесь невозможно дать однозначный ответ. Исследователь не знает, как поведёт себя предмет, и что он вообще такое. В этом и состоит смысл эксперимента – установить границы мира и предметности. Если бы разумение предоставляло все ответы и снабжало достаточной уверенностью, эксперимент как метод был бы попросту не нужен.

Здесь можно отметить понимание Бэконом того, что эксперимент как механизм установления некой интуитивной уверенности, некоего «спокойствия ума» принципиально отличен от науки как теоретического, дедуктивного построения. Есть некая интуиция, являющаяся критерием истины. И рассуждений недостаточно для того, чтобы облечь эту интуицию в слова, представить предмет таким образом, чтобы унять жажду познания. Эксперимент рассматривается как некий путь, который может привести к получению ответов. Однако этот путь принципиально отличен от пути рассуждения и доказательства, к которому, что важно, относится как дедукция, так и индукция.

Не стоит, конечно, забывать о том, что Р. Бэкон – средневековый схоласт, и приписывать ему сознание новоевропейского учёного было бы ошибкой. Действительно, Бэкон одним из первых обнаружил то, что П.П. Гайденко называет «правдой эмпиризма»: «Внимание к единично-

му, к его своеобразию, его несводимости к общему всегда можно понять: здесь заключается непреходящая правда эмпиризма» [6, с. 17]. Тем не менее Бэкон остаётся в рамках «парадигмы» своего времени и устремляет любое познание к Богу, а не к природе. По этому поводу А.В. Ахутин пишет:

«Ни Гроссетету, ни Альберту Великому, ни Р. Бэкону не приходило в голову сомневаться в основах христианского мировоззрения. Речь шла только о необходимости и, может быть, даже о преимуществе опытного постижения божественных истин через наблюдение порядка творения. Никто из них не нарушал иерархии средневековых наук с теологией и метафизикой во главе» [1, с. 149].

Однако это обстоятельство не умаляет важности персоны Бэкона, более того, как будет показано в дальнейшем, оно лишь помогает подобраться к сути эксперимента. Теперь, подводя итог вышесказанному, можно определить эксперимент как особое отношение к вещи. Такое отношение, как указал Р. Бэкон, подразумевает два обстоятельства: во-первых, нельзя точно определить, над чем именно проводится эксперимент до самого его проведения, и, во-вторых, это отношение разворачивается в нетеоретическом пространстве. Границы предметности возникают лишь после экспериментального действия.

После того как мы составили первоначальное представление об эксперименте и о проблемах его анализа, обратимся к философским идеям В.С. Библера, представленным, в частности, в книге «Кант – Галилей – Кант (Разум Нового времени в парадоксах самообоснования)» [2]. Автор предлагает развернутую концепцию экспериментальной стратегии как логики Нового времени, реализующей себя в науке и философии. Эксперимент, согласно этой концепции, имеет значение не только научное и осуществляется не только учёным, но, главным образом, разворачивается в сознании человека как способ мыслить вообще. Эксперимент обнаруживает себя как форма организации знания и сознания; в этом смысле он онтологичен. Следы экспериментальной стратегии можно обнаружить, анализируя философское наследие Нового времени: они проявляются как в учениях отдельных мыслителей, так и в науке в целом.

Так понимаемый эксперимент Нового времени разворачивается в последовательности из трёх пунктов. Первый шаг – элиминация нетеоретической стороны предмета, его поглощение «познающим разумом», отождествление предмета и его измеряемых характеристик. Второй шаг, своеобразный антитезис, – гипостазирование непознаваемого бытия предмета и отождествление этого бытия с неизмеримыми, «динамическими» характеристиками. Этот шаг справедливо отсылает к кантовским «вещам самим по себе», хотя может быть обнаружен не только у Канта. Таким же непознаваемым, например, оказывается понятие «силы» у Ньютона. И, наконец, третий этап экспериментальной стратегии – созда-

ние системы «общения» между этими двумя мирами, организация способов конвертирования одного в другой. Этот этап выражается в металогических системах, созданных философами Нового времени.

Здесь следует обратить внимание на то, что вышеописанная экспериментальная стратегия не должна отождествляться с деятельностью «познающего разума». Пафос последнего, по словам Библера, в том, чтобы познать вещь саму по себе «в своём противопоставлении незнающему «Я»» [3, с. 6]. Это означает, что любое возможное отношение разума к вещи оборачивается именно таким познающим отношением. Такому разуму необходимо во что бы то ни стало познать вещь, существующую отдельно от того, кто познаёт и тем самым исчерпать все возможные действия по отношению к этой вещи. Этот разум упорно «не видит» реальности в том, что не может быть познано как сущность. Ведь в конечном счёте для новоевропейской философии бытие чего-либо – это его понятие, выраженное и познанное бытие. Всё непонятное отсекается и лишается статуса реального, переходит в область компетенции религии и мистики.

Работа «познающего разума» ведётся как бы с двух позиций, противоречащих друг другу. С одной стороны, субъект позиционирует себя как субъект, т. е. отделяет себя от познаваемого мира. В этом противопоставлении он обретает идентичность, перспективу и собственный горизонт. Изначально постулируется его инаковость по отношению к объекту. Но в такой ситуации проникновение в собственное, нелогичное бытие вещи невозможно. Поэтому, несмотря на изначальную установку, это бытие вытесняется из области теоретического и заменяется познаваемой сущностью, о чём уже говорилось выше. Выходит, бытие «следует понять как стоящее не только вне мысли, но и вне ее теоретического интереса. Вопрос "что есть бытие? что означает быть?" вообще исключается (и это сложный подвиг разума) из светлого поля разумного внимания» [3, с. 10].

Таким образом, познающему остаётся довольствоваться лишь измерением вещи, накоплением всё большего количества информации о ней вдобавок к уже имеющейся. Но логического конца для этой цепочки так и не обнаруживается. Его нет в прямом смысле, ведь конец этот лежит вне всякой логики. Тем не менее искомая объективная незамутнённая случайными факторами сторона вещи подменяется в процессе познания на то единственное, что оказывается возможным получить – познаваемую в форме понятия сущность. Знание в очередной раз понимается как истинное мнение с объяснением (с логосом).

Очевидно, разум шире познания. Он сам пострадал от всепоглощающего познания и оказался редуцированным к своей ближайшей «сущности». Библеровский анализ «познающего разума» показывает, что этот разум редуцирует явления к понятиям, познаваемым и имеющим собственную реальность. Но если явления как понятия не соответствуют

реалиям, это не значит, что они не реальны. Стало быть, нужно перестать связывать реальность с чётко эксплицируемой сущностью, точнее, с одной сущностью на все времена, с сущностью, внутри себя логичной и полностью выразимой. В свою очередь, такие концепты, как «разум», «сущность», «история» и «философия», не должны быть ограничены смыслами, полученными в Новое время.

Примечательно, что многие современные отечественные философы также говорят об ограниченности традиционной познавательной оптики, одним из главных моментов которой является уверенность в достаточности теории, вера во всеислие «познающего разума». В.С. Швырев пишет, что «объективация никогда не может быть полной, исчерпывающей» [9, с. 51], а А.П. Огурцов описывает современное мышление как нелинейное, гибкое и временами парадоксальное:

«Нелинейные модели мышления предполагают осмысление “скачков”, гештальт-переключений, нарушающих плавный переход от одного рассуждения к другому... Эти “скачки” мысли нельзя отождествлять с нарушением законов логики. Они свидетельствуют о том, что в ходе аргументации используются иные средства логики, не включавшиеся в поле зрения логиков, отдающих приоритет дедукции. Уже полная индукция предполагает такого рода «скачки» при образовании универсалий» [7, с. 98].

Таким образом, смысл эксперимента, по мнению Библера, в схватывании идеализированного, интеллигибельного предмета в его несовпадении с реальным предметом, с вещью в себе и в актуализации этого несовпадения. Эксперимент создаёт двойственность. В рамках познания конструируется принципиально непознаваемое: «...эксперимент полагает и отталкивает друг от друга «две картезианские субстанции» – познающего Я и внеположенного предмета познания; эксперимент формирует антиномическую логику сопряжения двух этих независимых и предполагающих друг друга полюсов познания» [2, с. 105].

В связи с вопросом о смысле эксперимента особого внимания заслуживает монография А.В. Ахутина «История принципов физического эксперимента», в которой автор предпринял попытку исторического анализа этого понятия. На страницах этой книги Ахутин определяет эксперимент как «преобразование чувственно-данного предмета с целью его объективного (теоретического) понимания и воплощение в наблюдаемых процессах теоретического конструкта с целью его предметной проверки» [1, с. 10]. Интересно, что данное определение, по мысли автора, имеет своей целью не установление окончательного значения эксперимента, но указание на его неоднозначность, проблематичность. В чём же она состоит?

Очевидно, что смысловой потенциал эксперимента связан с двойственностью в самом определении. Получается, что у эксперимента есть две весьма различные цели. С одной стороны, он призван перевести вещь

в область интеллигибельного, превратить её в предмет, о чём говорилось в связи с «познающим разумом» Библера. С другой стороны, этот же самый эксперимент должен установить истинность созданной таким образом теоретической конструкции путём соотнесения с чувственно данной вещью. В первом случае эксперимент действительно может быть редуцирован к теории, а значит, и к субъекту. Но во втором – оказывается, что каким-то образом эксперимент выходит к вещам, непосредственно сталкивается с ними. Стало быть, нельзя редуцировать его к одной из сторон связки «субъект – объект».

Эта разнонаправленность чётко фиксируется Ахутиным как двойственность функций эксперимента: «быть источником теоретического конструирования и быть критерием (критиком) истинности теоретических конструкций» [1, с. 9]. Эти функции выполняются как бы попеременно. На первом этапе теоретическое знание о предметности отсутствует, и здесь немаловажную роль в его становлении играет опыт. Это исследовательский эксперимент. Однако впоследствии, когда теория развита настолько, что может продуцировать логически обоснованные гипотезы, эксперимент подтверждает её или опровергает, выполняет «предметную проверку».

Таким образом, перед нами встает ряд серьёзных вопросов. Является ли теория необходимым условием эксперимента? Как связан эксперимент и предпосланная ему теория? Говоря о научном эксперименте, обычно имеют в виду второй случай, когда теоретическое знание уже имеется, причём в виде системы. Когда учёный выдвигает гипотезу, а эксперимент лишь должен её проверить, можем ли мы быть уверены, что последний в этом случае не будет редуцирован к теории? Есть ли в научном эксперименте нечто такое, чего нет в теории?

Ведь очевидно, что эксперимент не может «выдать» знание (т. е. теорию), отличающееся от исходного, на иных теоретических основаниях. «Теоретическое знание, – пишет Ахутин, – уже должно быть, следовательно, предпослано научному эксперименту, чтобы в нем можно было такое знание получить. А это значит, что невозможен простой переход от предмета к понятию, если предмету так или иначе не предпослано понятие» [1, с. 10–11].

Выход из сложившейся ситуации видится в следующем. Эксперимент является той точкой, в которой теория может столкнуться с реальностью в виде жесткого «нет». Здесь субъект может «нащупать» вещь. Конечно, спектр его знаний при таком подходе ограничен: истинные знания всегда будут гораздо меньше предположенных. В этом смысле ничего не узнает тот, кто не выдвинет никакой гипотезы. Любое знание также будет сформулировано на языке субъекта и в этом смысле всегда субъективно. Однако только на пути экспериментального познания можно столкнуться с реальностью как с тем, что отлично от познающего, что сопротивляется: «Эксперимент в этом смысле отвечает необходимости

одному понятию отстаивать себя перед лицом предмета от другого возможного понятия» [1, с. 183]. Эксперимент, понимаемый таким образом, действительно выходит к реальным вещам, к вещам, отличным от познающего ума, и потому не может быть к нему редуцирован. И именно здесь заложена эвристическая сила экспериментальной науки:

«Новая физика не просто основывается на эксперименте, она мыслит экспериментально. Теоретическая реконструкция предмета явно или неявно, полемически или конструктивно всегда включает в себя возможность иной реконструкции» [1, с.183].

Аналогичным образом сущность эксперимента оценивает В.П. Визгин:

«Эксперимент в новом естествознании – это такая сфера активности познающего разума, в которой осуществляется спор теорий, а также их оценка и проверка и происходит обоснованный выбор теоретической конструкции, это – точка трансформации теории» [5, с. 124].

Таким образом, эксперимент представляется такой формой познания, при которой познающий, оставаясь в рамках своей логики, своего субъективного восприятия, способен одновременно выходить на его границы и воспринимать реальность предмета как предел своих логических конструкций.

В свою очередь, экспериментальный разум – это структура в рамках когнитивной деятельности, конституирующая оппозицию познаваемого и непознаваемого, мышления и бытия и лишь благодаря этому различению допускающая их соотнесение. В данном случае познание (в широком смысле) возможно не как сведение, редукция одного мира к другому, а как столкновение, коммуникация, в которой каждая из сторон обнаруживает себя посредством другой.

Очевидно, следы работы экспериментального разума могут быть обнаружены не только в мышлении Нового времени. Последнее – историческая почва, на которой эта структура оформилась, обнаружила себя в философской рефлексии. Мы полагаем, что экспериментальная стратегия актуальна и в наши дни, и в этом смысле она может быть описана как основание современного мышления, заложенное в классическую эпоху. Обоснование этого тезиса предполагает дальнейшее исследование экспериментального разума в контексте европейской философии и науки.

Список литературы

1. Ахутин А.В. История принципов физического эксперимента: от античности до XVII в. – М.: Наука, 1976.
2. Библер В.С. Кант – Галилей – Кант (Разум Нового времени в парадоксах самообоснования). – М.: Мысль, 1991.
3. Библер В.С. От наукоучения – к логике культуры: два философских введения в двадцать первый век. – М.: Политиздат, 1991.
4. Быков В.В. Научный эксперимент. – М.: Наука, 1989.

5. Визгин В.П. Герметизм. Эксперимент. Чудо // Философско-религиозные истоки науки: сб. ст.; отв. ред. П.П. Гайденко. – М.: Мартис, 1997.

6. Гайденко П.П. Научная рациональность и философский разум. – М.: Прогресс-Традиция, 2003.

7. Огурцов А.П. Куда идёт философия науки? // Актуальные проблемы философии науки: сборник. – М.: Прогресс-Традиция, 2007.

8. Розов М.А. Проблемы и задачи философии науки // Актуальные проблемы философии науки: сб. – М.: Прогресс-Традиция, 2007.

9. Швырев В.С. Особенности современного типа рациональности // Актуальные проблемы философии науки: сб. – М.: Прогресс-Традиция, 2007.

10. Bacon R. Opus Majus. URL:
<http://www.fordham.edu/halsall/source/bacon2.html>

**Постпозитивистский постмодернизм:
от «конца эпистемологии» к «концу науки»**

В статье дается ответ на вопрос, каким образом структура научных революций ведет к прекращению научных революций. Показывается, как логика постэмпирического «конца науки» вписывается в логику постпозитивистского «конца эпистемологии».

The article gives the answer the question of how the structure of scientific revolutions leads to the cessation of scientific revolutions. It shows how the logic of post-empirical "end of science" fits into the logic of post-positivist "end of epistemology."

Ключевые слова: конец науки, ироническая наука, постпозитивизм, конец эпистемологии, герменевтика, поэтика науки.

Key words: end of science, ironical science, post-positivism, end of epistemology, hermeneutics, poetics of science.

Неопределенный предел

Постмодернистский тренд от научности к литературности заметен даже в философии науки. И если книгой столетия в этой области стала двусмысленная «*Структура научных революций*» [7], то книгой десятилетия стал ироничный «*Конец науки*» [21].

Двойственный «конец науки» Дж. Хоргана следует из двух наименее разработанных идей двойственной «структуры» Т. Куна. Первая – проблема *несоизмеримости парадигм*, вторая – проблема *ненаправленности развития*. Кун исходит из сходства эволюции науки с эволюцией жизни. «*Структура научных революций*» не признает никакой предустановленной цели процесса познания так же, как «*Происхождение видов*» не признает никакой предустановленной цели процесса жизни. Процесс идет *от* примитивных начал, но *не направлен* к чему-либо. Возрастание организованности и специализированности организмов есть *ненамеренное следствие* естественного отбора (взаимодействия среды и организма); возрастание конкретности и специализации дисциплин есть *ненамеренное следствие* отбора парадигм (конфликта в научном сообществе) [7, с. 225].

Несоизмеримость ведет к нарушению коммуникации через фронт научной революции. Ненаправленность ведет к нарушению коммуникации через перегородки научной специализации. Несоизмеримость парадигм отрицает беспристрастность науки как движение к объективности,

ненаправленность развития отрицает прогресс науки как приближение к истине [7, с. 223]. Первая сближает науку с искусством и философией¹, вторая подводит науку к *неопределенному пределу*: «Что эти идеи означают для будущего науки? Не станет ли она походить на симфонию, переходящую в диссонанс, на зеркало, разбивающееся на все более мелкие кусочки?» [22, с. 96]. И если Кун говорит о возрастании специализации и ослаблении коммуникации в науке, то Хорган говорит о *фрактальности науки*: о бесконечной дробимости границ, не раздвигающей горизонт; о бесконечной ветвимости проблем, не возбуждающей интерес. Даже самый впечатляющий рост специализации, например в медицине, ничего не добавляет к фундаментальному описанию реальности.

Новизна не является целью науки, наука очень консервативна. «Природа должна сама первая подрывать профессиональную уверенность» [7, с. 221]. Но если нет экспериментальных прорывов, остаются только все более мелкие головоломки в рамках все более превалирующих парадигм:

«Кун понимал, что при силе современной науки и склонности ученых верить в многократно протестированные теории, наука вполне может войти в фазу постоянного нормального состояния, в котором невозможны последующие революции или открытия» [21, с. 77].

Сила современной науки, наряду с точностью и инструментальной эффективностью, состоит в необъятной *области приложения*. Квантовая и эволюционная парадигмы столь же фундаментальны, сколь и всеохватны. «Новые эксперименты, новые приложения и новые постановки старых вопросов» [9] только подкрепляют квантовую механику. И даже открытие внеземной жизни не изменит «аксиомы биологии», также как создание планетной геологии не изменило принципы «науки о Земле».

По сути, Дж. Хорган говорит о «смерти науки», убиваемой своей минующей силой, так же, как Х. Блум говорит о «смерти поэзии», убиваемой своей минувшей силой [1, с. 15]. Надо сказать, аналогия со «*Страхом влияния*» придает «*Конецу науки*» цельность и блеск. И если Блум видит «истощение последыша» в лучших современных стихотворениях [1, с. 16], то Хорган видит «истощение последыша» в успешной Стандартной Модели [21, с. 130]. Сарказм ситуации в том, что за считанные годы риторика физиков поменялась полярно: с триумфа – в 1983 г.² – на разочарование.

«Слабые» ученые оттачивают господствующие парадигмы, «сильные» их критикуют и перетолковывают (хотя и те, и другие используют

¹ В постмодерне – как в премодерне, когда еще не было четкого отделения науки от искусства, метафизики, мистики [7, с. 212; 20, с. 47].

² Год решающих эмпирических тестов Стандартной Модели – открытия частиц W и Z.

одни фундаментальные теории¹). Наука более не открывает знание, а умножает мнения, чем становится сродни литературной критике и философской герменевтике, занятых бесконечными толкованиями. Наиболее ярким примером является обескураживающее разнообразие интерпретаций квантовой механики.

Если в эссе Дж. Хорган [23] еще описывает превращение науки «в эзотерическое и фракционное предприятие», то в книге [21] он уже описывает *вырождение науки* в «ироническую критику». С одной стороны, наука переходит в фазу постоянной нормальной науки со все большей детализацией эмпирических исследований. С другой стороны, наука переходит в фазу иронической науки со все большей безудержностью спекулятивных гипотез. Версия самого Хоргана – постмодернистская *бесконечность конца* [21, с. 432]. Больше никаких эмпирических сюрпризов – только тоска по научным революциям.

В конце XIX в. предтеча постмодернизма Ф. Ницше писал, что «сама критика не производит какого-нибудь практического действия, а порождает опять только критику» [10, с. 190]. В конце века XX, эпигон постмодернизма, Дж. Хорган пишет, что «ироническая наука... напоминает нам... о том, как мало мы знаем... но ироническая наука не делает никакого значительного вклада в сами знания» [21, с. 52]. За время после публикации иронические прогнозы Хоргана не только сбылись, но и усугубились. С годами реакция на хоргановский «*Взгляд на ограниченность знания на закате Века Науки*» будет все точнее повторять реакцию Блума на ницшеанское *размышление «О пользе и вреде истории для жизни»*: «Оно воздействовало отрезвляюще уже тогда, и его еще более читать сегодня» [1, с. 45].

«Герменевтический поворот»

«Конец науки» является предельной манифестацией «конца эпистемологии» и блестяще иллюстрирует концепции «постпозитивистской» философии ситуациями «постэмпирической» науки. Проследим параллели с такими заметными позициями, как «неопрагматизм» Р. Рорти и «внутренний реализм» Х. Патнэма. Оба философа выступают против метафизического реализма, который провозглашает, что есть «реальность сама по себе», и эпистемологического фундаментализма, который провозглашает, что есть «абсолютные основания познания». «Пришло время моратория на Онтологию и Эпистемологию», – пишет Х. Патнэм [11, с. 508–509].

¹ Если для теории достаточно быть эмпирически адекватной, то парадигма неизбежно вовлекает как онтологические предпосылки, так и ценностные предпочтения. И если для первой можно ограничиться интерпретационной функцией, то вторая запускает герменевтический круг.

В основе метафизического реализма Патнэм усматривает метафору «Божественного Взора»: когда мир рассматривается как совокупность объектов, независимых от сознания. Соответственно, возможно единственное и полное описание мира. Патнэм блестяще деконструирует эту «внешнюю» метафору, показывая, что референции на объекты мира не навязываются самими объектами. Что вопрос, из чего состоит мир, имеет смысл только *внутри* какого-либо описания, в рамках какой-либо теории: «...Имеются исключительно точки зрения действительно существующих личностей, отражающие различные интересы и цели, которым служат их описания и теории» [12, с. 71]. По выражению Т. Нагеля, есть разные взгляды «здесь и теперь» (view from “now here”), но недостижим единый «Взгляд Ниоткуда» (“view from nowhere”) [24, p. 59].

В основе эпистемологического фундаментализма Р. Рорти усматривает метафору «Зеркала Природы»: когда разум рассматривается как независимая от языка, истории и культуры сущность, которая «отражает» объекты мира. Соответственно, возможно достижение истины – точного «соответствия» представлений реальности «самой реальности». Эпистемология исследует процессы «отражения» и отбирает «неопровержимые репрезентации», достигая «незыблемых оснований» знания. Рорти блестяще деконструирует эту «зеркальную» метафору, показывая, что репрезентации объектов мира не навязываются самими объектами, что доступ к уму всегда *опосредован* физиологией и языком, образ мира всегда исторически преходящ и социально обусловлен:

«...Исследование оснований знания... может быть просто апологетикой, попыткой увековечения некоторой конкретной во времени языковой игры, социальной практики или самоимиджа» [16, с. 7]¹.

В духе прагматизма оба демонстрируют, что истина имеет характер не соответствия, а обоснованного верования. Обоснование является целостным процессом, этим практика научного исследования не отличается от литературной критики или политического действия. Патнэм полагает, что научная теория не может подтверждаться «предложение за предложением» [12, с. 178]. Рорти считает, что в познании мы не способны «изолировать базисные элементы» [16, с. 236]. Патнэм говорит о «реконструктивной рефлексии» разума, снующего туда и обратно – между фактами и ценностями, между методом и разговором, между частью и целым:

«Существует своего рода *петля обратной связи*: основываясь на существующих нормах и стандартах оправдания, мы открываем факты, которые сами по себе ведут к изменению в картинах, питающих эти нормы и стан-

¹Например, для М. Фуко, в частности, в работах «Политическая функция интеллектуала», «Власть и знание» в [18], и П. Фейерабенда [17] превосходство науки – специфически западный предрассудок, принятый в результате политического давления.

дарты (и, следовательно, косвенным образом к изменению самих норм и стандартов)» [13, с. 490].

Рорти прямо называет эту петлю *герменевтическим кругом* [16, с. 236]. Именно герменевтику – теорию *интерпретации* – Рорти противопоставляет эпистемологии – теории познания. Именно интерпретацией, а не познанием, занята постэмпирическая наука.

Эпистемология искала «общие основания» познания, «нейтральный каркас» исследования, «окончательный контекст» описания, который сделал бы все дискурсы соизмеримыми. Но, как показал Кун [7], полная соизмеримость недостижима, а, как показал Дэвидсон [6], полная несоизмеримость бессмысленна. И Рорти констатирует очередной конец – «конец эпистемологии». Но если нет эпистемологии, то нет и *рационального согласия*:

«Холистические теории дают право каждому конструировать его собственное маленькое целое – его собственную маленькую парадигму, его собственную маленькую практику, его собственную маленькую языковую игру – и затем вползать в них» [16, с. 234–235].

Именно наука всегда считалась областью, где преодоление разногласий возможно, так как «общим основанием» выступает «несомненная связь с внешней реальностью» – объективность, научные факты. Но все меньше эмпирических сюрпризов¹ – и все больше эстетических оценок². И Хорган провозглашает следующий конец – «конец науки». Но если нет эмпирической науки, то нет и *эмпирической адекватности* – главной когнитивной ценности науки [8, с. 107], позволявшей достигать рационального согласия. Иронические теории дают право каждому конструировать его собственную маленькую парадигму. «После эмпирики» от науки остается ироническая критика, так же, как «после эпистемологии» от философии остается герменевтика. Согласно Хоргану, в постэмпирическую эпоху в науке происходит своеобразный «герменевтический поворот».

Тогда как эпистемология есть попытка «чистого разума» выйти за пределы истории в поиске вневременных оснований, герменевтика напоминает, что разум неизбежно пред-рассудочен [2, с. 70–71] и историчен [3, с. 329]. Поэтому нет общих оснований. Но тупик эпистемологии – возможность для герменевтики: «С точки зрения герменевтики, быть рациональным это значит желать освободиться от эпистемологии... и желать освоить жаргон собеседника, а не переводить его в свой

¹ Например, в космологии открытия ускорения расширения Вселенной и анизотропии космического фона куда менее значительны, чем открытия самого расширения и самого фона.

² Так, в интерпретациях квантовой механики разговор идет об «уродливости» постулата редукции, «привлекательности» унитарности физики и т. п.

собственный» [16, с. 235]. Герменевтика способна устанавливать связи между разными культурами, историческими периодами, дисциплинами, «преследующими несоизмеримые цели в несоизмеримых словарях». Если для эпистемологии и эмпирической науки главное – завершение исследования, то для герменевтики и иронической науки главное – продолжение разговора. Для иронической науки нет *окончательной теории*, так же как для герменевтики нет *окончательного перевода*.

Герменевтика не столько другой путь познания – понимания, в противоположность объяснению, – сколько другой путь «совладания с материалом». Целью мышления здесь является не познание, а «образование», как называет Гадамер «некоторый вид осознания прошлого, которое изменяет нас» [16, с. 265], и «наставление», как называет Рорти «проект нахождения нового, лучшего, более интересного способа разговора» [16, с. 266]. Вслед за экзистенциалистами герменевтики рассматривают поиск объективного знания как всего лишь один из многих человеческих проектов.

Контраст между эпистемологией и герменевтикой Рорти обобщает до контраста между «систематической» философией, которая нормативна и конструктивна, и «наставительной» философией, которая есть реакция на первую:

«Великие систематические философы конструктивны и выдвигают свою аргументацию. Великие философы-наставники настроены на то, чтобы реагировать сатирой, пародией, афоризмами. <...> Великие систематические философы, подобно великим ученым, строят для вечности. Великие философы-наставники разрушают ради собственного поколения. Философы-систематики хотят направить свой предмет по безопасному пути науки. Философы-наставники хотят иметь свободное место для чувства удивления, которое иногда может быть вызвано поэтами...» [16, с. 273].

Сильные ученые не строят для вечности – они критикуют признанные теории. Анормальный дискурс всегда паразитирует на нормальном дискурсе, ироническая наука – на эмпирической науке. Уилер сыплет афоризмами, Бом составляет коаны, Дайсон отвечает притчами, Линде демонстрирует ловкость рук, Эдельман становится в позу, мистики атакуют сознание... В конце концов пределы размываются неопределенностями: наступает «конец концеведения», и Росслер шипит на демонов. «Затмение. Страдание. Пародия – / повсюду на арене мироздания» – историю иронической науки впору писать ироническому поэту [5, с. 86]. На худой конец, ироническому критику: «Поэт Джон Китс придумал термин "негативная способность" для описания способности некоторых великих поэтов оставаться “в неуверенности, тайнах, сомнениях без раздражающего стремления к фактам и разуму”. <...> Самой важной функцией иронической науки является служение негативной способности человечества» [21, с. 52].

Поэтика науки у Хоргана то метаисторична, как поминки по Просвещению, то фантазмагорична, как поминки по Финнегану. Фантазмагоричны ненаблюдаемые «вселенные-детки» Линде, который «мучился от мистических томлений, что одна физика не может решить всё» [21, с. 168]. Фантазмагорична компьютерная «искусственная жизнь» Лангтона, которого «приводит в отчаяние линейность научного языка» [21, с. 325]. Фантазмагорична мифоэкологическая «ересь Геи» Лавлока, в которой сходятся воедино поэтика науки «на закате Века Науки» и поэтика политики «на закате Современности»¹. Можно сказать, «настоящее исследование представляет собой пари, что другой способ мышления – присущий, например, некоторым видам поэтического творчества и мистицизма – может противостоять господству форм мысли, наделенных наукой и философией особыми привилегиями в западных культурах» [4, с. 348] (пари «против метода», заключенное еще Фейерабендом).

На «закате Запада» сначала Хайдеггер проговаривает необходимость отхода от исчисляющей рациональности науки и техники [19, с. 237–238], затем Рорти приветствует попытку перехода к поэтической активности по придумыванию новых целей, слов и дисциплин. Систематичности противопоставляется наставительность как надежда на продолжение «разговора Запада» [16, с. 276]. С одной стороны, ироническая наука – это *вырождение исследования в разговор*. С другой стороны, сильные ученые не смогут *возродить эмпирическую науку*, но они могут помочь предотвратить ее становление на путь постоянной нормальной науки.

Сдвиг разговора Запада «от религии через философию к литературе» [14] продолжается: «Наука пойдет по пути, уже протоптанному литературой, искусством, музыкой и философией. Она станет более интроспективной, субъективной, рассеивающейся, преследуемой навязчивыми идеями и неспособной отойти от своих методов» [21, с. 367]. У каждого своя интерпретация квантового измерения, так же как у каждого свое прочтение литературного произведения.

«Иронический либерализм» Рорти [15] фиксирует положение либерала в эпоху постмодерна, когда уже никто не верит в единую историю человека. «Ироническая наука» Хоргана фиксирует положение ученого в эпоху постэмпирики, когда уже никто не уверен в единой теории природы. Все теории равно спекулятивны и метафизичны. Остается только ирония: «Никогда не беги за автобусом, женщиной или космологической теорией, потому что через несколько минут появится другая» [21, с. 131].

За концом поэзии следует конец философии, за концом философии следует конец науки. Вслед за перечитыванием сильными поэтами вели-

¹ «В идиоме, соединяющей миф и науку, существует сходная мысль, выраженная последователями теории Гайи, предположившими, что беспощадная Земля просто избавится от рода человеческого, чтобы перевести дух» [4, с. 347].

ких предшественников идет пересмотр Хайдеггером истории философии, вслед за передразниванием Витгенштейном концептуального анализа идет переинтерпретация сильными учеными фундаментальных теорий. Сильные поэты Блума взыскуют не истины, а обретения себя, философы-наставники Рорти – иного самоописания, сильные ученые Хоргана – мистического откровения. Полный постмодерн!

«В «Рождении трагедии» Ницше пишет, что чем большую область охватывает наука, тем больше парадоксов она встречает», – начинает Патнэм свои Кантовские лекции [13, с. 466]. Остроумный Патнэм демонстрирует трудности идеала безличностного знания и доводит «мечту науки, ничего не оставляющей за своими пределами» до парадоксального предела, за которым иронично проявляется «реализм с человеческим лицом». Ученые от Галилея до Гейзенберга переплавляли парадоксы в открытия, которые вели к новым парадоксам и новым открытиям, *ad infinitum*. Но сегодня наука охватывает столь большую область, что остаются сплошные парадоксы (все по Канту: опыт как предел, и антиномии за пределом). Остроумный Хорган показывает глупейшие лица умнейших людей и доводит иронию над «упертыми искателями Ответа» до жестокого предела, за которым парадоксально проявляется «наука с человеческим лицом» (Автор иронично оставляет судить читателю – умирает ли наука как фарс).

Список литературы

1. Блум Х. Страх влияния. Карта перечитывания. – Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 1998.
2. Гадамер Г.-Г. Семантика и герменевтика // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991.
3. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. – М.: Прогресс, 1988.
4. Грей Дж. Поминки по Просвещению: Политика и культура на закате Современности. – М.: Праксис, 2003.
5. Грейфф Л. де. Под знаком Льва / пер. с исп. С. Гончаренко. – М.: Худ. лит-ра, 1986.
6. Дэвидсон Д. Об идее концептуальной схемы // Дэвидсон Д. Истина и интерпретация. – М.: Праксис, 2003.
7. Кун Т. Структура научных революций. – 2-е изд. – М.: Прогресс, 1977.
8. Лэйси Х. Свободна ли наука от ценностей? Ценности и научное понимание. – М.: Логос, 2001.
9. Менский М.Б. Квантовая механика: новые эксперименты, новые приложения и новые формулировки старых вопросов // УФН. – 2000. – 170. – № 6.
10. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1990.
11. Патнэм Х. Почему существуют философы? // Аналитическая философия: Становление и развитие. – М.: Дом интеллект. книги, 1998.
12. Патнэм Х. Разум, истина и история. – М.: Праксис, 2002.

13. Патнэм Х. Реализм с человеческим лицом // Аналитическая философия: Становление и развитие.
14. Рорти Р. От религии через философию к литературе: путь западных интеллектуалов // *Вопр. философии.* – 2003. – № 3.
15. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. – М.: Рус. феноменолог. о-во, 1996.
16. Рорти Р. Философия и Зеркало Природы. – Новосибирск: Изд-во Новос. ун-та, 1997.
17. Фейерабенд П. Наука в свободном обществе // Фейерабенд П. Избр. тр. по методологии науки. – М.: Прогресс, 1986.
18. Фуко М. Интеллектуалы и власть: избр. полит. ст., выступл. и интервью. – Ч. 1. – М.: Праксис, 2002.
19. Хайдеггер М. Вопрос о технике // Хайдеггер М. Время и бытие: ст. и выступл. – М.: Республика, 1993.
20. Холтон Дж. Тематический анализ науки. – М.: Прогресс, 1981.
21. Хорган Дж. Конец науки: Взгляд на ограниченность знания на закате Века Науки. – СПб.: Амфора, 2001.
22. Хорган Дж. Революционер поневоле // *В мире науки.* – 1991. – № 7.
23. Хорган Дж. Рубежи современной науки // *В мире науки.* – 1993. – № 2–3.
24. Nagel T. *The View from Nowhere.* – Oxford: Oxford University Press, 1986.

Понятие «сеть» как объект философского осмысления*

В статье рассматриваются варианты использования понятия «сеть» в ряде концепций отечественных и зарубежных теоретиков. Обозначен эпистемологический потенциал данного понятия в качестве метода теоретического конструирования. Показано, что понятие «сеть» может войти в пространство философского дискурса как обладающее существенной способностью к обобщению и абстракции.

This article discusses the options for using the term "network" in a number of concepts of domestic and foreign theorists. It designates the epistemological potential of this concept as a method of theoretical construction. It shows that the concept of "network" can enter the space of philosophical discourse as having a considerable potential for generalization and abstraction.

Ключевые слова: сеть, сетевая структура, сетевое взаимодействие, теория сетей, сетевое конструирование.

Key words: network, network structure, network interaction, network theory, network constructing.

