

ISSN 2414-3715

**ФИЛОСОФСКАЯ  
АНТРОПОЛОГИЯ**

**ЭЛЕКТРОННЫЙ НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ  
2016. Том 2. № 1**

**PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY  
SCIENTIFIC WEB JOURNAL  
2016. Volume 2. Issue 1**

### ***Редакционная коллегия***

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

### ***Редакционный совет***

#### **Председатель редакционного совета**

доктор филос. наук А.А. Гусейнов

#### **Заместитель председателя редакционного совета**

доктор филос. наук А.В. Смирнов

#### **Заместитель председателя редакционного совета**

доктор филос. наук Б.Г. Юдин

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

### ***Главный редактор***

доктор филос. наук, доктор филол. наук П.С. Гуревич

### ***Редакция***

#### **Заместитель главного редактора**

доктор филос. наук Э.М. Спирина

#### **Технический секретарь**

С.А. Авалян

#### **Переводчики**

Н.Г. Кротовская, В.С. Кулагина-Ярцева, Е.Г. Руднева

#### **Корректор**

И.А. Мальцева

#### **Компьютерная вёрстка**

Ю.А. Аношина

**Учредитель:** Институт философии Российской академии наук.

**Периодичность:** 2 раза в год. Выходит с 2015 г.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: Эл № ФС77-61803 от 18 мая 2015 г.

**Адрес редакции:** Институт философии РАН. 109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

**E-mail:** IPH.RAN.JOURNAL@gmail.com

**Сайт:** www.iphjournal.ru

### ***Members of the Editorial Board***

Abdusalam Guseinov (Moscow), Boris Yudin (Moscow), Ruben Апресян (Moscow),  
Marina Kiseleva (Moscow), Valery Podoroga (Moscow),  
Vyacheslav Stepin (Moscow), Aleksey Fatenkov (Nizhny Novgorod)

### ***Members of the Editorial Council***

#### **Chairman of the Editorial Council**

Abdusalam Guseinov – DSc in Philosophy

#### **Deputy Council Chairman**

Andrey Smirnov – DSc in Philosophy

#### **Deputy Council Chairman**

Boris Yudin – DSc in Philosophy

Ruben Апресян (Moscow), Marina Bykova (Chapel Hill),  
Polina Gadzhikurbanova (Moscow), Fedor Girenok (Moscow),  
Boris Gubman (Tver), Ilya Dvorkin (Jerusalem), Marina Kiseleva (Moscow),  
Anthony Mansueto (Washington), Lyudmila Mikeshina (Moscow),  
Leslie A. Murey (Boston), Valery Podoroga (Moscow), Galina Ponomareva (Moscow),  
Natalya Rostova (Moscow), Maya Soboleva (Klagenfurt),  
Vyacheslav Stepin (Moscow), Madina Tlostanova (Moscow), Aleksey Fatenkov  
(Nizhny Novgorod), Sergey Horujy (Moscow), Alexander Chumakov (Moscow),  
Ariunaa Shajinbat (Ulan Bator)

#### ***Editor in Chief***

Pavel Gurevich – DSc in Philosophy, DSc in Philology

#### ***Editorial Staff***

#### **Deputy Editor-in-Chief**

Elvira Spirova – DSc in Philosophy

#### **Journal Secretary**

Susanna Avalyan

#### **Translators**

Nataliya Krotovskaya, Valentina Kulagina-Yartseva, Elena Rudneva

#### **Corrector**

Irina Maltseva

#### **Desktop Publishing**

Yuliya Anoshina

**Founder:** Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Founded in 2015.

The journal is registered with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media (Roskomnadzor). The Mass Media Registration Certificate No. FS77–61803 on May 18, 2015

**Address of the editorial office:** Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Gonsharnaya St. 12/1, Moscow 109240.

**E-mail:** IPH.RAN.JOURNAL@gmail.com

**Site:** www.iphjournal.ru

## **В НОМЕРЕ**

### **СЛОВО ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА**

*Павел Гуревич.* От Джона Локка – к Жану Бодрийяру  
(критические заметки об идентичности)..... 6

### **МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ**

*Владимир Воронцов.* Антропосоциогенез в свете  
генерализующей теории..... 23

### **КУЛЬТУРНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ**

*Игорь Ситников.* Тайваньский храм «Восемнадцать вельмож»  
(Следы евразийско-тихоокеанского культа) ..... 42

### **ПОЛИТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ**

*Елена Самарская.* Наука и идеология солидарности..... 79

### **ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ**

*Эдна О’Шонесси.* Невидимый Эдипов комплекс  
(перевод с англ. Гаяне Алиханян)..... 99

### **АКСИОЛОГИЯ**

*Валентин Лазарев.* «Очевидное–невероятное» в видении добра и зла ..... 130

### **ЖИЗНЕННЫЙ МИР ЧЕЛОВЕКА**

*Павел Гуревич, Эльвира Спинова.* Про несбывание дуэта  
(Об отношениях Лу Андреас-Саломе и Фридриха Ницше) ..... 152

### **ФЕНОМЕН ДЕАНТРОПОЛОГИЗАЦИИ ЧЕЛОВЕКА**

*Татьяна Катюхина.* В поисках следов «человека без сущности»..... 177

### **ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЫ**

*Давид Спектор.* В поисках утраченного–времени..... 195

### **НАУКИ О ЧЕЛОВЕКЕ**

*Наталья Ростова.* Идея смерти Бога с точки зрения антропологии ..... 221

# CONTENTS

## FROM THE EDITOR-IN-CHIEF

<i>Pavel Gurevich</i> . From John Locke to Jean Baudrillard: Critical notes on the identity .....	6
--	---

## METHODOLOGICAL PROBLEMS

<i>Vladimir Vorontsov</i> . Anthro-, Socio- and Culture Genesis in the Light of Generalizing Theory.....	23
---	----

## CULTURAL ANTHROPOLOGY

<i>Igor Sitnikov</i> . The Taiwan “Temple of Eighteen Deities” (Traces of Eurasia-Pacific Cult) .....	42
--	----

## POLITICAL ANTHROPOLOGY

<i>Elene Samarskaya</i> . Science and ideology of solidarity.....	79
---	----

## PSYCHOANALYTICAL ANTHROPOLOGY

<i>Edna O’Shaughnessy</i> . The invisible Oedipus complex.....	99
--	----

## AXIOLOGY

<i>Valentin Lazaryev</i> . Reference to the article “Obvious-impossible in vision of Good and Evil” .....	130
--	-----

## HUMAN LIFE-WORLD

<i>Pavel Gurevich, Elvira Spirova</i> . The Unrealized Duo (About the relationship of Lou Andreas-Salomé and Friedrich Nietzsche) .....	152
--	-----

## PHENOMENON OF THE DEANTHROPOLOGISATION OF MAN

<i>Tatiana Katyuhina</i> . In search of traces of the “man without essence” .....	177
---	-----

## HUMAN EXISTENTIALS

<i>David Spektor</i> . In search of lost time.....	195
--	-----

## SCIENCES OF MAN

<i>Natalia Rostova</i> . The idea of death of God from the point of view of anthropology.....	221
---	-----

## СЛОВО ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА



### Павел ГУРЕВИЧ

доктор философских наук, доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник сектора истории антропологических учений. Институт философии Российской академии наук. 109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: gurevich@rambler.ru

### ОТ ДЖОНА ЛОККА – К ЖАНУ БОДРИЙЯРУ (критические заметки об идентичности)

В статье выявляется различие в трактовке понятия идентичности в классической и постмодернистской философии. Автор показывает, что данная тема появилась в истории европейской философии после выхода в свет работ Дж. Локка и Д. Юма. Сложность обозначенной проблемы состоит в том, что она включает в себя два противоположных состояния – тождественность и переменчивость. Локк трактует идентичность прежде всего как некую субстанцию или набор конкретных характеристик, обладающих определённым постоянством. Ставится вопрос: что в процессе идентичности обеспечивает постоянство – личность, духовность, самосознание?

Автор опирается на методы философской антропологии. Используются также приёмы аналитической философии для разработки проблем идентичности.

Впервые в отечественной литературе отмечается, что признаки личности – социализированность, духовность и постоянство во времени – не являются рядоположенными. Эксперты подчёркивают: сегодня никто не хочет быть самим собой. Многим неуютно в собственном теле: они стараются изменить свой пол или изуродовать своё тело, чтобы таким образом отделаться от привычной идентичности. Представители белой расы мечтают об африканском облике, негры – о белизне. Этносы в духе конструктивизма создают новые мифы о своей истории и самоидентичности. Политики консервативной ориентации усваивают риторику либералов, те в свою очередь толкуют о роли традиции и семейных ценностях. Голос крови перекрывается новейшими мифами. Постмодернисты заговорили и о нулевой идентичности. Всё чаще

нам встречается «человек без свойств» (Р. Музиль), индивид с неразвитым сознанием и психикой, что нередко создаёт трудности для атрибуции конкретных людей.

**Ключевые слова:** человеческая природа, идентичность, тождественность, переменчивость, тело, душа, дух, сознание, личность, социализированность

## Князь и башмачник обменялись телами

Парадоксальность понятия идентичности состоит в том, что оно включает в себя два противоположных состояния – тождественность и переменчивость. Можно, разумеется, трактовать это понятие как некую субстанцию или как набор конкретных характеристик, обладающих определённым постоянством. В этом случае акцент будет поставлен на таких чертах, как одинаковость, схожесть, подобие. Но данный феномен нередко осмысливается и как процесс. И тогда особое внимание уделяется трансформации, изменениям, новизне и нетождественности. При таком подходе оказывается, что идентичность обладает лишь мерцающей, условной неизменностью.

В философской классике идентичность трактовалась как обретение постоянства, сходности, похожести. Это соответствовало общей когнитивной установке классической философии – отыскать за множеством различий известное тождество. «Начиная с Аристотеля и вплоть до Гегеля понятие тождества (идентичности в оригинале) использовалось в философии прежде всего в контексте обоснований того, что реальность и процесс её познания, бытие и мышление совпадают. В таком контексте инобытие, различие, многообразие в онтологическом плане считались акциденциями всеобщего и не имели собственного субстанционального значения: их всегда можно было редуцировать к единому самотождественному. Понятие использовалось в обсуждении таких вопросов, как возможность непрерывности при очевидности изменений и тождественности среди наблюдаемого разнообразия» [17, с. 89–90].

Именно в работах Дж. Локка («Опыт о человеческом разумении») и Д. Юма («Трактат о человеческой природе») мы видим, как рождается сомнение в приоритетности эмпиризма и начинает складываться убеждение в том, что конечной целью познания является поиск всеобщности, несменяемости, неизменности. Дж. Локк, касаясь темы идентичности, начинает с такого слова, как вещь. Он приходит к мысли, что две вещи одного и того же рода не могут существовать в одном и том же месте в одном и том же времени. Суждение английского философа неоспоримо: «...одна вещь не может иметь двух начал существования, а две вещи – одного начала» [13, с. 380]. Но вот если речь идёт о мысли, то логика иная. Поскольку она находится в непрерывной цепи последовательности, то вряд ли её можно закрепить, согласно Локку, в одном

и том же месте и времени. Так, английский философ показывает сложность и многомерность самой проблемы, особенно при последовательном познании предметов, живых существ и, наконец, самого человека.

В неживой природе, надо полагать, ничто не стремится к изменению своей сущности. Камень не испытывает стремления стать чем-то иным, например ручьём или деревом. Б. Спиноза, рассуждая на сходную тему, отмечает, что, если камень обладал бы сознанием, он думал бы, что, будучи брошенным, он летит по собственному разумению. Однако камень не обладает ни сознанием, ни волей, поэтому он постоянно находится в собственной идентичности. Да, вода точит камень, но при этом, теряя массу, он всё равно остаётся камнем, до последних песчинок и полного уничтожения.