Поиск интегративных подходов осознается в качестве одной из ключевых проблем современной философской мысли, в связи с чем внимание исследователей все более привлекают эвристические возможности сетевого подхода. Не получив еще детальной теоретической разработки, сетевой подход в настоящий момент имеет характер становящегося дискурса, резервуара разнообразных суждений и гипотез, имеющих зачастую противоречивый характер. Однако современные исследования, посвященные сетевой проблематике, объединяет общая эпистемологическая интенция, выражающаяся в осмыслении перспектив изучения феномена либо через сеть его взаимодействий (актуальных и потенциально возможных), либо в качестве компонента конструируемой сетевой структуры.

В центре сетевой проблематики в целом находятся преимущественно социальные структуры общества. Исследований, посвященных теоретическому осмыслению сетевых концепций понятий *сеть*, *сетевой подход*, *сетевая методология* и их функционирования в системе современного научного знания значительно меньше, из чего следует, в том числе, неопределенность статуса многих понятий. В настоящее время не

* Публикация осуществляется при финансовой поддержке АВЦП «Развитие научного потенциала высшей школы (2009–2011 года)». Грант №2.1.3/45.11788.

только не сложились традиции теоретизирования, но достаточно неопределенным остается и понятийно-категориальный аппарат, что сообщает «вынужденную индивидуальность» любой работе в области сетевой проблематики [7, с. 69]. Ввиду того, что большинство работ так или иначе связаны с описанием социальных сетей как новой (безусловно, не единственной) формой организации социального пространства, наиболее характерной чертой данных исследований является видение сети, сетевого устройства, исходящее от изначальной метафоры сети, в качестве ее основных узлов (элементов) преимущественно выступают или институты, или группы людей и т. д.

Отталкиваясь от «сети» как исходной метафоры, «изоморфной изучаемому феномену», полагает И.А. Вальдман, «можно говорить об особой распределенности социумов в пространстве и времени. Социальные сети характеризует некое «не-сплошное» покрытие относительно больших географических и социальных пространств». В качестве характеристик сетевых структур автор выделяет «удаленное взаимодействие входящих в них элементов», а также то, что в связи с отмеченной удаленностью элементов сетей «им присуще не прямое взаимодействие, опосредованное специфическими системами коммуникации» [18, с. 141]. Как возникновение, так и функционирование сетей, сетевых структур некоторые исследователи усматривают и в связи (а зачастую прежде всего) с компьютерными технологиями, что суммирует А.В. Назарчук: «Ключевым, хотя и не единственным, механизмом формирования сетей является Internet» [7, с. 73].

Несмотря на то, что понятие *сеть* используется или применительно к сетевой структуре общества, или применительно к электронной среде, общим становится возникновение специфической системы коммуникации, в связи с этим уместно привести определение, которое дает цитируемый выше автор: «сеть – система, характеризующая процесс коммуникации» [там же, с. 67]. С определенной степенью уверенности можно говорить о том, что онтология сети усматривается исследователями либо в связи с компьютерными технологиями, либо применительно к структуре общества. В связи с последним отметим, что многие авторы отмечают, что социальные сети имели место и ранее и в целом «характерны для всех сообществ – и самых примитивных, и самых развитых» [11, с. 23]; «сетевые структуры и их эффекты присущи обществу со времен становления первых цивилизаций» [18, с. 141]. Вместе с тем, несмотря на то, что сети существовали всегда, раньше они «представляли собой сегмент в целом несетевого мира» [7, с. 69]. Следовательно, сетевые эффекты объяснять лишь новыми технологическими возможностями не совсем правомерно. Достижения в сфере информационных технологий, безусловно, много определяют в средствах коммуникации, существенно трансформируют пространственно-временные представления человека и т. д., но, вместе с тем, высвечивают некоторые новые грани,

укрупняют акценты ряда социокультурных феноменов. Так, благодаря технологическим возможностям можно «легко взглянуть» (оборот А. Моля) на любое произведение искусства. Как следствие «сегодня все ... одинаково близко и одинаково далеко. Царит недалекое ...» [15].

Существование сетей в различные эпохи и в разных странах может свидетельствовать не только о технологических предпосылках феномена сети, но об укорененности сетевой проблематики в сути человеческого бытия. Не случайно (и вполне обоснованно) один из первых выводов М. Кастельса звучит как парафраз мысли Ф. Ницше¹: «Изолированное “Я” оказывается потерянным для себя» [4]. Достаточно рельефно проступает противоречие между использованием в гуманитарных науках эвристических возможностей сетевого подхода преимущественно к изучению социальной структуры общества и/или могущественного сетевого мира, созданного «виртуальными сообществами» [14, с. 255] и тем, что недостаточно разработаны эпистемологические возможности понятия *сеть* как задающего новую логику применительно к осмыслению различных областей духовного производства, в том числе тех, которые сложно поддаются концептуализации.

Отметим как парадокс, что использование понятия *сеть* в качестве метода характерно для исследований вне связи с информационно-технологическими процессами. И, напротив, *сеть* как метод остается преимущественно вне исследовательского внимания авторов, объясняющих сетевые эффекты информационно-технологическим характером изменений, и данное понятие используется по большей части, повторимся, применительно к изучению социальной структуры общества, за исключением, возможно, М. Кастельса. Ученый не только детально анализирует возникновение и бытие социальных сетей в экономике и культуре, но и в известной степени намечает путь к использованию эпистемологического потенциала понятия *сеть* в качестве сетевой логики, необходимой для «структурирования неструктурируемого», ввиду возрастающей сложности взаимодействий, происходящих в современном мире [4].

Обобщить все имеющиеся варианты употребления понятия *сеть* в рамках небольшой статьи не представляется возможным, поэтому мы сосредоточим внимание на взглядах тех авторов, у которых методологические функции данного понятия выступают наиболее рельефно.

Отдельного внимания заслуживают исследования чилийского ученого У. Матураны и его последователей Ф. Варелы и Р. Урибе. Стоящие у истоков сетевого подхода представители сантьягской теории познания доказали продуктивность изучения того или иного феномена через сеть обуславливающих («специфицирующих») его взаимодействий. Несмотря на то, что исследования осуществлялись в рамках теоретической биоло-

¹ Имеется в виду изречение о радости уничтожения индивида, т. е. уничтожении отдельного от целого существования [8, с. 539].

гии, благодаря чилийским ученым понятие *сеть* стало подниматься до уровня философского обобщения. Надо отметить, что выводы ученых подвергаются жесткой критике, прежде всего за привнесение натуралистических выводов в сферу философской рефлексии, а также в целом за претензии выводов естественных наук на уровень философских абстракций. Однако подобное не раз случалось в кризисные для философии моменты, когда ее функции (прежде всего мировоззренческие и методологические) берут на себя иные сферы духовного производства. Речь, по-видимому, должна идти о корректном использовании данных естественных наук применительно к сфере гуманитарного знания. Заметим попутно, что сходная методологическая ситуация относительно принципа дополнительности Н. Бора была обозначена М.В. Роммом: автор убедительно показывает недопустимость прямого переноса естественно-научного принципа в проблемное поле гуманитарных дисциплин [10, с. 39].

У. Матурана, Ф. Варела и Р. Урибе утверждают, что ни воспроизводство, ни эволюция не являются конститутивными особенностями организации живого, которая может быть охарактеризована «только через установление сети взаимодействий между компонентами», которые и определяют живую систему как целое [1]. Именно процесс самопроизводства фиксируется, когда организация именуется как аутопоэзная [6, с. 40] или «аутопоэтическая сеть» [1]. Ясно, что Человек (как живая система или «аутопоэтическая сеть») может быть таковым исключительно ввиду способности вступать в сеть взаимодействий, в том числе на ментальном, духовном уровнях.

Аутопоэтическая организация как целостность определяется сетью производительной активности составных частей, при этом свойства отдельных компонентов не определяют свойств системы, «свойства аутопоэтической системы ... определяются способом построения данной целостности и являются, по сути, свойствами той *сети* (курс. авт.), которая производит и сама является продуктом своих компонентов» [1]. Таким образом, аутопоэтическая система имеет собственную организацию, т. е. специфицирующую ее сеть взаимосвязей; все, что происходит в системе, есть выражение свойств самой системы, которая реагирует на внешние воздействия исключительно ей (системе) присущим образом.

Выше говорилось о том, что теория сетей укоренена в сути человеческого бытия, в данный же момент мы убеждаемся, что у авторов аутопоэза основная интенция сетевого подхода и его ключевое понятие *сеть* получает экспериментальное обоснование и становится основой философского осмысления, задавая существенный методологический импульс для дальнейших исследований.

Одним из убедительных примеров использования понятия *сеть* в качестве метода теоретического описания может служить фундаментальное исследование американского социолога Р. Коллинза «Социоло-

гия философий» [5]. Ученый выстраивает сетевую схему на основе информации о тесных личных связях между наиболее значительными философами, которые в процессе интенсивного, заряженного значительной эмоциональной энергией общения «транслируют прежний культурный капитал и превращают его в новую культуру» [5, с. 33]. В исследовании Р. Коллинза абстрактная сетевая схема («узлы» и «отношения») получает конкретное воплощение – мыслители выступают в качестве «узлов» сетевых структур, отношение же есть то особое интеллектуальное общение, в процессе которого генерируются новые идеи. Сосредоточивая внимание на интеллектуальных сетях (intellectual networks), Р. Коллинз приходит к выводу, что «именно сети являются действующими лицами на интеллектуальной сцене» мировой истории идей и обоснованно предполагает, что используемый им метод может быть распространен на изучение иных областей духовного производства [5, с. 40].

Возвращаясь к мысли М. Фасслера о том, что для одних людей «сетевой мир» – это обусловленная компьютерами коммуникация, для других может полагаться как отказ от идеалов [14, с. 255], отметим, что Р. Коллинз настаивает на том, что новое (философское) знание наиболее эффективно продуцируется в процессе непосредственных личных контактов, когда «повышается интенсивность эмоций, а внимание сосредотачивается на вполне определенных центральных спорах» [5, с. 34]. Следовательно, в ряде случаев данный метод оказывается или избыточным, или недостаточным, т. е. в одних случаях подход почти универсален, в других – может служить методологическим импульсом для выстраивания соответствующего типа паттерна.

Нам не известна степень ознакомления американского социолога с трудами теории аутопоэза. Представляется небезынтересным сделать небольшой хронологический экскурс. Р. Коллинз над «Социологией философий» работал в течение 25 лет: с 1973 по 1998 г., в то время как работа У. Матураны «Нейрофизиология познания», написанная по заказу Х. фон Фёрстера, где изложена основная идея аутопоэза без введения самого термина, была издана в 1969 г. «Аутопоэз как способ организации живых систем; его характеристика и моделирование», написанная в соавторстве У. Матураны, Ф. Варелы, Р. Урибе, издана в 1973 г. И, наконец, фундаментальное совместное исследование У. Матураны и Ф. Варелы «Древо познания» увидело свет в 1984 г. Хронологические параллели очевидны. Однако не это суть важно. Идея об эпистемологических перспективах познания через конструирование сетевых структур получила у Р. Коллинза фундаментальную разработку и нашла воплощение в теоретических выводах высокой степени доказательности. С достаточной степенью обоснованности можно говорить о том, что основная идея авторов теории аутопоэза, заключающаяся в том, что аутопоэтическая система характеризуется сетью своих взаимодействий, приобретает у автора «Социологии философий» статус принципа, основы теории.

Подобный метод независимо от Р. Коллинза использовал и российский ученый К.В. Сергеев применительно к анализу формирования религиозных институтов [12]. В исследовании того же автора понятие *сеть*, отдаляясь от исходной метафоры, задает особую логику при изучении «социальных сетей интересного» [13]. Зафиксируем внимание на том, что российский исследователь использует тот же метод, что и Р. Коллинз, только у американского социолога речь идет об интеллектуальных сетях, в недрах которых продуцируется новое философское знание, у К.В. Сергеева – о «сетях интересного», благодаря креативному потенциалу которых «пожираемый кризисом социум может рассчитывать на “праздник возрождения”» [13, с. 95].

Суть концепции в самом общем виде заключается в осмыслении вопроса о природе социальных трансформаций и поиске новых эпистемологических подходов изучения структур, «образованных совокупностью когнитивных инновационных возможностей субъектов, включенных в сеть Интересного» [13, с. 61]. Сеть интересного как разновидность социальных сетей есть социальная проекция системы интересного [13, с. 57]. Пробуждение чувства интересного автором связывается с полифоническим развитием потенциала субъекта, т. е. со способностью «самостоятельно подвергать рефлексии множество разнообразных явлений, исходя из ощущения их системного единства» [13, с. 53]. Противопоставляя усвоение утвержденной и апробированной суммы обязательных знаний («фундаментального» знания, полученного в образовательных институтах) и поиск того, что представляется интересным («периферийное» знание), автор задается вопросами: как реально в сознании субъекта соотносятся фундаментальное, четко иерархизированное и периферийное, хаотично возникающее под действием чувства интересного; насколько едино первое и эклектично второе. Такая постановка вопросов нам представляется весьма значительной для выявления новых граней в понимании механизмов социокультурных изменений; не менее значим и вывод о том, что «периферийному» знанию нельзя отказать в целостности перед фундаментальным, оно также структурировано, но не иерархическим, а сетевым образом [13, с.53].

К группе концепций, в которой *сеть* выступает в качестве метода теоретического конструирования, примыкает исследование немецкого специалиста в области сетевой проблематики Р. Хойслинга, предложившего использование сети в качестве метода построения теории нового типа. Объем статьи не позволяет сколько-нибудь подробно проштудировать этот весьма гипотетичный вопрос, и мы сосредоточим внимание на принципиально новой структуре сети, к анализу которой обратимся чуть ниже, а в данный момент отметим точку зрения А.В. Назарчука, согласно которой «в основе всяких сетей лежит коммуникация индивидов», о каких бы организационных структурах, информационных системах ни шла речь, «на выходе стоит индивид» [7, с. 69]. Иначе говоря, речь идет об акторах, действующих, выступающих узловыми точками сетевой

структуры. Немецкий теоретик же настаивает на том, что требуется «радикальное переосмысление того», что до сих пор понималось в качестве (социальных) действующих [16, с. 45]. Следуя тезису о существенной гибкости при определении элементов сети, составными частями которой «являются узлы и отношения», ученый выстраивает структуру, элементами которой являются *художественный проект искусства, реципиент искусства, контекст искусства* как пространство, где ожидается взаимодействие, называемое произведением искусства, а также *отношения* как тип активности реципиента. Автор говорит о «преобладающем во взаимодействии взаимном конституировании, стабилизации и (динамической) актуализации точек взаимодействия, т. е. о действующих (в новом, наглядно не представимом смысле) и об отношениях, через которые происходит взаимодействие» [16, с. 45].

Эта мысль применительно к пониманию художественного проекта искусства как действующего, следовательно, и элемента сети, аргументирована тем, что речь идет о «взаимном конституировании», актуализации художественного проекта, реципиента и контекста искусства, в результате чего возникает аура произведения искусства [16, с.45]. Анализу работы Р. Хойслинга «Аура как социальный феномен» посвящена развернутая статья [17]. Уточним лишь, что термин «произведение искусства» у Р. Хойслинга служит для обозначения динамической характеристики и подчеркивает процессуальный момент факта взаимодействия художественного проекта и реципиента, беньяминовское же понятие ауры переносится с характеристики произведения искусства на процесс взаимодействия. Существенным представляется вывод немецкого ученого о том, что видение художественного проекта в качестве действующего, элемента сети есть «наитруднейший барьер» с точки зрения понимания социологических процессов [16, с. 46].

Выскажем предположение, что понимание понятия *сеть*, приближенное к ее видимой наглядно представимой ячеистой структуре, лишает его известной абстракции. В связи с этим обратим внимание, что в качестве синонима употребляется термин (в том числе Р. Коллинзом) *паттерн*, который Ф. Капра переводит как «узор, рисунок, возникший из хаоса» [3, с. 27]. Вероятно, можно вести речь об использовании понятия *сеть* не только применительно к социальной структуре общества, но о сети как сетевой логике, которая и обнаруживает свою необходимость при «структурировании неструктурируемого», как отмечает М. Кастельс [4]. Таким образом, данное понятие может интерпретироваться как минимум двумя способами: в первом случае речь может идти о ячеистой, «клонированной», согласно уточнению А.В. Назарчука, повторяющейся структуре, разумеется, с достаточно большой степенью относительности, когда речь идет о человеке. Во втором – *сеть* выступает обозначением некой новой логики осмысления предельно сложных явлений и процессов, происходящих в современном мире.

Итак, с определенной степенью уверенности можно говорить о том, что понятие *сеть* может использоваться в разных форматах. *Сеть* может быть и некоторым конструктом, смысл построения которого не столько в практическом применении к социальной структуре общества, сколько собственно в его теоретическом осмыслении в процессе его же конструирования. Очевидно, что при такой разнообразии модусов бытия сетей (сетевых структур), неизбежны различные способы как их конструирования, так и теоретического описания. Эпистемологический потенциал понятия *сеть*, его предельная простота и значительный объем в целом и в самом широком смысле позволяют рассматривать тот или иной фрагмент реальности через сеть его взаимодействий – как реальных, так и потенциально возможных, а также через сеть неслучившихся взаимодействий. При этом объект изучения может выступать и в качестве элемента сетевого взаимодействия. Данный ракурс дает возможность сопоставления и поиска взаимосвязей, казалось бы, неожиданных и отдаленных друг от друга явлений и процессов, что, в свою очередь, может расширить знание об уже известном, объяснить ранее недоказанные интуитивные предположения и научные гипотезы.

Необходимо отметить, что существуют взгляды, указывающие на взаимосвязь понятий *сеть* и одного из центральных понятий постструктуральной поэтики *ризома* (В. Емелин [2], А.В. Назарчук [7, с. 66]). Вместе с тем оформляются и другие представления: так, А.И. Пигалев фиксирует переход от понятия ризомы «к очень интересному понятию “сети”» [9, с. 72]. Полемика по данному вопросу требует отдельного весьма углубленного рассмотрения, заметим лишь, что представляется наиболее целесообразной аналитика данных понятий в контексте принципиально различных мировоззренческих установок постмодернистского дискурса и сетевого подхода.

Итак, рассмотренные выше концептуальные построения позволяют говорить о том, что понятие *сеть* может служить нетривиальным методом теоретического описания. Отметим отдельно эпистемологические перспективы позиционирования сети, предложенные Р. Хойслингом. Выстраивая структуру, элементы которой не рядоположены, говоря иначе, не однотипны, как это традиционно принято, автор делает акцент на взаимодействии элементов, результатом которого становится «взаимное конституирование». Очевидно, что возникающие при этом «отношения» (используем этот термин, исходя из традиционной структуры сети – «узлы» и «отношения») также не могут быть однотипными: однотипных отношений не может быть ни в жизни людей, ни в жизни идей, следовательно, возможно и необходимо в «отношении» обозначить некую существенную компоненту. Если следовать предложенной логике, то в случае, при котором конститутивный (или какой-то иной) характер отношений не очевиден, то сетевая структура принимает характер гипотезы.

Таким образом, особенностью использования метода сетевого конструирования является то, что сетевая структура выполняет функцию теоретической схемы, создающейся не за счет абстрагирования свойств и отношений реальной практики, а посредством конструирования на основе оперирования идеально-типическими объектами.

Очевидно, что позиционирование сети в качестве философского понятия (категории) требует длительной и глубокой теоретической рефлексии, что может быть задачей последующих исследований. Однако отметим вслед за Р. Коллинзом, что «все философские сообщества начинают с конкретных слов в их обыденных значениях. В архаичном Китае *dao* имело лишь конкретный смысл дороги или пути ... у греков ... *logos* было общепринятым греческим словом со множеством значений» [5, с. 56].

Список литературы

1. Варела Ф., Матурана У., Урибе Р. Аутопозз как способ организации живых систем; его характеристика и моделирование. URL: [http:// autopoiesis.narod.ru/papers/Maturana002.doc](http://autopoiesis.narod.ru/papers/Maturana002.doc)
2. Емелин, В. Ризома и Интернет. URL: [http:// emeline.narod.ru/rhizome.htm](http://emeline.narod.ru/rhizome.htm)
3. Капра Ф. Скрытые связи. – М.: София, 2004. – 336 с.
4. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. URL:http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/kastel/intro.php
5. Коллинз Р. Социология философии: глобальная теория интеллектуального изменения. – Новосибирск: Сибирский хронограф. – 2002. –1280 с.
6. Матурана У., Варела Ф. Дерево познания: Биологические корни человеческого понимания. – М.: Прогресс – Традиция. – 223 с.
7. Назарчук А.В. Сетевое общество и его философское осмысление // Вопр. философии. – 2008. – № 7. – С. 61–75.
8. Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки. – М.: AD Marginem, 2001. – 735 с.
9. Пигалев А.И. Сетевые подходы в современной философии культуры // Res cogitans: Теоретич. альм. Саратов. – 2005. – № 1. – С. 66–76.
10. Ромм М.В. Социальная адаптация личности как объект философского анализа: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. – Томск. – 2003. – 48 с.
11. Роуз Р. Достижение целей в квазисовременном обществе: социальные сети в России // Общественные науки и современность. – 2002. – № 3. – С. 23–38.
12. Сергеев К.В. Когнитивные модели и формирование религиозных институтов: античный протогностицизм // Полис. – М., 2002. – №5. – С. 86–95.
13. Сергеев К.В. “Периферийное знание” в дискурсе креативности: социальные сети интересного // Полис. – М., 2003. – № 1. – С. 50–62.
14. Фасслер М. Действительность компьютеризованных сетей // Философско-антропологические исследования.– Курск. – 2006. – С. 253–261.
15. Хайдеггер М. Вещь. URL: <http://lib/.rus.ec/b/22012/read>

16. Хойслинг Р. Социальные процессы как сетевые игры. Социологические эссе по основным аспектам сетевой теории. – М.: Логос-Альтера, 2003. – 192 с.

17. Шенцева Е.А. «Произведение искусства» в новом ключе или опыт сетевого анализа Рогера Хойслинга // Идеи и Идеалы. – Т. 1 – 2. – Новосибирск, 2009. – № 2 (2). – С. 102–110.

18. Valdman I.A. The network structures : virtualization and adaptation in modern society // Philosophy of Education. Special issue, 2009. – № 2. – P. 141–146.

ИСТОРИЯ И ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

УДК 1 (09) (47):130.2:792.8

И. Пащинская

Парадные балетные спектакли в Петергофе (историко-культурологический анализ)

В статье раскрывается история парадных балетных спектаклей в Петергофе, где они устраивались в честь торжественных событий семейной жизни императорской семьи и визитов высоких гостей. Спектакли императорского балета были частью церемониальной жизни двора, одним из элементов сценария самодержавной власти, демонстрировавшие роскошь, вкус и широчайшие возможности монархии.

The article reveals the Peterhof ballets history, which were held in honor of the special events in the imperial family and visits of the distinguished guests. Performances of the Imperial Ballet were the part of court ceremonial life and one of the attributes of the scenarios of power, which displayed luxury, taste and tremendous capabilities of the Russian monarchs.

Ключевые слова: Петергоф, церемонии, сценарии власти, императорский балет, императорский двор.

Key words: Peterhof, ceremonies, scenarios of power, imperial ballet, imperial court.

Балет, как любое другое искусство, в императорскую эпоху самым тесным образом был связан с жизнью императорского двора. Одной из форм этих связей были парадные балетные спектакли, которые устраивались в рамках придворных церемоний в честь самых торжественных событий. Это были дни рождения и тезоименитства императриц, свадьбы членов императорской семьи, визиты правителей иностранных держав.

Особое место в истории русского балета занимают парадные спектакли в загородных резиденциях. В Петергофе в XIX столетии они часто проводились под открытым небом. Иллюминированный Нижний парк с его аллеями и фонтанами, пейзажные Луговой и Колонистский парки становились эффектными декорациями к спектаклям. Балеты в парках приобретали необычные оттенки, здесь по-особому проявлялись знания и таланты выдающихся деятелей русского театра.

Первый опыт балетного представления на открытом воздухе в Петергофе был устроен в Монплеzirском саду в 1832 г. Балет стал частью небольшого праздника, который в этот раз заменил собой роскошный и многолюдный праздник дня рождения Александры Федоровны первого июля (здесь и далее – все даты по ст. стилю)¹.

Первого июля Монплеzirский сад был украшен фонариками, белыми и цветными шкаликами. В центре сада под руководством архитектора И. Шарлеманя установили помост и задник за ним, украсив их фонарями. Бьющие во время представления фонтаны сада дополняли эту «декорацию». Собравшимся были представлены фрагменты балета «Кио-Кинг» на музыку Дж. Россини, Г. Спонтини, П. Романи в постановке Титюса. Выбор именно этого балета был не случаен. В мае этого года состоялась его премьера в Петербурге. Это была вторая постановка балетмейстера Титюса, приехавшего в Россию из Берлина, где он служил в придворном театре. Этот балет пользовался успехом, и фурор производила китайская иллюминация в последнем акте [12, с. 93]. Именно ее и воспроизвели в Монплеzirском саду.

Через два года часть этого спектакля, но в гораздо большем масштабе, повторили 29 июля. Это представление на Большом каскаде в Нижнем парке Петергофа было устроено в честь визита прусского наследного принца Фридриха-Вильгельма (1895–1861, Фридрих-Вильгельм IV 1840–1860), любимого старшего брата императрицы Александры Федоровны. В этот день была иллюминирована шкаликами и цветными фонарями не только сцена – Большой каскад, но и вся площадь перед ним. Две «пирамиды» из звезд горели у канала, через который перегибалась горящая огнями арка. Боковые каскады по обеим сторонам воздушного театра подсвечивались изнутри. Апельсинные и лимонные деревья заменили собой боковые кулисы, а вместо задней декорации установили китайский киоск, освещенный шкаликами. Три ряда светильников в «стаканчиках» на авансцене освещали сцену, цветные фонари были развешены повсюду. Во время представления били фонтаны каскада. Огромный оркестр занимал площадку у верхнего грота. Места для императорской фамилии были устроены между «сценою» и бассейном фонтана Самсон. На это представление было приглашено 220 зрителей. Кадеты расположились на крышах Воронихинских колоннад.

В Петергоф для проведения этого спектакля выехали 14 театральных чиновников, 267 артистов (среди которых было 118 музыкантов), 38 мастеров и 18 служащих Императорских театров во главе с директором А.М. Геденовым. Оркестром руководил К.А. Кавос. Газеты писали:

¹ Его проведение в этом году было отменено из-за страшного пожара, случившегося в Петербурге на берегу Лиговского канала. 8 июня, когда огонь уничтожил более 200 зданий и строений, погибли люди. Император все средства на проведения праздника в Петергофе передал в Комитет учрежденный для пособия пострадавшим.

«Балет начался в половине десятого и состоял из двух действий. Надобно знать, что вся драма была выпущена из балета: осуществлены были одни танцы. Сперва появились малютки-китайцы, в своих угловатых шапочках, и позабавили всех своим угловатым танцем. Потом характерное *pas de trois* Дидье, Зубовой и г-жи Алексис, и т. д. и т. д. Г-жи Пейсар, Круазет, Новицкая, обе Бертрам, г-да Фредерик, Алексис, Спиридонов и Шелехов – танцевали так же изящно и легко под открытым небом, как на сцене петербургских театров. Балет кончился известным прекрасным танцем с фонарями и освещением сцены розовым фонарем Лемана» [13, с. 715–716].

Следующее из такого рода представлений повторили через шестнадцать лет, но уже в иной обстановке. В 1850 г. день рождения императрицы Александры отмечался в Луговом парке. Возле только что законченного павильона «Озерки» на водной глади Самсоньевского канала на плоту был представлен публике дивертисмент «Наяда и рыбак» в постановке Ж. Перро. Балетмейстер впервые осуществил постановку этого балета в Лондонском театре в 1843 г. Выбор именно этого произведения не был случайным. А.Т. Гримм, воспитатель младших сыновей императора, описывая этот праздник, отметил особенность освещения, придававшего всему происходившему оттенок фантастичности: «Это было в один из самых длинных дней в году, уже после захода солнца при загадочном дневном свете северного неба. Лес и вода служили здесь настоящей сценой для балета, расстояние от зрителей было таково, что плоты, на которых появлялись нимфы, были незаметны и весь танец казался парящим над водой» [15, р. 138]. В дивертисменте приняли участие в ролях Матео и Азюрины Ж. Перро и А. Прихунова. Роль Гидролы, царицы наяд, исполняла Никитина, Джанины – З. Ришар. Четырех главных наяд представляли Соколова, Амосова, Снеткова и Макарова [2, с. 859]. Новый парк был иллюминирован сотнями тысяч шкаликов. Журналист Л. Брант отмечал, что именно А.А. Роллер, главный художник и главный машинист Императорских театров, был автором идеи необычной иллюминации нового петергофского парка.

«От островов Ольгина и Царицына до деревни "Бабы-Гоны" вся местность на несколько верст в окружности представляла нескончаемую цепь художественного освещения. Здания, мостики, избы, долины, мельница, возвышения, уступы, пологости, все это, оттененное мраком тихой ночи, выступало в пламени. ... Известный наш декоратор, академик А. Роллер, был искусным исполнителем мысли – воссоздать этой иллюминацией дневной вид пейзажа, мысли гениальной в самой простоте своей. ... Декорацией здесь служила сама природа, устранявшая всякий изысканный вымысел. Желательно было извлечь из мрака ночи собственно натуральный характер масштаба и полное достижение этой поэтической цели доказало, что истина, простота и натура превыше всего» [2, с. 858].

На следующий день императрица попросила повторить спектакль. По-видимому, именно тот день вспоминала много лет спустя А. П. Натарова, участница спектакля.

«Когда кончился спектакль, мы были вызваны на сцену, где уже собрались государь, государыня и вся царская фамилия... В мгновение ока были поставлены на сцене накрытые столы и арапы несли на больших подносах творог, простоквашу и фрукты... Императрица пожелала видеть все устройство спектакля и движений раковин по озеру, которое было так ловко устроено. Государыня попросила Роллера, чтобы он показал это без участвующего персонала. И все это было государыне показано. Устроено было так: на самом берегу оркестр, весь закрытый зеленью, а затем большая сцена на воде; на сцене декорация – цветы и зелень. По бокам сцены плоты, на этих плотях работали матросы. Подъезжали по группам и по линиям: когда одна пара плотов отъезжала, со стороны сцены подъезжала другая пара и сцена наполнялась наядами. Плоты тянули с берегов веревками на блоках под сценой. Когда все наяды были уже на сцене, подъезжал центральный плот с царицей наяд и маленькими воспитанницами. Этот плот шел прямо на публику и изображал громадную раковину. Во время спектакля освещенные солнцем группы были удивительно красивы» [7, с. 441].

В 1851 г. спектакль на воде у Розового павильона был повторен в честь тезоименитства дочери императора Ольги Николаевны, кронпринцессы Вюртембергской. Она посетила Россию тем летом и присутствовала на представлении. В спектакле приняли участие Ж. Перро, Ц. Пуни, режиссер балетной труппы Марсель. Первый раз значительную роль Наяды исполнила Радина. Танцевали также Амосова 1, Амосова 2, Снеткова и др. Этот праздник был устроен с большей пышностью и размахом, чем за год до этого [8, с. 60].

У Николая Павловича была идея создания открытого театра для устройства подобных спектаклей в будущем. По его поручению архитектор А.Н. Бенуа сделал смету на сооружение каменного амфитеатра на Ольгином острове по образцу театра в Лазенках [9, с. 28]. Но этот замысел не был осуществлен. Но, тем не менее, Александр II продолжил традицию, заложенную отцом. В годы царствования Александра II (1856 – 1881) на Ольгином острове было устроено три праздника в 1875–1876 гг. с постройкой временных деревянных амфитеатров.

В честь визита короля Швеции и Норвегии Оттокара I спектакль был организован шестого июля 1875 г. Собравшимся был представлен балет в одно действие «Две звезды» на музыку Ц. Пуни в постановке М.И. Петипа с Е.П. Соколовой и М.Н. Горшенковой в главных партиях. После спектакля была исполнена мазурка, в которой танцевал М. Петипа. В этом представлении принял участие весь персонал балетной группы, более двухсот человек [5, с. 2]. Прозрачные шкалики окаймили берега парка и островов, а также архитектурные линии Царицына и Оль-

гина павильона. Газоны Царицына острова иллюминировались особо – «цветными масляными разноцветными бриллиантами». В деревьях парка и островов «густо» помещались большие разноцветные фонари. Все линии пейзажного парка и его сооружений выделялись при помощи иллюминации разными цветами. Это создавало одновременно ощущение иллюзорности и праздничной приподнятости. Газета «Голос», описывая эту иллюминацию, отметила:

«Так как иллюминацию зажгли в девятом часу, когда еще было очень светло, то вначале она не производила особенного эффекта, но лишь только стемнело, освещение это представило волшебный праздник. Сверх того, на берегах прудов в разных местах жгли бенгальские огни, но так, что по направлению к островкам огни были заслонены деревянными щитами и не ослепляли глаз своим блеском, разлитыми, как бы таинственными огнями освещали прилежавшее к ним пространство зелени и деревьев» [5, с.2].

Горящие сотни тысяч шкаликов и фонарей сказочно преображали парк, превращая его в ирреальный райский мир.

Следующим летом праздники на островах были устроены дважды. По случаю визита принца Умберто и принцессы Маргариты Пьемонтских – 14 июля 1876 г. [5, с. 2]. Специально для этого праздника М. Петипа поставил одноактный балет «Сон в летнюю ночь». В газетах отмечали, что перед оркестром рассыпался как бы ковер из цветов, сцена была украшена множеством тропических растений, делавшим ее похожей на тропическую оранжерею. Эта обстановка гармонировала с исполняемым балетом [4, с. 126]. М. Петипа сочинил его на музыку Ф. Мендельсона к комедии В. Шекспира. Исследователи отмечали, что М. Петипа создал спектакль, который мог быть промежуточным звеном между романтическими балетами середины XIX в. и неоромантическими миниатюрами начала XX в. [6, с. 247]. Роль Титании была поручена Евг. Соколовой. Молодой Павел Гердт был царственным и лиричным Обероном. М. Горшенкова и М. Петипа (дочь хореографа) исполняли роли бабочки-сфинкса и белой феи. В спектакле приняли участие М.М. Мадаева, Л.П. Радина и другие танцовщицы императорских театров. В этот вечер солировал на скрипке Л.С. Ауэр [3, с. 2]. Критик, оценивавший этот балет, когда он был поставлен на сцене Мариинского театра в сентябре того же 1876 г., писал в рецензии, опубликованной в газете «Голос» от 27 сентября 1876 г.:

«Это не балет, а скорее грациозная картинка, художественный отрывок без начала и конца, фантастический сон из жизни фей, играющих с бабочками и жуками в светлую, теплую летнюю ночь... Это производит впечатление какого-то волшебного сна».

Подобный праздник состоялся через две недели, 27 июля, в честь дня рождения императрицы Марии Александровны и пребывания в Петергофе короля Христиана и королевы Луизы Датских и короля Эллинов Георга, супруга дочери Александра Второго. Газеты отметили, что «в сущности, это было повторение праздника, данного недавно, ... но вследствие несколько измененной обстановки, вследствие введения в общий план нескольких новых декораций, общее впечатление вышло еще полнее, праздник оказался еще более фантастическим».

Как и за год до этого, на сцене «воздушного» театра было представлено одно действие балета «Две звезды» на музыку Ц. Пуни в постановке М. Петипа с Е. Соколовой в главной партии, а после балета была исполнена мазурка с Л.П. Радиной и Ф.И. Кшесинским. В праздничных представлениях приняли участие 299 артистов и сотрудников Императорских театров, оркестр состоял из сорока семи человек. Главным декоратором и машинистом опять был А.А. Роллер (он устраивал и «световые ящики»), главным режиссером – К.Ф. Богданов, капельмейстером – А.Д. Папков. Неизвестно, кому принадлежала идея сооружения «огненных» декораций архитектурных сооружений на берегах Ольгина пруда, но они произвели неизгладимое впечатление на публику [10, с. 77].

Активнейшее участие в проведении парадных спектаклей в Петергофе в последней четверти XIX столетия принимал И.А. Всевожский (1835–1909), с 1886 по 1899 г. – директор петербургской конторы Императорских театров. Здесь, в необычной для балетных представлений обстановке, среди зелени романтических парков, рядом с павильонами, заменявшими декорации, над гладью воды, с теми огромными возможностями иллюминации, которые имело дворцовое правление, и средствами, выделяемыми на праздничные мероприятия для высоких гостей, он мог проявить все свои таланты [1, с. 2].

22 июля 1886 г. специально в честь тезоименитства императрицы Марии Федоровны на Ольгином острове был устроен одноактный балет «Жертвы Амура, или радости любви», поставленный М. Петипа на музыку М.И. Минкуса. Это было первое представление балета. Костюмы для артистов балета были выполнены самим И.А. Всеволожским [11, с. 2]. А. Плещеев писал об этом балете как о произведении «с пасторально-аллегорическим сюжетом в жанре прошлого столетия».

Парадные спектакли проводились и в здании театра на Театральной площади. В 1894 г. парадный спектакль был устроен в Петергофском театре в рамках церемониала торжеств по случаю бракосочетания великой княжны Ксении Александровны и великого князя Александра Михайловича. В честь праздничного события был специально поставлен одноактный балет «Пробуждение Флоры» под руководством М. Петипа на музыку Р. Дриго, заглавную партию в котором исполняла М. Ксешинская. В этот день зрители увидели и второй акт оперы «Ромео и Джульетта» Ш. Гуно, где пели супруги Николай и Медея Фигнеры [14, с. 338].

В честь визита германского императора Вильгельма Второго 28 июля 1897 г. на Ольгином острове было организовано праздничное представление балета «Приключения Пелея» на музыку Л. Делиба и Л.Ф. Минкуса в постановке М. Петипа с М. Ксешинской в главной партии. Для него театральные декораторы создали поистине замечательный «воздушный» театр с удивительными эффектами. Оркестр помещался перед местами для зрителей на берегу острова во врытом в землю кессоне. Сцена располагалась примерно в трех метрах от берега острова. Более трехсот свай вбили в дно озера для того, чтобы устроить помост 12 x 22 м. Вот как описывал сцену современник:

«... перед глазами публики возвышалась полуразрушенная каменная стена (раздвижной передний занавес сцены), у подножия которой виднелись несколько свалившихся в воду обросших мохом обломков колонн и камней, а среди них причудливо свешивались в воду листья папоротников и камыши. По обеим сторонам этой стены (занавеса) высоко поднимались массивные колонны, увенчанные полуобвалившимися капителями, поросшими мохом, травой и различными ползучими растениями. Эта часть древнегреческой развалины составляла передний портал сцены, которая в свою очередь изображала площадку между скал, убранных тропическими растениями и цветами. ... За сценой опять открывалось широкое водное пространство, на поверхности которого возвышались два искусственных острова. Фоном для всей этой декорации служил противоположный берег Верхнего пруда с его вековыми дубами и липами» [10, с. 80]. Постройка сцены и мест для зрителей, а также все декоративное убранство Ольгина острова осуществлялось под руководством машиниста Мариинского театра Н.А. Бергера по рисункам декоратора императорских театров П.Б. Ламбина и при ближайшем содействии скульптора дирекции П.П. Каменского.

Летом 1897 г. высоким гостем Петергофа был и король Сиама Чулалонгкорн. Праздничный спектакль в Петергофском театре, устроенный в ряду торжеств в честь высокого гостя, состоял из первого и второго актов балета «Коппелия». Авторами либретто по мотивам сказки Э. Гофмана были Ш. Ньютерр и А. Сен-Леон, музыку написал Л. Делиба, поставил балет М.И. Петипа. Дирижировал оркестром Розенфельдт, соло на скрипке исполнял Э.Э. Крюгер. В спектакле принимали участие М. Ксешинская, П. Гердт, Чеккети, Булгаков и др.

Специально для этого представления были написаны новые декорации: для первого действия «Площадь в маленьком городке в Галиции» была создана П.Б. Ламбиным, для второго – «Кабинет Коппелиуса» – Г. Левотом. Новыми были и костюмы, созданные по рисунку художника Е.П. Пономарева. «Аксессуарные вещи» изготовил скульптор-художник П.П. Каменский. В этом же, 1897 г., парадный спектакль в Петергофском театре в честь визита президента Франции состоял из танцев третьего действия оперы М. Глинки «Жизнь за царя» и одноактного, как его тогда

называли, фантастического балета «Сон в летнюю ночь», поставленного М. Петипа на музыку Ф. Мендельсона и Л. Минкуса.

Планы Всевожского на следующий 1898 г. были грандиозны. Он предлагал выстроить мост на Ольгин остров в виде античной руины, но не получил одобрения императора Николая Второго. В 1898 г. балет на Ольгином острове был устроен в честь визита румынского короля Кароля. Для проведения спектакля был использован театр, сооруженный за год до этого. Его отремонтировали и перенесли сцену на Ольгин остров. В этот раз здесь повторили балет «Жемчужина» (муз. Р. Дриго), впервые поставленный для коронации Николая Второго в Москве. Главную партию в Петергофе танцевала М. Ксешинская, которая была лишена этой чести в Москве [10, с. 81].

Несколько раз еще начиналась подготовка к подобным спектаклям. Так, в 1900 г. в связи с предстоящим визитом персидского шаха Мозаф-фед-эн-Дина началась подготовка к парадному спектаклю на Ольгином острове в Петергофе. Планировалось показать балет «Египетская ночь» и для этого спектакля устроить искусственный остров на Ольгином пруду и построить целую флотилию, состоящую из римской галеры, пироги и шести египетских лодок. Как обычно, на случай плохой погоды дирекция императорских театров готовила два спектакля. В этом году представление было перенесено с Ольгина острова в Петергофский театр. Здесь же прошло и представление в честь бракосочетания великой княжны Елены Владимировны, внучки Александра Второго и греческого принца Николая Георгиевича, в 1902 г. В честь новобрачных были сыграны по одному акту из балета «Лебединое озеро» П.И. Чайковского и балета «Дон-Кихот» на музыку Л. Минкуса в постановке М. Петипа. Замечательные художники К. Коровин и А. Головин создали рисунки для декораций этих парадных балетов.

История парадных спектаклей в Петергофе завершилась в самом начале XX в. На протяжении столетия они были особыми добавлениями к церемониям императорского двора. Представления под открытым небом являлись по-своему событиями уникальными, долженствующими продемонстрировать высоким гостям и подданным особый вкус, и невероятную роскошь императорского двора. В их устройстве участвовали практически все сотрудники императорского балета и лучшие артисты. Введение подобных спектаклей в привычный порядок праздников усиливало у зрителей и участников ощущение пышности и торжественности церемоний. Спектакли, создаваемые лучшими музыкантами, балетмейстерами, декораторами и мастерами сцены, где ведущие партии исполняли выдающиеся артисты, становились частью церемониальной жизни двора, одним из способов демонстрации вкуса, широчайших возможностей и стабильности самодержавия.

Список литературы

1. Бенуа А.Н. И.А. Всевожский // Речь. – 1909. – 1(14) января.
2. Брант Л. Праздник в Петергофе // Сев. пчела. – 1850. – 17 июля.
3. Вечерняя газета. – 1876 – 17 июля.
4. Всемирная иллюстрация. – 1876 год. – Т.ХVI. – № 398.
5. Голос. – 1875. – 9 июля.
6. Красовская В. Русский балетный театр второй половины XIX в. – М.-Л.: Искусство, 1963.
7. Натарова А. П. Из воспоминаний артистки // Ист. вестн. – 1903. Ноябрь. – Т. 94.
8. Пашинская И.О. Праздники в Колонистском и Луговом парках Петергофа в царствование Николая I // История Петербурга. – 2003. – №3(12). – С. 56–64.
9. Пашинская И.О. Петергофский Элизиум. Сад на Ольгином острове. // История Петербурга. – 2006. – №6. 2006. – С. 27–32.
10. Пашинская И.О. Петергофские праздники на островах (вторая половина XIX века) // История Петербурга. 2007. – №4. – С. 72–83.
11. Петербургский листок. – 1886. – 24 июля.
12. Плещеев А.А. Наш балет. (1673–1899). Балет в России до начала XIX столетия и балет в С.-Петербурге до 1899 года. – СПб.: Изд. Ф.А. Переяславцева и А.А. Плещеева, 1899.
13. Р.Р. Киа-Кинг в Петергофе // «Северная пчела». – 1834. – 10 авг.
14. Трубановская М.В. Придворные праздники в Петергофе на рубеже XIX и XX веков // Петербург – место встречи с Европой. IX Царскос. науч. чт. – СПб.: ГМЗ «Царское село», 2004.
15. Grimm A.Th. Memoirs of the Empress Alexandra Feodorovna, Empress of Russia. 2 v. V. 2. – Edinburg, 1870.

**Самость, тело, Другой:
модусы взаимодействия в практиках удовольствия**

Телесное бытие субъекта культуры неизбежно осуществляется в рамках определённой традиции, и опыт самости оказывается сущностно связан с опытом Другого. Ключевой вопрос данной статьи можно сформулировать следующим образом: не является ли присутствие Другого в структурах мира, фундирующих моё существование, препятствием для актуализации самости в опыте наслаждения?

A subject of the culture inevitably exists within a certain tradition. Thus, the experience of one's Selfness is essentially interlinked with that of the Other. The key question of the article is whether the Other's presence in the structures of the world that substantiate one's existence interferes with actualizing one's Selfness in one's pleasure experience.

Ключевые слова: идентичность, практики удовольствия, интерсубъективность, самость, телесный опыт, Другой.

Key words: identity, pleasure practices, inter-subjectivity, Selfness, bodily experience, the Other.

Современная культура ставит каждого из нас перед непростым выбором: поддавшись призывам «стремиться навстречу удовольствиям», мы оказываемся заложниками семиозиса «цивилизации наслаждений», тогда как, сопротивляясь соблазнам, мы рискуем оказаться жертвами традиционных механизмов подавления и лишиться себя полноты бытия. Наряду с этим сохраняют свою значимость недоверие к обезличенности «жизненного порыва» и моральное неприятие невоздержанности, заставляющее поборников нравственных ценностей категорически настаивать на необходимости подчинить практики удовольствия дискурсу нормы, заповеди, приличия. Обойти эти подводные камни позволяет взгляд на проблему в ракурсе научения удовольствию. Общий набросок подобного проекта дан Б. В. Марковым:

«Удовольствие не есть нечто необузданное [...]. Вряд ли правильно связывать стремление к нему с угрозой бестиализации [...]. Цивилизационные машины и пространства реализации удовольствий качественно изменяют сами удовольствия, [...] именно они определённым образом воспитывают способности желания и удовольствия» [6, с. 263].

Мы предлагаем рассмотреть удовольствие в контексте «искусства существования» и с этой целью проанализировать взаимосвязь научения удовольствию с процессами идентификации и запросами телесной самости. Коль скоро частное бытие принимает на себя традицию, индивидуальный опыт оказывается сущностно связан с опытом Другого, предполагает интериоризацию «точки зрения», культурных установок, опосредующих бытие самости. Телесная интересубъективность актуализируется в микроритуалах повседневности, делая возможным совместный опыт, например, опыт разделённого удовольствия. Таким образом, причастность к миру культуры делает «меня» прозрачным для другого, а Другого — непроблематичным для «меня». При этом не «моё» тело является первопорядковым основанием для признания Другого, как полагал Э. Гуссерль [2, с. 221], но, напротив, самопонимание в рамках традиции предполагает поверку телесного бытия самости фигурой значимого Другого. Именно телесная реальность со-существования обуславливает эффективность таких жестов, как проявление удовольствия или неприязни. И поскольку окультуренное тело всегда несёт в себе «историю» и «смысл», готовность индивида приобщиться к удовольствию или отвергнуть его так или иначе обнаруживает некий «остаток Другого» в бытии самости.

Ключевой вопрос можно сформулировать следующим образом: не является ли присутствие Другого в структурах мира, фундирующих моё существование, препятствием для спонтанной актуализации самости? Вопрос тем более важный, что подобная трактовка проблемы нередко оказывается в фокусе популярной психологии и почти гарантированно получает отклик в умах рядовых носителей культуры. «Популярная рефлексия», ассимилировавшая определённые философско-антропологические дискурсы, представляет совместный опыт как утрату самобытности одним из субъектов, как уклонение от истины индивидуального бытия, повседневным кодом чего может стать, например, отсутствие «собственных» вкусов и предпочтений, эмоциональной и поведенческой стилистики. Наиболее влиятельный философский дискурс, озаботившийся повседневной захваченностью самости, – трактовка повседневного опыта М. Хайдеггером [11, с. 126].

Перевод этой проблематики в плоскость рассмотрения телесного бытия самости осуществлён Ж.-П. Сартром. Сартр констатирует наличие трагического экзистенциального парадокса: телесное бытие самости не может быть дано без соучастия Другого, однако подобная первопорядковость фигуры Другого подразумевает отчуждение «собственного» опыта в пользу позиции объективирующего взгляда / языка / знания.

«Я существую своим телом – таково первое измерение бытия. Моё тело используется и познаётся другим – таково его второе измерение. Но поскольку я есть для другого, он раскрывается во мне как субъект,

для которого я – объект. [...] Следовательно, я существую для себя как познанный другим, в частности, в самой своей фактичности. Я существую для себя как познанный другим в качестве тела» [10, с. 369]. «Тело-для-другого и есть тело для нас, но непостижимое и отчуждённое» [10, с. 371].

Здесь важно обратить внимание на то, что в концепции Сартра ведущая модальность интерперсонального контакта, по аналогии с которой описывается весь спектр стратегий объективации, – это взгляд. Именно данная позиция позволяет говорить о том, что первопорядковый Другой открывается «мне» вовсе не в качестве другого тела, как полагал Гуссерль, но в качестве объективирующей инстанции. Причём это фундаментальное отношение с Другим представляется интегрированным в структуры телесного опыта самости: например, в форме чувства стыда или замешательства. Краска, заливающая лицо «до корней волос», механическая скованность движений, психосоматическая неспособность проглотить «застревающий в горле кусок», сделать вдох или выдох, – всё это иллюстрирует идеи Сартра о структурах присутствия Другого, раскрывающихся в «моём» теле. Отметим, что Сартр абсолютизирует такой тип интерперсональной установки, не делая различий между ситуацией медицинского осмотра или ситуацией любовного взгляда: «Природа нашего тела для нас ускользает полностью в той степени, в какой мы можем принимать точку зрения другого на него» [10, с. 376].

Отчуждение, обусловленное интериоризацией «взгляда Другого», распространяется не только на само тело, но и на фундированные телесным опытом практики. Объективированное тело становится препятствием для разделённого опыта: например, эротофобия, по мнению Сартра, имеет своим основанием как раз абсолютизацию взгляда Другого – «метафизическое и ужасающее постижение существования моего тела для другого» [10, с. 371]. Предельный опыт отчуждённой телесности описан Р. Д. Лэнгом – психотерапевтом, разделявшим идеи Сартра, – как шизофренический опыт тела, выступающего в качестве «воплощённого ложного „я“». Тело шизофреника, как считает Лэнг, запечатлевает в себе раскол между внешней угодливостью и внутренним сопротивлением, отчего оно субъективно воспринимается как чуждая оболочка, замыкающая в себе «истинное, внутреннее „я“». Последнее чётко отделяет себя от тела, не предполагая его причастности своей истине, но в то же время именно с ним связывая истину о себе в глазах других [4, с. 64].

За рассуждениями Ж.-П. Сартра и Р. Д. Лэнга стоит вся логика европейской культуры Нового времени с присущей ей долгой историей формирования отчуждённой телесности, подлежащей контролю взгляда и знания. Здесь, безусловно, сыграла свою роль медицина, радикально осуществившая передачу истины «моего тела» в ведение специалистов. Но не менее значимо и влияние этикетных норм, приведших к формиро-

ванию телесно-психологического барьера, который, по словам Н. Элиаса, может быть описан как «капсула или невидимая стена, отделяющая [...] “ego” от “alter ego” [...]. В капсулу заключаются сдержанные [...] аффективные импульсы» [12, с. 40].

Наконец, трудно преувеличить значение тех визуальных техник, которые присущи сугубо европейской культуре Нового времени: последовательное историческое отчуждение образа тела посредством зеркала, фотографии и кинематографа. И хотя кинематограф, в частности, стал предметом специфической критики в рамках феминистского дискурса как инстанция мужского взгляда, иницирующего «рассматривание, активного изучения объективированного другого» [5, с. 285], мы считаем необходимым указать, что для европейского человека отчуждение самости под взглядом Другого приобретает видимость антропологической универсалии безотносительно к гендерным коннотациям. Именно этим объясняется беспрецедентное влияние идей Ж.-П. Сартра на общую стратегию интерпретации феноменов, относящихся к узлу взаимоотношений самость-тело-Другой, а также прискорбная популяризация выпестованной экзистенциализмом концепции радикального онтологического одиночества.

Но действительно ли Другой-субъект выступает только как субъект, объективирующий телесное бытие самости и посредством этого вмещающий иному «Я» изначально чуждый тому жизненный стиль? Если так, то подобный подход в принципе исключает возможность описания согласованных культурных практик в терминах разделённого опыта, поскольку в таком контексте «согласование» означает всего лишь отчуждение самости в пользу Другого. Однако, если мы обратимся к опыту наивного сознания, то увидим, что многие экзистенциально значимые способы взаимодействия с Другим субъективно представляются отнюдь не «ускользанием бытия», но «дарением бытия», так как именно благодаря Другому самость открывает насущные способы телесной актуализации.

Ж.-Л. Марион попытался описать подобный способ чувствования на языке феноменологии: в эссе «Эротический феномен» он проводит различие между опытом «тела» как объекта, встречающего в мире сопротивление других тел, и опытом «плоти» как самоосуществления, получаемого в дар от экзистенциально значимого Другого. «Я индивидуализируюсь сам по себе посредством утверждения или рефлексии о себе самом, но через доверие, через заботу другого, которая вручает меня самому себе и даёт родиться из этой встречи» – таков основной тезис Мариона.

«Впервые другой даёт меня мне самому, наделяя меня в первый раз моей плотью. [...] Удовольствием называют само принятие другим моей плоти, откуда я получаю обладание своей собственной. Удовольствие увели-

чивается по мере того, как я всё больше получаю свою плоть от другого, и когда сама моя плоть увеличивается от этой податливости. [...] В случае боли, наоборот, чужая плоть увеличивает сопротивление моей плоти (справедливо и обратное). Чем больше боли в чужой плоти, тем меньше там моего присутствия, вплоть до того, что первая сворачивается в локализованную в пространстве и закрытую телесность, вход в которую закрыт для всего. Боль лишает меня плоти, удовольствие мне её даёт [...]. Заражённая сопротивлением другого тела, бывшая плоть превращается в тело, в каменное сердце, в жёсткий объект, пригодный для жизни с другими телами» [7].

Таким образом, «плоть» в понимании Ж.-Л. Мариона – это способ указания на телесное бытие, не принадлежащее порядку объектов и, тем не менее, сущностно открытое взаимодействию с Другим. Мы не станем заимствовать это понятие, чтобы не обременять рассуждение неизбежными коннотациями, и будем далее вести речь в терминах разделённого телесного опыта. Используемая Марионом терминология представляет не столь большой интерес, как избранный им способ тематизации, позволяющий видеть в телесном бытии не препятствие для интерсубъективности, но её условие. Обратим внимание на то, что отказ от субъект-объектной модели описания взаимоотношений с Другим стал возможен за счёт переноса фокуса с модальности «взгляда» на модальность «ласки». Другой, дарящий ласку, нейтрализует власть взгляда, избавляя самость от объективирующих интенций, опирающихся на взгляд, язык, знание. Таким образом, для западноевропейской культуры, основанной на парадигме отчуждающей объективации, насущно важен вопрос о возможности телесных практик, несущих потенциал со-переживания, со-чувствия, со-бытия. В данном контексте опыту удовольствия, дарующему бытие «плоть от плоти», принадлежит исключительная роль.

Здесь будет уместно вспомнить о том, что становление индивида начинается в тесном взаимодействии с Другим. Это опыт Другого, поддерживающего телесные интенции самости, опыт наслаждения теплом и пищей, опыт заботы и ласки – другими словами, опыт телесного контакта, позволяющий преодолевать фрустрации младенческого возраста и удерживать целостность формирующегося «Я». Как показали в своих исследованиях М. Кляйн, Д. В. Винникотт, Э. Эриксон и другие, удовольствие, испытываемое индивидом, уже на самых ранних этапах жизни имеет не физиологическую, а психологическую природу. В его основе лежит именно опыт симбиотической слитности с первоначальным Другим, каковым является мать или тот, кто её заменяет. Установлению субъект-объектных отношений, осознанию окружающего мира и постижению существования других людей предшествует состояние «диады», для описания которой требуется особый понятийный инстру-

ментарий. Так, например, Д. В. Винникотт, характеризуя специфику этого этапа индивидуальной истории, говорит о том, что первоначальный Другой выступает не в качестве объекта (*object mother*), но в качестве «среды» (*environmental mother*) [14, с. 73–82].

Со своей стороны, Э. Эриксон описывает первичное взаимодействие как «взаимное регулирование» в первичном состоянии «дружественной непохожести» [12, с. 117–119], в котором нет места контролю со стороны одного субъекта над другим-как-объектом, что, с одной стороны, близко к описанию сущности «эротического феномена» у Ж.-Л. Мариона, а с другой находит аналогию в ряде философских трактовок самости. В частности, М. Бубер говорит о первичности телесного опыта, выражаемого формулой единства «Я, воздействующего на Ты, и Ты, действующего на Я» по отношению к «Я», выделяющему себя из мира объектов [1, с. 17]. Таким образом, первичен не столько Другой, сколько «совместность существования», в контексте которой Другой предстаёт как условие бытия.

Опыт изначального эмоционально-телесного единства во многом определяет паттерны взаимодействия с другими людьми на последующих этапах индивидуальной истории. Безусловно, одним из возможных сценариев является отчуждение самости в пользу Другого. Однако это лишь с тем большей остротой ставит вопрос о практиках, которые делают Другого не объектом или инстанцией объективации, но условием актуализации бытия самости. Принято говорить, апеллируя к М. Хайдеггеру [11, с. 122], о со-бытии с другими в ракурсе заботы, но мы видим, что не менее насущным оказывается вопрос о со-присутствии Другого в практиках удовольствия, поскольку они опосредуют отношения телесно разделённых субъектов, позволяя тем обрести единство переживаемого опыта.

В этой связи стоит обратиться к философской концепции М. Мерло-Понти, поскольку в её рамках возможно построение теории культурных практик, претворяющих телесное бытие самости в со-бытие с Другим. В рабочих записях к «Видимому и невидимому» сохранился такой набросок «трансформации проблемы другого», как на том этапе определил свою задачу М. Мерло-Понти:

«Другой – не является больше такой уж свободой, увиденной извне в качестве судьбы и фатальности, один субъект, соперничающий с другим; но другой, как и мы сами, взят в кругооборот, который связывает его с миром, и отсюда – в кругооборот, который связывает его с нами... И этот мир является общим для нас, является междунами... И благодаря общности имеется переходность» [8, с. 350].

Идеи, изложенные М. Мерло-Понти в «Феноменологии восприятия», также позволяют вести рассуждение в интересующем нас направлении и говорить о том, что в той мере, в какой фундаментом телесного

взаимопонимания служит не биологическое сходство индивидуумов, а обусловленный культурой «способ употребления своего тела, одновременное придание формы телу и миру в рамках эмоции», практики удовольствия являются «сообщаемыми» [9, с. 246].

«Я ощущаю моё тело как способность к некоторым типам поведения и овладения миром, и я дан сам себе только как определённый способ овладения миром; но ведь именно моё тело и воспринимает тело другого, и открывает в нём чудесное продление собственных интенций, привычный способ обращаться с миром» [9, с. 451].

Опыт со-наслаждения, таким образом, может трактоваться как опыт спонтанного взаимопонимания и взаимного признания: Другой понятен мне как не подлежащая сомнению мотивация жеста соблазнителя, как условие его осмысленности.

Создавая условия для синхронизации опыта, пересечения перспектив и согласования интенций, практики удовольствия задействуют возможности «телесной интерсубъективности», о которых упоминал М. Мерло-Понти:

«Всё происходит так, как если бы интенции другого населяли моё тело, а мои интенции населяли тело другого. [...] Происходит подтверждение другого мной и меня другим» [9, с. 242].

Очень удачно выражена сходная мысль, хотя и в абсолютно ином контексте, у Ж. Делёза:

«...Другой не является ни объектом в поле моего восприятия, ни воспринимающим меня субъектом: другой изначально – это структура перцептивного поля, без которой само поле не может функционировать так, как оно функционирует. [...] Это структура возможного. Испуганное выражение лица – это выражение возможного пугающего мира или чего-то пугающего в мире – чего-то, чего я ещё не вижу» [3, с. 402–403].

Ту же «логику смысла» можно усмотреть и в миметических практиках со-наслаждения. Именно на этом основана магия соблазна – гедонистические объекты фокусируют на себе интенции Другого, приглашая им последовать, в результате возникает синергия существований, благодаря которой происходит трансляция культурных моделей, придающих форму индивидуальному бытию через «подхватывание интенций» Другого.

Список литературы

1. Бубер М. Я и Ты. – М.: Высш. шк., 1993.
2. Гуссерль Э. Картезианские размышления. – СПб.: Наука, 2006.
3. Делёз Ж. Логика смысла // Делёз Ж. Логика смысла; Фуко М. *Theatrum philosophicum*. – М.: Раритет; Екатеринбург: Деловая книга, 1998.
4. Лэнг Р. Д. Расколотовое «Я». – СПб: Белый кролик; М.: ИЦ Академия, 1995.

-
5. Малви Л. Визуальное удовольствие и нарративный кинематограф // Антология гендерной теории. Минск: ПроPILEI, 2000.
 6. Марков Б. В. Знаки бытия. – СПб.: Наука, 2001.
 7. Марион Ж.-Л. Пусть возбуждается плоть. Отрывок из книги «Эротический феномен» // Зеркало. № 27–28, 2006. [Электронный ресурс]. – URL: <http://magazines.russ.ru/zerkalo/2006/27/ma9-pr.html>.
 8. Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. [Включая рабочие записи]. – Мн.: Логвинов, 2006.
 9. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. – СПб.: Наука; Ювента, 1999.
 10. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. – М.: Республика, 2000.
 11. Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Ad Marginem, 1997.
 12. Элиас Н. О процессе цивилизации: в 2 т. Т. 1. – М.-СПб.: Университетская книга, 2001.
 13. Эриксон Э. Детство и общество. – СПб.: Ленато, АСТ, Фонд «Университетская книга», 1996.
 14. Winnicott D. W. The maturational processes and the facilitating environment. – London: Karnac Books Ltd, 2007.

ФИЛОСОФИЯ МУЗЫКИ

УДК 130.2:78

А. А. Яснев

Музыкальный звук как феномен и композиторская практика XX в.

Автор рассматривает первооснову музыкальной материи – музыкальный звук с точки зрения европейской и восточной традиций, предлагающих принципиально разные подходы в постижении философского и эстетического смысла музыкального звука. Рассматриваются новые концепции звука и его «эмансипация» в XX в., показано влияние восточного восприятия на понимание музыкального звука в европейской композиторской практике XX в.

The author considers a fundamental principle of a musical matter - a musical sound from the point of view of the European and East traditions which offer essentially different approaches to the comprehension of philosophical and esthetic sense of a musical sound. It considers the new concepts of a sound and its "emancipation" in the XX century and shows the influence of the East perception on a musical sound in the European composer practice of the XX century.

Ключевые слова: музыкальный звук, тон, Восток, Запад, созерцание, движение, тишина, композиторское творчество.

Key words: music sound, tone, East, West, contemplation, movement, silence, composer's creativity.

Музыка как вид искусства дана человеку в звуках. Музыкальный звук, первооснова музыкального искусства, на протяжении многих веков привлекал философов, композиторов и исполнителей своей многогранностью. Античная традиция на многие столетия определила понимание музыкального звука, его основные характеристики – высоту, длительность, тембр, динамику. В пифагорейской школе сложилось представление о музыкальном звуке как физическом явлении, выражаемом в числовых пропорциях. Формула «звук – есть число» способствовала созданию фундаментальных музыкально-теоретических построений, таких как «интервалы», «тетрахорды», «лады», «диатоника», «энгармонизм», «хроматизм», используемых и поныне [13, с. 11]. В дальнейшем были раскрыты акустические свойства звука.

Тысячелетнее развитие европейской музыки утвердило тональную мажоро-минорную систему, опирающуюся на идею тона. Под музыкальным тоном понимается «чистый» звук, обладающий определённой ста-

бильной высотой и однородной окраской. Г. Орлов в своем исследовании подчеркивает, что «такой ясно очерченный, легко опознаваемый объект удобен в обращении. Он не теряется в сочетании с другими тонами, чётко обрисовывает контур мелодической линии, участвует в образовании прозрачной гармонической или полифонической ткани, может быть точно отмерен, однозначным образом поименован, нотирован и воспроизведён... Музыкальный тон канонизирован в системе пятилинейной нотации, "встроен" в конструкцию многозвучных инструментов; зримым эквивалентом музыкального тона служит клавиатура. Все заметные отклонения от нормативной высоты тона бдительно оберегаются и осуждаются как "грязь", плохой строй или фальшивая интонация» [11, с. 58].

Долгое время в европейской музыке звук понимался как элемент музыкальной ткани, материал для воплощения художественных образов. При этом ученые нередко ограничивались изучением акустических свойств, не затрагивая фактор выразительности. В XVIII в. считалось, что единичные звуки не имеют выразительных свойств, и лишь сопряжения тонов несут для слушателя определенный смысл. Понимание звука как строительного материала музыки можно считать господствующим, на протяжении столетий определявшим музыкальную культуру Европы.

Иная музыкальная традиция складывается в рамках восточной культуры. Здесь каждый звук представляет собой не один тон, а сочетание многих тонов, когда источник звука колеблется не только целиком, но одновременно и по частям; в результате таких одновременных колебаний возникает звук сложного состава. Как отмечают исследователи, в музыке Восточной Азии культивируются те свойства звука, которые затеяют, колеблют, растворяют графику музыкальных построений, ставших традиционными в европейской музыке. В основе музыки Востока лежит скольжение, изменчивость, текучесть и слияние. Такой звук никогда не бывает завершённым, он постоянно «в пути». Индусы называют это качество звука «гамака». Об этом явлении в индийской музыке Курт Закс писал:

«Бессчётные оттенки, мелизмы, скольжения, тремоло, подъёмы и падения смягчают мелодическую линию индийской музыки. Они составляют "жизнь и душу" индийской мелодики. Говоря словами Саманты, "музыка без *гамаки* подобно безлунной ночи, высохшему руслу реки, лугу без цветов"»¹.

Религиозно-философские идеи конфуцианства, даосизма, брахманизма на протяжении нескольких тысячелетий сформировали особое «погружение» в атмосферу музыкального звука, его неспешное спокойное течение с фазами созерцания во времени как средство установления гармонии человека и Мироздания. Восточная музыка длится как глубоко-

¹ Цит. по работе Г. Орлова [11, с. 61].

кое раздумье. Как поэтично заметил профессор У Ген-Ир: «Образно говоря, музыка Востока, в частности Кореи, – это музыка души с её изменчивостью, а музыка Запада – музыка сердца с регулярностью его биения» [6, с. 211].

Известно, что в Индии еще в глубокой древности складывался культ звука. Учение о звуке (нада или дхвана) имеет глубокие исторические корни. Для индийских философов, музыкантов, поэтов звук – основополагающая сила, ставшая импульсом возникновения вселенной. Весь мир – и живые существа, и неживые предметы – наполнен звуком, который для человека иногда остается «непроявленным». Музыкальный теоретик XV в. Калинатха, комментируя трактат «Сангитаратнакара» Шарнгадевы (который, как мы знаем, подробно изучался О. Мессианом), отождествляет звук с сознанием, считая его «основой мира» [3, с. 32]. Представление о звуке как высшем начале всего сущего определяет и развитие индийской музыки, для которой любой музыкальный звук наделен определенным эмоциональным содержанием. Семь основных ступеней звукоряда (свары) не имеют строго фиксированной высоты, их расположение относительно друг друга зависит от художественного образа. Поэтому для индийских музыкантов «физические характеристики звука – лишь внешность, скрывающая его онтологическую сущность, равно как и интеллектуальную и эмоциональную насыщенность» [9, с. 65].

В китайской музыкальной эстетике утверждается соподчинение музыкальных звуков и явлений природы. В конфуцианстве считается, что музыка есть зеркало природы, она выражает законы Вселенной, взаимоотношения двух ее начал – Ян (сила Неба, светлого, мужского начала) и Инь (сила Земли, темного, пассивного, женского начала), это средство общения между Небом и Землей.

Звук-абсолют в древней восточной традиции дзенского искусства также наполнен философской символикой. Сообразно таким философским категориям, как движение – покой, пространство – время, гармония – хаос, возникает возможность осваивать в художественном творчестве микромир звука. Важно и то, что здесь нет грани между музыкальным звуком и шумом. Звук как бы возрождается в синкретичном единстве шума и тона. Интересно отметить, что звукомир японской музыки, в отличие от европейской, не исключает шумовые звуки, но включает их в себя наравне с музыкальными¹.

Для стран Азии в целом музыка – это, прежде всего, философская категория. Поэтому многим музыкальным закономерностям придается философский смысл, некоторые из них канонизированы в книгах «Пяти

¹ Подобное, уже в наше время, отмечает исследователь кхмерской музыки, яркий представитель зарубежной этномузыкологии С. Хим, обнаруживая, что в Камбодже «нет границы между звуком в музыке и звуками жизни» [15, с. 4].

классиков». В частности, для музыки Кореи «существенным является не столь благозвучное соединение идущих друг за другом звуков, а качество самого отдельно взятого звука, ибо оно есть порождение Вселенной» [7, с. 64]. Согласно исследованию У Ген-Ира, для музыкальной культуры Кореи звук – это целый микромир, в котором сиюминутность есть накопление минувшего, поэтому музыка – это не отображение действительности, а «проекция безостановочного движущегося времени» [7, с. 65]. Во многих музыкально-религиозных традициях народов Азии обнаруживает себя магическая сила звука. Магически-охранительную и магически-ритуальную функции звуков в культуре калмыков исследует Г.Ю. Бадмаева, замечая, что звук, обладающий магической силой, воздействует на окружающий мир и становится своеобразным звучащим кодом того или иного события [2].

XX в. во многих сферах жизни ознаменован особым вниманием к культуре древности и Востока. Именно в это время осуществлены переводы на европейские языки текстов, где можно найти рассуждения о музыкальном звуке. Открытие восточной эстетики, в которой звук познается и как сила, порождающая жизнь, и как микрокосм, наполненный смыслами, значительно расширило границы художественного мира музыки XX в., стало импульсом для творческих поисков отечественных, европейских и американских композиторов. Постигая содержательный мир звука, современные авторы обретают большую силу воздействия на слушателя, получают возможность вовлекать последнего в процесс медитации. Затрагивая глубинные пласты сознания и подсознания, искусство обретает способность выходить на новый уровень общения художника и слушателя. Так, один из ярких современных авангардистов В. Мартынов подчеркивает, что музыкальный звук представляет собой строительную единицу космоса; «иероглиф или буква, обозначающие звук, обозначают не только конкретную физическую данность, но данность метафизическую и сакральную» [8, с. 161].

В своем теоретическом труде «Конец времени композиторов» [8] Мартынов отмечает особое – философское – понимание звуковой сущности музыки современными творцами. Согласно его концепции, на определенном этапе развития в музыкальном мире звук превратился лишь в физическое, чувственно воспринимаемое явление, утратив свою метафизическую природу и, следовательно, связь с космосом. Все это повлекло за собой поиски новых методов «изъяснения» с помощью «тон-функций» и появление линейной нотации. Однако в XX в. ситуация значительно изменилась. Как мы убеждаемся, некоторые современные композиторы, созвучно мыслям древних философов, переживают звук в его синкретическом единстве физического и метафизического, что способствует возникновению новых видов техники, открытию иных тембров и тембровых микстов; изменяется, а иногда и вообще исчезает линейная нотация. Продолжая мысль Мартынова, заметим, что если древние мыслители

вслушивались в космос одного тона, то современные композиторы пытаются постичь микромир не только единичного звука определенной высоты (воспринимая его как мир, наполненный его составляющими – обертонами), но и звука-зоны – мир целого комплекса вибраций.