А. Шопенгауэр наделяет волю онтологическим статусом. По его мнению, всё волит. Цветок пробивается сквозь расщелину скалы. Река ускоряет своё движение. Огонь пожирает сучья. Однако ни цветок, ни река, ни огненная стихия не стремятся быть чем-то иным, нежели их природные сущность и назначение. В рамках немецкого идеализма сохранилось убеждение в том, что воля обладает неоспоримой значимостью при обретении и сохранении индивидуальной самотождественности. По мнению Шопенгауэра, именно воля, а не разум вносит постоянство в признаки идентичности.

Однако если мы размышляем о тождестве предметов, то нужно иметь в виду два хода суждений. В одном случае мы ставим вопрос: хочет ли камень сам по себе, что называется, изнутри, стать чем-то иным. В другом случае мы говорим о предмете как о части чего-то, что называется целостностью. Допустим, дуб не собирается стать берёзкой. Но его масса прирастает: вместо прежнего саженца мы видим большое дерево. Потом по воле человека оно оказывается подрезанным. Во всех этих вариантах дуб остаётся дубом, и ничем иным? Вывод Локка: масса меняется, а дуб остаётся дубом. Так выглядит тождество в его первом приближении. Английский философ в последующем размышлении проводит различие между массой, которая представляет собой разрозненное сцепление материи, и организацией различных частей в растительном мире, в частности у дуба. Вот почему, согласно Локку, дуб сохраняет свою сущность, поскольку в нём поддерживается соотносённость древесины, коры и листьев дуба. Следовательно, индивидуальная жизнь дуба существует в одной и той же непрерывности частей, незаметно сменяющих друг друга и соединённых в растении в живой организм. Это и обеспечивает тождество дуба в отличие, скажем, от других растений.

Теперь вслед за Локком переходим от растений к другим живым организмам. Скажем, жеребёнок стал лошадью. Она в свою очередь может оказаться перекормленной или тощей. Можем ли мы утверждать, что при всех версиях это – лошадь, и ничто иное? Вывод Локка однозначен: «Случай с животными не настолько отличается, чтобы отсюда



нельзя было видеть, что составляет и сохраняет тождество животного» [13, с. 383]. Однако по отношению к человеку эти утверждения теряют свою ценность. Человек, прежде всего, обладает сознанием. Да и сам наделён сложной структурой. Действительно, что является основой идентичности человека? По мнению З. Фрейда, таким фундаментом служит тело. Но в человеке есть ещё душа и дух. Они тоже являются индикаторами человеческой идентичности.

Поэтому, утверждает Дж. Локк, трудно признать одним и тем же человеком зародыш и взрослого, сумасшедшего и здравомыслящего. И уж совсем недопустимо полагать, что Сиф, Измаил, Сократ и Пилат, св. Августин и Чезаре Борджиа были одним и тем же человеком. Иначе говоря, человек обладает самобытностью, уникальностью. Анализировать конкретного человека невозможно по одним и тем же лекалам. Можно, к примеру, помыслить тождество одной только души у разных людей. Однако ничто, по мнению Локка, не мешает одному и тому же отдельному духу соединиться с разными телами. Философ критически относится к идее метемпсихоза. Но даже если допустить такое превращение конкретного индивида в животное, то никому не придёт в голову считать, допустим, эту свинью человеком.

Что же вытекает из этих суждений? Локк утверждает, что не единство субстанции охватывает все виды тождества. Философ показывает, что «лицо», «человек» и «субстанция» обозначают три разные идеи. Если судить по внешнему облику, то можно, к примеру, назвать человеком такого индивида, у которого разума не больше, чем у кошки или у попугая. Казалось бы, такой ход рассуждений должен подвести английского философа к мысли о муках идентичности. Ведь если тождество человека определяется разными слагаемыми (телом, душой, духом) и эти компоненты трудно сочетаются, то, стало быть, всякое тождество может оказаться непрочным, эфемерным, противоречивым. Или, может быть, в индивиде можно обнаружить некий фактор, который скрепляет эту разнородность? Ход мысли Дж. Локка именно таков. Говорящий попугай, размышляет он, может быть и разумен, но он не обладает обликом человека. «А если идея человека именно такова, то в его тождество наравне с тем же самым бестелесным духом входит то самое тело, которое изменяется не сразу, но постепенно» [13, с. 386]. Дж. Локк вместе с тем отмечает не столько различие разных составляющих идеи человека, сколько озабочен поиском их тождества. Критерием такого скрепления оказывается у Локка понятие личности.

Итак, в историко-философской традиции выработались два критерия выявления тождества личности. Согласно первому критерию, необходимым и достаточным условием тождества личности является телесное тождество, согласно второму критерию – тождество состояний сознания. В большинстве случаев эти критерии дополняют друг друга. Но возможны конфликтные ситуации (например, описанный

Дж. Локком случай «обмена» телами между сапожником и принцем). Тогда возникает вопрос, какой же критерий – телесный или духовный – получает приоритет?

Проблема осложняется тем, что во многих философских учениях связь сознания и тела признаётся случайной. Например, Локк определяет личность как мыслящее, интеллигибельное существо, обладающее не только сознанием, но и самосознанием, которое позволяет индивиду рассматривать себя как одну и ту же мыслящую вещь, в разное время занимающую различные положения в пространстве [13, с. 387]. Несмотря на то, что в обыденном языке слова «человек» и «личность» употребляются как синонимы, Локк считает, что этим двум выражениям соответствуют разные идеи: личность относится к рациональному «я», а «человек» – просто к физическому телу. Разумного попугая, рассуждает Локк, нельзя назвать человеком, а неразумный человек – всё же человек. Однако попугай может быть личностью, а идиот не может.

Личность, по мнению Локка, не может быть определена как разумный человек, ибо телесная форма не является частью значения «личности». Личность должна иметь своим денотатом что-то нетелесное и невидимое. И поэтому, доказывает Локк, нет двух различных критериев отождествления личности, но есть две сущности, каждая из которых имеет свой собственный критерий идентичности. Тождество личности есть просто тождество сознания, и если человек осознаёт себя той же личностью, то он и остаётся ею, несмотря на самые кардинальные изменения его тела.

Согласно Локку, тождество человека определяется сознанием. «Так как человека, – пишет он, – делает для себя одним и тем же тождественное сознание, то от этого одного и зависит тождество *личности*, всё равно связано ли оно с одной индивидуальной субстанцией или может продолжаться в различных субстанциях, следующих одна за другой. Ибо, насколько разумное существо может повторять идею прошлого действия с тем же самым сознанием о нём, настолько оно и есть *одна и та же личность*. Благодаря осознанию своих теперешних мыслей и действий разумное существо бывает для себя *личностью* теперь; она останется той же самой *личностью* и в будущем, поскольку может простирает то же самое сознание на действия прошедшие или будущие, и не превратиться в две *личности* вследствие интервала во времени или перемены субстанции, как человек не превращается в двух людей оттого, что он сегодня носит не то платье, чем вчера, или оттого, что в промежутке у него был долгий или короткий сон. Одно и то же сознание объединяет в одну и ту же *личность* эти отдалённые действия, какие бы субстанции ни содействовали их совершению» [13, с. 388–389].

Тело может изменить свою форму или свои очертания. Допустим, согласно Локку, человек потерял руку или ногу. Мы всё равно опознаём этого человека, хотя эти части индивида в данном случае отделены

от сознания. Если ввести эту мысль Локка в современный контекст, то проблема окажется не столь ясной. Допустим, можно ли считать одним и тем же человеком индивида, которому трансплантировано новое сердце, вкачана иная кровь или вшита голова от другого существа? Сознание вряд ли остаётся безупречным фактором тождества человека при современных экспериментах преобразования телесности. К тому же далеко не всегда индивид может удерживать в своей психике прошлое, настоящее и будущее. Существуют различные техники, дающие возможность купировать какое-либо состояние, связанное с временной последовательностью.

Локк готов вообразить мыслящую субстанцию и вне телесности. Он задаётся вопросом: «Могут ли быть две различные личности там, где остаётся одна и та же нематериальная субстанция?». Христианин, платоник или пифагореец вполне могут полагать, что одна и та же духовная субстанция вселяется в различные тела. Тут у Локка есть и сомнения. Ведь если душа Сократа располагается в теле другого человека, то можно ли полагать, будто перед нами та же самая личность, что и Сократ? «Таким образом, мы можем без всякого затруднения представить себе тождество личности при воскресении хотя бы в теле, по своему сложению или частям вполне тождественном тем, которые имели здесь. Но всё-таки одной лишь души при смене тел едва ли кому-нибудь достаточно для образования того же самого человека, за исключением тех, кто душу делает человеком. В самом деле, если душа князя, унося с собой сознание прошедшей жизни князя, войдёт в тело башмачника и оживит его сейчас же, как оно будет покинуто своею собственной душой, то всякий видит, что это будет та же самая личность, что и князь, ответственная только за действия князя. Но кто скажет, что это тот же самый человек? Тело также принимает участие в образовании человека и в разбираемом случае, предполагаю я, определяет человека для всех, между тем его душа со всеми своими княжескими мыслями не образует другого человека; этот человек был бы для всех, кроме него самого, тем же самым башмачником» [13, с. 392–393].

Но сведение отождествления личности к отождествлению сознания вовсе не решает проблему, ибо, как показал Юм, в восприятии нельзя найти ничего постоянного. Тождество сознания иллюзорно, личность есть лишь «пучок восприятий», и неизвестно, что служит связующим его шнуром. Д. Юм выступает против того, чтобы приписывать постоянство изменчивым или прерывистым объектам. Представление о чём-то неизменном и непрерывном философ называет фикцией. Однако всё же наделяет этим свойством объекты, состоящие из последовательности частей, связанных друг с другом посредством сходства, смежности и причинности. Но главное – он отрицает в своём «Трактате о человеческой природе» существование личности как некоего духовного единства, тождественного себе на протяжении человеческой жизни.

Локковская и юмовская концепции личности широко известны как классические образцы анализа данной проблемы. Все последующие обращения к проблеме личного тождества тел так или иначе исходят из достигнутых ими результатов, хотя и выраженных ими в негативной форме.

## Личность раздроблена и фрагментарна

Что же в процессе идентичности обеспечивает постоянство – личность, духовность, самосознание? Здесь сразу возникает вопрос: что же такое личность? В современной философской литературе это понятие связывают с социализированностью, духовностью или ответственностью. Понятное дело, что индивид, который нарушает законы, ставит себя вне общества, вряд ли заслуживает права именоваться личностью. Однако ошибка таких экспертиз состоит в том, что эти атрибуты личности оцениваются как рядоположенные. Условно говоря, личность ответственна, поэтому и социализирована. А раз она выступает от имени социума, то можно назвать её и духовной. На самом деле эти атрибуты зачастую не выстраиваются в линейку. Социализированность личности может означать предельный и бездумный конформизм. Духовность далеко не всегда предполагает безоговорочную «вписанность» в социум. Сократ, как известно, получил смертный приговор от «имени общества». Всегда ли есть основания отказывать в духовности аскету или отшельнику? Можно ли считать буддиста не личностью только потому, что он сохраняет отстранённость от социальных проблем?

Все эти важнейшие употребления слов в обыденном языке должны найти объяснение в философской концепции личности. По мнению американского философа Артура Данто, локковская концепция неудовлетворительна уже потому, что в его интерпретации понятие личности охватывает лишь малую часть реальной сферы его функционирования. Например, невозможно объяснить, почему физическое нападение квалифицируется как «преступление против личности». Но можно ли считать личностью убийцу, разбойника или диктатора?

Если обыденные употребления слов считать отправной точкой философского исследования, то все редуccionистские программы (типа локковской) принципиально неприемлемы. Многозначность обыденного употребления должна стать основой для определения метафизического смысла понятия личности. А. Данто считает, что именно строссовская концепция личности в наибольшей степени удовлетворяет этому чисто аналитическому требованию.

Сам А. Данто полагает, что самое точное определение личности предложил видный представитель аналитической философии Питер Стросон. Он специально отмечает, как близка концепция Стросона

ко всей концепции личности в обыденном языке. Понятие личности у Стросона отличается новизной. Он наделяет это слово глубоким смыслом, вытекающим из того, что это понятие невозможно помыслить лишь как духовную часть совершенного индивида. По мнению Стросона, данное понятие является первичным и неразложимым. Атрибуция любого человека начинается не с телесности, как полагал З. Фрейд. Нет оснований рассматривать тело как противовес духовности. Всякое опознание индивида начинается с личности как определённой инстанции человека.