Как известно, еще в начале XX в. возникла техника, усилившая самоценность отдельно взятого звука, – додекафония. Творчество «нововенцев» – А. Шёнберга (1874–1951), А. Веберна (1883–1945), А. Берга (1885–1952) – привело к еще большей «эмансипации» звука. Так, в сериализме каждый звук наделяется индивидуальными динамическими, артикуляционными, регистровыми характеристиками. Уже в творчестве А. Веберна дает о себе знать «пуантелизм», при использовании которого звук с его «персональными» свойствами становится, по сути, интонацией. Обогащение звукового мира музыки шумами, появление алеаторических мобильных элементов привело к разрастанию звука до массы, пятна, поля в сонористике и алеаторике.

Открывшаяся в середине века техническая возможность получать искусственно созданные вибрации обусловила интерес к погружению во внутренний мир звука. Авторы электронной музыки (Г. Кёнинг, К. Пендерецкий, П. Шеффер, К. Штокхаузен, Э. Артемьев, С. Губайдулина, Э. Денисов, В. Ульянич, А. Шнитке) творчески исследовали выразительный потенциал различных свойств звука. Возможность регулирования процесса рождения и жизни звука позволила музыкантам найти особую выразительность.

Итак, в музыкальном искусстве XX в. очевидно стремление к «реабилитации» звука, который мыслим теперь не только как материал, но и как феномен, способный вмещать множество смыслов. Несмотря на различие художественных принципов, общим для многих современных музыкантов стало философское понимание звука. Так осмысливается звук Э. Варезом, С. Губайдулиной, А. Кнайфелем, А. Лурье, Н. Обуховым, Н. Рославцом, А. Шнитке. Особая – мистериальная – природа созидания звука воплотилась в творчестве А. Скрябина, А. Хабы, Дж. Шелси; О. Мессиан, Л. Ноно, А. Тертерян находят истоки познания звука в восточной философии.

Одним из важных шагов на пути познания звука стало создание новых технических средств. Например, развитие техники еще в 60-е гг. XX в. явилось мощным импульсом к погружению в область микроэлементов звука. Так, видный отечественный изобретатель Е.А. Мурзин создал «фотоэлектронный оптический синтезатор звука» АНС. Этот «инструмент» открыл перед молодыми талантливыми музыкантами того времени неизведанные пути выстраивания пространственных композиций на акустическом микроуровне – внутри звука. Работая с АНС, Э. Артемьев, С. Губайдулина, Э. Денисов, А. Шнитке регулировали внутризвуковые отношения и экспериментировали в области тембра и пространственных характеристик звука.

Современные компьютерные технологии позволяют проследить изменения в жизни звука и, следовательно, управлять его параметрами, вовлекая их в художественный процесс. Особенно внимательный к звуку, пылливо постигающий его природу музыкант В.С. Ульянич выдвинул одну из таких идей – «овладение звуком как музыкальным объектом, управление его внутренней структурой как новой художественно-выразительной средой» [16, с. 3]. Музыкант, сочетающий в себе и творца, и исследователя, по сути, открывает принципиально новую доктрину музыки – «концепцию художественного синтеза звука» [16, с. 3]. Реализуется она посредством анализа и регулирования физических параметров звука (высоты, интенсивности, ритма и др.). Основная задача Ульянича – выстроить «звуковое и музыкальное тело» произведения, то есть «осуществить синтез звука и музыкальной формы, основанного не только на природно-акустических, но и на художественных законах творчества» [16, с. 12]. Композитор стремится контролировать процессы внутренних изменений звука, т. е. овладевать «темброинтонированием», трактуя тембр как целостное свойство звука. При этом все изменения, происходящие со звуком, возводятся в ранг образно-художественных процессов. Композитор проникает в микромир (внутреннее строение звука) и макромир (звукомассу) процесса вибрации. Создавая физико-акустическую модель звука, он выстраивает звуковую материю, развивающуюся по художественным законам. В итоге Ульянич и в композиторском творчестве, и в исследовательской работе доказывает возможность сочинять не только музыкальное произведение, но и звук. Идея сочинения звука знаменует прорыв в музыкальной культуре, который означает новое понимание звука как материи, способной жить и саморазвиваться.

В XX в. многие зарубежные музыканты также увлеклись изучением внутренних процессов, протекающих в спектре одного звука. Автор статьи о современной немецкой музыке Н. Власова замечает, что погружение внутрь звука «можно считать одним из наиболее значительных завоеваний европейской музыкальной культуры второй половины XX в.» [4, с. 153]. Помимо известного создателя композиций в микромире звука К. Штокхаузена, аналогичные поиски осуществляет Н. Хубер. Итальянский композитор Дж. Шелси создает медитативные произведения, основанные на обособленных, избранных звуках. Американский музыкант Т. Мюрай называет постижение выразительности единичного звука в композиторской практике «спектральной техникой». Своими размышлениями композитор убеждает: «... Музыка заключена уже внутри каждого отдельного тона, а не только в их сочетаниях» [10, с. 162].

Исследователь А.С. Соколов справедливо замечает, что композиторы, работающие в спектральной технике, воспринимают «звук как живой организм, находящийся в постоянном движении и развитии <...> и соответственно мыслят складывающуюся из таких звукоэлементов форму» [14, с. 553]. Идея погружения в мир вибраций, осуществленная компози-

торами-спектралистами, восходит к восточному медитативному ощущению звуковой среды. Так, новация XX в., осуществленная с появлением компьютерной технологии, по сути, возрождает древнюю традицию с характерным для нее освоением внутренних просторов звука.

Средоточие в микромире единичного звука позволяет творцам с помощью искусства уходить в глубины подсознания, создавая также «эзотерическую музыку». Ряд подобных сочинений был представлен на концерте фестиваля «Московская осень» в 1992 г. Среди них выделяется сочинение А. Кнайфеля «Солярис», в котором «каждый отдельный звук стал символом предельного самоуглубления и свертывания пространства в единую точку-центр» [12, с. 45].

Понимание звука как «действующего лица», существующего в «проявленном» и «непроявленном» видах, обнажает еще одну проблему – соотношение звучания и незвучания, звука и тишины. Тишина, которую музыка знала всегда (множество разновидностей паузирования), воспринимается современными музыкантами иначе. Так, исследуя музыкальную временную структуру, М. Аркадьев предлагает различать две формы реального воплощения музыкального становящегося смысла – «"звучащую" и "незвучащую"» [1, с. 5]. При этом незвучащий феномен трактуется автором как континуум, неизменно существующий наряду со звучащей основой, напряженно взаимодействующий с интонационной тканью, прорывающийся в звуковом потоке в виде пауз и цезур, и отождествляется с музыкальной временной структурой. В единстве эти две основы и рожают собственно музыку. Еще в эпоху барокко уловили смысл в тишине (вспомним риторическую фигуру *aposiopesis*). Композиторы XX в. все больше углубляются в мир тишины. Творческим размышлением о звучании и незвучании стала музыка современных композиторов, в частности *opus*'ы А. Кнайфеля. Тишина в его сочинениях концепционна. Хотя она первична по отношению к звуку – звук живет в тишине, рождается в ней и в ней же исчезает – в художественном целом эти две категории для композитора выступают на равных. Доказательство тому – сочинение «*Quasi simfonia*», которое начинается не со звука, а с *pausa di solenzio assoluto*. Здесь «все паузы рассматриваются как звучащая тишина» [3, с. 43], т. е. они составляют со звуками единый процесс. Своеобразным подтверждением такого вывода стал необычный выразительный прием – акцентирование не только всех без исключения звуков, но и пауз.

Таким образом, искусство XX в. не только реабилитировало звук, обнаружив в нем безграничное смысловое пространство, но и открыло новые способы взаимодействия звука и тишины.

Список литературы

1. Аркадьев М. А. Креативное время // URL: <http://Philosophy.ru/library/arcad/kreatime.html>.

2. Бадмаева Г.Ю. Традиционная музыка калмыков в контексте культур Центральной Азии: автореф. дис. ... канд. искусствоведения. – М., 2001.
3. Виноградов В.С. Индийская рага. – М.: Сов. композитор, 1976.
4. Власова Н.О. «Музыкальный тон – это нечно захватывающее...». Вильгельм Кильмайер и новое время немецкой музыки // Музыкальная академия. – 1999. – № 2. – С. 151–158.
5. Волынкина А. Реальность сновидения // Музыкальная академия. – 1993. – № 4. – С. 41–45.
6. Ген-Ир У. Введение в музыку стран Дальнего Востока (Китай, Корея, Япония). – Петрозаводск: Петроз. гос. консерв., 2002.
7. Ген-Ир У. История музыки Восточной Азии. Китай, Корея, Азия. – СПб.:Лань, 2011.
8. Мартынов В.И. Конец времени композиторов / Послесловие Т. Чередниченко. – М.: Композитор, 1992.
9. Менон Р.Р. Звуки индийской музыки: Путь к раге / пер. с англ. и коммент. А.М. Дубянского; ред. Р. Шевердова. – М.: Музыка, 1982.
10. Мюрайт Т. Путешествия в микрокосме звука // Музыкальная академия. – 1999. – № 2. – С. 161–163
11. Орлов Г. Дерево музыки. – СПб.: Сов. композитор, 1992.
12. Рожновский В.Г. Proto...Intra...Meta. Личные заметки о композиторском творчестве // Музыкальная академия. – 1993. – № 2. – С. 42–47
13. Самсонова Т.П. Феномен человека в музыкальной культуре. – СПб.: ЛГУ им. А.С. Пушкина, 2001.
14. Соколов А.С. О роли звукового материала в системе выразительных средств: Автореф. дис. ... канд. искусствоведения. – М., 1980.
15. Хим С. К проблеме звука в кхмерской музыке. – М.: Хронограф, 1997.
16. Ульянич В.С. Компьютерная музыка и освоение новой художественно-выразительной среды в музыкальном искусстве: автореф. дис. ... канд. искусствоведения. – М., 1997.

Структура музыкального произведения в онтологии Николая Гартмана

В своей эстетической теории Николай Гартман решает проблему онтологического статуса произведения искусства, опираясь на концепцию проявления сверхчувственного значения в чувственном материале. Специфической структуре музыкального произведения должно соответствовать адекватное музыкальное восприятие, основанное на способности к музыкальному синтезу звуковых последовательностей.

In his Aesthetic Theory Nicholas Hartmann solves the problem of the ontological status of works of art, based on the concept of extrasensory manifestations of the values in the sensuous material. Specific structure of a musical work must comply with adequate musical perception, based on the ability of a musical fusion of sound sequences.

Ключевые слова: эстетика, онтология искусства, теория музыки, музыкальное произведение, музыкальное восприятие, музыкальные эмоции, выражение.

Key words: Aesthetics, ontology of art, theory of music, musical work, musical perception, musical emotions, expression.

Онтологический статус произведения искусства обосновывается Николаем Гартманом через понятие «проявление». В эстетическом взгляде любое явление или вещь, будь то природное явление или творение человека, предстает носителем сверхчувственного значения, проявляющегося в чувственном облике. Чувственное служит условием проявления сверхчувственного. Любая вещь, вырванная из сети функциональных связей, рассмотренная не прагматически, получает статус чистой эстетической предметности как необходимое условие проявления эстетического значения¹. В эстетическом восприятии предметы появляются как таковые, больше не отсылая вовне себя. Произведение искусства получает статус чистой предметности, по преимуществу, в момент своего создания. Оно изначально требует адекватной эстетической точки зрения, которая способна воспринять все слои открывающегося в ней сверхчувственного. Усматривая в произведении искусства существование двух планов: переднего и заднего, чувственного и сверхчувственного, Гартман указывает также на соответствующие им уровни эстетического созерцания: созерцание первого и второго порядка.

¹ В данном случае Гартман по-своему трактует кантовскую целесообразность без цели.

Первая проблема, которую ставит Гартман относительно музыки, это проблема существования в ней того самого заднего плана, который мы должны различить за чувственной приятностью музыкальных звуков.

«Есть ли что-нибудь такое, что, стоя позади звуков, отделяется от них, составляя при этом являющийся через звуки задний план, и именно так, что остается настоящее музыкальное содержание?» [1, с. 152].

Музыка относится к неизобразительным искусствам, и то, что собственно является нам в звуковой последовательности, кажется трудно определяемым. Но если за музыкальными звуками не признается некоего явленного в них содержания, отличимого от чисто физиологического музыкального воздействия, то музыка превращается в игру приятных ощущений. Такая возможность отмечена еще Кантом. Музыка может быть отнесена к прекрасным искусствам, если удовольствию предшествует восприятие формы, т. е. упорядоченного сочетания тонов. Но музыка останется лишь игрой приятных ощущений, если набор простых ощущений доставляет приятность без оглядки на форму сочетания тонов, если «с красками и звуками связывается только приятность, а не красота композиции» [3, с. 199]. Более мягкий вариант, относящий музыкальное восприятие к явлениям психического, а не физиологического происхождения, это вариант музыкотерапии, возводящий музыкальное воздействие к неким бессознательным механизмам: звуки сами собой сочетаются в соответствии с внутренними ритмами нашего организма, при этом сознание становится всего лишь регистратором происходящих в нем изменений.

Безусловно, часть музыкального воздействия в принципе остается в силе, даже если бы мы оставили только физиологический уровень музыкального восприятия. Однако обнаружение акустико-физиологических оснований гармонического слуха, связывающих особое строение звука с соответствующими различающими способностями нашего слухового аппарата, не дает оснований для редуцирования музыкального сознания. Мы никак не можем вынести за скобки деятельность нашего сознания при восприятии музыки, хотя бы потому, что каждый опыт восприятия музыки означает применение особого кода, сформированного в конкретной музыкальной традиции, что не позволяет просто наслаждаться физиологическим воздействием звучания, подобно лучам солнца на пляже или теплой водой в ванной. Установка на музыкальное слушание предполагает достижение особого рода синтеза звуковой последовательности, музыкального синтеза, включающего в себя множество иерархически подчиненных синтезов. В случае неудачи (при неподготовленном восприятии авангардной музыки, к примеру) мы испытываем реальный дискомфорт, поскольку сознательные усилия по отысканию музыкального порядка не получают никакой отдачи.

Согласно Гартману, в музыке, как и в любом другом искусстве, сохраняется отношение проявления заднего плана (плана содержания, ирреального, сверхчувственного) через передний (реальный, чувственный). Передним планом в музыке является ее чувственно воспринимаемое звучание: «...нужно считать за реальный слой и передний план в музыке последовательность и связь тонов» [1, с. 151]. Уже на уровне чувственного восприятия происходит первичное различие звуков. Физиологический уровень музыкального восприятия вводит прежде всего принцип качественного различия звуков, но превращение из просто звуков в звуки музыкальные (в тона) происходит не на уровне физиологического отождествления, как хотел это показать Гельмгольц, но уже на уровне рассудочного синтеза. Физиологические реакции поставляют нам материал различия, но синтезирование этого различия и даже усмотрение гармонического подобия звучаний, и в особенности опыт временного синтеза (установление связи звуковой последовательности), не может осуществляться на уровне физиологии.

Гартман усматривает главный аргумент наличия «сверхчувственного» заднего плана, стоящего за звучанием и проявляющемся в нем, в необходимости временного синтеза последовательности звучания, который не может осуществляться на уровне чувственного созерцания. Он различает объективное звучание, акустическое явление само по себе и акустическое звучание, воспринимаемое на уровне чувств, т. е. звучание для нас. Акустическое звучание, ставшее предметом наших чувств, может стать либо объектом чисто предметного восприятия (как вещь, отсылающая своим существованием ко всему множеству других вещей), либо объектом эстетического созерцания – музыкальным объектом. В этом случае чувственное звучание, слышимое как музыкальное, становится проводником иного сверхчувственного содержания звуковой последовательности. Последовательность музыкальных звуков, схватываемая на уровне чувственного созерцания, остается временной последовательностью звуков, не связанных музыкально. Простой временной синтез должен быть дополнен синтезом музыкальным, организующим звуковые последовательности в единое смысловое целое. И если простой временной синтез относится к деятельности чувственного созерцания, то музыкальный синтез относится к созерцанию второго порядка – к сверхчувственному созерцанию. Так в звучании соблюдается отношение проявления значения: через звучащий передний план выражает себя план задний, план смыслового единства музыкального произведения, через которое звучание и становится музыкальным.

«Постоянно существует "музыкально слышимое", которое существует над чувственно слышимым и которое нуждается в совсем другом синтезе воспринимающего сознания, чем может дать чисто акустическое слушание» [1, с. 152].

Мы слушаем музыкальную пьесу как особого рода временную целостность, для охвата которой нам не хватает узкого отрезка «акустически вместе слышимого» [1, с. 154]. Первичный временной синтез, описываемый Гуссерлем через понятие ретенции и протенции, охватывает предельно малый отрезок длительности, составляющий ее неделимый первоэлемент. Гартман называет такой псевдоотрезок «акустически вместеслышимым», когда только что услышанное и еще неслышанное предельно сближаются. Музыкальный же синтез действует на вполне ощутимых временных дистанциях, хотя и имеет схожую двунаправленную структуру (ожидания и воспоминания). Но если в основе сознания длительности лежат пустые набрасывания сознания, направленные на сознание только что бывшего и вот-вот ожидаемого, то в основе музыкального синтеза лежат семантически ориентированные ожидания. Главным в синтезировании музыкальной последовательности становится предвосхищение следующего момента, который призван вновь и вновь прибавляться к уже услышанному так, чтобы составлять с ним единое смысловое целое. То есть направленность музыкального предвидения определяется обращением к уже услышанному.

«Музыкальное произведение заставляет слушающего слышать “до” и “после”, в каждой стадии слушания иметь ожидание приходящего, предвосхищать определенное музыкально требуемое предложение» [1, с. 155].

Не осуществленное ожидание – тоже может быть одним из возможных факторов музыкального смыслообразования. Целостность музыкального произведения в восприятии слушателя осуществляется как его порождение, слушатель становится на точку зрения композитора, каждый раз заново предугадывая будущее звучание произведения.

«Отзвучавшее и больше чувственно не слышимое всегда удерживается и еще как настоящее образует существенный член в музыкальном слышании постепенно строящегося целого. Синтез должен осуществлять сам слушающий, поскольку он, со своей стороны, подражает деятельности композитора» [1, с. 154].

Первый слой заднего плана, слой музыкальной целостности¹ образуется более мелким иерархическим делением на несколько ступеней подчиненных друг другу звуковых объединений². Гартман различает четыре подчиненных друг другу звуковых объединений: 1) слой замкнутых музыкальных фраз (закон четырех тактов и т. п.); 2) слой широких «тем» и

¹ В семиотической трактовке слой музыкальных формообразований соответствует сфере внутримызыкального значения, а слой душевного содержания относится к экстрамузыкальной семантике (Арановский).

² На основе схожего принципа выстраивает свою семантическую иерархию значений Арановский – музыкальные мотивы, подчиненные фразам, подчиненные темам, и т. д. Вплоть до единого архитектурного целого произведения.

вариаций; 3) слой музыкальных «предложений» (здесь имеются самые строгие целостности: фуга); 4) слой связи предложений в большой «опус» (меньшая строгость) [1, с. 258].

Проявление специфически музыкального в воспринимаемом звучании, отождествляемое с принципом композиции, т. е. с чисто музыкальным порядком, музыкальной организации звуков, логически не ведет за собой связь такого внутримызыкального значения со значением иного происхождения. Если в звучании проявляется музыкальное звучание, особым образом организованный звуковой порядок, то этого в принципе достаточно, чтобы обеспечить нам описание специфики музыкального произведения искусства, объявив остальные компоненты возникающего значения не результатом процесса проявления (т. е. не открытием уже заложенных в структуре произведения искусства значений), но результатом примысливания, происходящего целиком и полностью от субъекта. Речь идет о пресловутых музыкальных эмоциях. Будем ли мы приписывать их бытию самого произведения искусства, содержатся ли они там потенциально, ожидая своего раскрытия созерцающим субъектом, или их привносит с собой сам субъект, и их субъективность не претендует на субъективную всеобщность по-кантиански.

Вопрос принадлежности музыкальных эмоций структуре музыкального произведения имеет в музыкальной эстетике ограниченный спектр возможных решений. Они могут признаваться частью произведения как объект подражания (с точки зрения теории аффектов), как объект выражения (в теории выражения – как выражаемое содержание), как объект осмысления в особого рода символике – в символике музыкальной (Сьюзан Лангер), как математическое соответствие гармонии душевной жизни (Лейбниц). Но они могут не быть включены в структуру самого произведения и тем не менее быть составной частью музыкального значения как область внемзыкального значения, не определяемая целиком и полностью законами музыкальной композиции. Крайний вариант представляет собой полное исключение эмоций из сферы музыкальной семантики (вариант, которого придерживается Ганслик и его последователи): чувства объявляются патологическим сопровождением акта музыкального слушания, уместным, но не обязательным и ничего не добавляющим к собственно удовольствию, получаемому от игры музыкальных форм.

Гартман сохраняет за музыкальными эмоциями статус принадлежности структуре музыкального произведения. Если связь чувственно-воспринимаемого звучания и его сверхчувственного значения (т. е. проявляющейся в нем музыкальной структуры) видится как связь явления и его структуры, то связь с дальнейшими более глубокими слоями значений, указанными Гартманом, кажется не столь очевидной.

Впрочем, Гартман сам указывает на оторванность слоя звукового целого от последующих слоев, воплощающих содержание душевной жизни.

«Этот слой (или несколько слоев?) еще не является слоем душевного содержания, от него еще необходим скачок к последнему» [1, с. 256]. «Нет никакого сомнения в том, что при переходе от внешних слоев музыки к внутренним происходит скачок, εις ἄλλο γένος (переход в другой род). Внешние слои имеют дело с чисто музыкальным формообразованием, с игрой звуков и гармоний. Здесь еще не может быть и речи о чувствах и настроениях. Но с внутренними слоями появляется нечто совершенно другое, относящееся к ἄλλο γένος (к другому роду). Последние – это нечто в высшей степени субъективное, полностью принадлежащее душевной жизни, первые – самое объективное, какое только можно представить, чисто конструктивная структура, предметная и поддающаяся анализу. Душевное, выступающее с внутренними слоями, никогда не становится полностью предметным, оно устойчиво в своей субъективности, трудно уловимо, в большинстве случаев трудно обозначимо (по крайней мере адекватно), открывается только увлеченному слуху и не может быть представлено вне самого себя» [1, с. 258].

Таким образом, задний план музыкального произведения содержит два слоя: внешний слой музыкального формообразования и внутренний слой душевного содержания. Внутренний слой проявляется во внешнем, слой внешний является условием проявления внутреннего. Такое душевное содержание не имеет иного способа проявления, кроме как в музыкальном звучании:

«Это “другое” мы переживаем предметно как объективно принадлежащее самой музыке, существующее в ней и в то же время затрагивающее за живое нас самих, короче говоря, как нечто такое, что является только в музыке, и притом непосредственно в музыкально воспринятом единстве, и, следовательно, прозрачно в нем» [1, с. 259].

Таким образом, внутренний и внешний слои должны иметь в себе нечто общее, некое подобие структур, позволяющее функционировать отношению проявления. Решая вопрос о том, «как звуки и их последовательность создают возможность для проявления внутренних и невыразимых сторон душевной жизни» [1, с. 260], Гартман отмечает два основания подобия музыкального звучания и душевной жизни. Во-первых, и музыка, и сознание – процессы, протекающие во времени, процессы, имеющие схожую динамическую структуру, определяемую в характеристиках интенсивности:

«...если существует художественный материал, который может выразить это бытие, то он должен обладать сходной природой: в своем оформлении этот материал должен составлять не вещи или тела, не предмет, а исполнение, процесс должен раскрываться во временном потоке, течении, подвижности и движении и быть в состоянии изобразить динамику душевных процессов» [1, с. 264].

Во-вторых, звук обладает для человека очень большой аффективной нагруженностью, так как именно голос служит основным выразителем наших эмоций.

«Об этом говорит уже богато дифференцированный характер человеческого голоса, которому мы, сами четко этого не сознавая, с большой тонкостью приписываем, и притом относительно независимо от содержания речи, характерные черты говорящего лица или переживаемого им в данный момент душевного состояния» [1, с. 265].

Подобие течения душевной жизни и музыкального звучания устраняет предметную установку по отношению к слышимому.

«Собственная душевная жизнь полностью поглощается в музыкальном произведении, включается в модус его движения, который присоединяется к нему и при увлечении становится его частью. Этим предметное отношение фактически снимается и превращается в нечто другое: музыка как бы проникает в слушателя и становится его достоянием» [1, с. 261].

И если слой душевной жизни позволяет раствориться в опыте слушания, то предметность музыки, ограничение экстатического опыта определяется наличием переднего слоя – слоя музыкальных формообразований. Экстатическая направленность акта музыкального восприятия в его глубоких слоях, несущих душевное содержание, уравновешивается в предметности музыкальной структуры, схватываемой во внешних слоях и выявляющих принцип единства в музыкальных последовательностях.

«Внутренним слоям музыки свойственно захватывать всего человека и позволять ему слиться с ней в наслаждении. Внешним же слоям свойственно ставить его в позицию созерцателя и самим становиться объектом созерцания. Именно структурные моменты тонического строения удерживают человека на расстоянии и в предметном созерцании» [1, с. 263].

Такое противопоставление музыкального порядка проявляемому в нем душевному содержанию позволяет Гартману применить особый критерий для определения степени адекватности музыкального восприятия.

«Существует два рода наслаждения музыкой. Первый состоит в легком самоубаюкивании или увлечении, в большой музыке оно разрастается до растворения в музыкальном движении, до таяния в нем... От такого слушателя ускользают структурные тонкости композиции... Другой род наслаждения строго придерживается структуры музыкального произведения, проникает в нее и отдается наслаждению, лишь овладев расчлененным и сложным целым»¹ [1, с. 262].

¹ Данное разделение напоминает нам об известной классификации типов слушателей, проводимой Т. Адорно во «Введении в социологию музыки».

Только последний тип слушания можно назвать адекватным эстетическим восприятием музыкального. С другой стороны, игнорирование внутренних слоев (душевной жизни) в поиске чистого наслаждения музыкальной структурой ведет к математической трактовке музыки как к интеллектуальной игре. «Музыка не есть шахматная игра со звуками. Она была бы таковой, если бы не было душевного заднего плана» [1, с. 260].

Надо отметить, что Гартман слишком сильно противопоставляет душевное и структурное содержание в музыке. Поместив слой душевного содержания глубже слоя структурных характеристик, Гартман всего лишь засвидетельствовал свою близость формалистической традиции (идушей также от Канта); традиции, в которой утверждение о чувственном содержании музыки исключается из области очевидных и не требующих обоснования суждений; традиции, выносящей чувственное содержание за пределы собственно музыкального. Иерархия музыкального содержания, представленная Гартманом, не отражает реального опыта музыкального восприятия, в котором все слито воедино, и структурно организованная звуковая последовательность сама по себе постигается неотрывно от эмоционального напряжения, но в связи с ним, благодаря ему и через него. В этом смысле можно было бы даже взять на себя смелость предположить обратную картину музыкальных слоев (если бы мы продолжали вести речь о слоях или ступенях). Ведь именно через эмоциональный код и проявляется структура музыкальных связей. Через более внешний слой абстрактной музыкальной структуры возможно воспринять (созерцать) только внешнее формальное сходство музыкальных и душевных процессов. Внутреннее сходство не может быть опосредовано рациональным постижением структуры, оно возникает непосредственно и служит эмоциональным кодом восприятия музыкальной структурной целостности.

Список литературы

1. Гартман Н. Эстетика. – Киев, 2004.
2. Гельмгольц Г. Учение о слуховых ощущениях как физиологическая основа для теории музыки. – СПб., 1875.
3. Кант И. Критика способности суждения. – М., 1994.

ФИЛОСОФИЯ ФОТОГРАФИИ

УДК 130.2:77

И. В. Шугайло

Пространство и время в фотографии

Фотография представлена как мемориальная практика культуры, благодаря которой человек реализует ряд функций, в частности поиска идентичности, проигрывание ролей, воспоминания о прошлом, фантазии, грезы. Фотомодель рассматривается как особая личность, проявляющая черты схожести с феноменом «множественной личности».

Photography is presented as a memorial practice of culture, due to which a man realizes such functions as finding oneself, playing the roles, remembering of the past, fantasy, dreams. A photo model is considered as a unusual person showing the features of similarity with the phenomenon of "multiple personality".

Ключевые слова: хронотоп, гештальт, виртуальная реальность, множественная личность, фотоальбом, сновидения.

Key words: chronotype, gestalt, virtual reality, multiple personality, photo album, dreams.

Фотография появляется одновременно с рядом интереснейших явлений в науке и искусстве: квантовой механикой с ее парадоксами, киберпанком в литературе, теорией относительности А. Эйнштейна, концепцией времени Д. Данна, теорией сновидений З. Фрейда и К. Кастанеды. Фотоэффект как провозвестник фотографии связан с именем гения Эйнштейна: великий провидец обнаружил некий новый вид материи, изменивший представления о пространстве-времени, в котором пребывает человек. Фотография создала особый пространственно-временной континуум, хронотоп, обладающий спецификой запечатленного времени. Первоначально мир черно-белой фотографии был одной из разновидностей виртуальной реальности, которую фиксировала камера обскура. «Виртуальный объект существует, хотя и не субстанционально, но реально; и в то же время – не потенциально, а актуально» [2, с. 122]. Виртуальное пространство включало как минимум два времени: время съемки и время вечности.

Одна из функций фотографии – «эффективное средство овладения временем» Как показали исследования В. Нурковой, 25 % из 260 опрошенных респондентов указывают среди функций фотографии память о

прошлых событиях, такое же число – на периодизацию и осмысление личного прошлого; 1,2 % выделяют и третью мемориальную функцию фотографии – повторение пережитого опыта; 2,3 % считают, что фотография помогает «овладеть временем», она же «борется с отсутствием» – 4,2 %. [6, с. 15].

Из семнадцати функций фотографии, выделенных В. Нурковой, мемориальные её аспекты представлены шестью. Фотография вписалась в одно из проявлений той виртуальности, которая стала типичным явлением нового представления о пространстве и времени у современного человека. Герои фотографии под различными «масками» воплощают свои мнимые и желаемые ипостаси. Профессиональные модели порой напоминают «множественных личностей», которые по требованию «главной субличности», функцию которой практически выполняет фотохудожник, переключаются из одного модуса бытия в другой¹. Иногда модель на фотографии себя не узнает: вновь рожденный образ наделен чертами иного качества, которое рождается в процессе взаимодействия под взглядом Другого. Да и подобно «множественной личности», модель не может знать все свои «субличности». Субличности обладают разными способностями, пластикой, мимикой, манерой общаться и т. д. Для того чтобы перевоплотиться в Другого, нужно на время забыть, кто ты.

Кризис идентичности – диагноз, который ставят философы и психологи современному человеку; он проявляется в технологии или способности проживания в нескольких потоках времени. Если актерская «смена масок» воспринимается как положительное качество, то множественная личность оценивается уже как феномен настораживающий, угрожающий психическому состоянию человека. Способность проявлять столь широкий потенциал вселяет оптимизм и веру в возможность манипулирования со временем и пространством. Когда одна из субличностей не справляется с ситуацией, другая субличность как бы заставляет ее спать. В это

¹ См. об этом: Киз Д. Множественные умы Билли Миллигана [4]. Множественная личность здесь описана на материалах реальной истории. Молодой человек, 23-х лет представлял собой «сплав» из 22 мужчин и 1 женщины. Его «субличности» догадывались о существовании других уже примерно с 7 лет в связи с внезапной амнезией – забыванием того, где он был и что делал в ближайшее время. Каждая из субличностей обладала разным уровнем интеллекта, темпераментом, электропроводимостью кожи, а также комплексом способностей, противоречащих способностям других субличностей. «Примирить» эти части «Я» и создать гармоничную, нерасщепленную личность врачам-психотерапевтам не удалось. Герою романа поставили диагноз прогрессирующей «особо сложной формы шизофрении». В психиатрической практике этим «заболеванием» страдают по большей части мужчины в возрасте от 25 до 45 лет. Проявления множественной личности далеко не всегда представляют угрозу для их жизни и существенную угрозу для общества. Количество «субличностей» варьируется.

время разворачивается механизм регулирования поведения, подобный алгоритму разворачивания сновидения. Сновидение дает шанс переместиться как в прошлое, так и в будущее, брать в прошлом, отмеченном молодостью и избытком сил, резервы для настоящего. Сон – это наши грезы, фантазии, мечты. В этом аспекте множественная личность, благодаря «сну», направляет (видимо, обладая сильной способностью к визуализации) волю вовне.

Фотография запечатлевает бессознательное человека. Темы мистического преображения, «отражения», теней, визуализация ирреального (через размытое, стертое, приглушенное, фактурно-выделенное и т. д.) в художественной фотографии, возможно, фиксируют тот архетип «Тени», который затруднен для обнаружения нашим осознанием. Если через освоенные, зафиксированные движения человек актуализирует некий паттерн, форму, то при процессе перехода от одного паттерна к другому становление другого может быть «остановлено» только в фотосъемке. Так, фотографию можно рассматривать как запечатление энергии действия человека, акт его трансформации, изменение способа существования. Не менее существенен и другой аспект фотографии: она фиксирует характерные позы, остановки, фигуры, которые воспроизводятся часто намеренно позирующим человеком. Эти «статичные фигуры» образуют некую стабильную амплитуду, устойчивую матрицу отдельных движений. М. Талбот назвал такие фигуры паттернами, которые запечатлевают движения и операции в скрытой устойчивой последовательности форм [7, с. 40]. Фотография, запечатлевая характерные позы человека, вписывается в парадигму голографической Вселенной, где в отдельном фрагменте реальности отражается весь космос, а личное время идентично времени вечности.

На различных исторических этапах менялись эстетические установки фотографии. Если на первых этапах развития фотографии требовались долговременные неподвижные позирования, фотографируемый фиксировал перед камерой наиболее выгодные для него красивые и характерные позы. «Позирующий, подавив на время свою непринужденность и придав лицу и фигуре наилучшее выражение, как бы приглашал внимательно всмотреться в него» [1, с. 120]. Такие кадры изображали скорее типичные образы, нежели минутные состояния. Такая техника фотографирования, сейчас отождествляемая с длительной выдержкой, похожа на наблюдение в телескоп картины звездного неба. Мы всегда наблюдаем на нем давно случившееся прошлое. Так, «картина звездного неба» есть скорее паттерн – относительно стабильная матрица Космоса. Так же и фотография не является изображением фотографируемого, а есть запечатление гештальта, паттерна реальности. Время, требовавшееся для съемки в первые два года после изобретения фотографии, в зависимости от интенсивности освещения можно было варьировать от 3 до 30 мин. К 1842 г. для экспозиции уже требовалось от 0,5 до 1 мин. При мокром

коллоидном процессе (1850–1880 гг.) время экспозиции составляло несколько секунд. Если время неподвижности тяготело к изображению характерной позы, то сокращение времени экспозиции можно сопоставить с уменьшением принципа власти фотографа. Диалектику изображения, таким образом, можно определить как движение от сущностного к случайному, от доминирования фиксации вечного времени к индивидуальному.

Восприятие зрителем изображенного тоже опирается на его личное гештальтированное восприятие: зрительное восприятие есть восприятие модельное: оно организует и структурирует формы, оптические проекции которых регистрируются глазом. Именно эти организованные формы порождают зрительные концепты, благодаря которым картина становится прочитываемой. Интерпретируя «символический» текст фотографии, зритель опять-таки актуализирует свои собственные архетипические сюжеты, представленные в виде гештальтов или образов коллективного бессознательного в его личном бессознательном. Каждая поза есть определенная мысль о мире. Человек встраивается через позу в определенную фигурацию мирового пространства, которое растяжимо, сжимаемо, сплющиваемо (йоги употребляют часто это слово) в зависимости от летящего «тела отсчета», по А. Эйнштейну. Одна из современных физических моделей мира – «теория струн» – описывает мир через такие своеобразные «сжимающиеся» и «разжимающиеся» звучащие пружинки, имеющие лишь две точки соприкосновения с нашим трехмерным измерением. Человек в танце есть струна. Позой и телодвижениями человек общается в основном с двумя стихиями – землей и воздухом. На земле танцор – частица, явленное, конкретное, имеющее форму, в воздухе (в невидимом, потаенном) танцор – волна, ощущаемое, вибрирующее, безграничное, ограниченное во времени¹.

Сверхзадача художника – наделение частной ситуации и ее героя качествами надличностного. Р. Манхейм, сравнивая живопись и фотографию, отмечал, что в случае с живописью у людей не возникало ощущения, что за ними подсматривают. Живопись никогда никого не разоблачала. Тем не менее уже у В. Серова появляется потребность в необычайно большом количестве живописных этюдов к портрету (до девяти сеансов). Это напоминает тенденцию в возрастании необходимости в большом количестве отснятых кадров у некоторых фотохудожников. Интерес более к специфическому, нежели к типичному, характеризует поиски в живописных портретах и фотопортретах неоромантическая традиция. Метаморфоза как принцип перевоплощения в большей степени интересна для фотохудожника. Он работает с мгновением, в котором разворачивается новый хронотоп. Именно эту точку

¹ Здесь мы проводим аналогии с физикой: материя «состоит» из частице-волн. Подобный подход удачно практиковал экзистенциальный культуролог Г. Гачев.

фиксирует фотограф. Аналоги подобного «схватывания» можно увидеть в фильмах И. Бергмана. Элементом его киноэстетики становится противопоставление крупных планов с изображением лиц героев и дальних планов с изображением открытых пространств. Первые можно уподобить стасисам древнегреческой трагедии, где действие стоит на месте, а в душах героев происходят волнующие события.

Живопись, в отличие от фотографии, чаще фиксирует внимание более на предмете, чем на его окружении, на фигуре, нежели на фоне. Для фотографии, что прежде всего связано с ее семантикой, более типична фиксация «фигуры и фона» в одновременности. Отсюда игровые поиски зеркально-симметричного, живого – неживого, реального и «отраженного», старого и нового, зафиксированного в одновременности, выхваченного фотографом мига самопреодоления, трансформации, зафиксированных фотографом. Отсюда контраст образов – это контраст времени: юный и пожилой, новый и старый, стихия камня и стихия воды или воздуха, внутреннее и внешнее и т. п. Фотография, таким образом, обращается к стихиям, обладающим своим собственным временем и фиксирует миг их синхронной встречи.

Иногда механические погрешности или собственное необычное состояние производят некоторое воздействие на кадр, в результате чего получается снимок «потусторонний»: с размытыми контурами, необычными линиями и красками, со странными действующими лицами, которые тут же превращаются в знаки и символы. Часто именно такая фотография кажется особенно удачной, так как благодаря этим «шероховатостям» и проявляется тот план, который не виден в состоянии «ставшести». Фотография как бы приобретает некое дополнительное измерение от наложения внутреннего времени фотографа и «объективного» времени запечатленного аппаратурой.

Импрессионисты, эстетика любования мигом которых близка фотоискусству, заменили изображения устойчивых положений тел на более случайные позы сутулости, потягивания и зевоты, устойчивое равномерное освещение сцены – на мерцающее. Однако эти «моментальные позы» крайне далеки от тех, что фиксируются в неполные доли секунды, извлеченной из контекста времени фотографией.

М. Элиаде отмечает нечто общее для всех мифов, ритуалов и поверий. Эта общность в следующем:

«...они заставляют человека вести себя по-иному, чем он склонен был бы вести себя непосредственно, они заставляют мысленно оспаривать то, что показывает человеку его непосредственный опыт и элементарная логика, в общем – побуждают его стать тем, чем он не является – и чем не может быть – в своем профаном, непосвященном состоянии, в подчинении условиям человеческого существования» [8, с. 151].

Фотография более стремится не к изображению готового, завершеного мира, а к запечатлению его становления в аналогичном переходе. Передержка и недодержка пленки при проявлении дают иногда возможность наглядно показать ритуальный процесс «перехода» от внутреннего к внешнему, от негатива к позитиву и т. п.

Так, фотографический снимок становится прообразом внутреннего мира фотографа-художника. Она в линиях и красках, в чередовании света и тени выстраивает картину мира, непрерывно становящуюся и преобразующуюся. Фотограф, как охотник, гордится тем, что ему удается поймать стихийность жизни, не оставляя в ней следов своего присутствия. Действующие лица фотографии – это не люди и объекты, а герои в царстве воображаемого. И с этой позиции художественную фотографию можно, как и сновидение, уподобить особому измерению, в котором разворачивается один из виртуальных миров, время здесь течет в разных направлениях, а пространства пересекаются. Мифологему фотографии, связанную с семантикой перехода в царство мертвых (сон, иллюзия, видение, воображение, галлюцинация), можно представить сюжетом об Орфее и Эвридике. Орфей, спускаясь в Аид к потерянной Эвридике, не до конца веря в возможность ее зановообретения, вновь теряет любимую. Интересна сама фигура Орфея, который мог своей игрой оживлять неживое. Сам он принадлежит двум пространствам и временам: земному миру и подземному. Эвридика предстает как вечная Мечта художника, которую он извечно ищет, обретает и теряет. Она изначально иллюзорна: и жива, и мертва в одновременности.

Фотография всегда фиксирует то, чего больше нет и, с другой стороны, сообщает зафиксированному вечное существование. Фотограф подобен Медузе Горгоне, которая своим взглядом (безусловно, с помощью фотоаппарата) превращает живое в неживое, тем самым обретает власть над временем. Семантика фотографии в значительной степени близка теоретическим положениям К. Малевича. Переход, совершенный Казимиром Малевичем – из темноты дня в белизну ночи, в белое ничто, обозначил возможность ухода в объективированный мир текстов как знаков. Фотография символически рождается из «Черного квадрата» К. Малевича. Она рисует новые смыслы, недоступные изобразительному искусству прошлого. Она графическим черно-белым языком на заре своего существования еще только «нащупывает» свои темы. Поэтика первой фотографии связана исключительно с этими двумя цветами(-тонами): черным и белым. Это не столько цвета, сколько смыслы, бинарные оппозиции, обозначающие контуры «зазеркального мира» фотографии. Это оппозиции, типа «сырого и вареного» Клода Леви-Стросса, которые расшифровывают мир, не подвластный прежней рациональности и систематизации. В противовес этому пределу рационализма в восприятии фотография тут же (параллельно или дополняя) начинает читаться как «запечатленный» сон или воображение.

Пространственно-временная сущность фотографии выявляется и при рассмотрении феномена фотоальбома, отражающего время личной жизни человека. Фотографическому искусству в его стремлении наиболее достоверно запечатлеть время жизни близко искусство кино, сверхзадачей которого было запечатление всей жизни человека. Жизнь можно рассмотреть как совокупность миггов, заснятых в кадрах киноленты. Искусство высвечивает особо важные знаки нашей жизни, которые требуют ритуального повторения типа: образ матери – повторения в жене; образ матери – образ Родины; рождение – смерть – воскрешение; сакрализация – профанация – утверждение новой ценности и т. д. Фотоальбом можно читать и как дневник собственной жизни. Кастанеда в качестве одной из практик осмысления жизни предлагает вспомнить Дону Хуану основные события его жизни, чтобы сосредоточиться на главном. Воспоминание, актуализация прошлых событий, по мнению мистиков, дают возможность человеку обрести новые силы, как бы позаимствовать их у своей молодости. В этом плане фотохудожник, фиксирующий каждый день события реальности, ведет дневник, облегчая себе задачу сохранения молодости, а с другой стороны – сакрализует реальность, придавая ей (и себе) дополнительный модус существования.

Английский философ XX в. Д. Данн в «Эксперименте со временем» в практике фиксации снов выявил, что они имеют выход к информации, расположенной как в прошлом, так и в будущем времени. Так называемые «вещие сны» дают возможность выявить то существенное, над чем работает наше бессознательное [3, с. 39]. Совокупность особо значимых, поворотных «миггов» жизни человека, пробивающихся в «вещих снах», можно назвать совокупностью фрагментов его Судьбы, а кино или жизнь фотографа в его работах в данном случае и есть отражение парадигмы трагедийности человеческой жизни. Эта нарративная структура фотографии позволяет работать с фотографиями даже в практиках гипноза. Для «подкрепления энергией» пациенту предлагается представить домашний альбом с фотографиями. Перелистывая его, человек останавливается на некоторых кадрах-событиях, особенно актуальных и значимых для него, напоминающих о тех детских и юношеских переживаниях, как правило, положительных, и переносит почерпнутое настроение в настоящее. Так, особенности «юношеского» времени накладываются на время настоящего, добавляя к нему новые ритмы и смыслы и тем самым выстраивая лучшее будущее.

В фотоальбоме можно усмотреть еще один символ: альбом есть магическая книга мудрости, число страниц которой бесконечно, и невозможно дважды вернуться к одной и той же странице. Практически любая фото- и киноплёнка есть подобие такой книги. В фотографии в миге дается наложение трех пространственно-временных измерений жизни «героя». Проводя аналогию с языком трагедии, мы можем фиксировать в фотографии перипетии драмы Эдипа, где каждое видимое есть изнанка

невидимого, а миг – знак вечности, судьбы. Так происходит наложение трех временных измерений – прошлого, настоящего и будущего, – которые создают Вечность или парадигму трагедийности в мифе фотографии. Сама фотография формирует некую «голограмму», отражающую ее прошлое, настоящее и будущее. «Говоря языком метафоры, прошлое на языке фотографии есть негатив, где все перевернуто и необычно, доступно только для искушенного взгляда. Будущее – яркое, позитивное, отчетливое, возможное, желанное. Настоящее же есть некая вспышка – кратковременная экспозиция, которая одним щелчком прошлое переводит в следующий разряд, в следующую категорию», – таковы ощущения фотохудожника [5, с. 183].

На языке фотохудожника категория времени – настоящее – совпадает с эстетической категорией – Настоящее, в которой подчеркнуто некоторое качество. Останавливая время или обращая его вспять, фотография, казалось, играет с жизнью и смертью. Последовательность процесса, запечатленного в точках зрения, на фотографии выливается в создании стереопространства, аналогичного диалогу или полилогу в других видах искусства. Фабульное напряжение колеблется между полюсами хаоса и структурированности, безрассудства и рассудочности, языка и безмолвия, ясности и непостижимости. Налицо новое, неомифологическое двухфазное ощущение времени, где будущее есть повторение прошлого, а жизнь (настоящее) есть постоянное возвращение былого.

Диалектика текста фотографии, следовательно, строится как взаимопроекция нескольких временных пластов. Подобное прочтение пространства и времени фотографии позволяет современной культуре обрести новые механизмы своей памяти, а человеку использовать акт фотографирования как практику самопознания, поиск самоидентичности и раскрытия новых резервов психического, духовного и физического развития.

Список литературы

1. Арнхейм Р. О природе фотографии // Арнхейм Р. Новые очерки по психологии искусства. – М.: Прометей, 1994. С. 133–142.
2. Грицанов А. А., Галкин Д. В., Карпенко И. Д. Виртуальная реальность // Постмодернизм. Энциклопедия. – Минск: Интерпресссервис. Книжный Дом, 2001. С. 122–123.
3. Данн Д. У. Эксперимент со временем. – М.: Аграф, 2000.
4. Киз Д. Множественные умы Билли Миллигана. – М.: Изд-во Эксмо; СПб.: Домино, 2002.
5. Куприянов В. Метаморфозы // Экспертиза и тесты. Фототехника и видеокамеры. – 2002. – № 28.
6. Нуркова В. В. Зеркало с памятью: Феномен фотографии: Культурно-исторический анализ. – М.: Рос. гос. гуманит. ун-т, 2006.
7. Талбот М. Голографическая Вселенная. – М.: София, 2004.
8. Элиаде М. Мефистофель и Андрогин. – СПб.: Алетейя, 1998.

О возможностях применения понятия «призрак» Ж. Деррида к исследованию фотографического образа

В статье в рамках поиска новых способов рефлексии о феномене фотографии делается попытка исследовать использование Ж. Деррида понятия «призрак» в связи с кинематографическим и живописным образом и обосновать возможность его применения к природе образа фотографического.

An analytical framework of this research describes the phenomena of photography and reflects on Derrida's usage of the notion of "ghost" in the field of cinematographic and pictorial images attempting to apply this notion to the nature of photographic images.

Ключевые слова: призрак, фотография, Деррида, образ, видимость, память, реальность.

Key words: ghost, photography, Derrida, icon, appearance, memory, reality.

У Деррида, по его собственным словам, призрак является центральной темой многих работ [5]¹. Прислушиваясь к нескольким прямым и, соответственно, наиболее прозрачным для нас высказываниям Деррида о призраках в связи с кино и живописным образом и выстраивая ряд: живопись – фотография – кино², но не останавливаясь на отдельных определениях каждого из них, мы попробуем осуществить мысленную подмену понятий в речи Деррида, предполагая, какое продолжение могла бы найти его артикуляция призрачного в отношении к феномену фотографии³. Учитывая неоднозначность предмета призрачного и сложность интерпретаций используемых текстов, нам кажется важным здесь оставить больше места, чем это обычно принято, для прямой речи автора.

Итак, самое важное, что делает Деррида для нашего ракурса рассмотрения – он сопоставляет опыт психоанализа и кино и говорит, что структура кинообраза насквозь призрачна, т. е. прямо констатирует существование призрака⁴. Медиальные – фотографические и кинематографические образы – Деррида характеризует как призраки, потому что они

¹ Существует даже мнение о том, что логика призрака учреждает деконструкцию вообще [6, с. 67].

² Хочется обратить внимание на то, что такой ряд является очень условным и может быть неоправданным в другом контексте.

³ Насколько нам известно, Деррида прямо о фотографии не высказывался.

⁴ Начиная с Деррида, мы можем констатировать использование понятия «призрак» в качестве полноценной философской категории.

могут возвращаться, двигаться, говорить смотреть, не нуждаясь для этого в живом присутствии запечатлённых [1]. В интервью журналу *Cahiers de cinéma* Деррида говорит о том, что опыт встречи со своим призраком, опыт одиночества перед лицом призрака был сверхзадачей всех искусств задолго до изобретения кинематографа [5]. Значит ли это, что с появлением кинематографа цель была достигнута? Фотография – предшественница кино. Значит ли это, что её призрачность на ступень ниже кинематографической? Чем отличается призрак фотографии от призрака кино? Неподвижностью? Исследования призрачности кинематографического образа не могут не наталкивать нас на мысль о призрачности образа фотографического.

Фотография – это ещё не кино, но уже и не живопись, она не умаляет и не увеличивает достоинства остальных, но как посредник пропускает через себя и аккумулирует характерные черты и кино, и живописи. В связи с живописью Деррида обращается к «платонизму» и его образам, образцам, копиям, подобиям и призрачным подобиям¹. Отправной точкой начинает служить мысль о родстве живописи и письма². Это происходит в связи с тем, что письмо, как и живопись, не является «живым повторением живого» [4, с. 170]. Термин «живопись» обозначает письменное представление, рисунок *живого*; живопись и письмо – миметические техники. Главное – само сходство, «след следа» [4, с. 172].

Можем ли в таком случае подумать, что понимание живописи Деррида сходно с некоторыми нынешними пониманиями фотографии – как воспроизводящего, подражающего реальности средства? Ведь существует распространённое мнение³, что направленность живописи на копирование реальности подготовила и привела к появлению фотографии, а затем с её изобретением прекратилось. Может быть, это качество живописи, о котором разумеет Платон, передалось или перешло к фотографии?

Живопись ничего не говорит – это искусство молчания. Она не может ответить за себя. Художник производит не истинно сущее, а кажимость, *фантазм*, т. е. то, что уже симулирует копию. Обычно *Phantasma*

¹ Грубо обобщая эту проблематику в работах Платона, можно сказать, что призрачное у него непосредственно связано с видением. Призрак, по Платону, является одной из разновидностей визуального образа, призрачным подобием: «Не есть ли то, что только кажется сходным, а на самом деле не таково, лишь призрак?» (Соф. 236b) [7, с. 259]. Основная оппозиция, в которой здесь действует видимость – неоднозначность отношений бытия и небытия: «то, что мы называем образом, не существуя действительно, все же действительно есть образ. ... Кажется, небытие с бытием образовали подобного рода сплетение, очень причудливое (Соф. 240d-c) [7, с. 266]

² Необходимо отметить, что мы намеренно здесь не обращаемся к разбору всей темы отношений живописи и письма, но затрагиваем её косвенно, в отношении к специфике подражательного образа.

³ См., например, статью Андре Базена «Что такое кино?» [1]

(копия копии) переводят как призрак», «симулякр». Для Деррида «под именем фантазма, или призрака, Платон осуждает то, что сегодня выдвигается во всей радикальности своих требований как письмо» [4, с.517]. Было ли письмо призраком для Платона? Для Деррида, судя по всему, это и так, и не так. Он говорит, что «тот, кто пишет знаками алфавита, уже даже не подражает», потому что подражает несомненно. Письмо, как и живопись, как и призрак подражает и уже не делает этого. «Техника подражания, с точки зрения Платона, всегда оставалась магическим, чародейским проявлением. (...) *Околдовывание* всегда связано с *представлением*, живописным или скульптурным, схватывающим, запирающим в ловушку форму другого, (...) магия письма и живописи – это магия румян, которые скрывают мертвеца под видимостью жизни» [4, с. 176].

Фотография же оказывается завершением стремления живописи к созданию двойника видимого мира. Этот двойник обладает, благодаря физическому составляющему фотографии – её генетической связи с реальностью¹ – буквально физическим телом.

Как и живопись, фотография – это искусство молчания, она не может ответить за себя; она подражает и околдовывает представлением пойманной формы другого, но в то же время – и это отличие очень важно – она не является полностью тем, что производит художник. В фотографии невозможно отрицать существование остатка реальности. Это магическое, необъяснимое сочетание реальности и обмана, подмены оказывается важным для нас.

«То, что есть, сущее-присутствующее (матричная форма субстанции, реальности, оппозиции формы и материи, сущности и существования, объективности и субъективности), отличается от кажимости, образа, феномена и т. д., то есть от того, что, представляя его в качестве сущего-присутствующего, удваивает его, ре-презентирует и поэтому замещает и де-презентирует» [4, с. 238].

Кажимость, образ, феномен, представляя нечто в качестве сущего, удваивают его, тем самым замещая. Все это содержится в призрачном. Призрачном живописи, фотографии, кино? Кино, в свою очередь, возвращает, оживляет этого мертвеца (двойника), скрывавшегося под маской живописи. По Деррида, столкновение с кинообразом запускает работу бессознательного, психический процесс, близкий к тому, что Фрейд назвал Жутким (*unheimlich*) возвращением вытесненного [9]. И если сделать предположение о схожести переживаний жуткого и призрачного², то встреча с любым призраком, не только призраком кино, за-

¹ О физической связи фотографии с изображённой на ней реальностью говорят многие исследователи. См., например, Р. Барт [2, с. 162]; В. Савчук [8, с. 5].

² Фрейд характеризует Жуткое, во-первых, как переживание; как нечто тайное, неожиданно ставшее явным; как то, что возникает или вызывает сомнения в одушевлённости или неодушевлённости предмета; как возникающее в случаях, связанных с

пускает работу бессознательного. Имея дело с призраком – живописи, кино или фотографии, – мы должны иметь в виду, что он напрямую связан и обусловлен работой бессознательного, проблемой следов в памяти и, если следовать далее за Деррида, способом веры в эту память.

«Было бы необычайно увлекательно проанализировать каждое искусство именно с этой точки зрения. (...) Задаться вопросом: как верят роману, сценическому действию или живописному полотну, а как – тому, что нам рассказывает и показывает кино? На экране перед зрителем, как в платоновской пещере, проходят видения: и он в них верит, а иногда и боготворит. Поскольку призрачность как таковую нельзя свести ни к мертвому, ни к живому, ни к восприятию, ни к галлюцинации, то и способ веры в эту призрачность должен исследоваться каким-то новым, совершенно оригинальным способом» [5].

Итак, сталкиваясь с призраком, мы должны исследовать способ веры в него. Эта вера оказывается неразрывно связанной с памятью зрителя, позволяющей проецировать себя в уже виденное. В опыте просмотра зритель встречается с новыми призраками, но одновременно и вспоминает призраки, населявшие уже виденные образы.

Говоря о письме и живописи, Деррида даёт нам ещё одну очень важную зацепку: письмо может осуществиться только в системе уже известных означаемых, т. е. написать что-то можно только при условии, что тебе уже известно содержащееся в письме. Письменный логос – «лишь вспомогательное средство для того, кто уже знает, как припоминать вещи, о которых рассказывает письмо. Следовательно, письмо вступает в игру лишь в тот момент, когда обладатель определённого знания уже располагает означаемыми, которые письмо может лишь зафиксировать» [4, с. 169].

Можно ли здесь, говоря о живописи, предположить все виды изобразительных искусств? «Художник иллюстрирует книгу, уже написанную к тому моменту, когда он приходит» [4, с. 169]. Происходит ли это в процессе фотографии? Фотограф запечатлевает, образ уже содержащийся заранее в его представлениях об изображаемом предмете. Зритель видит на снимке только самого себя – свои желания и представления. Фотографируемый старается создать перед камерой образ того, кем он сам себя считает¹.

Образ для Деррида, по сути, синтетичен, он связывает достоверность с иллюзией, а значит, всегда допускает интерпретацию. Призрак – это то, что всегда остаётся загадкой. Верить в него можно (и нужно?), но доказать его невозможно.

двойниками, т. е. наделяния одного качествами другого, только за счёт внешнего сходства; как нечто, имеющее свойство навязчивого повторения [9].

¹ Об этом так же см. Барта [2, с. 19].

Итак, у Деррида призрак имеет в своей основе противоречие – живого и мёртвого, восприятия и галлюцинации. Призрак в живописи, статичный молчаливый, замещающий и скрывающий мёртвого под маской жизни, оказывается, по сути, таким же следом следа как призрак в кино, оживающий в памяти зрителя. Призрак фотографии, оказывается для нас чем-то средним между ними, неподвижно молчащим и оживляемым памятью. Столкновение с этим призраком запускает работу бессознательного и направляет нас на исследование способов веры в него.

Далее нам представляется необходимым обратиться к развитию и интерпретации мыслей Деррида Виктором Мазиным [6], подтверждающим нашу интуицию артикуляции призрачного в связи с понятием техники, в том его понимании, которое кажется наиболее продуктивным для применения к фотографии. Утверждая амбивалентность смысла призрака, его постоянную повторяемость, Мазин даёт нам один из важнейших принципов трактовки. Он, вслед за Деррида, говорит: принцип («возможно и другое толкование») заложен в призраке так же, как и в «Жутком» заложено содержание противоположных смыслов¹. С одной стороны, мы смотрим на него, но с другой стороны и он смотрит на нас. Призрак даёт зрителю понять, что за ним наблюдают, это взгляд другого. Противоположность взгляда. Даже если мы встречаемся с изображением себя, это взгляд на себя из прошлого, взгляд на себя другого. «Призрак даёт нам почувствовать, что кто-то за нами наблюдает, что мы под надзором» [6, с. 82].

Возникновение призрачного происходит не только в неразрешимости оппозиции живого и мёртвого, но также и в неразрешимости таких амбивалентностей, как далёкое и близкое, известное и неизвестное, тайное и явное, родное и чужое. Призрачное может быть вызвано не только невозможностью различения живого и мертвого, но и «возвращением вытесненного, своего другого». «Призрак – воплощение, представление, обретшее плоть». Для Деррида, призрак отличается от духа именно тем, что он обретает тело [6, с. 81]. Призрак имеет тело и одновременно бесплотен. Это представление, которое наблюдает, взгляд своего другого. Он существует и в воображении, и на самом деле, и в психической и практической реальности человека.

Практическая и психическая реальности не находятся в оппозиции. Более того, обнаруживаются ещё новые и новые реальности. У Деррида психическая и практическая реальности становятся реальностями виртуальной и актуальной и собираются в понятии «актувиртуальность» [6, с. 82]. В актувиртуальности границы между внутренним и внешним смещаются и исчезают.

¹ Фрейд, разбирая этимологию немецкого слова «жуткое» (unheimlich), указывает на содержащееся в нём противоречие непривычного, неизвестного и уютного, родного, тайного, неожиданно ставшего явным, выдавшего себя [9].

С призраком можно не только столкнуться, увидеть, пережить. Призрак – это также часть реальности субъекта, – не важно какой – психической, практической, актуовиртуальной, это часть каждого из нас. Призрак оказывается протезом, связующим внутреннее и внешнее. Протезом, который Фрейд имел в виду в качестве продолжения усовершенствованного орудием труда органа человека [10]. Протезом сенсорного органа – чувства, зрения, памяти. Протезом, деконструирующим «оппозицию искусственное/естественное, техне/фюсис». Протезом, который становится технологией, которая «как бы отчуждает человека от самого себя, от собственного смысла бытия», но и придающей этот смысл, фиксирующей человека «между так называемым природным и так называемым техническим в себе». Существо человека проявляется в «восполнении пограничной недостаточности технопризраками», в вынесении себя за собственные «невозможные пределы» [6, с. 95, 96].

Противоположность природного и технического, прошедшего и настоящего времени соединяются в существе призрака. Призрак напрямую связан с разрывом во времени. Он производит этот разрыв, несоответствие присутствующего своему времени, самому себе. «Радикальная анахрония производит призраков. Уже прошедшее возвращается, создавая представление о настоящем» [6, с. 97]. При встрече с призраком, киноили фотокадром здесь и сейчас мы переживаем вместе с тем то, что уже было, и не можем отрицать существования прошлого, содержащегося на плёнке в настоящий момент.

Техника расстраивает обычные представления о времени и пространстве. «Технорасстройство пространства-времени высвобождает призраков. (...) Техническая воспроизводимость порождает эффект присутствия. Фотографическая, кинематографическая (...) технореальности обнаруживают призраков, переживающих своего "хозяина", выживающих, свидетельствующих о его отсутствии. Призраки эти – не субъект, не копия некоего оригинала, не повторение, а обратная сторона эффекта телетехносубъективности. Воспроизводимость усиливает эффект повторяемости».

Важно, что техникой здесь может быть как техника механической воспроизводимости, фото- или кинокамера, телевизор или телефон, так и техника памяти. «Память – техника. Протезы – материализация техники. Память – архив. Протезы – материализация архива» [6, с. 100]. Призрачное, как протез, материализует архив. Архив памяти. Архивация связана с записью, записью следов. Память, как архив, связана с процессом «восприятия – воспоминания – забывания», с записью психических следов. Следы не просто свидетельствуют о некотором событии. Следы требуют прослеживания. Следы требуют следования.

«Призрак свидетельствует о том, что исчезло без следа. Кино – это двойной след: след самого свидетельства, след забвения, след абсолютной смерти, след отсутствия следа, след истребления» [5].

Итак, призрак фотографии, как и живописи, и кино, неминуемо оказывается связан со следом, двойным следом, следом следа, следом отсутствия. Следом забвения, следом смерти, следом отсутствия следа. Множество таких следов, наверное, будет неисчислимым.

Нам здесь остаётся только прерваться и констатировать, что принцип «возможно и другое толкование», лежащий, на наш взгляд, в основе встречи с призраком, поддерживает механизм смещения.

«Понятийное скольжение не останавливается ни у Фрейда, ни у Деррида. Неразрешимость не парализует действие, подобно невротической амбивалентности, но запускает свободные ассоциации» [6, с. 66].

Деррида вводит понятие призрачного как ни живого и ни мёртвого, следа, анахронизма, протеза и подводит нас к размышлению об особом способе веры в призрака. Цитируя, опираясь на него, Мазин конкретизирует эти рассуждения в сторону виртуальной реальности и техники и даёт формулировку призрачного, которая кажется нам наиболее продуктивной. Она может быть принята в качестве основополагающей для подхода к природе фотографического.

«Логика призрака неизменно расстраивает логику бинарных оппозиций. Например, таких, как гость – хозяин, присутствие – отсутствие, видимое – невидимое, чувственное – умопостигаемое, психическая реальность – реальность практическая. Призрак одновременно *и* здесь, *и* нет, он *и* видим, *и* нет; его присутствие ощутимо, но разум подсказывает, что его нет. Присутствие призрака неизбежно отмечается следом отсутствия. Логика призрака – “*де факто* деконструктивная логика. Она содержит элемент преследования, в котором деконструкция обнаруживает самое гостеприимное для себя место в самом сердце живого присутствующего, в наиболее животрепещущей пульсации философского”¹» [6, с. 67].

Список литературы

1. Базен А. Что такое кино: сб. ст. / вступ. ст. М.В. Вайсфельда. – М.: Искусство, 1972. URL: [http://subscribe.ru/archive/rest.cinema.museikino/200604/10195521.html]
2. Барт Р. Camera lucida. Комментарий к фотографии / пер. с фр., коммент. и послесловие М. Рыклин. – М.: Ad Marginem, 1997.
3. Гройс Б. Под подозрением. Феноменология медиа / пер. с нем. А. Фоменко. – М.: Худ. журн., 2006.
4. Деррида Ж. Диссеминация (La Dissemination) / пер. с фр. Д. Кралечкина; науч. ред. В. Кузнецов. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007.

¹ Мазин здесь ссылается на работу Деррида [11, p.131]

-
5. Деррида Ж. Кино и его призраки. Интервью с Жаком Деррида / пер. с фр. А. Черноглазов. – Сеанс. – № 21/22. URL: [<http://seance.ru/n/21-22/retro-avangard-zhak-derrida/kino-i-ego-prizraki>].
 6. Мазин В. А. Онейрография: Призраки и Сновидения / ред. С. Г. Уварова. – Нежин: Аспект-Полиграф, 2008.
 7. Платон Сочинения: в 3 т. Т. 2. Софист / пер. с древнегр; под общ. ред. А.Ф. Асмуса. – М.: Мысль, 1970.
 8. Савчук В.В. Философия фотографии. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005.
 9. Фрейд З. Жуткое / Художник и Фантазирование. – М.: Республика, 1995. URL: [http://www.koob.ru/freud_zigmind/hudojnik_i_fantazirovanie].
 10. Фрейд З. Неудобства культуры / Художник и фантазирование. – М.: Республика, 1995. URL:[http://www.koob.ru/freud_zigmind/hudojnik_i_fantazirovanie].
 11. Derrida J., Steigler B. Echographies de la television. – Ed : Galilée-INA, 1996.

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

УДК 101.1:316

П. А. Сапронов

Власть и реальность индивидуального существования в римском стоицизме

В статье анализируются отношения власти и человека в римском стоицизме, раскрывается специфика понимания этих отношений Марком Аврелием и Эпиктетом. Делается вывод, что власть есть связующее звено между богом и человеком.

This article analyzes the relations of power and a man in Roman Stoicism, and presents the specific understanding of this relationship by Marcus Aurelius and Epictetus. It makes a conclusion that power is the connecting link between God and man.

Ключевые слова: власть, свобода, разум, судьба, вера, античная философия, стоицизм.

Key words: authority, freedom, mind, fate, faith, ancient philosophy, stoicism.

При всем различии в осмыслении власти между Платоном и Аристотелем эта тема рассматривается у них в соотнесенности с полисом и реалиями полисной жизни. И у одного, и у другого философа полис представляет собой тот видимый мир, который через посредство властных отношений соединяется с умопостигаемым миром. По сравнению с греческой классикой эпоха эллинизма и последующая римская античность резко сместили угол зрения на власть. Теперь философию власть интересует, а точнее будет сказать, касается, преимущественно как реальность жизни уже не полиса, а самого философа. Если Платон и Аристотель при помощи власти стремились соединить видимый мир в его целом с миром умопостигаемым как таковым, то эллинистические и римские философы были озабочены такого рода соединением в пределах индивидуального существования. Наиболее внятно и полно указанная тенденция представлена в стоицизме. При том, что стоики создали достаточно разные философские построения, тема власти у них звучит в значительной степени на общеантичный лад. В той мере, конечно, в какой она имеет отношение не к полису, а к отдельному человеку.

Что бы ни говорили стоики, что бы мы ни вычитывали у них о власти применительно к индивиду, всегда у стоиков присутствует одна и та же

предпосылка: человек – это ум, душа, тело. Здесь, в сущности, они ничем не отличаются, скажем, от тех же Платона и Аристотеля. Понятно, что там, где присутствует подобное расчленение, оно образует иерархию в направлении от ума через душу к телу. Далее и стоики, и Платон с Аристотелем равно утверждают не просто приоритет ума над душой и телом, но и относят его к божественному в человеке. Непосредственно ум пребывает в душе, образуя ее разумную часть в противоположность чувственной и страстной. Разумная часть души (подобное ведь привлекает подобное) устремляется к своей родине – умопостигаемому и божественному, соответственно страстную составляющую души влечет телесное. Пожалуй, ничему в сказанном Платоном и Аристотелем об уме и душе не противоречат и следующие строки из написанных через пятьсот лет после платоновских и аристотелевских сочинений «Размышлений» позднего стоика Марка Аврелия:

«Свойства разумной души: самое себя видит, себя расчисляет, делает себя такой, как хочет, плод свой сама же пожинает, ... приходит к своему назначению, когда бы ни поставлен был предел жизни. Тут не то, что в пляске, лицедействе или еще в чем-нибудь таком: вмешается что-нибудь – и все действие не завершено. Нет, в любой части и где бы ее ни захватили, она делает полным и самодостаточным то, что сама себе положила, как будто говорит: что мое, то при мне» (XI, 1)¹.

Поскольку у царственного философа речь идет об автаркии, почему бы ее не одобрить и по-своему принимавшим автаркию Платону и Аристотелю. Однако если мы и вправе рассчитывать на взаимопонимание великого римлянина и великих греков в отношении к человеческой самодостаточности, то все же нельзя не признать, что акценты по одинаково приемлемому пункту у них очень различны.

У Марка Аврелия, и в этом он чистый стоик, акцент однозначно делается на препятствиях, с которыми сталкивается человек при достижении желаемого и единственно достойного состояния. Препятствия эти так велики, что человек в любой момент может потерять жизнь. Просто жизнь – и так проблема часто неразрешимая, а тут еще разговор о самодостаточности, т. е. божественной жизни. На этих крайностях выстроен весь стоицизм. Человек живет в мире, от которого бесконечно зависит его благополучие и самое существование, и все-таки он стремится к достижению некоторого абсолютного состояния, и не просто стремится, но и полагает, что его можно достигнуть. Причем достигнуть за счет безусловной власти над собой, которая спокойно уживается с бесконечной зависимостью от мира, подвластностью ему. Противоречия между господством и подчинением для стоиков не существует ввиду их знаме-

¹ Здесь и далее пер. А.К. Гаврилова. Цит. по изд.: Марк Аврелий Антонин. Размышления [1, с. 61].

ни того разделения всего существующего на зависящее и не зависящее от человека. Если воспользоваться одной из бесчисленных у стоиков, в том числе и у одного из них – Эпиктета, – формулировок, то «боги сделали зависящим от нас только самое лучшее из всего и главенствующее – правильное пользование представлениями, а все остальное – не зависящим от нас» (I 1, 7 – 8)¹. В соответствии с другой формулировкой «зависит от нас свобода воли и все дела, зависящие от свободы воли, а не зависит от нас тело, части тела, имущество, родители, братья, дети, отечество, словом, общество» (I 22, 10).

По Эпиктету и в полном согласии со стоической доктриной вообще «правильное пользование представлениями вполне совпадает со свободой воли». Здесь человек целиком пребывает у самого себя, и никто ему не указ. Правильно пользоваться представлениями может только ум. Стало быть, именно деятельность ума в человеке независима ни от чего внешнего, в ней человек свободен и самодостаточен. С этим согласился бы едва ли не любой античный философ. И даже бы напомнил, что уму пристало властвовать над низшей – страстной – частью души и над телом. Стоику в этом случае возразить вроде бы нечего. Но уточнения с его стороны были бы необходимы. И в первую очередь касательно того, что господство ума над душой и телом – особого рода. Хотя оно и имеет место, но совсем не предполагает борьбы за власть. Гораздо важнее для стоика не властвовать над телом, а быть независимым от него. Связь с ним должна быть такого рода, когда ущерб телу и даже расставание с ним для ума было бы легким и ничего для него не значило. Властвование над телом и низшей частью души для ума состоит прежде всего в том, чтобы держать их в узде, не давать им никакой власти над собой, затем пользоваться их услугами, но во всегдашней готовности отказаться от любой из услуг.

Отчасти это достаточно последовательная позиция, когда властитель, несмотря на то, что властвует, стремится выработать в себе и сохранить полную независимость от подвластных. В такой позиции самой по себе есть нечто царственное и божественное. Но в нашем случае царственность до конца не выстраивается, так как настоящих прав на душу и тело у ума нет. Его отношение к ним предполагает и бесконечное превосходство, и неспособность удержать власть над ними. Платон, скажем, из такого превосходства выводит господство умной части души над душой и телом и на космическом, и на полисном, и на индивидуально человеческом уровнях. У стоиков божество-ум тоже представляет собой начало, определяющее всю жизнь космоса. Но люди – обладатели ума, т. е. божественного начала в себе, – эту свою божественность распространять во вне не могут. Она пребывает в самой себе. Очень характерно, что по отношению к уму Эпиктет употребляет выражение «сколок бога». Тот,

¹ Здесь и далее пер. Г.А. Тароняна. Цит. по изд. Беседы Эпиктета [2].