В каких значениях употребляется данное слово? В современном языке личность прежде всего – это то, что относится к человеческому существу вообще и противостоит вещи. Личность – это «цель в себе»; ценность вещей зависит от того, в какой мере мы можем их использовать в своих целях; личность не должна использоваться как средство для какой-либо цели. Личность – существо, имеющее юридические права и обязанности. Личность – тот, кто играет социальные роли и выполняет определённые функции. Необходимым условием этих основных смыслов слова «личность» является ещё одно: личность – существо, сознающее своё тождество во времени.

П. Стросон полагает, что в классических концепциях личности тезис о связи телесных состояний с духовными процессами рождает представление, будто они принадлежат одному и тому же субъекту. Но такого субъекта, по мнению П. Стросона, на самом деле нет. Это не что иное, как лингвистическая иллюзия. Именно так определял личность Р. Декарт, фиксируя в ней две различные субстанции – материальную или духовную. По мнению П. Стросона, эти субстанции независимы друг от друга. Каждая из них располагает собственными видами свойств и состояний. Философ считает, что неправомерно вообще приписывать состояния сознания кому бы то ни было. Этот тезис он также называет лингвистической иллюзией.

Согласно квантовой научной парадигме, человек может обнаруживать себя как безграничное поле сознания, способное преобразовать материю, пространство, время и линейную причинность. «Для того чтобы описать человека всесторонним и исчерпывающим способом, мы должны принять парадоксальный факт, что он есть одновременно и материальный объект, т. е. биологическая машина, и обширное поле сознания» [6, с. 92].

По мнению П. Стросона, действительным коррелятом картезианского «Я» оказывается не индивидуальная личность, а субстанция чистого сознания. Именно эту субстанцию и пытался отыскать Д. Юм. Она на самом деле была выявлена И. Кантом в понятии трансцендентального единства апперцепции. Где же выход? Стросон видит его в том, чтобы признать первичность понятия личности. Он пишет: «Под понятием личности я имею в виду понятие сущности такого типа, что и преди-

каты, приписывающие состояния сознания, и предикаты, приписывающие телесные характеристики, и физическую ситуацию и т. д., равно приписываемые простой индивидуали этого простого типа» [25, р. 58].

В результате этих рассуждений личность рассматривается в основном апофатически. Её нельзя понимать как соединение двух типов субъектов: субъекта состояний сознания и субъекта телесных атрибутов. Личность нельзя также помыслить как вторичный тип сущности по отношению к двум первичным, а именно отдельному сознанию и отдельному человеческому телу. Предикаты приписываемых состояний сознания и предикаты приписываемых телесных атрибутов должны мыслиться как приписываемые самой личности.

## Личность в ситуации дробления

В наши дни происходит девальвация и десакрализация личности. Д. Рисмен отметил, что сегодня наибольшим спросом пользуется не сырьё и не машина, а личность. В условиях потребительского общества индивид стремится повысить свой статус. Таков парадокс отчуждения: живой выбор воплощается в мёртвых различиях; прибегая к ним, наш проект становится самоотрицающим и несбыточным. В акте персонализированного потребления субъект, от которого требуется быть субъектом, всего лишь производит сам себя как объект экономического спроса. Его проект, заранее отфильтрованный и раздробленный социоэкономической системой, опровергается тем самым жестом, которым его стремятся осуществить.

Поскольку постмодернистское сознание утверждает признание и принятие множественности и относительности во всех случаях, то личность подвергается дроблению и десакрализации. Присущая ей внутренняя множественность мешает ей проявить чуткость и открытость по отношению к другим людям. Личность поневоле оказывается асоциальной. Вместо искомого постоянства индивид обнаруживает стремление соответствовать общественной конъюнктуре. Ему трудно обеспечить внутреннюю согласованность собственных ипостасей.

Можно ли говорить о том, что данный индивид является тем же самым человеком, которым он был год назад, день назад, минуту назад? Иначе говоря, что же всё-таки позволяет нам отличать одного человека от другого? Чем определяется хотя бы условное постоянство личности? И тут рождается ещё одно соображение. Личность – это тот, кто способен обеспечить себе единство во времени. Иначе говоря, в отличие от «человека без свойств» личность способна не только обрести ценные качества, но и сохранить их в течение конкретного промежутка времени.

Однако такой критерий оказывается предельно условным. Какие духовные богатства должна хранить личность? Как это соотносится с тезисом о постоянном личностном развитии? Представление Э. Эриксона сводится к тому, что индивид, которому суждено освоить и принять са-

мые различные идентичности на протяжении своей жизни, наконец обретает прочную самоидентичность. Это и есть единство во времени? Но ведь сам факт устоявшейся идентичности ничего не говорит о качестве этой самоидентичности. Компоненты индивида неспособны продвигаться в одном направлении. Приращение духовности может совмещаться с разрушением телесности. Успешная социализированность может парализовать духовное развитие.

Так обнаруживается клубок противоречивых состояний, который исключает гармоничное единство. В личности проступает три измерения времени: прошлое, настоящее и будущее. Ж. Делёз пишет о том, что Я – этот другой. Я живёт во времени, изменяясь, и одновременно Я – это акт, осуществляющий синтез времени, разделяющий каждый момент на настоящее, прошлое и будущее. Я не совпадает с *ego*. Форма внутреннего чувства означает, что время внутренне для нас, что это чувство раскалывает нас непрерывно [10, с. 458].

В наши дни люди, как выясняется, не хотят быть самими собой, а ищут другую расу, нацию, гендер. Индивиды то и дело тяготеют собственным полом, мечтают изменить его. Часто встречаются в современной культуре женоподобные мужчины и маскулинные женщины. Белый человек хочет быть африканцем, негр мечтает быть белым. Не редкость сегодня межэтнические браки, религиозная толерантность, которая «изживает» страстную привязанность к собственному культу. Возникают трудности при определении собственной идентичности, когда зыбким оказывается голос крови, почвы или культуры.

Ж. Бодрийяр охарактеризовал этот процесс как оргию различий [3, с. 183]. Он пишет: «Однажды пройдя по ту сторону зеркала отчуждённости (стадия зеркала составляет наслаждение нашего детства), структурные различия быстро и нескончаемо распространяются в моде, смертью» [3, с. 183]. Отличия одного человека от другого, индивида от личности, мужчины от женщины подчиняются теперь законам рынка, согласуются со спросом и предложением. Теперь не так-то просто показать, чем отличается одна раса от другой. То, что, к примеру, Кант приписывал разности национальной специфики, нередко теряет свою определённую стёрлась несводимость жизни и смерти. Трансгуманисты обещают скорое бессмертие. Условным стало и понятие нищеты. Современный нищенствующий субъект мог бы показаться богачом людям минувших эпох. Отличие приобрело, по словам Ж. Бодрийяра, характер психодрамы, социодрамы, семиодрамы, мелодрамы.

Постмодернисты заговорили и о нулевой идентичности. Всё чаще нам встречается «человек без свойств» (Р. Музиль), индивид с неразвитым сознанием и психикой, что нередко создаёт трудности для атрибуции конкретных людей. Таким образом, концепция идентичности за несколько веков от Нового времени до наших дней претерпела кардинальные преобразования. От трактовки личности она перешла к анализу дивидуума.

## Список литературы

1. Алейник Р.М. Человек в философском постмодернизме. М.: МИК, 2006. 224 с.
2. Бибихин В.В. Узнай себя. СПб.: Наука, 1998. 577 с.
3. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М.: ДОБРОСВЕТ, Изд-во «КДУ», 2006. 258 с.
4. Бодрийяр Ж., Ясперс К. Призрак толпы. М.: Алгоритм, 2014. 304 с.
5. Гиренко Ф.И. Фигуры и складки. 2-е изд. М.: Акад. проект, 2014. 244 с.
6. Гроф С. За пределами мозга: Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. М.: Изд-во АСТ [и др.], 2002. 497 с.
7. Гуревич П.С. Проблема идентичности человека в философской антропологии // Человек в поисках идентичности. Вопросы социальной теории. Научный альманах. 2010. Т. IV. Человек в поисках идентичности / Под ред. Ю.М. Резника и В.В. Глостановой. М.: Ассоциация «Междисциплинарное общество социальной теории», 2010. С. 63–87.
8. Гуревич П.С., Спирина Э.М. Идентичность как социальный и антропологический феномен. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2015. 368 с.
9. Делёз Ж. Различие и повторение / Пер. с франц. Н.Б. Маньковской и Э.П. Юровской. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. 384 с.
10. Делёз Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза / Пер. с франц. М.: ПЕР СЭ, 2001. 480 с.
11. Жижек С. Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии / Пер. с англ. С. Щукиной. М.: Дело, 2014. 526 с.
12. Кутырёв В.А. Последнее целование. Человек как традиция. СПб.: Алетейя, 2015. 312 с.
13. Локк Дж. Сочинения: в 3 т. Т. 1 / Под ред. И.С. Нарского. М.: Мысль, 1985. 623 с.
14. Локк Дж. Сочинения: в 3 т. Т. 2 / Под ред. И.С. Нарского. М.: Мысль, 1985. 560 с.
15. Музиль Р. Человек без свойств / Пер. С. Апт. М.: Азбука, 2015. 1088 с.
16. Никишенков А. История британской социальной антропологии. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015. 496 с.
17. Орлова Э.А. Концепции идентичности / идентификации в социально-научном знании // Человек в поисках идентичности. Вопросы социальной теории. Научный альманах. 2010. Т. IV. Человек в поисках идентичности / Под ред. Ю.М. Резника и В.В. Глостановой. М.: Ассоциация «Междисциплинарное общество социальной теории», 2010. С. 87–111.
18. Самохвалова В.И. К пониманию человека и его человеческой идентичности // Полигнозис. 2009. № 2. С. 89–102.
19. Стросон П. Индивидуальность. Опыт дескриптивной метафизики / Пер. с англ. В.Н. Брюшинкина, В.А. Чалого. Калининград: Изд-во Российского гос. ун-та им. Иммануила Канта, 2009. 328 с.
20. Глостанова М.В. Человек в современном мире: проблемы множественной идентичности // Человек в поисках идентичности. Вопросы социальной теории. Научный альманах. 2010. Т. IV. Человек в поисках идентичности / Под ред. Ю.М. Резника и В.В. Глостановой. М.: Ассоциация «Междисциплинарное общество социальной теории», 2010. С. 191–217.



21. Топосы философии Наталии Автономовой. К юбилею / Отв. ред.-сост. Б.И. Пружинин, Т.Г. Щедрина; науч. ред. Т.Г. Щедрина. М.: Политическая энциклопедия, 2015. 807 с.

22. Хёсле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // Вопросы философии. 1994. № 10. С. 112–123.

23. Эрикссон Э. Идентичность: юность и кризис / Общ. ред. и предисл. А.В. Толстых. 2-е изд. М.: Флинта [и др.], 2006. 341 с.

24. Юм Д. О человеческой природе / Пер. с англ. С.И. Церетели. СПб.: Азбука, 2001. 314 с.

25. *Strawson P.F. Individuals. An essay in descriptive metaphysics.* L.: Methuen, 1961. 255 p.

## FROM THE EDITOR-IN-CHIEF

**Pavel GUREVICH**

DSc in Philosophy, DSc in Philology, Professor, Chief Researcher at the Department of the History of Anthropological Doctrines. RAS Institute of Philosophy, Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: gurevich@rambler.ru

### FROM JOHN LOCKE TO JEAN BAUDRILLARD: CRITICAL NOTES ON THE IDENTITY

**T**he article reveals a difference in the interpretation of the concept of identity in classical and postmodern philosophy. The author shows that this theme has appeared in the history of European philosophy after the publication of the works of J. Locke and D. Hume. The complexity of the problem is that it involves two opposite conditions – identity and changeability. Locke interprets identity as some substance or a set of specific characteristics, which possess a certain regularity. Therefore, you can evaluate the classical version of identity as a variant of the philosophical consciousness of modern age, especially clearly represented in educational philosophy. This approach is consistent with the general cognitive aim of classical philosophy – to find behind the number of differences a certain identity. Locke shows the complexity and multidimensionality of the problem, especially inconsistent cognition of objects, living creatures and finally human himself. He notes that in inanimate nature and even in the animal kingdom, the identity often is obvious and intact. However, in relation to the man these statements lose their value. First, man is conscious and endowed with a complex structure.