пронизывающий весь космос ум-логос, который все определяет, в человеке оказывается началом изолированным и в этой изолированности обращенным к себе самому. Этому «сколку бога» по силам лишь сохранить самого себя, чтобы в смерти воссоединиться с тем, от кого он был «отколот». Самосохранение ума – не такая уж простая задача. Выполнима она при условии независимости от всего внешнего мира. А он для ума внешний, начиная от собственных страстей человека, его тела, родственников и далее, вплоть до всего, с чем соприкасается человек. Независимость здесь совпадает с ощущением неизмеримого превосходства над внешним миром. Ум в этом мире как бы царствует, но не правит. Он законный властелин, в оторванности от своего источника – космического ума-логоса – не могущий и не желающий осуществлять свою власть. Скорее наоборот, ум изо всех сил стремится не дать человеку подпасть под власть мира. Он обороняющаяся сторона, которая непрерывно отбивает атаки на человека его страстей, а через них и всего остального мира.

Новоевропейская философия, как правило, знает противопоставленность человеческой свободы и жесткой детерминированности. Согласно этой схеме человек или сам есть причина своих действий, или же они суть следствие внеположенных им причин. Подобное представление не играет существенной роли в стоицизме. Для него единственно важно решить вопрос о рабстве и свободе человека. Соответственно, и человеческая несвобода видится стоиками в неспособности противостоять обстоятельствам, подвластности им. Тема свободы у них неразрывно связана с темой власти. Свободен тот, кто неподвластен. Властитель ли он – решающего значения не имеет. Сама по себе власть над другим к свободе не ведет. С собственной несвободой человека его властвование вполне совместимо. Он может быть господином в одном и рабом в другом отношении. А вот от неподвластности к свободе прямая дорога. Конечно, она ничего общего не имеет с анархией как стихийной игрой сил и произволом. Неподвластность другим открывает перспективу для осуществления в себе разумности. Там, где нет власти, разворачивает себя ум. И разворачивает таким образом, что внешний человеку мир отходит на задний план и сам по себе теряет для человека значение. Ум перестает нуждаться во власти над миром потому именно, что вполне достаточен для себя, а в нем самодостаточным становится и человек в целом.

Однако при всей своей автаркии философ-стоик вовсе не отворачивается от внешнего мира, предаваясь созерцанию вечности и умопостигаемого. Для него очень важно умозрение, созерцающее космос в его единстве, взаимопереходе частей и пронизанности их единым космическим началом ума. Но не в меньшей степени стоик обращен к повседневности, где и проявляет себя философски выделанный ум. В прямую противоположность Платону он направлен на видимый мир вовсе не для того, чтобы законодательствовать и править им. Он-то как раз и не зависит от человека, какой бы мудростью тот ни обладал. Но откуда тогда и

зачем неизбежно возникает вопрос, обращенность человека к чуждому ему миру? От такого мира, мира чуждости и неподатливости, впору от-вернуться, предавшись созерцанию вечного. В том и дело, однако, что никакого подобия мира идей, никакой погруженности в благо или Единое стойки не знают. У них ум и разумность – это ум и разумность видимого мира. Так обстоит дело с божественным умом-логосом, так и с человеческим умом – «сколком бога». С той, правда, разницей, что один из них животворит и движет космос, другой же пребывает в нем как непрошенный и нежеланный гость. Поскольку у ума нет своей «умной» сферы самобытия – тождественности себе (Платон) или мыслящего себя мышления (Аристотель), то он всецело погружен в видимый мир. Но задача его такова, чтобы каждый раз обнаруживать и удостоверять свою внемирность. Погруженность в мир и внемирность взаимно предполагают друг друга. Вот как они сочетаются у Эпиктета:

«Поэтому добродетельный человек, памятуя о том, кто он есть, откуда пришел и от кого произошел, посвящает себя только тому, как ему занимать свое место, подчиняясь строгому порядку и повинуюсь богу. "Ты хочешь, чтобы я еще существовал? Я буду существовать как свободный, как благородный, как захотел ты. Ты ведь создал меня неподвластным помехам во всем моем. Но больше я тебе не нужен? Да будет во благо тебе! И до сих пор я оставался благодаря тебе, и никому другому, и сейчас я ухожу, повинуюсь тебе". – "Как ты уходишь?" – «Опять-таки, как захотел ты, как свободный, как твой слуга, как осознавший твои приказания и запрещения. А пока я пребываю в служении тебе, кем хочешь ты, чтобы я был? Должностным лицом или частным лицом, членом совета или простым гражданином, воином или военачальником, наставником или домохозяином? Какое бы место пребывания и место в строю ты ни назначил мне, я, как говорит Сократ, скорее умру много тысяч раз, чем оставлю его. ... Если ты пошлешь меня туда, где людям невозможно вести жизнь в соответствии с природой, я уйду, не потому, что не повинуюсь тебе, но потому, что ты это возвещаешь мне отступление. Я не оставляю тебя. Ни в коем случае! Но я осознаю, что я тебе не нужен"..."» (III 24, 95–102).

По Эпиктету выходит, что неотмирное существование человека и включенность в дела видимого мира ничуть не противоречат друг другу ввиду его обращенности к богу. «Сколк бога» ощущает себя прежде всего частью божественного ума и только потом – погруженным в мир. В мире он представляет не за себя, а за бога, несет своего рода послушание, предполагающее безусловное повиновение и покорность. Они ни в малейшей степени не делают человека рабом уже потому, что, повинуюсь богу, признавая его власть, человек действует разумно, т. е. в соответствии с природой высшего в нем – ума. Ум же, по существу, у стойков видит свою задачу в том, чтобы в меняющихся обстоятельствах каждый раз подтверждать свою независимость от мира, вознесенность над его суетой. Конечно же, устойчивое в мире – это божественный ра-

зум, и повиновение ума уму в таком случае естественно. Оно придает смысл претерпеванию стойком неподвластного ему мира. Претерпевание здесь равнозначно исполнению долга перед богом, а не слепое покорствование. «Сколок» отъединен от целого, как и почему – он не ведает. Но ему дано знать самое главное – свою одноприродность с целым. Как будто можно было бы ожидать от погруженного в умозрение человеческого ума его воссоединения с космическим умом-логосом на манер Платона и платоников. Однако у стойков подобный ход мысли не осуществляется, так что остается предположить наличие у них более сильно выраженной, чем у последних, исходной интуиции разрыва между божественным и человеческим. Она не преодолима умозрительно. Точнее сказать, все же преодолима умом, но не как движение его мысли, а скорее как присутствие в уме сознания своего сущностного единства с божеством. Ум знает, откуда он родом, но его знание остается незнанием характера несомненного для него родства. Такая невольная отчужденность и не преодолимая человеческим умом оторванность от своего источника оставляет ему возможность внеразумной связи с космическим разумом. Он признается именно в качестве разума, выражается в готовности ему неукоснительно следовать и безоговорочно, даже благоговейно принимать его действия. Но поскольку разумность ума-логоса остается человеческому уму невидной в своей разумности, на передний план выступает вера в разумность непостижимого. Отсюда пафос повиновения и служения у Эпиктета или Марка Аврелия.

Стойки осуществляют их, несмотря на то, что им не дано постичь разумности действий божественного начала. Разумность предполагается как таковая, и потому у Марка Аврелия, к примеру, она становится неотличимой от судьбы, когда он пишет, что: «... свойством собственно достойного человека остается любить и принимать судьбу и то, что ему отмерено» (III, 16). Или, того больше: «Добровольно вручай себя пряже Клото и не мешай ей впрясть тебя в какую ей угодно пряжу» (IV, 3). Судьба уж точно внесмысловое начало, и если император-стойк заговаривает о любви к ней или своей готовности быть «впряженным» в ткань судьбы, то ясно, что в судьбе он видит скрытое действие смысла и разума. Ей ведь Эпиктет и Марк Аврелий готовы повиноваться не как чистой данности. Их позиция по отношению ко всему происходящему в мире – это позиция претерпевания, а вовсе не благословляющего приятия. Разумные основания и результаты очевидных ужасов и непотребств, происходящих с человеком, не предполагают, что непосредственно вершащиеся ужасы и непотребства сами разумны и божественны. Повторим, речь идет о началах и концах, ведомых божественному уму. В той мере, в какой все исходит от него, происходящее остается претерпеть с покорством, а то и с благоговением. Покорство и благоговение обращены не к действующей в мире силе, а к скрытой за ней разумности. Сила подчиняет себе сломленных и подавленных, она насилует. Разум, если

он действует как таковой, убеждает, т. е. принимается добровольно. Своеобразие же ситуации у стоиков в том, что они у действующего в качестве силы разума предполагают непостижимую разумность. Это и есть вера. Она вовсе не предполагает откровения и не опирается на него. Открывать себя в лице божественного ума некому. Ничто не говорит в пользу того, что этот ум обладает самосознанием или каким-то его подобием. Он мыслит не самого себя, а вещами и действиями. В обращенности к ним ум обнаруживает свою разумность. Впрочем, «обнаруживает» здесь очень неточное слово. На самом деле не обращенный на себя, не обладающий для себя бытием ум не обнаружим, поскольку обнаружение предполагает того, перед лицом которого оно происходит. Ум-логос действует как бы ни для кого. Себя он не сознает. «Сколки бога», люди, сознают только самое наличие ума-логоса, а не его разумность. От этого их вера — повинующееся благоговение становится едва ли не надрывно-патетичной. Повиноваться тому и благоговеть перед тем, кого как бы и нет, потому что он никогда не узнает о твоём повиновении и благоговении, можно только непрерывным принятием пустоты, которая есть и пустота слепых глазниц неотличимого от судьбы разума-логоса, и перспектива слияния его части с всеобъемлющим целым, где индивидуально человеческого существования уже не будет.

Вот один из примеров такого самопреодоления и надрывной патетики:

«А я никогда ни помех не испытывал, когда хотел чего-то, ни принуждений не испытывал, когда не хотел чего-то. И как это возможно? Я вверил свое влечение богу. Он хочет, чтобы у меня была лихорадка, – и я хочу. Он хочет, чтобы я влекся к тому-то, – и я хочу. Он хочет, чтобы я достиг того-то, – и я желаю. Он не хочет – я не желаю. Значит, умереть – я хочу. Значит, подвергнуться пыткам – я хочу. Кто еще может помешать мне вопреки моему представлению или принудить меня? Не более, чем Зевс» (IV 1, 89–90).

В этих строках Эпиктет демонстрирует нам, как сделать божественную волю своей. Она проявляет себя чистым безосновным хотением. Всего, что происходит в мире и с этим вот человеком, хочет бог. Почему и для чего – задаваться вопросом бессмысленно. Человек, если он мудр, может только принудить себя желать желаемое богом. Однако чистому принуждению здесь подвергается не только низшая часть души и тело. Они не хотят и не могут хотеть пыток или лихорадки. Но они и не самопреодолеваются, и не покорствуют в благоговении. Их человеческий ум держит в жесткой узде, направляя по своему желанию как рабов. Само же желание лихорадки, пытки, смерти ум делает своим не в чистом виде, а потому, что этого хочет бог. Их принятие для человека менее всего сродни и какому-то подобию садистского маразма разума, который радуется страданиям своих чуждых ему спутников на жизненном пути – души и тела. Единственное, что заботит ум, желающий лихорадки, пыток и

смерти, – удостоверения в отсутствии у него привязанности к телу и душе, полном равнодушии к ним, а значит, принадлежности к божественной первореальности. Эта принадлежность, правда, не выявима человеческим умом на его собственной почве – размышлении. Для него остается только путь волевого усилия – «хочу». «Хочу, потому что разумно, хотя и не знаю, в чем тут разумность» – вот вера и пафос самоотречения стоика. Он отрекается не просто от души и тела – что царю отречься от чуждых ему и нерадивых рабов – у него происходит отречение ума от самого себя. Ум становится чистой волей ввиду неспособности промыслить желаемое. Что лихорадка, пытки, смерть разумны сами по себе, этого не скажет никакой стоик. Что в них и через них осуществляется разумное, с этим он уже согласится. Согласие же его и будет покорностью, кротостью, служением, благоговением человеческого ума перед божественным умом.

Видимо, нельзя не признать, что властные отношения, которые стоик-мудрец устанавливает между человеком и богом, достаточно странные и необычные именно в качестве власти. Все-таки ее наличие предполагает и властителя, и подвластного, и повеление, и подчинение. В нашем же случае налицо только последнее, потому что в качестве властителя божественный ум себя никак не обнаруживает. Ведь властитель ставит перед подвластным какие-то цели, каким-то образом реагирует на их выполнение или невыполнение. В повелениях властителя не может не обнаруживаться для подвластного своя логика. Она способна сделать действия последнего разумно обоснованными во всех звеньях. Разумность может быть сведена и к самому минимуму. Но совсем не просматриваться во властности разумное начало не должно. Конечно, если, например, господин будет, не объясняя, приказывать слуге поливать клумбу керосином, в этом не будет никакого разума и смысла. Но тогда и слуга-подвластный начнет играть роль не столько подвластного, сколько орудия-механизма, а властное отношение станет отношением собственности, более или менее осмысленным действием одного лица и т. д.

По существу, действие на человека божественного ума не оставляет ему даже роли орудия, настолько оно не выстраивается ни в какое подобие смысла. На человека посылается лихорадка – орудие специально не стремятся подвергнуть ржавчине или гниению; человека пытаются – орудие ни с того ни с сего не ломают; человека умерщвляют – уничтожение орудия, пока оно пригодно, – дело рук сумасшедшего или неприятеля. По бессмыслице действий, конечно, бессмыслице как принципиальной непостижимости человеком, действия божественного ума стоиков ничем не отличаются от того, что делает сумасшедший или беспощадный неприятель. Те, кто если и властвует, то лишь в ближайшей перспективе уничтожения подвластного. Но вот для стоиков становится вполне приемлемым сумасшествие, и враждебность на одном полюсе дополнить

служением и благоговейной покорностью – на другом. Они видят в божественном уме мудрого и благоволящего к ним властителя. Иначе откуда служение и благоговейная покорность? Стойки как бы отвечают любовью на действие того, кто, казалось бы, менее всего мог бы вызвать подобные чувства. И действительно, стойкам как будто мало видеть властелина в сумасшедшем и неприятеле, их приятие доходит до грани покорности-любви. Они готовы истолковать в пользу божественного ума и, соответственно, в собственную пользу все, что бы от него ни исходило. Если короля играет свита, то надо признать, что в лице стойков божественному уму досталась свита, которой король сыгран как бы из ничего, а точнее, несмотря ни на какие королевские выкрутасы.

Впрочем, верность и преданность человека своему немислимо странному богу не то чтобы подлежит существенному ограничению, но не является такой уж безусловно монолитной и однородной. При ее осмыслении и оценке нужно учитывать два равнозначных пути. Стоит пойти по одному из них, и придется признать, что вся патетика стоического толка предполагает самоотречение человека от одного только своего ума, когда он принимает рационально им не постижимое. Ведь от тела и души не отрекается тот, для кого они чужды и безразличны. Претерпевая страдания, человек одновременно сосредоточивается в своем уме, в себе как подлинности бытия. Правда, как ум он себя все-таки не удерживает, переходя в волю приятия власти бога, в отмеченное уже «хочу». Дело, однако, несколько осложняется другим моментом, вовсе не чуждым ни Сенеке, ни Марку Аврелию, ни Эпиктету. Этот момент, пожалуй, наиболее красноречиво выражен следующими словами Эпиктета:

«И вот, получив все, и даже самого себя, от другого, ты еще досадуешь и жалуешься на давшего, если он отнимет у тебя что-то? Кем ты и для чего пришел? Разве не он ввел тебя? Разве не он показал тебе свет? Разве не дал содействующих? Разве не дал чувства? Разве не дал разум? А кем ввел? Разве не смертным? Разве не для того, чтобы ты с некоторой толикой брэнной плоти пожил на земле, созерцал его управление, принял с ним участие в торжественном шествии и в празднестве некоторое время? Так, значит, ты не хочешь, пребыв в созерцании торжественного шествия и всеобщего празднества до тех пор, пока дано тебе, затем, когда он уводит тебя, уходить с благоговейной благодарностью за все услышанное и увиденное?.. Уйди, удались как благодарный, как совестливый. Дай место другим... Что ты создаешь тесноту в мироздании?» (IV I, 103–106).

Странно все же получается: то стойк все, не зависящее от него, отодвигает от себя как внешнее и чуждое божественному в человеке – уму, то вдруг оказывается, что пребывание в окружающем мире – это участие в торжественном шествии и всеобщем празднестве, которое заслуживает «благоговейной благодарности за все услышанное и увиденное». Уже и вопроса не стоит, хорош ли видимый мир, заслуживает ли он одобрения

или восхищения. Да, он дивно прекрасен и божествен, во всяком случае связан с богом через торжественное шествие и всеобщее празднество. И теперь стоик решает задачу, на каких убеждающе-разумных основаниях можно покинуть праздник жизни. Основание здесь одно – участия в празднике могло и не быть. То, что получил человек, он получил от бога, и сколько бы ни длилась земная жизнь – это праздник, когда бы она ни прервалась, человеку остается одно – «благоговейная благодарность». И это благодарность того, кто превыше всего ставит разумность и «правильное пользование представлениями». Они в человеке от бога, даже само божество в нем. Казалось бы, своей разумностью и ее осуществлением только и пристало дорожить человеку. Но нет, он еще и загляделся на мир, на то, как прекрасно и гармонично все в нем устроил божественный разум. Красота и гармония, правда, почему-то ничуть не противоречат ужасам и несчастьям, которые в любой момент могут разразиться над любым человеком. Божественен мир в своем управлении божественным разумом, божественен человек, «правильно пользующийся представлениями», а вот созвучия и гармонии между ними нет в помине. Зато есть благоговение со стороны человека, никак не подкрепляемое благословением, исходящим от бога. Человек как будто до конца и не знает, куда податься, как приблизиться к божественности, через ум ли с его правильным использованием представлениями, включенностью ли в пронизанный божественным умом мир. Пути это взаимоисключающие, но, похоже, попеременно привлекают к себе стоика. Все в основе своей ясней и последовательней было у Платона и платоников. Для них существует самостоятельный и отделенный от видимого умопостигаемый мир. Поэтому уходить им предстояло не с торжественного шествия и всеобщего празднества исполненными благодарности к богу за увиденное и пережитое. Совсем напротив, поскольку для Платона и его последователей «все видимое нами только отблеск, только тени от незримого очами», то они, если уж вести речь о благодарности и благоговении, могли бы благодарить бога за то, что он забирает их в свой умопостигаемый мир. Ничего не скажешь, по сравнению с платониками стоики ощущали и осознавали себя в несравненно более суровой и жесткой реальности. Их безответное послушание-преданность богу, неизменная готовность найти основание и повод к служению ему ни во что не разрешались. Такая безупречная свобода в приятии бога и служении ему как будто только и может разрешиться в самораскрытии бога как разумного начала такому же началу разума. Ничуть не бывало. Завершенность своей добровольной подвластности-служения сами стоики видели в своем уходе – слиянии с богом. Уходе в безличное и не сознающее себя начало, которое каким-то непостижимым образом сделало доступным сколкам людям недоступное себе – живое ощущение и осознание себя и окружающей жизни.

О стойке остается сказать, что он был и безупречным подвластным у никак не отвечающего ему взаимностью бога, и вместе с тем безупречным властелином своей души, тела и окружающего мира. Правда, так же, как он, по существу, стал подвластным без властелина, так же, с другой стороны, властвованию стойка не соответствовало наличие достойных и вровень ему подвластных. В ситуации невозможности властвовать стоик находил единственно приемлемый выход – снисходительное или высокомерное, но обязательное игнорирование тех реалий, выше которых он себя ощущал. Стоик – бескорыстный свободный подвластный и ничего не уступающий тому, с кем бы он согласился иметь дело как властелин. Рискнем, наконец, и на последнюю формулировку: власть в тех пределах, в которых ее дано было понимать Античности, у стоиков приходит к самоотрицанию. Античность насквозь была пропитана властными отношениями на пределе их властности, она знала в качестве неперменных, естественных и законных отношения господина и раба. Но когда мы читаем у последнего из великих римских императоров-язычников, у властелина по преимуществу и у римского раба одну и ту же мысль о том, что никто никому не господин и не раб, это знак, и указывает он на странный тупик в осуществлении и понимании власти. Все-таки на ней держалось очень многое: и связь ума с душой и телом в индивидуе, и связь индивидов друг с другом и полисом, и связь полиса с первореальностью умопостигаемого мира, и, наконец, соотнесенность с этим последним видимого мира в целом. Теперь эти связи рушатся, и власть приобретает парадоксальный характер. Оказывается, в частности, что для ее существования совсем не обязательны властитель и подвластный в их сопряжении. Человек попеременно выступает в каждой из двух ролей, попеременно сводит счеты с самим собой в отрыве от метафизической реальности.

Список литературы

1. Марк Аврелий Антонин. Размышления / пер. и прим. А. К. Гаврилова. – СПб.: Наука, 1993 (2-е изд.).
2. Эпиктет. Беседы / пер. Г.А. Тароняна. – М.: Ладомир, 1997.

Трансцендентальный субъект управления обществом

В статье исследован трансцендентальный субъект управления обществом. Показано, что в рамках неореалистской методологии институт государства выступает в качестве материального восполнения (существования) того или иного трансцендентального субъекта как духовной сущности. Управленческая деятельность институтов светской власти направлена на максимальное расширение степеней свободы того или иного трансцендентального субъекта как формы духовной власти.

The article studies the transcendental subject of the social governance. It shows that in the new realistic methodology of the institution of the state is presented as a material completion (existence) of this or that transcendental subject as a spiritual essence. Governing activity of institutions of the secular power is directed on the maximum expansion of the freedom degrees of this or that transcendental subject, as the forms of the spiritual power.

Ключевые слова: трансцендентальный субъект, управление обществом, духовная власть, светская власть, степени свободы, консерватизм, метафизика.

Key words: transcendental subject, social management, the spiritual power, the secular power, freedom degrees, conservatism, metaphysics.

Методологии управления обществом раскрываются в исследовании способов их институциональной реализации. Всякая методология управления обществом осуществляется социальными институтами, и различие данных методологий определяет специфику соответствующих социальных институтов. Вне изучения институционального аспекта методологий социального управления невозможно осмыслить сущностные основы управления обществами различных типов и, соответственно, разработать эффективную модель управления. В данной связи необходимо обратиться к исследованию проблематики, связанной с деятельностью социальных институтов как субъектов управления обществом.

В неореалистской философии социальные институты предстают в качестве трансцендентальных субъектов управления обществом. Такое понимание субъектного звена социального управления характерно для исследователей, разрабатывающих теоретические основы консерватизма как концепции и методологии управления обществом. Понятие «трансцендентальный субъект» изначально было введено в рамках неореалистской гносеологии. Философская основа данного понятия была разработана И. Кантом для определения познающего сознания, отдельного от мира и «навязывающего» ему свои априорные понятийные кон-

струкции в процессе познания. В соответствии с неореалистским пониманием принципа дуализма трансцендентальный субъект предстает в качестве абсолютизированной духовной реальности, изначально первичной по отношению к материальному миру. Исследователь данной проблематики И. Д. Невважай пишет:

«Трансцендентальное существование мыслится как существование вообще, как абсолютное существование. Оно может быть выражено в форме «Х есть», в то время как относительное существование выражается в суждении типа «А есть Б» [5].

В дальнейшем понятие «трансцендентальный субъект» стало одной из основ феноменологического направления в западной философии. Как отмечает исследователь данной проблематики Я.А. Слинин, в рамках феноменологии трансцендентальный субъект предстает как «...мое чистое сознание, мое чистое "я", никак не связанное ни с природой вообще, ни с природным социумом в частности» [7, с. 69]. Существование такого субъекта и признается в качестве единственно несомненного. Существует только трансцендентальный субъект и мир его восприятий – мир интенциональных объектов, феноменов сознания. В существовании прочего (материального мира) необходимо усомниться. На этом основана феноменологическая процедура сомнения, в рамках которой реальный мир постепенно редуцируется («выносятся за скобки» сознания). В итоге мир объектов «...попадает в полную зависимость от субъекта, оказывается простой составной частью субъекта...» [7, с. 74]. В соответствии с принципом дуализма трансцендентальный субъект, выступая в качестве духовной сущности, как бы «вбирает» в себя всё содержание материального мира, который становится существованием, отдельным от сущности. Бытие материального мира вторично настолько, что в нем можно (и нужно) усомниться. Трансцендентальный субъект становится холистским началом, содержащим в мире своих интенциональных объектов всё мироздание. В данной связи он предстает как невосполнимый идеал и абстрактная схема.

Теоретическая разработка и управленческая институционализация трансцендентальных субъектов реализуется в соответствии с фундаментальными принципами метафизической методологии. Согласно принципу антропоцентризма, трансцендентальный субъект выступает в качестве холистского начала, подчиняющего себе материальную реальность. Е. Антропова и Д. Баклыкова пишут:

«...фундирующим основанием протраивания процесса формирования европейской рациональности... являются антропологические интенции, которые присутствуют в любой системе, являющейся продуктом человеческой деятельности. Эти интенции, являясь носителем всякой рациональной деятельности, в конечном итоге приводят к становлению трансцендентального субъекта. Такой эффект возникает благодаря редук-

ции не сводимых к рациональности феноменов материальной жизни. Таким образом, с одной стороны, трансцендентальная субъективность обнаруживается каждым в своем текущем опыте, а с другой стороны, она носит общезначимый всеобщий характер, потому что не обладает характеристиками индивидуальности» [2].

В данном положении показано, что трансцендентальный субъект редуцирует «за скобки» объекты материальной действительности. В то же время он предстает сразу в двух аспектах – в индивидуально-личностном и всеобщем, приобретая поистине холистское значение в рамках универсума. Не случайно теоретизация трансцендентальных субъектов в западной философии происходила в тесной связи с разработкой понятия «чистой воли», обоснованного принципом антропоцентризма. Л. К. Науменко полагает:

«...трансцендентальный субъект, вносящий порядок в хаос ощущений, в пеструю и аморфную "материю" опыта, глину, творящий мир в своем воображении, подчиняется только себе, тому порядку, который дан в структуре чистого разума. Разум творит *мир представления*, мир и есть представление, и порождает этот мир представлений *сверхпредставление*, упорядочивающее «Я». У Канта это «Я» еще нуждается в материале для работы, как горшечник в глине, а у Фихте уже нет. "Я" творит "не-Я" вместе с "вещью в себе", стало быть и глину. Еще шаг вперед, и мир как представление предстает уже *как воля*, абсолютная воля. Это Шопенгауэр. Чистый разум становится чистой волей, чистая воля – чистым *произволом* – «*волей к власти*» Ницше, чистый произвол – *властью хаоса*» [4].

В данном положении раскрывается антропоцентрическая сущность трансцендентальных субъектов. Сознание (мыслящее, познающее, управляющее) как трансцендентальный субъект, – это, прежде всего, волевое начало, стремящееся подчинить себе материальную действительность. В социальном аспекте такому подчинению подлежат негосударственные социальные институты. Управляющее сознание как трансцендентальный субъект, деятельность которого материализована в институте государства, стремится подчинить негосударственные институты своей воле.

Изучение социально-философского аспекта понятия «трансцендентальный субъект» невозможно вне принципов дуализма и антропоцентризма как фундаментальных основ консервативной методологии управления обществом. Согласно неореалистской версии осмысления принципа антропоцентризма, духовное определяется в качестве первичного и становится трансцендентальным субъектом – субъективно полагаемой, всеобъемлющей идеальной сущностью, не имеющей никакого материального «носителя». В рамках принципа дуализма идеальная сущность никаким образом не связана с чем бы-то ни было материальным. Она абсолютно самостоятельна, активна и выступает в различных фор-

мах – «управляющее сознание», «общественный договор», «интегративное сознание», «познающее сознание», «мыслящее сознание», «идеал», «абсолютная идея», «вероучение» и т. д. Будучи идеальным репрезентантом, эта идеальная сущность как трансцендентальный субъект становится духовной властью. Она может быть лишь в самой отдаленной степени восполнена (репрезентирована) деятельностью институтов светской власти, поскольку абстракцию невозможно восполнить. В этой версии дуализма духовной и светской властей проявляется консервативная концепция верховенства духовной власти над властью светской. Так, католический «идеал» теократии (форма духовной власти) отчасти восполняется светской властью ватиканского правительства как субъекта управления обществом («материализованного», «опредмеченного» трансцендентального субъекта). Институциональное восполнение «идеала» имеет изначально вырожденный, вторичный и несамостоятельный характер.

Такое понимание дуализма трансцендентального субъекта и его институционального восполнения стало основой концепции о «двух Градах» одного из основоположников метафизической традиции в средневековой философии Августина Блаженного. В своём труде «О Граде Божьем» он пишет:

«Человеческий род... мы разделили на два разряда: один тех людей, которые живут по человеку, другой тех, которые живут по Богу. Эти разряды мы символически назвали двумя градами, т. е. двумя обществами людей, из которых одному предназначено вечно царствовать с Богом, а другому подвергнуться вечному наказанию с дьяволом... Итак, *мы находим в земном граде два вида* (т. е. в государстве как субъекте управления – Д. Г.; курсив мой – Д. Г.): один, представляющий самую действительность этого града, а другой, служащий посредством этой действительности для предъизображения небесного града. Граждан земного града рождает испорченная грехом природа, а граждан Града Небесного рождает Благодать, освобождающую природу от греха... Земной град, который не будет вечным... стремится к земному миру для своих земных дел: этого мира он желает достигнуть посредством войн» [1, с. 21–23].

В данных положениях выдающегося метафизика средневековья актуализируется социально-философское осмысление принципа дуализма. Субъект управления обществом («град земной») Августин исследует дуалистически как совокупность духовной сущности («Небесный Град»), предстающей в качестве невосполнимого идеала государства (трансцендентального субъекта) и материального существования – исторической реальности светской власти. Светская власть как материальное существование изначально вырождена, испорчена грехом, она может служить лишь для чрезвычайно отдаленного восполнения духовной сущности (для «предъизображения Небесного Града»). В такой трактовке субъект

социального управления становится в полной мере трансцендентальным субъектом, поскольку светская определенность института государства абсолютно оторвана от своего духовного идеала («Небесного Града»). Государство лишь пытается восполнить в той или иной степени этот трансцендентальный субъект и, будучи вырожденной формой его существования-восполнения, получает соответствующее наименование («государство как трансцендентальный субъект»). В зависимости от конкретной формы исторического воплощения данной идеи управляющим социальным институтом (материальным восполнением трансцендентального субъекта) становится либо папский клир (ватиканская модель теократии), либо политическая партия (фашистские и национал-социалистические политические режимы в Европе 20-30 гг. XX в.), либо государство (Римская империя).

В рамках неореалистского понимания сущности управляющих социальных институтов создается теоретическая база для реализации неореалистской версии принципа дуализма в социальной философии. В соответствии с данной версией актуализируется консервативная концепция верховенства духовной власти над властью светской. Данная концепция предполагает, что управляющий социальный институт (светская власть) подчиняется трансцендентальному субъекту, как духовной власти, выступающей в той или иной форме (общенациональная идеология, вероучение, общественный договор и т. д.). В этих условиях управляющие социальные институты (институты светской власти) формируются исключительно как трансцендентальные субъекты (формы материальной институционализации трансцендентальных субъектов). В данной связи управляющий социальный институт раскрывается в дуализме духовного репрезентанта (духовной власти – трансцендентального субъекта) и материальной репрезентации (светской власти – восполнения трансцендентального субъекта). В качестве такого репрезентанта как формы духовной власти могут выступать трансцендентальные субъекты в их различных проявлениях. Материальное (институциональное) восполнение репрезентанта также может быть различным – в зависимости от специфики национальной версии консерватизма (теократия, партократия, бюрократия и т. д.).

Одна из разновидностей трансцендентального субъекта раскрывается в значительном понятии консервативной философии – «интегративное сознание». Данное понятие указывает на специфику трансцендентального субъекта, выступающего в качестве духовного холистского начала общественной жизни, формы духовной власти. Как пишет один из теоретиков консерватизма А. А. Френкин, «...консерватор, в отличие от либерала – носитель интегративного сознания» [8, с. 14]. Необходимо отметить, что понятие «носитель» в данном случае теоретически неуместно. «Интегративное сознание», как и любой другой трансцендентальный субъект, не может иметь никакого материального носителя,

поскольку оно действует в системе принципа дуализма. Согласно нео-реалистской версии данного принципа, духовная сущность и материальное существование не могут «пересекаться», они отделены друг от друга. Трансцендентальный субъект может быть лишь в крайне отдаленной степени восполнен управленческой деятельностью институтов светской власти. Тем не менее идея «интегративного сознания» помогает понять сущность консервативной практики верховенства духовной власти над властью светской и соответствующей ей модели институциональности. В рамках консерватизма утверждается идея о том, что подлинная институциональность общества должна основываться на реализации холистского начала как господства того или иного трансцендентального субъекта в жизни общества. Материальное восполнение этого трансцендентального субъекта в одном из вариантов консерватизма представлено институтом государства (концепция Августина Блаженного о «двух видах» в «Граде земном»).

В данной связи теоретики консерватизма обосновывают холистскую роль института государства как трансцендентального субъекта. Государство ставит под контроль всё многообразие социальных институтов общественности, навязывая им свою волю. В данном случае институт государства реализует одну из степеней свободы, раскрывающуюся в идее государственного суверенитета, выступающей в качестве трансцендентального субъекта. В концепции одного из теоретиков консерватизма У. Вальдгрейва идея государственного суверенитета (идея «сильной нации») может быть материально восполнена «...там, где процветают независимые общины, находящиеся под неусыпным и беспристрастным оком государства, которое не подчиняется отдельным групповым интересам и не боится использовать свою власть»¹. Другой известный консерватор М. Дебре понимает холистское значение института государства и государственного суверенитета следующим образом:

«Государство – это то, без чего невозможно осуществить ни порядок, ни справедливость, ни внешнюю безопасность, ни внутреннюю солидарность. Государство воплощает в себе высшую законность и является защитником свободомыслия... оно не пренебрегает ничем, что укрепляет стабильность общества... оно выполняет роль... решительного защитника интересов отдельного индивида»².

Государство как трансцендентальный субъект «выносит за скобки» всю негосударственную институциональную оформленность общества. В данной связи принижается значение институтов общественности. Государство принимает «...решительные меры политического контроля над каждым...» [8, с. 14]. Проникая во все сферы жизни общества под лозун-

¹ Цит. по работе «Консерватизм: современные интерпретации» [3, с. 36].

² Цит. по работе «Консерватизм: современные интерпретации» [3, с. 40].

гом «наведения порядка», светская власть фактически огосударствует все социальные институты общества. Как *самостоятельная* общественная реальность они исчезают. Рыночные процессы ставятся под контроль власти, политическая система приобретает централистский характер, негосударственные институты (церковь, культура, СМИ) подчиняются догматической государственной идеологии (трансцендентальному субъекту). Казалось бы, что такая стратегия направлена на уничтожение свободы. Но это не так. Еще со времен Руссо были выявлены две демократические стратегии реализации свободы – либеральная и консервативная. Если первая направлена на расширение степеней свободы светской власти и ее «агентов» – «социальных атомов» (индивидов, социальных групп и институтов), то вторая предполагает реализацию свободы трансцендентального субъекта – идеи «государственного суверенитета», понимаемой в качестве формы духовной власти. В обоих случаях речь идет об осуществлении *различных степеней свободы*.

Консервативная методология управления обществом предстает как репрезентация духовного репрезентанта, предполагающая изобретение и реализацию определенной социальной технологии восполнения трансцендентального субъекта. Н.М. Чуринов характеризует данную технологию в качестве «...процесса восполнения схем-паттернов трансцендентальной реальности, т. е. реальности примышленной, приписываемой содержанию мира. Такая реальность формулируется на базе априорного знания, т. е. знания, которым располагает субъект до того, как он приступил к изобретению технологии» [9, с. 241]. Консервативные схемы потребного будущего предстают в качестве абстрактной полноты, которую невозможно чем-либо восполнить. В данной связи реализация абстрактных управленческих схем становится в целом невыполнимой задачей. Практику разработки и реализации абстрактных схем будущего, осуществляемую в рамках консервативной концепции управления обществом, можно назвать планированием. Консервативно-неореалистская практика планирования входит в общий процесс государственного строительства в качестве его «идеальной» подосновы.