Really, what is the basis of human identity? According to Freud, such foundation is the body. However, man is still the soul and spirit. They can also serve as indicators of human identity. In other words, the man is original, unique. To analyze a particular person by the same standards is impossible. For example, you can conceive the identity of only one soul in different people. However, according to Locke nothing prevents the same individual spirit to connect with different bodies. The philosopher is critical to the idea of metempsychosis. Even if we admit such transformation of a man into animal, no one would ever consider, for example, the pig human. The identity of

a person is determined by different components (body, soul, spirit), and these components are difficult to combine and, therefore, any identity can appear fragile, ephemeral, contradictory. John Locke, however, is concerned not so much with the difference of the components of the idea of a man as with finding their identities. The criterion for such bonding is according to Locke the notion of personality.

The author shows that in the historical-philosophical tradition developed two criteria for determining the identity of man. According to the first criterion, a necessary and sufficient condition is corporal identity, according to the second criterion – the identity of consciousness states. In most cases, these criteria complement each other. However, conflicting situations are possible (for example, a “body exchange” between a cobbler and a prince, described by Locke). Then the question arises, what criterion, corporal or spiritual, takes precedence?

Locke and Hume’s concepts of personality are widely known as the classic examples of the analysis of this problem. All subsequent applications to the problem of individual sameness of the bodies come from their achievements, though expressed by them in a negative form.

The article raises the question: what ensures the consistency in the identity process – personality, spirituality, consciousness? In modern philosophical literature, the concept of personality is associated with socialization, spirituality or responsibility. It is clear that the individual, who breaks the law, puts himself outside the society, hardly deserves the name of “personality.” However, the error of such examinations is that these personality’s attributes are assessed as associated. Relatively speaking, the personality has responsibility, and therefore, has socialization. Moreover, if it acts on behalf of the society, then you can call it spiritual. In fact, these attributes often are not arranged in a line. Socialization of personality can mean the ultimate and mindless conformism. Spirituality does not always imply the unconditional “fit” into society. Socrates, as you know, has obtained the death sentence “on behalf of society”. Is there reason to deny the spirituality of an ascetic or a hermit? Can we consider a Buddhist to be “non-person” only because he avoids social problems?

The author also discusses the concept of Peter Strawson, a prominent representative of analytical philosophy. The article analyzes different interpretations of personality. In modern language, the personality is something that applies to human beings in general and opposes to thing. The personality is a “goal in itself”; and the value of things depends on using them for our purposes; the personality should not be used as an instrument for any purpose. The personality is a being with legal rights and duties. The personality is the one who plays the social role and performs certain functions. Another necessary condition for these basic meanings of the word “personality” is the following: a personality is a being, which is conscious of its identity through time.

The article points at the desacralization and devaluation of the personality as a character of our epoch. Since postmodern consciousness affirms the acceptance of plurality and relativity in all circumstances, the personality is crushed and desacralized. Inherent internal multiplicity prevents it from exercising its sensitivity and openness to other people. The personality inevitably becomes asocial. Instead of the desired consistency, the individual reveals the desire to fit into social conjuncture. It is difficult for him to ensure the internal coherence of his own images. Can we say that the given individual is the same person he was a year ago, a day ago, a minute ago? In other words, what allows us to distinguish one person from another? What determines the conditional consistency of the personality? And here comes another consideration. The personality is able to secure its unity through time. In other words, unlike the "man without qualities", personality is able not only to gain valuable qualities, but also to keep them within a certain time.

The article also notes that in our days people do not want to be themselves, they are looking for another race, another nation or gender. Individuals are tired from their own gender, they dream to change it. You can often meet effeminate men and masculine women in contemporary culture. A white man wants to be an African; a black wants to be white. Inter-ethnic marriages are not uncommon, religious tolerance overcomes the passionate attachment to one's own cult. In case of defining own identity, when the voice of the blood, of the earth or of the culture is shaky arise difficulties. Postmodernists are talking about the "zero-identity". Increasingly we found a "man without qualities" (Musil), the individual with undeveloped consciousness and psychics, that often creates difficulties for attribution of certain people.

**Keywords:** human nature, identity, identity, impermanence, body, soul, spirit, consciousness, personality, socialization

## References

1. Aleynik, R. *Chelovek v filosofskom postmodernizme* [Man in the Philosophical Postmodernism]. Moscow: MIK Publ., 2006. 224 pp. (In Russian)
2. Baudrillard, J. *Prozrachnost' zla* [The Transparency of Evil]. Moscow: Dobrosvet Publ., 2006. 258 pp. (In Russian)
3. Baudrillard, J., Jaspers, K. *Prizrak tolpy* [The Ghost of the Crowd]. Moscow: Algoritm Publ., 2014. 304 pp. (In Russian)
4. Bibikhin, V. *Uznai sebya* [Recognize Yourself]. St. Petersburg: Nauka Publ., 1998. 577 pp. (In Russian)
5. Deleuze, G. *Empirizm i sub'ektivnost': opyt o chelovecheskoi prirode po Yumu. Kriticheskaya filosofiya Kanta: uchenie o sposobnostyakh. Bergsonizm. Spinoza* [Empiricism and Subjectivity: the Experience of Human Nature according to Hume. Critical Philosophy of Kant's Doctrine of the Faculties. Bergsonism. Spinoza]. Moscow: PER SE Publ., 2001. 480 pp. (In Russian)

6. Deleuze, G. *Razlichie i povtorenie* [Difference and Repetition], trans. by N. Man'kowskaya and E. Yurovskaya. St. Petersburg: Petropolis Publ., 1998. 384 pp. (In Russian)
7. Erikson, E. *Identichnost': yunost' i krizis* [Identity: Youth and Crisis], ed. by A. Tolstykh. Moscow: Flinta Publ., 2006. 341 pp. (In Russian)
8. Girenok, F. *Figury i skladki* [Figures and Folds]. Moscow: Akademicheskii Proekt Publ., 2014. 244 pp. (In Russian)
9. Grof, St. *Za predelami mozga: Rozhdenie, smert' i transtsendentsiya v psikhoterapii* [Beyond the Brain: Birth, Death and Transcendence in Psychotherapy]. Moscow: AST Publ., 2002. 497 pp. (In Russian)
10. Gurevich, P. "Problema identichnosti cheloveka v filosofskoi antropologii" [The Problem of Identity of Man in Philosophical Anthropology], *Voprosy sotsial'noi teorii: Nauchnyi al'manakh* [Questions of Social Theory: Scientific Almanac], ed. by Yu. Reznik, M. Tlostanova, vol. IV. Moscow: Association "Interdisciplinary Society of Social Theory" Publ., 2010, pp. 63–87. [<http://iph.ras.ru/uplfile/root/biblio/vst/2010/04.pdf>, accessed on 05.11.2015]. (In Russian)
11. Gurevich, P., Spirova E. *Identichnost' kak sotsial'nyi i antropologicheskii fenomen* [Identity as a Social and Anthropological Phenomenon]. Moscow: Kanon+ Publ., 2015. 368 pp. (In Russian)
12. Höfle, V. "Krizis individual'noi i kollektivnoi identichnosti" [The Crisis of Individual and Collective Identity], *Voprosy filosofii*, 1994, no 10, pp. 112–123. (In Russian)
13. Hume, D. *O chelovecheskoi prirode* [About Human Nature], trans. by S. Tsereteli. St. Petersburg: Azbuka Publ., 2001. 314 pp. (In Russian)
14. Kutyrev, V. *Poslednee tselovanie. Chelovek kak traditsiya* [The Last Kissing. Man as a Tradition]. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2015. 312 pp. (In Russian)
15. Locke, J. *Sochineniya*, 3 t. [Collected Works, 3 vols.], vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1985. 623 pp. (In Russian)
16. Locke, J. *Sochineniya*, 3 t. [Collected Works, 3 vols.], vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1985. 560 pp. (In Russian)
17. Musil, R. *Chelovek bez svoistv* [The Man without Qualities], trans. by S. Apt. Moscow: Azbuka Publ., 2015. 1088 pp. (In Russian)
18. Nikishenkov, A. *Istoriya britanskoi sotsial'noi antropologii* [The History of British Social Anthropology]. Moscow, St. Petersburg: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2015. 496 pp. (In Russian)
19. Orlova, E. "Kontseptsii identichnosti / identifikatsii v sotsial'no-nauchnom znanii" [The Concepts of Identity / Identification in Social Scientific Knowledge], *Voprosy sotsial'noi teorii: Nauchnyi al'manakh* [Questions of Social Theory: Scientific Almanac], ed. by Yu. Reznik, M. Tlostanova, vol. IV. Moscow: Association "Interdisciplinary Society of Social Theory" Publ., 2010, pp. 87–111. (In Russian)
20. Samokhvalova, V. "K ponimaniyu cheloveka i ego chelovecheskoi identichnosti" [To Understanding of Man and His Human Identity], *Polignozis*, 2009, no 2, pp. 89–102. (In Russian)
21. Strawson P.F. *Individy. Opyt deskriptivnoi metafiziki* [Individuals. An essay in descriptive metaphysics], trans. by V. Bryushinkin, V. Chalyi. Kaliningrad: Publishing House of Immanuel Kant Russian State University, 2009. 328 pp. (In Russian)

22. Strawson, P.F. *Individuals. An essay in descriptive metaphysics*. L.: Methuen, 1961. 255 pp.

23. Tlostanova, M. "Chelovek v sovremennom mire: problemy mnozhestvennoi identichnosti" [Man in the Modern World: Problems of Multiple Identities], *Voprosy sotsial'noi teorii: Nauchnyi al'manakh* [Questions of Social Theory: Scientific Almanac], ed. by Yu. Reznik, M. Tlostanova, vol. IV. Moscow: Association "Interdisciplinary Society of Social Theory" Publ., 2010, pp. 191–217. (In Russian)

24. *Toposy filosofii Natalii Avtonomovoi. Kyubileyu* [The Toposes of the Philosophy of Natalia Avtonomova. For the Anniversary], ed. by B. Pruzhinin, T. Shchedrina. Moscow: Politicheskaya entsiklopediya Publ., 2015. 807 pp. (In Russian)

25. Žižek, Slavoj. *Shchekotlivyi sub'ekt: otsutstvuyushchii tsentr politicheskoi ontologii* [The Ticklish Subject: the Absent Centre of Political Ontology]. Moscow: Delo Publ., 2014. 528 pp. (In Russian)

## МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ



### Владимир ВОРОНЦОВ

кандидат технических наук, старший научный сотрудник сектора гуманитарных исследований. Казанский институт евразийских и международных исследований. 420139, Российская Федерация, г. Казань, ул. Сафиуллина, д. 50А, оф. 137; e-mail: vorontsov.vladimir2010@yanex.ru

## АНТРОПОСОЦИОКУЛЬТУРОГЕНЕЗ В СВЕТЕ ГЕНЕРАЛИЗУЮЩЕЙ ТЕОРИИ

Статья освещает потенции разработанной автором генерализованной и генерализующей трудовой концепции антропосоциокультурогенеза, позволяющей согласовать (генерализовать) предельно архаичные взгляды на природу человека, социума, культуры с современными научными фактами, свидетельствующими, что истоки антропосоциокультурогенеза не связаны с производством орудий. Предложенная теория, связывающая истоки антропосоциокультурогенеза с культивированием человека, позволяет ввести в научный оборот практически неограниченное количество фактов, позволяющих пролить свет на движущую силу антропосоциокультурогенеза, а также осветить широкий круг проблем, связанных с антропогенезом: проблему бипедии, гоминозации челюстной системы, редукции волосяного покрова. В рамках предложенной теории комплексно решаются проблемы, связанные с осмыслением социогенеза: устанавливаются причины, которые вызвали к жизни культурный социум (общество), реконструируются исходные формы социализации, инкультурации и т. д. Генерализованная трудовая концепция антропосоциокультурогенеза позволяет пролить свет на истоки важнейших феноменов человеческой культуры: медицины, костюма, кухни, архитектуры, а также предельно детально проследить процесс становления моделирующих систем: языка, сказки, мифа, обряда, живописи, театра и т. д.

**Ключевые слова:** философия, антропосоциокультурогенез, генерализованная теория, родительский инстинкт, родительский труд, воспитание, культура, культивирование человека, культурный социум, моделирующие системы

Традиционно освещение антропосоциокультурогенеза осуществлялось в рамках религиозных доктрин, в которых фундаментальную роль играют Святой Дух (Родительская Любовь), обожаемые родители – податели всех благ, носители Высших Сил, Высшего Разума, которые воспроизводят рукотворный универсум – исходную среду нашего обитания, а также обеспечивают наше изначальное бытие, социализацию, инкультурацию на отрезке нашей жизни, который называется золотым веком. Этот отрезок жизни мы не помним, но прекрасно помнят наши родители. Золотой век, начальные, незапамятные времена детально отражены в мифе, волшебной сказке.

Со второй половины XIX в. получают распространение взгляды на происхождение человека и общества, игнорирующие духовный фактор, культурологический процесс, исходную среду обитания человека – материнские руки. Многие особенности социальной и культурной эволюции первобытного человека, в частности формирование сознания и речи, не получили однозначного объяснения в рамках этих учений. Это способствовало утверждению орудийно-трудовой теории антропосоциогенеза, которая содержит культурологический фактор, связанный с фабрикацией искусственных орудий. Эта теория стала использоваться в качестве теоретического базиса многих наук, призванных изучать культуру человека, а не «культуру камня, бронзы, железа». Данную концепцию антропосоциогенеза с полным основанием можно назвать механистической или технократической.

В рамках механистической доктрины сложились глубоко ошибочные взгляды на материальное производство, на базовые формы трудовой деятельности, обеспечивающей воспроизводство видов. Материальное производство существует везде, где есть матери, поэтому нет оснований отрицать наличие животноводства у животных, птицеводства у птиц. В рамках животноводства, птицеводства осуществляются и добыча пропитания, и постройка жилищ, и воспитательный процесс. У истоков этих форм трудовой деятельности лежит родительский инстинкт, который по своей природе социален, поскольку обеспечивает формирование естественного социума «мать-дитя». Именно материнский инстинкт породил воспитание, культурологический процесс, поэтому нет оснований противопоставлять социальное и культурное биологическому.

В рамках биологии можно осмысливать не только культуру гороха, но и культуру человека. В компетенцию биологии входят и естественные, и культурные социумы. Именно биология изучает материнские руки – «колыбель человечества» и позволяет познакомиться с исходными орудийными, транспортными, знаковыми системами, сказочными и мифическими существами, которые участвуют в формировании исходной культурной среды, в воспитательном процессе. Именно биология позволяет увидеть, как сказочные козы бодают, кормят нас, учат «казать»,



показывать, сказывать. Исходная культурная среда, чудесные существа, язык сказочных и мифических животных детально описаны в волшебной сказке, мифе, но механицизм в принципе исключает возможность понимания природы тотемизма, смысла древних учений, столь красочно отразивших истоки человеческого быта и бытия.

Отрицание существования «чудесных говорящих орудий» (людей) придаёт технократическим теориям ярко выраженную антигуманную, антибиологическую (антижизненную) и глубоко антинаучную направленность. Это способствует расцвету «цивилизованного» мифотворчества, а также возникновению целой «индустрии обмана и самообмана». Самые ужасные катаклизмы прошедшего века были связаны не с истощением ресурсов, не с проблемами экологии и не с нашествием инопланетян, а с цивилизованным мракобесием. Сказочно богатая ресурсами страна, которая гордилась своей духовностью, первая покрылась густой сетью концентрационных лагерей, в которых люди расставались со своими естественными ценностями (жизнью, здоровьем, родными, близкими) ради придуманных благ. Трагедия этих людей была предрешена расцветом псевдогуманизма, псевдоисторизма, псевдоучёности.

Под псевдореволюционными лозунгами «Труд создал человека», «Рука создала человека» с лёгким сердцем подпишется даже Папа Римский, поскольку это не противоречит Священному писанию. Между тем до сих пор отсутствуют музеи, посвящённые руке. До сих пор отсутствуют научные центры, ведущие комплексные исследования «колыбели человечества», исходной орудийной, транспортной, знаковой системы, исходного логического аппарата, посредством которого мы учимся считать, мерить, намереваться, думать, понимать других. Комплексное осмысление роли родительских рук в антропосоциокультурогенезе, предпринятое автором в работах [1–10], позволило осмыслить традиционные учения о природе человека, общества и пролить свет на труд, который реально обеспечивает воспроизводство человека, общества, культуры. Это позволило установить движущую силу антропосоциокультурогенеза и выработать теорию, позволяющую выяснить причины, вызвавшие потребность в человеке и обществе, реконструировать традиционные методы культивирования человека и общества, установить естественный социум, а также членов этого социума, которые инициировали антропосоциокультурогенез и породили широкий спектр феноменов человеческой культуры: медицину, костюм, кухню, архитектуру и т. д.

## Причины, вызвавшие потребность в человеке и обществе, в свете генерализующей теории

Творец современной классификации растений и животных К. Линней с полным основанием включил человека в систему животного царства. Все люди были причислены к одному роду с видовым названием *Homo sapiens nasee te ipsum* (человек разумный, познай себя самого). Судя по названию, Линней прекрасно знал о спорах, которые испокон веков ведутся по поводу сущности человека. Затрудняясь выделить родовой признак Человека, он лишь подчеркнул необходимость человечеству решить данную проблему и дать себе название. Без серьёзных оснований усечённая форма пожелания Линнея стала видовым названием человека – *Homo sapiens*. Между тем далеко не все двуногие приматы, обладающие разумом, развитой речью, способностью производить и использовать высокоэффективное вооружение, терпимы в человеческом обществе. Среди осуждённых Хабаровским и Токийским трибуналами японских военных преступников были видные учёные. Чтобы осуждать «преступления против человечности», общество вынуждено рассматривать подобного рода субъектов как нелюдей, а представителей своего вида – как *Номо humanis*. Осознание ужасов прошедшего века, а также углублённое изучение мозга человека подрывают всякий пиетет к его мыслительной деятельности. «Удивительная вещь: там, где то или иное открытие нейронауки должно рождать уверенность в святости мозга, он всё более напоминает мощную, но дефектную машину, способную даже погубить человечество» [12, с. 8].

Образ мыслей наших предков мог погубить их уже при первых попытках ввести в культуру эффективное вооружение. В процессе наблюдения за поведением обезьян в социальном контексте становится ясно, что психика этих животных способна инициировать непрерывные конфликты в стаде. Дело в том, что обезьян очень волнуют их положение в социальной иерархии и возможности повышения своего ранга. Для того чтобы способствовать продвижению «вверх» отдельных особей, формируются сложные альянсы и коалиции. В книге «Политика у шимпанзе» [18] нидерландский приматолог и этолог Ф. де Валь показывает, что самыми заядлыми политиканами (в прямом смысле этого слова) среди всех животных и людей являются наши ближайшие родственники среди существующих приматов – шимпанзе. Шимпанзе-самцы живут в мире непрерывных политических интриг. Они могли бы потрясти самого Макиавелли хитростью, предательством и безжалостным стремлением к достижению и сохранению власти. Вспышки массовой жестокости у цивилизованных людей, возврат к кровожадности и политиканству отражают исконные свойства нашей психики, унаследованные от диких приматов.

Проанализировав поведение более чем 50 видов, австрийский этолог К. Лоренц в своей книге «Так называемое зло» [13] показал, что у сильно вооружённых видов эволюционный отбор выработал также сильную врождённую мораль – инстинктивный запрет применять вооружение во внутривидовых стычках, в особенности если побеждённый демонстрирует покорность. И наоборот, слабо вооружённые виды имеют слабую врождённую мораль, поскольку сильная врождённая мораль таким видам эволюционно ни к чему. Пламя лесного пожара, лишая приматов традиционного убежища, традиционных средств существования, оставляет после себя огромное количество заострённых и закалённых на огне палок. Именно заострённая палка-копалка (копье) позволила нашим предкам преодолеть тот технологический Рубикон, который отличает процесс добывания пищи тасманийцем или австралийцем от добывания пищи обезьяной, поэтому глубоко ошибочны любые попытки связывать истоки антропосоциокультурогенеза с процессом придумывания и изготовления орудий, а также видеть в австралопитеках беззащитных существ. Имеющий слабую естественную вооружённость предок человека с обретением простой палки-копалки (копья) стал самым вооружённым видом на Земле, поскольку удара копья не выдержит даже кит. При этом врождённая мораль у владельца копья осталась на крайне низком уровне. Это сделало предка человека предельно жестоким и предельно асоциальным существом, предрасположенным к каннибализму.

Культивирование человека, общества, а не фабрикация орудий приобрело крайнюю актуальность уже на самых ранних стадиях антропосоциокультурогенеза. Это осознаёт всё большее число исследователей, включая последовательных сторонников орудийно-трудовой теории антропосоциогенеза. В книге «Как возникло человечество» Ю.И. Семёнов с полным основанием пишет: «Предлюди были хищниками, владевшими искусством убивать довольно крупных животных дубинами из дерева, кости и камня. Несомненно, что эти орудия они должны были пускать во время драк между собой. Использование дубин и камней в драках имело следствием серьёзные ранения и нередко вело к смертельному исходу» [15, с. 132]. Он утверждает: «Непрерывные, непрекращающиеся драки в стаде предлюдей подрывали систему доминирования. Последняя не столько существовала в стае предлюдей, сколько ломалась, нарушалась, перестраивалась. Зоологический индивидуализм в стаде предлюдей достиг своего наивысшего развития и подрывал сам себя, ибо в большей и большей степени становился угрозой самому существованию предлюдей» [15, с. 133]. Таким образом, введение в культуру более совершенных орудий стимулирует появление нелюдей, что делает невозможным само существование политиканов и интриганов, каковыми сделала природа нас и наших предков. Всё это делает предельно актуальным антропосоциокультурогенез.

## **Становление человека и культурного социума (общества) в свете генерализующей теории**

Подорвать сам себя, вопреки заверениям Ю.И. Семёнова, зоологический индивидуализм не мог. Побороть его мог только зоологический альтруизм, который был введён в культуру и породил человечность, способность сознательно заботиться о своём и чужом здоровье. Эту способность, без которой немислимо даже сообщество каннибалов, могли ввести в культуру только существа, которые от природы склонны делиться, сочувствовать, сострадать, воспитывать. Такими существами у приматов являются матери. Именно матери способны одомашнить, очеловечить самых могучих и свирепых самцов во времена, когда они находятся под их полным контролем и поддаются дрессуре. Нет ничего удивительного в том, что именно начальные времена человеческого бытия столь актуальны для первобытного сознания и столь детально отражены в древних мифах.

Регулярное использование заострённой палки смертельно опасно и для её владельца, и для его ближайшего окружения. Особую опасность острые палки представляют для младенцев, которые склонны использовать их без всякого разумения во время игры, ссор, потому здесь на первый план выступает их воспитание, нацеленное на профилактику травматизма, на культивирование сочувствия, сострадания, сознания, человечности. Материнский инстинкт должен был совершить революцию в формах своей реализации и перейти к осмысленной заботе о здоровье детей, к культивированию человеческих начал в общежитии, чтобы обезопасить малышей от стихийного использования столь опасного орудия. Именно эта революция вызвала антропосоциокультурогенез.