Список литературы

1. Августин. О Граде Божьем / Философия истории: Антология. – М.: «Аспект Пресс», 1995. – 351 с.
2. Антропова Е., Баклыкова Д. Антрополог в киберпространстве или сублимация трансцендентального субъекта в материальную субъективность. Томский философский виртуальный институт – [Электронный ресурс] URL: <http://www.tvfi.narod.ru/eantrop1.htm> (дата обращения: 09.02.2011).
3. Консерватизм: современные интерпретации / Научно-аналитический обзор. – М.: Изд-во АН СССР, 1990. – 51 с.
4. Науменко Л.К. Материализм и постмодернизм // Альтернативы – [Электронный ресурс] URL: <http://www.alternativy.ru/ru/node/1076> (дата обращения: 09.02.2011).

5. Невважай, И.Д. Свобода и знание [Электронный ресурс] URL: Библиотека РГИУ: http://www.i-u.ru/biblio/archive/nevvajniy_svoboda/ (дата обращения: 08.02.2011).

6. Рормозер Г., Френкин А.А. Новый консерватизм: вызов для России. – М.: Изд-во ин-та философии РАН, 1996. – 237 с.

7. Слинин Я.А. Трансцендентальный субъект. Феноменологическое исследование. – СПб.: Наука, 2001. – 528 с.

8. Френкин А.А. Западно-германские консерваторы: кто они? – М.: Междунар. отношения, 1990. – 213 с.

9. Чуринов Н.М. Совершенство и свобода: философские очерки. 2-е изд. доп. – Красноярск: Изд-во СИБУП, 2003. – 515 с.

СОВРЕМЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ

УДК 1:378.4 (47)

А. Б. Паткуль

Философия в современном отечественном университете

В статье речь идет о проблеме соотношения философии как университетской дисциплины с позитивно-научными дисциплинами. В частности, здесь ставится вопрос о том, какое понимание такого соотношения могло бы быть положено в основание преподавания философии студентам нефилософских специальностей. Автор приходит к выводу, что в основание преподавания философии должно быть положено отношение обоснования позитивных наук в философии, реализующееся в современной ситуации в образе региональной онтологии. Данный вопрос рассматривается также в контексте университетского образования в России, особенно в связи с его переходом на трехуровневую систему (бакалавриат – магистратура – аспирантура).

The article deals with the problem of the relationship of philosophy as a university discipline with positive-scientific disciplines. In particular, it raises the question of what kind of understanding of such relationships could be used as the basis of teaching philosophy to students of non-philosophical departments. The author concludes that the foundation of teaching philosophy should be put to the relevance of the positive sciences of philosophy, realized in the current situation in the form of a regional ontology. This issue is discussed in the context of university education in Russia, especially in connection with its transition to a three-level system (Bachelor - Master - post-graduate).

Ключевые слова: соотношение философии и позитивных наук, философия как университетская дисциплина, региональная онтология, философская пропедевтика, философская систематика, история и философия науки.

Key words: relationship between philosophy as discipline and positive disciplines, philosophy as a discipline in university, regional ontology, philosophical propaedeutics, philosophical systematic, history and philosophy of science.

В настоящее время вслед за последовательной редукцией идеи философии в различных вариантах позитивизма возможное значение ее для нефилософских наук становится все более неопределенными. Это предопределяет и потерю значимости философии в рамках современного высшего образования. Особый колорит придан такой неопределенности в нашей стране за счет того, что как раз-таки у нас долгое время представ-

ление об истинном соотношении философии и наук поддерживалось искусственным образом. А это, в свою очередь, вызывало крайне раздражительное отношение к философии у представителей нефилософских наук.

Тем не менее именно коллапс диалектико-материалистического представления о соотношении философии и наук наиболее отчетливо свидетельствует о нерешенности проблемы. Особенно потому, что именно инерция образовательной системы, выстроенной на этом представлении, все еще позволяет обязательное преподавание философии в наших вузах даже тогда, когда это лишено идеологического оправдания и позитивно-научной пользы.

Ближе всего было бы предположить, что причиной тому является теоретическая неопределенность относительно того, что такое философия есть, и какое отношение она в своей истине имеет к позитивным наукам. Такая неопределенность делает заведомо невозможной просвещенность представителей нефилософских наук в отношении философии и места ее в научном семействе.

Сложившаяся ситуация индексирует пустоту «святого места» философии среди наук еще и тем, что представители позитивных наук, будучи мотивированы естественной склонностью человеческих существ к метафизике (*metaphysica naturalis*), сами строят себе философию, которую они называют научной. Причем в двух аспектах: 1. Явно, делая выводы, впрочем, как правило, слишком далеко идущие, из результатов, полученных в рамках их собственной науки. 2. Неявно, а именно предполагая некоторую метафизику своей предметной области; метафизику, не артикулируемую особо, но при этом неосознанно используемую при формулировке первых понятий и положений каждой из наук.

Три типа отношения философии к позитивным наукам

Из сказанного выше ясно, что в основе прикладной по сути проблемы преподавания философии в системе высшего образования – здесь будет иметься в виду, прежде всего, преподавание философии на нефилософских факультетах – лежит теоретическая проблема отношения философии к позитивным наукам. Чтобы как-то подступиться к решению названной проблемы, вкратце укажем на три типа понимания этого отношения, *de facto* сформировавшихся в истории европейской интеллектуальной жизни¹. К подобным типам принадлежат: *обслуживающее* отношение; *замещающее* отношение; *обосновывающее* отношение.

В первом случае философия понимается как деятельность по обслуживанию наук, как *ancilla scientiarum*. Ее служебность может принимать

¹ Эти три типа отношения рассмотрены автором настоящей статьи в другой работе более подробно. См: Паткуль А.Б. Проблема соотношения философии и науки в контексте философии науки как дисциплины [4].

самый разнообразный характер: разработка методов научного познания, интерпретация результатов отдельных наук, создание языка науки или коррекция его применения, выявление основных закономерностей, по которым наука развивается, перевод с экспертного языка одной науки на экспертный язык другой, наконец, создание универсальной «научной картины мира». В любом случае само существование философии допускается в этом случае в той мере, в какой она признается способной принести более или менее значимую пользу наукам.

Во втором случае – в случае замещающего отношения – философия допускается в качестве самостоятельной по отношению к наукам инстанции. Правда, она допускается в той и только в той мере, в какой она, пусть и несовершенным по сравнению с позитивными науками образом, оказывается способной решать их задачи, пока науки еще не разработали достаточные средства для точного решения этих задач. Причем такое замещение может производиться двояким образом: во-первых, диахронически, когда философия трактуется как своего рода преднаука, умозрительно-качественными методами пытающаяся решить те же самые задачи, что и позитивная наука, опирающаяся, с одной стороны, на точные математические методы, а с другой – на опыт¹. А во-вторых, замещение может рассматриваться и как синхроническое, т. е. когда в едином настоящем философия выступает «спекулятивным авангардом позитивных наук»². В этом случае философская деятельность трактуется как формулировка и попытка специфическими средствами решения проблем, постановка и решение которых на данный момент противоречит конвенциям фактически сложившегося сообщества позитивных ученых. Так или иначе оба случая замещения предполагают, что философ и ученый вообще имеют дело с одним и тем же предметом в одном и том же отношении, только разными средствами – философ менее совершенными, но скорее применимыми, ученый – более совершенными, но требующими большего времени для их разработки и утверждения.

Третий из названных типов отношения – обосновывающий, в смысле обоснования наук в философии – избегает сведения оценки значимости философии для наук к нуждам самих позитивных наук. Пожалуй, именно в его рамках устанавливается подлинное отношение между философской и научной мыслью. Следует особо подчеркнуть, что обоснование не есть диктат, и обосновывающее отношение не есть тем самым уже и предписывающее отношение философии к науке. Дело в том, что обоснование науки в философии вообще не предполагает того, что философия и наука занимаются одним и тем же в одном и том же отношении.

¹ В качестве образца ср. т. н. учение О. Конта о трех стадиях, особенно его понимание исторического места метафизики.

² Формулировка позаимствована на одном из форумов в сети Интернет, где обсуждалась проблематика соотношения философии и наук.

Поэтому, кстати, они оказываются принципиально несравнимыми друг с другом по основанию качества познания некоторой предметной области. Названное обоснование оказывается возможным потому и только потому, что философия и позитивные науки, даже относясь к одному и тому же предмету, рассматривают его в различных перспективах. Но дело заключается еще и в том, что искомое в некотором предмете для философии является *предшествующим по бытию* тому, что в данном предмете является искомым для некоторой позитивной науки. Именно поэтому обосновывающее отношение устанавливает обоснование позитивных наук в философии, а не наоборот.

В минувшем столетии представление об обосновывающем отношении философии к науке было обосновано в пределах *феноменологической философии в рамках региональной онтологии* как философской дисциплины. Независимо от вариантов понимания региональной онтологии у Гуссерля [2] и Хайдеггера [5; 6; 7], именно она показывает, в какой мере первые понятия позитивных наук, которые формулируются в самих этих науках (самообоснование наук), соответствуют бытию того сущего, которое опредмечивают эти науки, выражая его в названных понятиях (обоснование самообоснования наук). Таким образом, понятие «региональная онтология» фиксирует новый способ понимания обосновывающего отношения философии к позитивной науке, а стало быть, оно может послужить переосмыслению концепции преподавания философии сегодня.

О новой парадигме преподавания философии

В отечественной ситуации есть два момента, которые создают препосылки для продуманного преподавания философии. С одной стороны, это все еще сохраняющаяся инерция советской образовательной системы, благодаря которой курс по философии остается обязательным курсом для всех студентов всех специальностей. Далее, если в прошлом обязательность преподавания философии имела идеологический смысл, то в настоящем при сохранении философии в вузах, но отсутствии идеологического оправдания, оно потребует особого обоснования, которое будет невозможным без пересмотра места философии в образовательной системе. С другой же стороны, нужно указать на ставший уже для нашей страны неизбежным переход на трехуровневую образовательную систему, включающую в себя подготовку бакалавров, магистров и кандидатов наук. В этом случае неизбежным оказывается переосмысление роли философии в высшем образовании, которое позволило бы продемонстрировать обязательность присутствия курсов по философии на каждом из указанных этапов. А это подразумевает демонстрацию дифференциации содержания курсов по философии для разных уровней обучения, ответ на вопрос, как сделать

так, чтобы курсы по философии для бакалавриата, магистратуры и аспирантуры не дублировали друг друга.

Итак, проект преподавания философии в рамках отечественной образовательной системы мог бы иметь следующие этапы, соответствующие разным уровням обучения.

1. Философская пропедевтика. Этот этап мог бы реализовываться на уровне бакалавриата. Его главная цель – введение обучающегося в курс дела, в особенность философского мышления, несравнимого ни с позитивной наукой, ни с искусством, ни с публицистикой или литературной критикой и т. д. В самом начале этого этапа должно подчеркиваться, что философия преподается обучающимся в высших учебных заведениях в двояком аспекте: как будущим ученым, с одной стороны, и как человеческим существам вообще – с другой. Но в обоих случаях с целью очертить для них предельный горизонт осуществления своих возможностей: в первом случае – познавательных способностей, а во втором – возможностей конечного человеческого существования.

На этом этапе не предполагается давать обучающимся какие-то специальные философские знания; стало быть, и введение в общеонтологическую и тем более регионально-онтологическую проблематику здесь совершенно излишне. В задачи этапа философской пропедевтики входит, скорее, предварительное определение предмета философии, отличающее таковую от любого другого отношения человека к миру. В качестве одного из важных аспектов философской пропедевтики можно указать на необходимость приостановки формирования у слушателей представления о философии как «науки о наиболее общих закономерностях», столь распространенного еще и по сию пору в отечественной практике преподавания философии. Такое представление уводит в сторону от адекватного понимания предметной особенности философии, как если бы искомое в философии достигалось за счет приведения к общему знаменателю «законов природы», «законов живого», «законов истории» и т. п.

Кроме этого, в этап философской пропедевтики должно входить знакомство с основными методологическими установками философии, такими как, например, аналитика, диалектика, феноменология. Еще раз можно подчеркнуть, что здесь уместно более *подробно* обозначить отличие философии от близких к ней сфер человеческой деятельности – науки, искусства, религии. Возможно, продуктивным было бы отдельное сравнение философии и политической жизни.

На этапе общей пропедевтики можно также обозначить основные дисциплинарные рубрикации философии, возможно, даже очертив формальное понятие региональной онтологии, не ограничиваясь схемой, господствующей во множестве современных учебников по философии. А именно схемой, которая сводит весь корпус философских дисциплин к трем: онтология – теория познания – аксиология. И еще один важный

момент. Речь в пропедевтической части должна пойти и о соотношении философии как совокупного виртуального поля философских проблем, не обретающего действительного существования вне усилия конечного философствующего ума, и философии как философствования, как «личного дела философствующего» (Гуссерль), в котором только философия как таковая и достигает своего осуществления. Данная тема в свою очередь подводит и к проблеме соотношения философии и истории философии, которая чаще всего для начинающих изучать философию служит аргументом против возможности философии¹. Впрочем, изучение историко-философского материала в рамках философской пропедевтики не выступает само по себе препятствующим фактором. Напротив, оно могло бы быть хорошим дополнением теоретическому изложению основных моментов понятия философии, формируя у слушателя представление о современной ситуации в философии. Хотя, безусловно, изучение философской историографии должно полностью подчиняться систематически-проблемной пропедевтике.

Отсюда видно, что технически изучению исторической стороны философии можно было бы посвятить практические занятия, большинство из которых должны на этом этапе иметь форму семинаров. Семинары представляют собой коллективное чтение небольших, но показательных фрагментов классических авторов, выстраивающихся в историческую ретроспективу исторического положения современной философии. Причем семинарскую форму практических занятий по философии следует отличать от формы коллоквиумов, на которых на основании уже освоенного в ходе семинарских встреч историко-философского материала самостоятельно формулируются и обсуждаются те или иные проблемы философии. Очевидно, что в рамках философской пропедевтики приоритет должны иметь семинарские практические занятия, тогда как коллоквиумы должны проводиться в целях промежуточного контроля успеваемости обучающихся.

2. Философская систематика. Этот этап подлежит реализации уже на уровне магистратуры. Таким образом, те обучающиеся, которые поступают в нее, закончив в бакалавриат, будут подготовлены к рецепции систематического философского курса, благодаря освоению курса пропедевтического. Содержание этого этапа должны составлять основные проблемы философии, прежде всего, проблемы, рассматриваемые в ее базовых дисциплинах – общей онтологии и теории познания. Специфическая модальность его подачи, которая, кстати, также должна отличать этот этап от этапа философской пропедевтики, – это последовательная формулировка самих проблем с приведением возможных позиций, ука-

¹ Особенно в том случае, когда само преподавание философии сводится к изложению хронологически упорядоченной философской историографии.

зывающих на их возможное решение. Причем для каждой возможной позиции должна приводиться достаточная аргументация.

Практические занятия в рамках данного этапа, также в отличие от этапа философской пропедевтики, должны иметь по преимуществу форму коллоквиумов. На них предполагается более детальное обсуждение позиций по той или иной базовой философской проблеме, основывающееся на материале лекций и ранее, в рамках пропедевтического курса, освоенных источников. Задача работы на коллоквиумах состоит, в первую очередь, в том, чтобы как можно полнее восстановить аргументацию каждой из позиций, а также произвести сравнение самих этих позиций с учетом оценки силы их аргументов и направленных против них контраргументов. Такой вид практической работы должен способствовать и формированию собственной позиции у обучающегося по той или иной базовой философской проблеме. Что касается содержания, то именно с дидактической точки зрения целесообразно начинать данный этап преподавания в достаточно традиционном духе с изложения проблем теории познания, хотя во многом философия минувшего столетия и само познание идентифицировало в качестве бытийного отношения, включив его проблематику тем самым в сферу онтологии¹.

Что касается теоретико-познавательных тем, рассмотрение которых должно присутствовать на данном этапе, то среди них можно указать следующие: понятие познания и познавательного отношения, проблема субъективности, различные трактовки сознания (включая рассмотрение понятия интенциональности), соотношение понятий Я, субъект и сознание, соотношение понятий сознание и самосознание. Здесь невозможно пройти и мимо таких тем, как рефлексия, познавательные способности и различие уровней познания, значение языка для познания и др. Исходя из итогов рассмотрения теоретико-познавательных проблем, совершается переход к рассмотрению проблем общей онтологии. Правда, перед таким переходом целесообразно также особо обсудить проблемный статус общей онтологии; а именно, может ли она иметь конститутивный статус или только регулятивный – и почему именно. Среди тем, которые подлежат обсуждению в данном периоде, можно выделить следующие: понятие сущего и проблема бытия, проблема предположения несущего в онтологии, понятие сущности и его разные трактовки, соотношение понятий бытие, сущность и существование, онтологический статус общего, принцип индивидуации, понятие вещи.

Особое внимание в рамках изложения проблематики общей онтологии должно быть уделено проблеме различия регионов сущего в ее связи с проблемой различия способов бытия. Это связано с тем, что, как уже подчеркивалось, принципы различия регионов не включены в сами эти регионы и не считываются с них. Обоснованность выделения некоторого

¹ Ср., напр., Гартман Н. Познание в свете онтологии [1].

региона, таким образом, – дело не региональной онтологии, посвященной этому региону, а онтологии общей. Хотя это и не должно обозначать того, что общая онтология спекулятивно дедуцирует регионы сущего из понятия сущего как такового, предписывая априорные принципы выделения этим областям сущего.

Наконец, систематический блок можно завершить переходом от проблем общей онтологии к проблемам региональных онтологий. В данном случае рассмотрение проблематики последних не выступает самоцелью, а скорее, с одной стороны, иллюстрацией возможного продолжения проблематики общей онтологии, а с другой – своеобразным предварением того, что намного подробнее будет рассмотрено на следующем уровне. Этот переход важен еще и потому, что на следующем этапе, подойдя непосредственно к изучению содержания некоторой региональной онтологии, обучающийся будет ограничен региональной проблематикой только той области, выступающей предметом дисциплины, по которой он специализируется. Поэтому продуктивно было бы ознакомить его предварительно с общим очерком проблемного поля других регионов. Например, дать физику общее представление о регионально-онтологической проблематике истории, а историку – о регионально-онтологической проблематике природы и пр. Скорее всего, список рассматриваемых регионов в рамках этого блока не должен, да и, учитывая время, отведенное на разбор общефилософской проблематики, не может быть большим. Три-четыре региона вполне были бы в данном случае достаточными. Например, речь может идти о регионах: неживая природа, живая природа, история, искусство.

3. История и философия науки. Данный этап соответствует обучению в аспирантуре. Освоение этого блока завершается сдачей кандидатского минимума по данной дисциплине, которая, в свою очередь, завершает полный цикл изучения философии в высших учебных заведениях. Как известно, уже сейчас раздел, посвященный истории науки, выводится – и совершенно обоснованно – из компетенции философов и преподавателей философии науки; он препоручается представителям тех наук, историю которых аспирант и должен освоить¹. На долю преподавателей философии в рамках последнего блока остается, таким образом, два раздела: 1. Общие проблемы философии наук и 2. Проблемы специальных областей научного знания. Исходя из всего сказанного выше, можно утверждать, что именно этот блок в обоих его разделах создает достаточное условие для перехода к преподаванию философии, основанному на понятии региональной онтологии.

¹ Эффективнее, правда, было бы создать соответствующую историческую специализацию; так, чтобы за этот раздел отвечали все же образованные в той или иной научной сфере историки, а не представители самой этой сферы, которые могут быть грамотными в ее проблемном поле, но быть несведущими в истории формирования этого поля.

Во-первых, в случае с «общими проблемами философии науки» сама наука выступает в качестве такого региона, на который направлено философское осмысление; и философия науки может в данном случае пониматься как региональная философская дисциплина. Впрочем, такое ее понимание включает в себе серьезное теоретическое затруднение. А именно, под вопросом оказывается то, является ли наука действительно особым регионом сущего или же она по своей сущности или способу существования может быть редуцирована к другой, более общей, области. Утверждать, что наука – особый регион сущего, крайне затруднительно, хотя в определенных онтологиях было бы и это возможно. Поэтому рабочее решение проблемы, которое позволило бы конституировать философию науки как региональную философскую дисциплину, в том числе и имеющую онтологический смысл, может состоять в том, что наука, хотя и не являясь регионом сущего, оказывается особым и ни к чему другому не сводимым отношением к сущему как сущему. Отношением, которое в некотором смысле и при некоторых обстоятельствах можно было бы назвать преимущественным. Поэтому, по крайней мере формально, проблемное поле общей философии науки допустимо структурировать по образцу региональной онтологии.

В таком ключе поле общей философии науки может быть очерчено следующими вопросами. 1. *Что есть наука?* Или: в чем состоит сущность науки? Условно этот подраздел общей философии наук можно было бы назвать *эйдетикой науки*. При его изложении важно дистанцировать эйдетическую постановку вопроса от технической, которая во многих современных изложениях философии науки, исходящих из позитивистских установок, продолжает оставаться господствующей. Здесь имеется в виду подмена вопроса о сущности науки (что есть?) вопросом об условиях достаточности научного познания (каким критериям должно соответствовать познание, чтобы быть признанным в качестве научного?). Это, в свою очередь, позволило бы достаточным образом отделить нередко смешиваемые сейчас философию науки и методологию научного знания, которая не является специфической философской дисциплиной, но каждый раз – формальным метауровнем той науки, методы и критерии истинности познания которой она разрабатывает.

2. *Как наука осуществляется в действительности?* Подраздел общей философии науки, в котором разбирается данный вопрос, можно было бы назвать *онтикой науки*. В его рамках подлежат рассмотрению понятия научно-исследовательской деятельности, исследовательского сообщества, научно-исследовательской программы, дается трактовка науки как социального института. Особое внимание здесь должно также уделяться научному познанию как нередуцируемому способу бытия ученого как человеческого существа вообще.

3. *Какова конечная цель научного познания?* В соответствии с ведущим вопросом данный подраздел общей философии науки должен был бы получить наименование *телеологии науки*. Таковая призвана дать

представление о том, ради чего осуществляется научное познание – истина, благо, польза, удовлетворение интереса и пр. Здесь же трактуется место науки среди других ключевых способов отношения человека к миру. В частности, здесь эксплицитно ставится вопрос об универсальности науки в смысле допустимости формирования наукой отношения к миру в целом. Данный вопрос, кроме всего прочего, может быть рассмотрен на примере соотношения понятий сциентизма и антисциентизма. Здесь же обсуждаются возможности соотношения различных родов наук друг с другом (например, математики и естествознания, математики и гуманитарных наук) в горизонте сущего в целом. Например, в таком телеологическом контексте может быть рассмотрен вопрос о том, в какой мере применимо использование математического аппарата в историческом познании, исходя из корреляции таких регионов сущего, как математическое и историческое. И только из так понятой телеологии можно вести путь к философскому обсуждению в истоке своем нефилософского, а напротив, чисто технического, понятия междисциплинарности.

Переход от общих проблем философии науки к проблемам специальных областей научного знания, наконец, позволяет использовать понятие региональной онтологии как модально исходное при преподавании философии в полном объеме. Философская трактовка проблем специальных отраслей научного знания – не что иное, как региональные онтологии этих отраслей, а если быть более точным, *региональные онтологии их предметных областей*. Коррективы подлежат в силу этого и сами названия соответствующих философских рубрик: так, вместо философии математики правильнее было бы говорить о философии математического, вместо философии физики – о философии природы, вместо философии биологии – о философии живого. И каждый раз употребляемое в данном контексте слово «философия» будет означать региональную онтологию соответствующей предметной области.

По своей структуре региональные онтологии различных предметных областей позитивных наук повторяют структуру общей философии науки; обстоятельство, объясняемое тем, что и сама она была в рабочем порядке признана региональной дисциплиной об особом способе отношения к сущему. Таким образом, всякая региональная онтология должна включать в себя следующие подразделы (хотя и не обязана исчерпываться ими). 1. Эйдетику предметной области – ответ на вопрос: что есть данная предметная область? Причем не как уже ставшая предметом для соответствующей позитивной науки, а как сама по себе сущая. 2. Онтику предметной области – ответ на вопросы: как именно существует данная предметная область? Каков исключительно ей присущий способ бытия? 3. Телеологию предметной области – ответ на вопросы: какое место обладает данная предметная область как регион сущего среди других регионов сущего в горизонте сущего в целом?, какова конкретная связь этого региона с другими?.

Кроме того, поскольку, как уже отмечалось выше, проблематика познания в теперешней ситуации философии нередко также получает онтологическую трактовку, в рамках региональной онтологии той или иной предметной области может быть поставлен вопрос и о специфике познавательного доступа к этой области. Но и в этом случае подобную постановку вопроса следует отличать от чисто технической постановки о средствах и критериях правильного познания в данной позитивной науке. Такого рода вопросы может поставить и разрешить только сама эта наука.

Что касается модальности практических занятий, которые также предполагаются в аспирантском курсе по истории и философии науки, то нужно понимать, что как раз здесь они должны иметь всецело прагматический характер, т. е. служить подготовкой к сдаче кандидатского экзамена. Поэтому представляется, что наиболее эффективно было бы посвятить их разбору подготовленных аспирантами докладов. Причем доклады должны иметь здесь уже не только информационный смысл, хотя и его тоже, так как они готовятся и на материале лекций, и на основании самостоятельной работы аспирантов. Аспирантские доклады должны представлять собой модель экзаменационного ответа, апробированную под руководством преподавателя; модель, которой можно было бы воспользоваться в экзаменационной ситуации.

Все же три этапа преподавания философии, ориентированного на телос единого горизонта сущего как сущего и принадлежащих ему регионов, в своей совокупности призваны открыть изучающему в вузе эту дисциплину будущему ученому следующую удивительную вещь: «Философия есть единственная наука, которая способна дать нам <...> внутреннее удовлетворение, ибо она как бы замыкает научный круг, и благодаря ей науки впервые только и получают порядок и связь» [3, с. 439].

Список литературы

1. Гартман Н. Познание в свете онтологии // Западная философия: Итоги тысячелетия. Екатеринбург, 1997.
2. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999.
3. Кант И. Логика. Пособие к лекциям 1800 года // Кант И. Трактаты. СПб, 1996.
4. Паткуль А.Б. Проблема соотношения философии и науки в контексте философии науки как дисциплины // Мысль, № 1 (7), 2008. С. 98–110.
5. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. – СПб: Изд-во ВРФШ, 2001.
6. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. – Томск: Водолей, 1998.
7. Heidegger M. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923–1944. Bd. 25. Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft. Frankfurt am Main, 1977.

Современный университет и проблемы формирования образовательной среды для информационной цивилизации*

В условиях формирования информационного общества проблема освоения новых коммуникационных технологий оказалась в ряду наиболее актуальных проблем развития открытой образовательной среды. Установка на интенсивную информационную направленность не только в развитии образовательных парадигм, но в формировании сценариев социального развития позволяет рассматривать университет в качестве интеллектуальной среды, где создаются как сценарии будущего, так и его научная и культурная элита.

In terms of the informational society formation a problem of developing new communication technologies are appeared to be among of the most actual problems of developing the open educational environment. The intensive informational orientation not only in the development of educational paradigms, but in the formation of scenarios of social development allows considering a university as an intellectual environment, where scenarios of future and its scientific and cultural elite are created.

Ключевые слова: университет, Болонский процесс, коммуникационные технологии, интерактивные образовательные практики, виртуальное пространство.

Key words: university, Bologna process, communication technology, interactive educational practices, the virtual space.

Становление информационного общества – процесс сложный, противоречивый, особенно в современной России. Рождается новый мир с новыми ценностями и идеалами, новым образом жизни. И люди должны быть готовы жить в этом мире. Задача высшей школы состоит в том, чтобы помочь будущим специалистам найти свое место в жизни и обрести смысл своего бытия. Университету в России предстоит стать той средой, в которой должны формироваться новые проекты преобразования общества, его научная и культурная элита. Это определяет возросшие требования к составу и содержанию информационных ресурсов образовательных учреждений. Отсюда – и ориентация вузовских преподавателей на поиск интерактивных способов коммуникаций в образовательном процессе.

Вместе с тем декларируемые высшими инстанциями требования к образовательным заведениям как раз и не позволяют решить поставлен-

* Работа выполнена при поддержке Министерства образования и науки РФ (Федеральная целевая программа «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009-2013 гг. Государственный контракт № П2415 от 18 ноября 2009 г. Номер гос. регистрации темы НИР: 01200965085).

ные задачи. Такая ситуация отмечена научным сообществом на Днях Петербургской философии в ноябре 2010 г. На этом престижном форуме проблема университета в России была обозначена в виде следующей дилеммы: участвует ли современный университет в историческом проекте человечества, который нам достался в наследство от Просвещения, или происходит закат его критических и социальных функций. Именно в этом контексте выступили и участники «круглого стола» «Кризис университетского образования в России: причины и последствия» на Петербургском форуме. Основным лейтмотивом в дискуссии стал тезис: искать средний путь в определении стратегии университетского образования, чтобы избежать тупиков «воинственного радикализма и циничного отчаяния» [3, с. 272]. С этой установкой нельзя не согласиться. Но не все и не всегда зависит от профессорско-преподавательского состава.

Представители административных органов, курирующие высшие образовательные учреждения, в большинстве случаев безразличны к содержанию учебного процесса. Для них главными ориентирами являются критерии экономического, политического или идеологического характера. Примером тому является так называемый «Болонский процесс» по реформированию европейского образования. Если посмотреть, с какой легкостью и быстротой он был принят в России, то становится понятным, что мнение преподавателей не было в должной степени учтено. Необходимость его принятия чиновники объясняли стремлением привести к общему стандарту имеющиеся варианты образовательных практик и, следовательно, приравнять к нему дипломы, полученные выпускниками вузов в разных странах. Имелись и экономические аргументы: создание единого европейского рынка труда и единого банка данных на специалистов каждого профиля. Представители различных культурных и социальных ойкумен должны были включиться в единый европейский научный этос, что расширяло их возможности в поисках работы. Эта установка была главным аргументом административных структур, которые из «самых лучших пожеланий» начали реформу высшего образования в России по болонскому сценарию.

И здесь явно напрашивается некоторая аналогия с принципом «европоцентризма», который не так давно был популярен в западной социально-политической мысли. Согласно этому принципу Европа с присущим ей духовным укладом является центром мировой культуры и цивилизации. И рано или поздно все народы пройдут западными магистралями и обретут единство. В сфере образования «европоцентризм» тоже оказался весьма притягательным. Так, А.О. Карпов показывает, что архаическая идея российской системы образования ориентировалась на эпистемологический принцип, изложенный американцем Е.П. Кабберли в «Руководстве общеобразовательной школой», изданном в 1916 г. Он сводится к следующему: «Наши школы, в каком-то смысле, являются фабриками, где сырье (дети) должно быть обработано в продукт, кото-

рый соответствовал бы требованиям жизни» [цит. по: 1, с. 16–17]. Хороший ученик, как и хороший работник, воспитывается на основе четырех постулатов: постоянство, пунктуальность, тишина и усердие. Эти постулаты объявляются основными добродетелями образования. В дальнейшем Дж. М. Райс предложил внести идею фиксированных образовательных стандартов для научной системы управления педагогическим процессом. Таким образом, по мнению Карпова, американская модель получила популярность сначала в Европе, а потом была внесена и в российский педагогический стандарт [1].

Причина таких заимствований кроется в распространении в российском обществе мифологизированного сознания. Раньше был популярен «европоцентризм», теперь – «всеобщие интересы», «общечеловеческие ценности» и т. п. К разряду подобных мифов относится и утопия искусственного конструирования единого стандарта образования, исходя из потребностей унификации европейского образовательного процесса. В этом контексте становится актуальной оценка тех специалистов, которые взяли на себя полномочия по разработке учебных планов и образовательных компетенций.

В тексте Болонского документа в качестве одного из приоритетов объявляется принцип создания условий для максимальной мобильности студентов. В декларации за студентами закрепляется право свободного «входа и выхода» из образовательного процесса в данном учебном заведении. Такая мобильность имеет, конечно, свои преимущества по сравнению с «оседлым образом» получения образования в стенах только своего вуза. Но при этом следует учитывать тот факт, что мобильность оправдана на том этапе, когда образовательный курс в вузе студентом в основном пройден и можно «мобилизоваться» на стажировку в те университеты, где есть возможность расширить или углубить свои знания. Однако здесь нельзя допускать предельную независимость учащихся: за их знания ответственность лежит на том учебном заведении, куда они поступали и требования которого должны выполнять. Главное, чтобы предоставляемая «мобильность» шла на пользу повышения квалификации будущих специалистов.

Изменения в жизни общества неуловимым образом предвещают еще более значительные изменения в понимании человеком мира и себя в мире. Если индустриальная революция была своеобразной попыткой заменить естественный порядок вещей технологическим порядком, то на современном этапе развития цивилизации действительностью становится исключительно социальный мир, конституируемый скорее взаимным осознанием людей, чем внешней реальностью. И этот новый мир называется сегодня «инфосредой». Студентам предстоит освоить ее принципы и найти в ней место для реализации своих талантов. Целевые установки образовательных практик должны быть согласованы с результатами вузовского обучения. Для этого требуется активно использовать и весь

комплекс социально-гуманитарного знания. Однако в новых программах их статус не соответствует той роли, которая принадлежит гуманитарной составляющей в духовном развитии личности. Если общество не хочет потерять личность, ценность которой невыразима в денежном эквиваленте, то необходимо критически подходить к внедрению и самих новых технологий в сферу обучения. Общество и личность должны развиваться согласно принципам коэволюции, обеспечивающим как запросы общественного развития, так и интересы развития личности. Приоритет одного из них ведет к серьезным деформациям как в социальном, так и личностном измерениях. И здесь нам следует обратиться к мудрости древних греков. Именно греки сумели оценить достоинства диалога при решении нетривиальных проблем, которые приобрели в их рассмотрении статус философских. Как справедливо заметил М.К. Мамардашвили в «Лекциях по античной философии», «всё, что называется Греция, есть состояние» [2; с. 227–228]. И это важно понять и оценить: Греция – не территория, а состояние. Греки сами себя создавали в качестве состояния через свои разговоры, диалоги, эпос. Эти культурные обретения формировали мирозерцание греков. Духовный космос грека воспроизвел живой космический организм согласно закону числовых гармоний и принципу меры. Законы Космоса были едины и для богов, и для людей, и для природы. У них Небо не было отделено от Земли, а значит, и не было «озоновых дыр». Во всем угадывалось «почтение к бытию» и стремление не навредить этому удивительному космическому сценарию. Мы долго не могли понять греков, постичь их мудрость. И, кажется, наступил тот момент, когда достижения цивилизации позволят нам это сделать. Тот космический порядок, что выстраивался в интеллектуальном пространстве греческой философии, сродни тому, что сегодня называется виртуальным миром, если в нем присутствуют такие же этические доминанты.

Новая картина реальности требует всестороннего изучения как в контексте социально-гуманитарного, так и естественно-научного познания. Поэтому роль универсального, университетского, а не узкого, сугубо специализированного образования должна быть оценена по достоинству. Только серьезный дискурс специалистов разного научного профиля имеет серьезный шанс на осмысление тех проблем, что встают перед современной наукой. Прежняя строгая дифференциация научного знания уступает место дифференциации по проблемам, а не по областям знания. Многие проблемы рождаются и решаются на стыке наук, а некоторые имеют «способность» занимать комплексные интеллектуальные сферы для своего явления научному миру. И университет способен оптимально организовать интеллектуальное общение специалистов самого разного профиля, от компетенции которых зависит решение многих нетривиальных научных проблем. И это общение может происходить как на конкретной территории университетского комплекса, так и в рамках интерактивного общения в сети Интернет. Так появляется еще одна воз-

возможность организовать научный дискурс с привлечением необходимых специалистов – виртуальное пространство, организуемое с помощью интернет-ресурсов. Интернет-семинары, интернет-форумы, интернет-конференции и т. д. – это сегодня необходимый интеллектуальный продукт, который обеспечивает действительно серьезный аналитический обмен информацией между специалистами разного профиля в режиме «on line». Такие возможности открываются тем, кто умеет работать с информационными потоками, а этому тоже надо учиться. Перед университетом стоит задача найти эффективные способы организации как образовательного, так и воспитательного процесса. Здесь еще много нерешенных проблем. Некоторые из них связаны с «пассивностью» субъективного фактора. Относительно скромное использование интерактивных технологий в высшем образовании обычно приписывается нехватке операционных навыков у студентов, преподавателей и университетских работников. Но дело обстоит гораздо сложнее и не настолько связано с малой компетенцией тех, кто занят образовательным процессом. «Пассивность» имеет несколько причин для своей наличности.