Любая мать чисто инстинктивно чувствует, что ребёнок должен стать человеком задолго до того, как сделает свой первый шаг, возьмёт в руки вилку, ножик или молоток. Пребывая на материнских руках, мы с огромным энтузиазмом показываем, как надо любить ближних, делиться с ними. С младенческих лет мы учимся не использовать естественное и искусственное вооружение при дележе пищи и других благ, а также при выяснении отношений. Именно этим отличается воспитание человека от воспитания животного. Животные побуждают своих детёнышей во время игры, демонстративного поведения пускать в ход зубы, когти, копыта, рога по всякому поводу и без повода. Детёныши животных оттачивают свои навыки владения оружием на своих близких: родителях, братьях, сестрах. Естественное вооружение используется животными во время ссор, при дележе добычи, самок, определении социального статуса. Совсем не сложно представить, чем закончится подобное воспитание, если животные попытаются ввести в культуру палку-копалку (копье). Пострадает при её освоении отнюдь не палка. Есть

все основания полагать, что вовсе не забота о механических орудиях, которые абсолютно безучастны к человеческим проблемам и провоцируют кровопролитие, побудила матерей разработать способы культивирования людей, культурного социума (общества), в котором категорически запрещено свободное использование орудийных систем. Именно эти способы лежат в основе человеческой культуры. Есть все основания полагать, что уже первые антропоиды, которые регулярно использовали палки-копалки (копья), были вынуждены культивировать альтруизм и располагали весьма эффективной знаковой системой. Факты подтверждают мысль о том, что антропосоциокультурогенез носил не эволюционный, а скачкообразный, революционный характер.

Воспитание сливает социогенез, культурогенез и морфогенез в неразрывное целое. В воспроизводстве естественного социума, состоящего из кормящей матери и ребёнка, огромную роль играет не только материнское чувство, но и материнская телесность. В ходе общения с ребёнком мать вынуждена адаптироваться к потребностям своего чада, а также адаптировать их к своим потребностям. Это даёт основание при рассмотрении антропосоциокультурогенеза выбрать естественный социум «мать-дитя» или «паразит-хозяин» в качестве исходной экосистемы. Именно в рамках этого социума удаётся найти ответы на многие фундаментальные вопросы, связанные с антропосоциокультурогенезом.

Исходная среда обитания обезьяны и человека принципиально различны. «Когда у обезьяны рождается детёныш, он рефлекторно сжимает всеми четырьмя конечностями шерсть на теле матери и повисает под её грудью, спиной книзу. В таком состоянии детёныш остаётся и тогда, когда спит, и тогда, когда бодрствует» [11, с. 272]. Исходной средой обитания человеческого младенца со дня появления его на свет являются руки его матери.

В работе «О природе вещей и педагогической археологии» автора данной статьи впервые показано, что «перемещение на четырёх конечностях с зажаты в руке острой палкой требует крайней предусмотрительности и очень быстро приводит к трагическим последствиям. Больше всего на начальном этапе освоения заострённой палки-копалки страдали малыши, висевшие под грудными клетками матерей, держась за густую шерсть» [4, с. 35]. Забота о детях должна была стимулировать прямохождение, которое должно было войти в культуру уже при первых попытках освоить заострённую палку. Переход к прямохождению произошёл за миллионы лет до появления «каменной индустрии». По вполне объяснимым причинам этот переход носил не эволюционный, а революционный характер.

Взяв острую палку под мышку, можно заколоть младенца, висящего за спиной. Естественно, что более короткошёрстные мамы имели больше шансов вырастить потомство. Это не могло не привести к редукции волосяного покрова.

Челюстно-лицевые органы обезьяны способны породить массу проблем при переходе к потреблению грубого подножного корма. Особые проблемы должны были возникнуть у детей. Перегрызать волокна подножного корма им мешали не только выступающие клыки, но и смена зубов. Подобного рода проблемы не могли не породить заботу матерей о наружности («орудийности») своих чад. Именно матери были вынуждены, переживая за детей, пережёвывать грубый подножный корм. Всё это способствовало выработке широчайшего комплекса представлений о вкусе, прикусе, наружности («орудийности»), красоте.

В работе [1] автора данной статьи впервые показано, что забота о детях побудила матерей ввести в культуру заботу о наружности, разработать критерии красоты, благодаря которым началось регулирование половой активности, что вывело процесс эволюции из-под контроля естественного отбора. В этой связи глубоко ошибочны попытки рассматривать эволюцию челюстно-лицевых органов человека, игнорируя родительский инстинкт, родительскую заботу о наружности детей. В свете этих реалий могут получить разумное объяснение такие древние обычаи, как трансформация челюстей, выбивание, подпиливание резцов, клыков при инициации. Таким образом, в рамках экосистемы «мать-дитя», сформированной материнским инстинктом, можно успешно освещать самые фундаментальные тайны антропогенеза: гоминизацию челюстной системы, редукцию волосяного покрова, бипедию.

Следует заметить, что прямохождение не освободило материнские руки для орудийной деятельности, а превратило их в среду обитания младенцев. Острая палка в руках матери крайне затрудняет транспортировку младенцев и делает этот процесс весьма опасным для малышей. Решить данную проблему может только коллективное воспитание. Матери чисто психологически легче оставить ребёнка на попечении своей матери, сестры, дочери. Материнский инстинкт, забота о ребёнке, а не забота о фабрикации орудий стимулировали развитие кровнородственных связей, породили разделение труда, специализацию, коллективное потребление.

Коллективы матерей существуют и у современных шимпанзе. Авторы книги «Биология человека» по поводу различных группировок у шимпанзе пишут: «Группы взрослых самцов обычно очень подвижны, создают много шума и стремятся первыми обнаружить в лесу источники пищи. Группы матерей, напротив, относительно инертны, стараются не создавать шума и обычно остаются на одном месте, переход на новую стоянку, которую они выбирают, ориентируясь по крикам других животных, совершается быстро и почти бесшумно» [16, с. 115–116]. Именно на основе таких групп матерей и таких стоянок должны были возникнуть первые материнские коммуны, обеспечившие пропаганду родительского чувства, альтруизма, сознательной заботы о здоровье, что придавало процессу воспитания принципиально иной характер.

Самцы, становясь взрослыми, не теряли духовных качеств, навыков общения, полученных в материнских коммунах. Способность договариваться, техника безопасности уберегали их от самоистребления, а также способствовала становлению осмысленного быта.

Наличие представителей двух полов в стаде способно пролить свет на истоки дуальной организации родов, на природу матриархата. Коллективное воспитание позволяет не только выявлять детей с явными психическими отклонениями, но и стимулирует их отсев. Матери, боясь за своих чад, всегда найдут повод и средство избавить общество от психопата. Дети видят отношение взрослых к подобного рода субъектам, что, безусловно, способствует их самоконтролю и росту самосознания.

## **Становление культуры в свете генерализованной трудовой теории антропосоциокультурогенеза**

В рамках генерализованной трудовой теории антропосоциокультурогенеза решается широкий спектр вопросов, связанных с культурогенезом. Основную массу этих вопросов порождает засилье механицизма в учениях о культурогенезе. Так, например, в рамках механистических доктрин, отрицающих существование чудесных орудий, становление медицины не может получить логического обоснования. По этой причине историки медицины традиционно вынуждены рассчитывать исключительно на свою интуицию при освещении истоков медицины, а также входить в непримиримый конфликт с механицизмом. Интуиция побуждает их связывать эти истоки не с заботой о механических орудиях, а с материнской заботой о чадах. Она также побуждает считать медицину, а не обработку камня ровесницей человека и человечности, а также видеть у истоков умственного и духовного лидерства не каменотёсов, а женщин-врачевательниц.

Без учёта врачебной практики невозможно укоренить принципы антропологизма, биологизма в широком круге наук, занятых исследованием истоков человека, общества, культуры, а также осмыслить традиционные учения о природе человека, общества, культуры, для которых характерен антропоцентризм, биоморфизм. Изучение процессов введения в культуру различных биологических объектов привело к становлению теории центров происхождения культурных растений, домашних животных. Может показаться, что обобщение этого биокulturологического подхода, его распространение на истоки орудийной деятельности, искусства, языка, словесности не представляется возможным, поскольку невозможно найти центры естественного произрастания зубил, резцов, палиц, лопаток, саней, снарядов, героев, божеств, словес, музы-

кальных инструментов, театров, храмов и т. д., однако такая возможность существует. Для реализации этой возможности следует забыть про каменные орудия и обратиться к орудиям, которые вызвали к жизни медицину, биологию, бионику и т. д. В свете подлинного историзма «чудесные орудия», а также «преданья старины глубокой» перестают казаться продуктом безудержной фантазии наших предков.

В монографии «Истоки протомедицины и её роль в антропосоциокультурогенезе» [10] автором данной статьи детально рассмотрены факторы, вызвавшие потребность в протомедицине, роль материнского инстинкта в её зарождении, роль протомедицины в антропосоциокультурогенезе, реконструированы исходный язык медицины, исходные формы приобщения к протомедицине, отражение этих форм в сказке, мифе, обряде, а также показана роль протомедицины в формировании мифологического мировоззрения.

В работе «Подлинные истоки математики и её роль в антропосоциокультурогенезе» [9] автором развивается мысль о том, что человеческая природа «говорит на языке геометрии», поскольку наша конституция позволяет производить измерения и строить геометрические модели разного уровня сложности чисто рефлекторно. «Так, например, при переносе таза с водой или охапки дров наши руки независимо от нашего сознания измеряют, воспроизводят и манифестируют размеры этих объектов. Сильная боль побуждает нас рефлекторно сетовать: наносить координатную или мерную сетку из пальцев рук на больное место, чтобы умирить боль. Естественная система координат, которая рефлекторно наносится на тело, крайне актуальна при диагностике, поскольку позволяет определить больной орган, эпицентр боли, размеры поражённого участка. Эта система позволяет моделировать психические состояния (первую сигнальную систему), а также размечать свой стан даже маленьким детям. Она играет фундаментальную роль при культивировании сочувствия, сострадания, сознания, человечности, поэтому нет оснований утверждать, что первоначальное применение координат связано с астрономией и географией, а не с описанием наших внутренних состояний и нашей фигуры. Есть все основания полагать, что и истоки нумерации связаны с естественной мерной сетью» [9, с. 7]. На обширном антропологическом, лингвистическом, фольклорном, мифологическом, психологическом, педагогическом материале в данной работе показаны естественные истоки математических моделирующих систем, а также процесс их введения в культуру в качестве исходной знаковой системы, сыгравшей фундаментальную роль в антропосоциокультурогенезе. Детей учат сознательно сетовать, различать большое и малое, а также оценивать и показывать размеры («...вот такой ширины, вот такой ужины...») задолго до приобщения к счёту, числу, хозяйственной деятельности. В 6–7 лет в традиционных обществах дети сами становятся воспитателями, поскольку их умственные потенции позволяют забо-



тяться о младших членах общества, сознательно участвовать в базовой форме трудовой деятельности. Всё это актуализует соотнесение истоков математической культуры, истоков сознания с заботой о человеке, а не с «заботой о камне, бронзе, железе».

Связь культурных, мифологических и сказочных универсалий с родительскими руками и культивированием человека детально рассмотрена в работах [2; 3; 6; 8; 9], посвящённых истокам моделирующих систем: языку, сказке, мифу, театру, обряду. Физическое, умственное, нравственное развитие ребёнка традиционно протекает под контролем общества. Этот контроль издревле отличался поразительным педантизмом. Даже антропометрические данные членов социума: форма черепа, характер прикуса, длина ушей, шеи – в традиционных обществах зачастую оказываются регламентированными и подлежат искусственной корректировке. Психическая и антропометрическая корректировка во многих случаях бывает эффективной именно в раннем возрасте. Исходные формы социализации, инкультурации отличаются поразительной универсальностью, которая лежит в основе культурных, сказочных, мифологических универсалий. К подобного рода универсалиям относятся учения о безоблачных истоках человеческого бытия.