Во-первых, по мере внедрения информационно-компьютерных технологий с уровня национальной политики в живой студенческий опыт закономерно возникает проблема, заключающаяся в том, что использование этих технологий ограничено строгими условиями, которые часто создают технические специалисты. Они мало знакомы с задачами и спецификой гуманитарного образовательного процесса и поэтому за основу берут образцы точных или технических дисциплин. Их сценарий образовательных практик соответствует именно «технократическому» алгоритму, что не может заинтересовать специалистов-гуманитариев. Все чаще проявляется в последние годы тенденция к пониманию процесса образования как процесса сугубо технологического и даже «программируемого». Она требует серьезного философско-социологического анализа на предмет согласования происходящих здесь изменений с насущной необходимостью сохранения подлинно гуманитарной составляющей в системе современной культуры. И это становится неотъемлемой потребностью развития самого научного знания.

Во-вторых, среди разработчиков образовательных парадигм есть и сегодня сторонники такой точки зрения, что информационная революция уже завершилась в той мере, в какой завершилось формирование стандартных образцов организации знания. Прежде всего, это касается внедрения гипертекста – связки, превращающей произведение во фрагмент универсального информационного пространства. Этот процесс обусловлен, прежде всего, кумулятивным развертыванием эпистемы, преемственностью рационального рассуждения. Из него следует то, что можно назвать «универсализацией научного этоса», т. е. установлением профессиональных норм, сформировавшихся в среде производителей знания. Наука и образование превращаются, таким образом, в опреде-

ленный тип социального действия, и университетское сообщество рассматривается как сообщество интерактивное и интерпретирующее, производящее текст, относительно независимый от внешних задач, стоящих перед наукой. Эта ситуация очень напоминает ту, что описана Германом Гессе в его произведении «Игра в бисер». Она должна быть преодолена. Тут главное не уверовать в собственную непогрешимость и универсальную креативность, ибо основания для такого «верования» предоставляются всем арсеналом компьютерных средств.

В-третьих, следует помнить, что архитектура сети может действительно способствовать формированию двух противоположных тенденций в структурировании виртуальных сообществ: случайности и корпоративизму, контролю над репрезентацией знания. Участники информационного обмена входят одновременно в несколько «клик» и групп и могут принимать разные профессиональные идентичности. Поскольку большая часть контактов в сети имеет эпизодический характер, виртуальные сообщества достаточно диффузны и неустойчивы. С другой стороны, в виртуальной коммуникации усиливается корпоративизм и стремление оградить локальные сообщества, в том числе университеты и колледжи, объединенные взаимным цитированием (признанием), от нежелательных внешних контактов. Аналогичным образом происходит формирование структурированных подгрупп в межличностном взаимодействии. Такая система подготовки специалиста способствует информационной зависимости в выборе аргументации и способов рассмотрения научных проблем. И это тоже объясняет «пассивность» субъективного фактора, который не хочет связывать себя корпоративными обязательствами на поприще научного поиска.

Радикальные изменения в основаниях науки, в ходе которых рождается новая постнеклассическая наука, приводят к постепенному стиранию жестких разграничительных линий между различными областями научного и гуманитарного знания. Среди объектов современной науки все больше становится таких, в которые включён в качестве компонента сам человек. При изучении таких объектов поиск истины оказывается связанным с определением стратегии и возможных направлений преобразования объекта, что непосредственно затрагивает гуманитарные ценности. Научное познание начинает рассматриваться в контексте его социального бытия, культурно-исторических традиций и применительно к миру человеческих ценностей. Наука выстрадала допустимость альтернативных подходов к решению сложных проблем. Монополия на владение единственно возможной истиной в качестве методологической установки в науке перестала устраивать научное сообщество, даже если речь идет о сфере научно-технического знания. Становится очевидным, что знание не сводимо к истине: оно включает еще и ценности. Новая научная парадигма представляет органическое соединение рационального и ценностно-ориентационного способов мышления. В контексте ука-

занных изменений запросы общества на подготовку специалистов высокой квалификации тоже приобретают свою специфику. С одной стороны, речь здесь должна идти о воспитании таких свойств личности, как самостоятельность, инициативность, коммуникабельность, уверенность в своих действиях, т. е. тех, которые в большей мере востребованы происходящими технологическими и информационными процессами. Вместе с тем воспитание в большей степени должно ориентироваться на возможность сохранения и развития индивидуальных схем поведения. Развитие информационных технологий и гуманитарной составляющей должны взаимодополнять и развивать общую стратегию решения нетривиальных педагогических задач.

Без инноваций в системе образования сегодня не обойтись. Высокий студенческий запрос на сетевое образование привел к его росту в США. Рыночные силы тоже сегодня определяют спрос на специалистов, владеющих новыми технологиями. В этом контексте информационно-технологическая модернизация образования выступает как политическая перспектива развития общества. Согласно Хокриджу и его единомышленникам, существуют четыре принципиальных основания для внедрения информационных технологий в образование: социальное, профессиональное, педагогическое и каталитическое [5]. Социальное основание заключается в признании роли, которую технологии играют сегодня в обществе, необходимости для образования отражать интересы общества и потребности демистифицировать технологии для студентов. Профессиональное основание состоит в необходимости подготовки студентов к таким типам профессиональной деятельности, которые требуют навыков использования современных технологий. Здесь главная задача – помочь будущим специалистам достойно выглядеть в профессиональной среде и влиять самим на качество стандартов, принимаемых средой. Педагогическое основание состоит в том, что технологии сопровождают процесс обучения, предоставляя более широкие возможности для коммуникации и более качественные материалы, что усиливает преподавание традиционных предметов. Наконец, технологии могут производить каталитический эффект не только на образование, но и на общество в целом, совершенствуя исполнение, преподавание, администрирование, управление. Они повышают эффективность, оказывая позитивное влияние на образование и изменяя властные отношения между преподавателями и студентами. Это обеспечивает демократизацию общественных отношений.

В настоящее время применение информационных компьютерных технологий в учебном процессе стало повседневной практикой для многих образовательных учреждений. Английский ученый Андриан Бокер отмечает позитивные результаты от внедрения информационных технологий в высшее образование. К ним он относит, в частности, усиление общей студенческой мотивации; повышение качества учебного опыта и

переход от пассивного к активному обучению; изменение институциональной культуры, особенно в отношении способности пользоваться технологиями обучения или навыков использования ИТ; повышение качества преподавания; более гибкий доступ студентов к учебным материалам как через сайты (или системы телекоммуникаций), так и вне сайтов [4, p. 87–111].

Долгое время в России были популярны стратегии развития, основанные на принципе «догнать и перегнать» Америку или западные страны. Последние принимались за эталон прогрессивного развития в экономической и научной областях. Ориентация на «догоняющую модель» развития стояла перед Россией на всех этапах её модернизации. Другие государства, такие как Турция и страны Восточной Европы, следовали той же модели. Их цель – быть похожими на Западную Европу, на Запад. Это обеспечивало поступательность модернизации, но «по старому образцу». Надо только повторить его и чуть-чуть усовершенствовать. Все та же ориентация на догоняющую модель содержится и в системе образовательных практик. Так, современная европейская концепция образования называется: «образование через научные исследования». Она объявляется основанной на идеях В. Гумбольдта и Ю. Хабермаса. Результат образования в ней предлагается определять через формирование компетенций, которые рассматриваются как центральные для достижения постоянной востребованности в обществе знаний [1, с. 17].

В настоящее время это актуально, но нам не следует забывать и свои достижения в области образовательных компетенций. «Догоняющая стратегия» обречена на вечное отставание. Она ограничена определённой методологической установкой, которая предполагает, что Северная Америка и Западная Европа остаются неизменными. А это допущение не только несостоятельно, но и опасно. «Эталоны экономического, технологического и научного процветания», естественно, не собираются дожидаться своих отставших соседей. Они идут дальше. Но и они не застрахованы от ошибок. Многие развитые капиталистические страны сами ныне находятся в переходном процессе. У них происходит изменение направленности социального развития, а это вносит коррективы и в разработку образовательных стратегий. Нельзя впадать в крайности: либо слепо копировать чужие наработки, либо отказываться от всего, что в них есть. Тут требуется творческий подход. Вместо этого чиновники от образования активно используют предложенный Западом понятийный каркас, но без его объективации в реальных жизненных контекстах. Для иллюстрации этого приведем некоторые цифры.

Сегодня, по оценкам специалистов, в России в хозяйственный оборот включено менее 1 % результатов научной деятельности, в то время как в США и Великобритании – 70 %. Согласно данным Организации по экономическому сотрудничеству и развитию, доля России в мировой

торговле гражданскими наукоемкими продуктами составляет около 0,5 %, а экспорт технологий из России в десятки раз меньше, чем из такой маленькой страны, как Австрия [1, с. 18]. Социальная модернизация в России на настоящем этапе проходит стадию макроструктурных трансформаций. Спрос и потребление наукоемкой продукции в различных сферах хозяйственной деятельности ограничены высокой степенью инертности и консервативности тех бюрократических структур, которым предписывается роль носителей процесса модернизации производства на основе наукоемких технологий. Долгосрочность этих преобразований очевидна, но они вряд ли будут осуществлены, если дальше будет иметь место неспособность руководителей концентрировать ресурсы и инновационный потенциал в технологически перспективных и социально необходимых сферах экономического роста.

Следует отметить и еще один важный момент в организации интерактивных образовательных структур. Виртуальное образование сегодня становится ареной борьбы за распределение ресурсов и контроль над знанием. Прежде всего, это касается стандартизированных форм научной литературы, создающих эталонный образ университетской дисциплины и технологию управления учебным процессом. Унифицированные форматы публикаций переднего края (журнальных статей), монографий и учебников являются необходимыми условиями их выхода в свет. Некоторые исследования показывают, что содержание учебников обычно «подбирается» в соответствии с нормами публичного дискурса. Само знание олицетворяет ту ценность, которой в классическом индустриальном обществе обладала материальная форма товара. Таким образом, постиндустриальная кодификация ценности-капитала разворачивается в едином процессе дематериализации товара и товарофикации знания. Но несводимость знания к товару, к его материальной форме приобретает исключительное значение в новой социально-экономической ситуации, когда капитализация способностей и навыков индивида происходит без посредства материализации. Только конструктивный подход к исследованию и внедрению в жизнь наиболее эффективных сценариев развития всего научно-исследовательского и образовательного комплекса позволит университету выдержать конкуренцию в мире и сохранить свой статус наивысшей интеллектуальной общественной среды.

Подводя итог проведенному анализу образовательной стратегии в России, можно сделать следующие выводы. В определении стратегии университетского образования надо действительно искать средний путь. Будущее России во многом зависит от состояния научных образовательных систем. В этом смысловом поле университету предстоит стать той интеллектуальной средой, в которой должны формироваться новые проекты преобразования общества, его научная и культурная элита. Необходимо творчески использовать наработки западной образовательной программы, отказываясь при этом слепо следовать «догоняющей моде-

ли», которая оказалась несостоятельной во всех сферах деятельности. При рассмотрении сферы образования исключительно как сферы услуг мы вынуждены подчиниться любым преобразованиям этой сферы, если они повышают ее экономическую эффективность. Но если общество не хочет потерять в этом процессе самое ценное – личность, ценность которой невыразима в денежном эквиваленте, то необходимо критически подходить к внедрению и самих новых технологий в сферу обучения. Главное, чтобы новые образовательные компетенции помогли сформировать не «одномерного информационного человека», способного мыслить в категориях утилитарной сиюминутной пользы или корпоративной выгоды, а Личности, в ее высшем социальном и гуманитарном проявлении.

Список литературы

1. Карпов А.О. Современная теория научного образования: проблемы становления // *Вопр. философии.* – 2010. – № 5.
2. Мамардашвили М.К. Лекции по античной философии. – М., 1997.
3. Чубаров И. М., Артёменко Н. А. Кризис университетского образования в России: причины и последствия (материалы «круглого стола») // *Вестн. Лен. гос. ун-та им. А. С. Пушкина.* – СПб., 2011. – № 1. Т. 2. Философия.
4. Boucher A. Information technology-based teaching and learning in higher education: a view of the economic issues // *Journal of Information Technology for Teacher Education*, 1998. – 7 (1).
5. Hawkrige D., Jaworski J., & McMahon H. *Computers in Third World Schools: examples, experiences and issues.* London: Macmillan, 1990.

ФИЛОСОФИЯ СЕГОДНЯ: ПРОСТРАНСТВО КОММУНИКАЦИИ

УДК 1 (73) + 150.2:8

С. М. Левин

Сёрл в Москве: фрагменты события

Данные заметки рассказывают о визите в Москву в июне 2011 г. одного из наиболее известных сегодня американских философов – Джона Сёрля.

These notes describe the visit to Moscow of one of the most prominent American philosophers today – John Searle in June 2011.

Ключевые слова: современная американская философия, Дж. Сёрл, философия языка, философия сознания.

Key words: contemporary American philosophy, John Searle, philosophy of language, philosophy of mind.

*Одна беседа с мудрецом
стоит многих книг.
Китайская поговорка*



Джон Сёрл в МГУ

В июне 2011 г. Москву посетил выдающийся американский философ Джон Сёрл. В этих кратких заметках хочется рассказать не только об основном содержании московских выступлений Сёрля, но и поделиться впечатлениями от личной беседы с философом. Учитывая то, что Сёрл ещё не стал обязательным для изучения «бессмертным», и его фамилия даже не имеет устоявшейся традиции написания (Сирл, Сёрль, Сёрл), мы начнем с его краткой биографии.

Джон Роджерс Сёрл (Searle, John Rogers) родился в Денвере в 1932 г. Начинал он свое обучение в колледже университета Висконсин-Мэдисон. Затем, став стипендиатом

Родса¹, Сёрл отправился учиться в Оксфорд, где получил впоследствии степени бакалавра, магистра и доктора. В Оксфордском университете его учителями были Джон Остин² и Питер Стросон³. В 1959 г. Сёрл устроился в Калифорнийский университет в Беркли, где работает до сих пор и почётным профессором которого является. Главным образом Сёрл известен как философ языка и сознания, так как наибольшую славу ему принесла его теория речевых актов и «аргумент китайской комнаты», в котором доказывается невозможность создания искусственного интеллекта на основе вычислительных машин. Более поздние работы Сёрла исследуют природу рациональности и социальной реальности. На русский язык полностью пока переведены только две книги Сёрла: «Открывая сознание заново»⁴ и «Рациональность в действии»⁵.

Еще студентом философского факультета СПбГУ я удивлялся обилию отсылок к Сёрлу в самых разных областях философского знания. После поступления в аспирантуру на кафедру «онтологии и теории познания» философия Сёрла оказалась в самом фокусе моих научных интересов, так как она предоставляет теоретический инструментарий для комплексного решения разнообразных проблем, напрямую ею не затронутых. Поэтому, узнав о скором приезде Сёрла в Москву, я решил, что это отличный шанс воочию увидеть классика.

Профессор Сёрл дал две публичные лекции: на философском факультете МГУ и в Институте философии РАН. Оба выступления собрали большое количество слушателей и носили пропедевтический характер, что подчеркивалось наличием перевода. Если в МГУ техническое оснащение зала позволяло сделать перевод синхронным и даже двухголосным, то в ИФ РАНе переводчик Андрей Веретенников столкнулся со сложной задачей реферативного пересказа длинных пассажей Сёрла, насыщенных шутками и неизвестными нам культурными референциями.

Первая лекция «Как решить проблему сознание-тело?» в МГУ в основном повторяла идеи, высказанные в книге «Открывая сознание заново». По Сёрлу, сознание – это такой же естественный процесс, как пи-

¹ Стипендия Родса (Rhodes Scholarship) – одна из старейших международных стипендий для обучения в Оксфордском университете. Стипендия учреждена в 1902 г. бизнесменом и инициатором английской колониальной экспансии в Южной Африке Сесилем Родсом для студентов из Британской империи, США и Германии.

² Остин (Austin) Джон (1911–1960) – британский философ, основоположник теории речевых актов.

³ Стросон (Strawson) Питер (1919–2006) – британский философ, профессор в Оксфорде с 1968 по 1987 г. Широкую известность Стросон получил после публикации статьи «О референции» (1950), где раскритиковал теорию дескрипций Бертрانا Рассела.

⁴ Сёрл Дж. Открывая сознание заново / пер. с англ. А.Ф. Грязнова. – М.: Идея-Пресс, 2002. – 256 с.

⁵ Сёрль Дж. Рациональность в действии / пер. с англ. А. Колодия, Е. Румянцевой. – М.: Прогресс-Традиция, 2004. – 336 с.

щеварение или фотосинтез, оно свойственно всем соответствующим образом устроенным животным. В частности, его псу Гилберту, в чем может убедиться любой, кто проведет с Гилбертом несколько минут. И дело не в выдающихся способностях Гилберта, сознание так же присутствовало у всех предыдущих собак Сёрла Фреге, Рассела и Людвига, так как все они имели необходимую для этого телесную организацию. Несмотря на биологическую природу сознания, оно не может быть адекватно изучено, если мы будем игнорировать его субъективную природу. Свою философию сознания Сёрл, хотя он и не любит подобных ярлыков, называет биологическим натурализмом. На вопрос о том, что он добавляет как философ к взглядам на сознание, если его ответ совпадает с ответом биолога, Сёрл ответил, что, во-первых, его больше волнует истинность его суждений, а не их дисциплинарная принадлежность и что ему уже много раз бросали упрек в том, что он занимается не философией, а, допустим, лингвистикой или социологией. Во-вторых, Сёрл справедливо отметил, что занятия биологией не гарантируют правильного натуралистического взгляда на сознание и что он встречал биологов, которые были дуалистами. К ним Сёрл относит также и тех, кто уподобляет мозг компьютерному железу, а сознание – программам.

Лекция в ИФ РАНе была посвящена «Онтологии социальной реальности». Сёрл постулирует существование только одной реальности, которая вмещает в себя все разнообразие бытия, включая социальный мир. Но как возможно сосуществование элементарных физических частиц с общественными институтами, которые реализуются мыслящими, рациональными, этическими агентами? Грубый физический мир существует независимо от нас, а социальная реальность появляется только благодаря нашим субъективным представлениям о ней. Тем не менее, обретя статус реальности, общественные институты перестают зависеть от мнения отдельных индивидов. Мы можем выносить объективно истинные суждения о классе фактов, зависящих от субъективных представлений. Но как только эти объективно познаваемые факты теряют коллективное признание субъектов, они рассыпаются с необычайной скоростью. Это показали последние события на Ближнем Востоке, когда режимы, просуществовавшие десятилетия, исчезли в течение нескольких недель.

Одна из причин популярности Сёрла состоит в том, что он приводит простые и доходчивые примеры. Продемонстрировав десятирублевую купюру и раскладной нож, он сказал, что купюра в отличие от ножа выполняет свои функции независимо от её физических свойств. Такие функции называются статусными функциями, и из них состоит всё разнообразие нашей общественной жизни – от выборов президента, законов и вечеринок до наступления фашистских войск на Советский союз. Статусные функции создаются посредством такого вида речевых актов, как декларации. Примерами деклараций может служить объявление о заклю-

чении брака, вынесении приговора или об открытии заседания. Декларации делают что-то фактом, описывая это как факт. Таким образом, проблема включения социальной реальности в физическую разрешается тем, что декларации – это один из видов речевых актов, а язык – это натуральный феномен.

Как и в МГУ, представленный доклад вызвал шквал вопросов из зала, на большинство из которых ответить не позволял регламент мероприятия. Сёрл специально формулировал свои утверждения предельно сильно, заботясь о том, чтобы их было легче опровергнуть. Поэтому тем, кто с ним не согласен, было довольно легко определить предмет своего несогласия. Наибольшее отторжение во взглядах Сёрла, как мне показалось, вызывает реализм, противопоставляемый им социальному конструктивизму. Высказывания о существовании одной независимой от нас реальности и том, что наши суждения о ней могут быть истинными, до сих пор у многих прочно ассоциируется с «единственно верным учением» и сопутствующим ему тоталитарным дискурсом.

* * *

Отдельный интерес в визитах подобного рода заключается в неформальном общении, обладающим особым шиком прикосновения к живой интеллектуальной истории. Не претендуя на статус светского хроникера, опишу свои впечатления от услышанной застольной беседы Сёрла после его доклада на Волхонке.

Первое, что заинтересовало самого Джона, так это какие философские направления сегодня наиболее популярны в России. Нина Степановна Юлина¹ сказала, что самым популярным направлением философии в России парадоксальным образом является история философии, что, конечно, не есть сама философия. Второе место после истории философии было отдано постмодернистам, что стало для Сёрла неприятным сюрпризом. В связи с этим он пожалел, что недостаточно много времени уделил опровержению Жака Деррида. Сильным препятствием в споре с идеями Деррида выступает для Сёрля то, что ему решительно непонятно, в чем же они заключаются. А те релятивистские идеи постмодернистов, которые всё-таки доступны внешней экспертизе, чересчур абсурдны для серьезного обсуждения. В Америке релятивизм, со слов Сёрля, тоже популярен, но преимущественно среди студентов младших курсов.

Не менее резок Сёрл в оценках своих коллег из аналитического лагеря и их исследований. Проблема «квалиа» надуманна и не существует,

¹ Юлина Н.С. (р. 1927) – доктор филос. наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института философии РАН. Автор ряда работ по современной американской философии, среди которых «Головоломки проблемы сознания: концепция Дэниела Деннета» (М., 2004).

так как полностью совпадает с проблемой сознательных восприятий. Даниэль Деннет¹, по мнению Сёрля, вообще не имеет связной теории. Многие другие аналитики скорее относятся к тем, кто получает известность, выбрасывая провокативные мнения, нежели занимаясь продуктивной работой (думаю, уместно печатать, только те из критических замечаний Джона, что он сам публично воспроизводил в интервью или статьях). Отвечая на вопрос о том, кого же из философов сознания Сёрл рекомендует кроме себя, в качестве достойных он назвал Неда Блока² и Томаса Нагеля³. Из новых авторов не был упомянут никто. Отчасти такой ответ объясняется тем, что Сёрл считает, что проблема сознания уже принципиально решена, и его сейчас больше заботят вопросы социальной онтологии.

За обедом Сёрл был весел, не ограничивал себя в выборе блюд, прилично выпивал, но, подражая Сократу, не напивался. С юмором относился к медленному обслуживанию, встречал криками «Ура!» напитки и называл великим достижением человеческого гения способность их принести спустя полчаса после заказа. Попытки остальных участников объяснить администрации общемировую значимость гостя не вызвали требуемого эффекта. Вероятно, менеджеру зала было тяжело всерьёз воспринимать профессора после того, как тот заявил, что у него нет PhD.

В свободное время Сёрл катается на лыжах и много путешествует по миру. В университете у него, выражаясь нашим языком, полная ставка аудиторной нагрузки. Свои книги Сёрл не печатает, а диктует. Потом, читая, что выходит и, удивляясь тому, что кто-то мог додуматься до такой ерунды, он диктует по новой. Из-за такого способа производства текста речь Сёрла не только содержательно, но часто дословно повторяет то, что напечатано в его книгах, которые, несмотря на простоту стиля, считаются образцом академического письма. Как лингвистический философ он выверяет каждый термин, иногда посвящая целые главы обоснованию замены одного технического термина на другой.

Визит Сёрла в Москву вызвал двойственные чувства. С одной стороны, этот визит подчеркнул нашу глубокую философскую провинциальность. Какого русского философа сегодня мы могли бы предложить как оппонента для потенциальной дискуссии с Сёрлом так, чтобы упо-

¹ Денет (Dennett) Дэниел (р. 1942) – американский философ, сторонник функционалистской концепции сознания, учился в Гарварде и Оксфорде, профессор философии и директор Центра когнитивных исследований.

² Блок (Block) Нед (р. 1942), профессор нью-йоркского университета, последовательный критик функционального подхода к мышлению. Автор работы «Психологизм и бихевиоризм» (1981), получившей известность в связи с критикой теста Тьюринга.

Нагель (Nagel) Томас (р. 1937) – американский философ, профессор нью-йоркского университета, автор нашумевшей статьи «Каково быть летучей мышью?» (1974), в которой на примере летучей мыши критикуется редукционистский подход к проблемам сознания.

минание имени оппонента вызвало бы широкое внимание за пределами России? Провидите забавный мыслительный эксперимент, сравните: Сёрл и Хабермас или Сёрл и «любая фамилия соотечественника». С другой стороны, само приглашение такой знаковой фигуры и присутствие, хотя и непродолжительное, на нашей философской сцене свидетельствуют о наметившемся движении отечественного философского сообщества в сторону актуального мирового контекста, что, конечно, не может не радовать и рождает определённые надежды.

Избранные работы Дж. Серля на русском языке

1. Сёрль Дж. Р. Что такое речевой акт? // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVII. – М., 1986. – С. 151–169.
2. Сёрль Дж. Р. Природа интенциональных состояний // Философия, логика, язык. М., 1987
3. Сирл Дж. Разум мозга – компьютерная программа? // В мире науки (Scientific American. Изд. на рус. яз.). – 1990. – № 3.
4. Сёрль Дж. Р. Метафора // Теория метафоры. – М., 1990.
5. Сёрль Дж. Р. Сознание, мозг и наука // Путь. – М., 1993. – № 4. – С. 3–66.
6. Сёрль Дж. Р. Сознание, мозг и программы // Аналитическая философия: становление и развитие (антология) / под ред. А.Ф. Грязнова. – М.: ДиК, 1998.
7. Сёрл Дж. Открывая сознание заново / пер. с англ. А.Ф. Грязнова. – М.: Идея-Пресс, 2002. – 256 с.
8. Сёрль Дж. Рациональность в действии / пер. с англ. А. Колодия, Е. Румянцевой. – М.: Прогресс-Традиция, 2004. – 336 с.

Сведения об авторах

Антипин Николай Александрович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Санкт-Петербургская государственная лесотехническая академия; e-mail: Ant_philosophy@mail.ru

Артеменко Наталья Андреевна – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры онтологии и теории познания философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: artemenko_natalia@yahoo.com

Беневич Григорий Исаакович – кандидат культурологии, преподаватель, Русская христианская гуманитарная академия (Санкт-Петербург); e-mail: benevitch@mail.ru

Бирюков Дмитрий Сергеевич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии, Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения; e-mail: birjuk@DB13253.spb.edu

Бородулин Вячеслав Юрьевич – соискатель кафедры онтологии и теории познания философского факультета, Уральский федеральный университет им. Б.Н. Ельцина (г. Екатеринбург); e-mail: borodulin.vy@gmail.com

Григоренко Дмитрий Евгеньевич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социальных наук; Сибирский государственный аэрокосмический университет имени академика М.Ф. Решетнёва (г. Красноярск); e-mail: vivare@mail.ru.

Джола Ольга Сергеевна – соискатель кафедры онтологии и теории познания философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: oladjola@gmail.com

Иванова Елена Викторовна – аспирант кафедры истории философии философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: einai@yandex.ru.

Коробкова Светлана Николаевна – кандидат философских наук, доцент кафедры теории и истории культуры; Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения; e-mail: korobkova@hfguar.ru

Левин Сергей Михайлович – аспирант кафедры онтологии и теории познания философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: s103@mail.ru

Маковецкая Мария Владимировна – аспирант кафедры эстетики и философии культуры философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: mnemi@yandex.ru

Маслобоева Ольга Дмитриевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии; Санкт-Петербургский университет экономики и финансов; e-mail: masloboeva.o@inbox.ru

Морозов Виталий Николаевич – аспирант кафедры философской антропологии философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: turba-philosophorum@yandex.ru

Новолодская Татьяна Алексеевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Санкт-Петербургский государственный университет информационных технологий, механики и оптики; e-mail: m_nov_lodn@mail.ru.

Оропай Аркадий Федорович – кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник, Санкт-Петербургский государственный аграрный университет; e-mail: avolerz@mail.ru

Панкратьев Олег Владимирович – старший преподаватель кафедры философии, Санкт-Петербургский государственный университет информационных технологий, механики и оптики; e-mail: oleg-pankratev@yandex.ru

Паткуль Андрей Борисович – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры онтологии и теории познания философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: patkul@rambler.ru

Пашинская Ирина Олеговна – хранитель фондов в экспозиции музеев «Царицын и Ольгин павильоны» государственного музея-заповедника «Петергоф»; соискатель кафедры культурологии философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: iripa@mail.ru

Рассадина Софья Александровна – кандидат философских наук; доцент кафедры русского языка и литературы, Санкт-Петербургский государственный горный институт; докторант кафедры философской антропологии, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: sophiek@rambler.ru

Савинцев Алексей Александрович – аспирант кафедры философии, Самарская гуманитарная академия (г. Самара); e-mail: agamai@yandex.ru

Сапронов Петр Александрович – кандидат философских наук, доцент, директор Института богословия и философии, Русская христианская гуманитарная академия (Санкт-Петербург); e-mail: ibif@inbox.ru

Семиколенных Мария Владимировна – кандидат культурологии, научный сотрудник сектора истории академии наук и научных учреждений, Институт истории естествознания и техники им. С. И. Вавилова РАН (Санкт-Петербург); e-mail: semikolennykh.m@list.ru

Смагин Юрий Евгеньевич – кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: yuri_smagin@mail.ru

Солопова Мария Анатольевна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора истории западной философии; Институт философии РАН; e-mail: msolopova@yandex.ru

Франциска Фуртай – кандидат искусствоведения, доцент кафедры философии, Ленинградский государственный университет имени А.С. Пушкина; e-mail: ira_oz@msn.com

Шенцева Елена Анатольевна – кандидат философских наук, младший научный сотрудник кафедры философии факультета гуманитарного образования, Новосибирский государственный технический университет; e-mail: metaphysica7@yandex.ru

Шугайло Ирина Васильевна – кандидат философских наук, доцент кафедры социальных и гуманитарных наук, Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения; e-mail: vshugajlo@yandex.ru

Шуфрин Аркадий Матвеевич – доктор философии (PhD), научный сотрудник библиотеки Принстонского университета (США).

Шуталева Анна Владимировна – кандидат философских наук, доцент кафедры онтологии и теории познания философского факультета, Уральский федеральный университет им. Б.Н. Ельцина (г. Екатеринбург); e-mail: ashutaleva@yandex.ru

Элкер Андрей Александрович – соискатель кафедры эстетики и философии культуры философского факультета, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: elker@list.ru

Яснев Александр Александрович – аспирант кафедры музыкальных дисциплин факультета философии, культурологии и искусства, Ленинградский государственный университет имени А.С. Пушкина; e-mail: alekslive@yandex.ru

ТРЕБОВАНИЯ К СТАТЬЯМ, ПРИСЫЛАЕМЫМ В ЖУРНАЛ

- Для публикации в «Вестнике Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина» (серия философия) принимаются научные статьи, отражающие широкий спектр проблем истории философии и современной философской мысли.

- Обязательным условием публикации результатов кандидатских исследований является наличие отзыва научного руководителя, несущего ответственность за качество представленного научного материала и достоверность результатов исследования. Публикации результатов докторских исследований принимаются без рецензий.

- Рецензирование всех присланных материалов осуществляется в установленном редакцией порядке. Редакция журнала оставляет за собой право отбора статей для публикации.

Требования к оформлению материалов

Материал должен быть представлен тремя файлами:

1. Статья

Объем статьи не менее 18 и не более 26 тыс. знаков с пробелами. Поля по 2,0 см; красная строка – 1,0 см. Шрифт Times New Roman Cyr, для основного текста размер шрифта – 14 кегль, межстрочный интервал – 1,5 пт.; для литературы и примечаний – 12 кегль, межстрочный интервал – 1,0 пт.

Ссылки на литературу оформляются в тексте в квадратных скобках. Например: [5, с. 56–57]. Список литературы (по алфавиту) помещается после текста статьи.

Фамилия автора печатается в правом верхнем углу страницы над названием статьи.

В левом верхнем углу страницы над названием статьи печатается присвоенный статье УДК.

2. Автореферат

Автореферат содержит:

- название статьи и ФИО автора – на русском и английском языках.
- аннотацию статьи на русском и английском языках объемом 300–350 знаков с пробелами.
- ключевые слова и словосочетания (7–10 слов) на русском и английском языках.

3. Сведения об авторе

Содержат сведения об авторе: фамилия, имя, отчество полностью, место работы и занимаемая должность, ученая степень, звание, почтовый адрес, электронный адрес, контактный телефон.

В случае несоблюдения настоящих требований, редакционная коллегия вправе не рассматривать рукопись.

Статью, оформленную в соответствии с прилагаемыми требованиями, можно:

- выслать по почте в виде распечатанного текста с обязательным приложением электронного варианта по адресу: 196 605 Санкт-Петербург, г. Пушкин, Петербургское шоссе, 10. Кафедра философии и социологии, каб. 110.

- отправить по электронной почте: *E-mail*: vestnik_lgu@list.ru или mochalova@yandex.ru (только статьи для серии философия)

Статьи принимаются в течение года.

Редакция оставляет за собой право вносить редакционные (не меняющие смысла) изменения в авторский оригинал.

При передаче в журнал рукописи статьи для опубликования презюмируется передача автором права на размещение текста статьи на сайте журнала в системе Интернет.

Плата за опубликование рукописей аспирантов не взимается.

Гонорар за публикации не выплачивается.

Редакционная коллегия:

196605, Санкт-Петербург,
г. Пушкин, Петербургское шоссе, 10

тел. (812) 479-90-34

E-mail: vestnik_lgu@list.ru

Для заметок

Для заметок

ЛЕНИНГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМЕНИ А.С. ПУШКИНА

ОБЪЯВЛЯЕТ:

1. ВЫБОРЫ заведующего лабораторией диагностики и коррекции психических и сенсомоторных нарушений – 1,0 ставка.

2. КОНКУРС НА ЗАМЕЩЕНИЕ ДОЛЖНОСТЕЙ ПРОФЕССОРСКО-ПРЕПОДАВАТЕЛЬСКОГО СОСТАВА:

Профессоров кафедр: педагогики и педагогических технологий – 2,0 ст.;

истории (межфакультетская кафедра) – 0,25 ст.;

уголовного права и процесса – 1,0 ст.;

теории и истории государства и права – 2,25 ст.;

общественных связей и психологии массовых коммуникаций – 1,0 ст.;

химии и химической технологии неорганических веществ – 0,25 ст.

Доцентов кафедр: социальной работы – 1,0 ст.;

социально-культурного сервиса и туризма – 0,75 ст.;

уголовного права и процесса – 0,5 ст.;

теории и истории государства и права – 3,25 ст.;

гражданского и международного частного права – 4,0 ст.;

физической культуры и спорта – 0,25 ст.;

химии и химической технологии неорганических веществ – 1,0 ст.

Старших преподавателей кафедр: перевода и переводоведения – 1,25 ст.;

теории и истории государства и права – 0,55 ст.

Ассистентов кафедр: физической культуры и спорта – 1,0 ст.;

уголовного права и процесса – 0,25 ст.;

общей и прикладной психологии – 1,0 ст.;

английской филологии – 1,0 ст.;

педагогики и педагогических технологий – 1,0 ст.

Срок подачи документов – месяц со дня опубликования объявления

АДРЕС: 196605, Санкт-Петербург, Петербургское шоссе, 10, учёный секретарь

Пн.-пт.: с 10.00 до 15.00; тел.: 451 – 91 – 73.

Научный журнал

Вестник

Ленинградского государственного университета
имени А. С. Пушкина

№ 2

Том 2. Философия

Редактор *В.Л. Фуриштатова*
Технический редактор *Н.В. Чернышева*
Оригинал-макет *Н.В. Чернышевой*

Подписано в печать 30.06.2011
Бумага офсетная. Формат 60x90 1/16
Печать трафаретная. Усл. печ. л. 16,5
Тираж 500 экз.
Заказ 676