Золотой век – мифологическое представление, существовавшее в античном мире, согласно которому первые времена человечества отличаются абсолютной беззаботностью. Зародышевую форму таких представлений можно найти не только у греков, но и у многих первобытных народов, сохранивших мифы об изначальных временах, когда человеку не надо было трудиться, а окружающий мир был рукотворен и полон чудесных превращений. Представления о золотом веке, утраченном «земном рае» можно встретить и в развитых религиозно-мифологических представлениях.

Современная наука не смогла убедительно объяснить причину стойкой веры народов в золотой век, в сказочные страны. Она категорически отрицает существование в прошлом таких времен, когда человеку всё доставалось даром, когда его окружали чудесные предметы, постройки, существа. В основе скептического отношения современной науки к сказочным древностям лежат свидетельства археологической науки, которая категорически отрицает существование сказочных построек, сказочных орудий, сказочных существ. Слепота археологов вполне объяснима. Покидая свою колыбель, мы забываем о «рукотворной Вселенной», её «архитекторах» и «архитектуре». Забываем мы и о тех педагогических приемах, посредством которых всеблагие учителя учили нас договариваться, приобщали к профилактике травматизма, побуждали сочувствовать, сострадать, любить ближних, заботиться об их здоровье. Об этих факторах антропосоциокультурогенеза пытаются напомнить нам сказки, мифы, но механистические предрассудки не позволяют прислушаться к голосу предков, к «голосу разума». Подобно-

го рода предрассудки исключают существование времён, когда деревья были большими, плоды – огромными, когда нас окружали исполины, «титаны мысли и духовности», возводившие титанические сооружения, с которыми связаны первые времена нашего бытия.

В сказках, мифах в качестве предков, создателей различных культурных ценностей часто фигурируют животные, которые зачастую занимаются врачеванием и являются символом мудрости. Глубоко архаичны мифологические сюжеты о порождении Вселенной животными, о пребывании людей в чреве животных, о животных предках человека. Видный советский этнограф Л.Я. Штернберг в своей книге «Первобытная религия в свете этнографии» пишет: «Теротеизм (поклонение животным, зоолатрия) – некогда универсальная форма религиозного мышления, сохранившаяся до настоящего времени у всех диких и варварских племён и даже у некоторых более или менее культурных народов (браминистическая Индия, Египет). Свидетельствами всеобщего господства культа животных служат религиозные и поэтические памятники всех исторических народов, начиная с гимнов Вед, Авесты, храмов и мумий Египта, историков и поэтов Греции и Рима, эпоса германских, романских и славянских народов и кончая современным фольклором европейских масс. Самый богатый следами теротеизма эпос славянский, в особенности русский» [16, с. 191].

Мифические животные могут выступать в качестве тотемных предков, героев, божеств, демиургов, триксеров (обманщиков, ловкачей), ездовых животных богов, героев и т. д. Мифическое животное может выступать типологически в чистом виде, однако зачастую оно является человеческим предком и божеством, культурным героем и триксером. Ворон у ительменов демиург, культурный герой, создатель рельефа местности и самой земли, изобретатель одежды, лодки и т. д. Это не мешает им рассматривать Ворона в качестве триксера. Подобно сказочным животным мифические звери могут заверять, общаться между собой и с людьми, поскольку обладают особым языком, постигнув который герой становился необычайно мудрым и проницательным. Он может установить причину той или иной болезни, вылечить любую болезнь.

По поводу природы мифических тотемных существ, наделённых всеми атрибутами человека, включая речь, у исследователей до сих пор отсутствует единство взглядов, хотя попытки отрефлексировать природу тотемистических учений имеют давнюю историю. Родительские **пяти (пасти)** способны пролить свет на природу тотемных существ, которые **пестуют** нас, когда мы абсолютно беспомощны, а также наставляют нас на путь истины. Две материнские руки задолго до возникновения института отцовства, семьи, брака породили такие культурные, мифологические и сказочные архетипы, как мать-животное, отец-животное, семья, брак, лево, право, мужчина, женщина и т. д. Всё это нашло отражение в самых разных семиотических системах, включая звуковые

языки. Автор книги «Удивительный мир слов и значений», написанной на материале ста языков, М.М. Маковский констатирует: «Значение “левый” соотносится со значением “женщина”, а “правый” – со значением “мужчина”; оба указанных значения могут восходить к значению “рука”» [14, с. 18]. Игнорируя первообразы представителей мужского и женского пола, невозможно постигнуть характер изначальных отношений между полами, понять истоки и смысл архаичных учений.

Способность сказочных и мифических животных создавать исходную культурную среду, исходный жестовый язык не может вызывать сомнений. Именно с ними связаны исходные представления о жестах, божествах, о языке зверей, знакомство с которым позволяло приобщиться к самым сокровенным тайнам. Звери и звероподобные существа традиционно выступают в качестве наставников, помощников героев не только в сказках, но и в мифах. Волки, кони и другие «инструкторы» общаются с героями на общепонятном языке. К такого рода существам в греческой мифологии относится кентавр Хирон, который выделяется мудростью и благожелательностью. Он является воспитателем героев: Тесея, Ясона, Диоскуров. В качестве лекаря он обучал врачеванию Асклепия. Имя Хирона указывает на его связь с руками (греч. *cheir* – ‘рука’).

Рукотворный универсум породил представление о младенцах, которые заполнили своими телами всю первозданную Вселенную, созданную божествами. Породил он и учения о божественных первопредках, из чьей плоти был создан мир. Образ первочеловека-гиганта широко распространён в мифах. Так в раввинской литературе Адам изображается как первочеловек огромных размеров. В момент сотворения его тело заполняло всю Вселенную. Гигантом был и эддический великан Имир, чьей плотью божества заполнили первозданную пропасть, прообразом которой является родительская пясть. Подобного рода представления позволяют судить о размерах рукотворного космоса, в рамках которого складываются исходные геометрические представления, основы медицинской топографии, основы строительной терминологии.

Наше попадание в пясти (пасти) всеблагих родителей сразу после рождения может трактоваться как принесение младенцев в жертву богам, которое осуществилось изначальное и породило традицию, нашедшую отражение даже в Библии. В древней иранской традиции первочеловеком считается Гайомарт, который в первые времена был принесён в жертву богу. Такова судьба и ведийского первочеловека Пуруши, который ухитрился заполнить своей плотью всю первозданную Вселенную.

Родительские пятерни – божественные патроны, сказочные животные не могли переваривать младенцев, поэтому пребывание младенцев в чреве божеств, сказочных животных, сказочных и мифических великанов-людоедов часто заканчивается тем, что их отрыгивают обратно.

Многочисленные сказки, мифы свидетельствуют, что скушанные младенцы появляются на свет искушёнными во всяких премудростях. Причины этого кроются в воспитательном процессе.

Издrevле был широко распространён обряд инициации, во время которого посвящаемый пролезал через сооружение, выполненное в форме огромного животного. При этом он как бы переваривался в чреве животного и извергался искушённым в тайнах, которые делают человека человеком. Это подтверждает мысль о том, что вовсе не тотемы были изначально продуктами питания, поэтому глубоко ошибочны любые попытки связывать истоки тотемизма с охотой. Для совершения обрядов, связанных с пребыванием в чреве предков, со временем стали сооружаться дольмены, лабиринты и другие архитектурные сооружения, осмыслить назначение которых невозможно, игнорируя материнские руки, воспитательный процесс, тотемизм.

Сложенные родительские пясти (пасти) должны были породить представление о многоэтажном небе (нёбе), «небесах обетованных». На этих небесах обитают безгрешные люди, каковыми изначально являемся мы. Познав добро и зло, научившись заботиться о своём здоровье, не причинять вред другим, мы спускаемся с небес, которые были нашими первыми палатами (лат. *palatum* – ‘нёбо’). Мифы, сказки утверждают, что в этой святой обители много еды, что её обитатели ведут счастливую жизнь, не зная тяжкого труда. Существует сказки, в которых герои попадают на небо, вдоволь наедаются там, встречают там сказочных животных и т. д.

На небесах многие народы размещают целые страны. В христианских представлениях рай является местом обитания ангелов и других безгрешных почитателей отца небесного. В раю эти чада соединяются с богом, созерцают его. Таким образом, представление о райской жизни, о небесах обетованных возникли не в ходе наблюдения за макрокосмом, а в ходе отражения материнских рук, породивших представление о всеблагих предках, «колыбели человечества», «святой обители», а также о воспитательном процессе, который широко представлен в древних учениях.

## Заключение

Игнорируя духовный фактор – материнскую любовь, невозможно выработать убедительную теорию антропосоциокультурогенеза, а также осмыслить традиционные учения о природе человека, общества, культуры. Отсутствие такой теории провоцирует формирование целой «индустрии обмана и самообмана» вокруг теории мифа, природы человека и общества, в которую вовлекаются всё более широкие круги современных философов и специалистов самого разного профиля. Это способ-

ствует засилью псевдонаучных доктрин в умах цивилизованных людей. Генерализованная и генерализующая трудовая теория антропосоциокультурогенеза, рассматривающая в качестве базовой формы трудовой деятельности не культивирование орудий, а культивирование человека, учитывает духовный фактор – материнский инстинкт. Именно материнский инстинкт, а не забота о камне, бронзе, железе позволяет отыскать истоки осознанной заботы о здоровье, породившей медицину, костюм, кухню, архитектуру и т. д. Культивирование человека, а не обработка камня породило широкий спектр моделирующих систем: язык, сказку, миф, обряды, искусство. Процессы инкультурации, социализации человека, традиционно используемые матерями на самых ранних этапах антропосоциокультурогенеза, позволяют не только пролить свет на истоки этих систем, но и понять смысл традиционных учений о природе человека, общества, культуры. Такое понимание крайне затрудняет вольную интерпретацию этих учений, которая является неисчерпаемым источником для генерирования псевдонаучных доктрин и нападок на науку.

### Список литературы

1. *Воронцов В.А.* К вопросу обоснования и исследования палеопсихологии человека // *Природа психического: тезисы докладов.* Пермь: Изд-во Пермского гос. ун-та, 1994. С. 47–48.
2. *Воронцов В.А.* О театре волжских булгар и природе театрального искусства. Казань: Интелпресс, 2008. 212 с.
3. *Воронцов В.А.* Природа языка и мифа. Казань: Интелпресс, 2008. 473 с.: ил.
4. *Воронцов В.А.* О природе вещей и педагогической археологии. Казань, Intelpress+, 2009. 235 с.: ил.
5. *Воронцов В.А.* Мировоззрение «золотого века» и его истоки // *Философия и общество.* 2010. № 3. С. 130–148.
6. *Воронцов В.А.* Подлинные истоки волшебной сказки. Казань: Intelpress+, 2011. 268 с.: ил.
7. *Воронцов В.А.* К вопросу о движущих силах антропо-социо-культурогенеза // *Вестник экономики, права и социологии.* 2012. № 1. С. 136–140.
8. *Воронцов В.А.* Генезис языка, сказки и мифа в контексте антропо-социокультурогенеза. Казань: Изд. Инст. ист. АН РТ, 2012. 415 с.: ил.
9. *Воронцов В.А.* Подлинные истоки математики и её роль в антропосоциокультурогенезе. Казань: Центр инновационных технологий, 2015. 252 с.: ил.
10. *Воронцов В.А.* Истоки протомедицины и её роль в антропосоциокультурогенезе. Казань: Центр инновационных исследований, 2015. 264 с.: ил.
11. *Выготский Л.С.* Проблемы развития психики // *Выготский Л.С. Собр. соч.*: в 6 т. Т. 1. М.: Педагогика, 1983. 368 с.
12. *Гуревич П.С.* Десакрализация мозга // *Философская антропология.* 2015. Т. 1. № 1. С. 6–19.

13. *Лоренц К.* Так называемое зло. М.: Культурная революция, 2008. 616 с.: ил.
14. *Маковский М.М.* Удивительный мир слов и значений: Иллюзии и парадоксы в лексике и семантике. М.: Высшая школа, 1989. 200 с.
15. *Семёнов Ю.И.* Как возникло человечество. М.: Наука, 1966. 576 с.
16. *Харрисон Дж., Уайнер Дж., Теннер Дж.* и др. Биология человека / Пер. с англ. Е.З. Годиной. М.: Мир, 1979. 611 с.: ил.
17. *Штернберг Л.Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Л.: Изд-во ИНС ЦИК СССР, 1936. 573 с.: ил.
18. *De Wall F.* Chimpanzee Politics. Power and Sex among Apes. London: Jonathan Cape, 1982. 223 p.

## METHODOLOGICAL PROBLEMS

**Vladimir VORONTSOV**

Candidate of Technical Sciences, Senior researcher, Sector of Humanitarian Studies. Kazan Institute of Eurasian and International Studies. 420139, Russian Federation, Kazan, ul.Safiullina, d. 50A, of. 137; e-mail: vorontsov.vladimir2010@yandex.ru

### ANTHROPO-, SOCIO- AND CULTURE GENESIS IN THE LIGHT OF GENERALIZING THEORY

**T**he term anthropo-, socio- and culture genesis, which reflects the indissoluble unity of the processes of human evolution, cultural socium (society) and culture, is increasingly used by philosophers and cultural scientists, but uniform illumination of anthropo-, socio-, and cultural genesis is still missing. Traditionally, anthropo-, socio- and cultural genesis was covered in the religious doctrines, where the fundamental role played the Holy Spirit (Parental Love), beloved parents – the bearers of all the benefits, the holders of the Higher Forces and Higher Mind. They reproduced a man-made universe, the source of our environment, and ensured our primordial being, socialization, enculturation at certain period of our life, so-called Golden Age. A false understanding of traditional teachings contributed to the emergence of a widespread theory of implements of trade that became the theoretical basis of many sciences, designed to explore the cradle of humankind (mother's hands), the culture of human, but not the culture of stone, bronze and iron. We may rightly call this theory mechanistic or technocratic.

In the framework of the mechanistic doctrine emerged erroneous views on the material production, on the basic forms of labor activities, which ensure the reproduction of the species. Material production exists wherever there are mothers, so there is no reason to deny the existence of animal breeding among the animals, and of aviculture among birds. Within the scope of animal breeding and aviculture, the production of food, the construction of dwellings, and the educational processes take place. At the origin of these forms of labor activity is the parental instinct, which is by its nature social, because it provides the natural formation of society “mother-child”. It is the maternal instinct that gave rise to the education, culturological process, so there is no reason to oppose social and cultural to biological.

Generalized and generalizing (consolidating), the labor theory of anthropo-, socio-, and cultural genesis, substantiated by the author of this article in a number of books, considers as the basic forms of the labor activity not cultivating of the tools of labor, but the cultivation of human, originated by maternal instinct. It is the mother's care, and not care about the stone, bronze and iron allows us to shed light on the origins of the deliberate health concern that gave rise to medicine, costume, cuisine, architecture, etc. The cultivation of human and not the treatment of the stone brought to life a wide range of modelling systems: language, fairy tale, myth, ritual, art. The process of inculturation and socialization, traditionally used by mothers in the earliest stages of anthropo-, socio-, and cultural genesis, allows us not only to shed light on the origins of these systems, but also to understand the meaning of the traditional teachings about human nature, society, and culture. Such an understanding makes extremely difficult the free interpretation of these teachings that is an inexhaustible source for generating pseudo-scientific doctrines and for attacks on science.

**Keywords:** philosophy, anthropo-, socio-, and cultural genesis, generalized theory, parental instinct, parental labor, education, culture, culturing of human, cultural solum, modelling systems

## References

1. De Wall, F. *Chimpanzee Politics. Power and Sex among Apes*. London: Jonathan Cape, 1982. 223 pp.
2. Gurevich, P. "Desakralizatsiya mozga" [Desacralization of the brain], *Filosofskaya antropologiya*, 2015, vol. 1, no 1, pp. 6–19. (In Russian)
3. Harrison, G., Weiner, J., Tanner, J. et al. *Biologiya cheloveka* [Human biology], trans. by E. Godina. Moscow: Mir Publ., 1979. 611 pp. (In Russian)
4. Lorenz, K. *Tak nazyvaemoe zlo* [The so-called evil]. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya Publ., 2008. 616 pp. (In Russian)
5. Makovskii, M. *Udivitel'nyi mir slov i znachenii: Illyuzii i paradoksy v leksike i semantike* [The wonderful world of words and meanings: Illusions and paradoxes in lexis and semantics]. Moscow: Vysshaya shkola Publ., 1989. 200 pp. (In Russian)
6. Semenov, Yu. *Kak vzniklo chelovechestvo* [How the humankind arose]. Moscow: Nauka Publ., 1966. 576 pp. (In Russian)
7. Shternberg, L. *Pervobytnaya religiya v svete etnografii* [Primordial religion in the light of ethnography]. Leningrad: INS TSIK SSSR Publ., 1936. 573 pp. (In Russian)
8. Vorontsov, V. "K voprosu o dvizhushchikh silakh antropo-sotsio-kul'turogeneza" [On the problem of the moving forces of anthropo-socio-cultural genesis], *Vestnik ekonomiki, prava i sotsiologii*, 2012, no 1, pp. 136–140. (In Russian)
9. Vorontsov, V. "K voprosu obosnovaniya i issledovaniya paleopsikhologii cheloveka" [On the problem of justification and study of human paleopsychology], *Priroda psikhicheskogo* [The nature of the psyche]: paper abstracts. Perm: Perm Univ. Publ., 1994, pp. 47–48. (In Russian)



10. Vorontsov, V. “Mirovozzrenie «zolotogo veka» i ego istoki” [The worldview of the “golden age” and its origins], *Filosofiya i obshchestvo*, 2010, no 3, pp. 130–148. (In Russian)

11. Vorontsov, V. *Genezis yazyka, skazki i mifa v kontekste antropo-sotsiokul'turogeneza* [The genesis of the language, fairy tale and myth in the context of anthropo-socio-cultural genesis]. Kazan: Institute of History Publishing House AS RT Publ., 2012. 415 pp. (In Russian)

12. Vorontsov, V. *Istoki protomeditsiny i ee rol' v antroposotsiokul'turogeneze* [The origins of protomedicine and its role in anthropo-socio-cultural genesis]. Kazan: Centre of innovation research, 2015. 264 pp. (In Russian)

13. Vorontsov, V. *O prirode veshchei i pedagogicheskoi arkheologii* [On the nature of things and paedagogic archaeology]. Kazan: Intelpress+ Publ., 2009. 235 pp. (In Russian)

14. Vorontsov, V. *O teatre volzhskikh bulgar i prirode teatral'nogo iskusstva* [The theatre of the Volga Bulgars and the nature of theatrical art]. Kazan: Intelpress Publ., 2008. 212 pp. (In Russian)

15. Vorontsov, V. *Podlinnye istoki matematiki i ee rol' v antroposotsiokul'turogeneze* [True origins of mathematics and its role in anthropo-socio-cultural genesis]. Kazan: Centre for innovative technologies, 2015. 252 pp. (In Russian)

16. Vorontsov, V. *Podlinnye istoki volshebnoi skazki* [True origins of a fairy tale]. Kazan: Intelpress+ Publ., 2011. 268 pp. (In Russian)

17. Vorontsov, V. *Priroda yazyka i mifa* [The nature of language and myth]. Kazan: Intelpress Publ., 2008. 473 pp. (In Russian)

18. Vygotskii, L. “Problemy razvitiya psikhiki” [The problems of mental development], in: L. Vygotskii. *Sobranie sochinenii*, 6 t. [Collected Works, 6 vols.], vol. 1. Moscow: Pedagogika Publ., 1983. 368 pp. (In Russian)

# КУЛЬТУРНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ



## Игорь СИТНИКОВ

магистр искусств, Международная Докторантура Тихоокеанской Азии, факультет социальных наук. Государственный Университет Чжен Чжи, Тайбэй, Тайвань. 391010, Российская Федерация, Рязань, Первая Прудная ул., 16–6; e-mail: xuyiguo@mail.ru

## ТАЙВАНЬСКИЙ ХРАМ «ВОСЕМНАДЦАТИ ВЕЛЬМОЖ» (следы евразийско-тихоокеанского культа)

В основу статьи положены полевые исследования, которые я проводил на севере Тайваня в 2008–2009 гг., работая над вопросом возможного присутствия устойчивых символов евразийской мифологии в тайваньском храме «Восемнадцать Вельмож». В данной статье, посвящённой этой обширной теме, я останавливаюсь исключительно на параллелях между символизмом тайваньского храма и образами русского фольклора. Хотя в полном исследовании был выделен целый ряд символов с такими параллелями – «загробный мир», «собака», «лодка», «странствие по водам», «могила», – ввиду ограниченности объёма здесь они будут продемонстрированы на примере анализа только одного образа, образа «собаки». В качестве источника для анализа использованы русские народные сказки из собрания А.Н. Афанасьева.

**Ключевые слова:** коллективное подсознательное, архетип, народная религия, мифологический символ, комплекс устойчивых символов, Тайвань, русская сказка, образ, евразийско-тихоокеанская культурная общность, экскарнация

## Введение

Поскольку и русская волшебная сказка, и символизм тайваньского храма «Восемнадцати Вельмож» бесспорно являются продуктами народной религии, на основании концепции коллективного подсознательного Карла Густава Юнга [11, с. 297–337], в настоящей работе делается предположение о наличии общих эволюционных корней исследуемого образа как единого архетипа [12, с. 79, 451] сравниваемых народных традиций.

Для выявления истоков происхождения устойчивого образа «собаки» как исследуемого архетипа я опираюсь на фундаментальную работу Трубшоу [26], посвящённую погребальным обрядам Европы бронзового и раннего железного века и роли символа «собаки» в этих обрядах. Следуя данным археологии, Трубшоу предполагает, что собака широко использовалась в погребальных обрядах этих эпох в качестве символического проводника в загробный мир и защитника души умершего на этом пути.

В результате изложенного в данной статье исследования делается заключительное предположение, что эволюция фольклорного образа собаки от реального помощника на охоте до устойчивого мифологического архетипа как в русской, так и в тайваньской народной традиции происходила сходным образом.

Однако эволюционные фазы этого процесса наиболее ярко прослеживаются при анализе русских волшебных сказок, где образ «собаки» сохраняет комплексный функциональный ряд от объекта охоты до помощника охотника, затем пастуха и стража сокровищ вплоть до роли спасительной жертвы и защитника от враждебных сил загробного мира. Таким образом, в случае исследования символизма храма «Восемнадцати Вельмож» русская волшебная сказка может быть одним из ключей к пониманию эволюции его символов.

С развитием современных научных методов, разработанных культурной антропологией и сравнительных мифологией, мы располагаем новыми инструментами, позволяющими верифицировать гипотезы и теории, выдвигаемые данными дисциплинами. На начальном этапе исследования были проанализированы четыре варианта легенды происхождения тайваньского храма «Восемнадцати Вельмож», а также основные элементы культа.

По результатам подсчётов частоты употребления упоминаемых в легендах элементов были выделен ряд наиболее устойчивых символов культа с последующим исследованием местности, в которой расположен храм, с целью поиска присутствия в ней соответствующих природных и культурных объектов.

Затем была произведена работа по поиску параллельной символики в мифологиях и фольклоре народов евразийско-тихоокеанского региона. В частности, такие параллели были обнаружены в русских волшебных сказках, в мифологиях древних кельтов и жителей Тробрианских островов.

Последнее время растёт интерес к поиску логики в образе жизни локальных культур. Знание по сравнительной фольклористике и мифологии поможет пролить свет на понимание мира в виде символических систем (как существующих ныне, так и существовавших в прошлом). Данная работа имеет целью на конкретном примере дать ответ на вопрос, действительно ли определённые устойчивые символы, присутствующие в фольклоре, мифологиях и народных культах, несут объективную информацию о стадиях развития и образе жизни своих носителей.

Сравнительные мифология и фольклористика совместно с данными археологии могут дать новые знания о периоде, предшествовавшем эпохе письменных документов. Сопоставление в настоящем исследовании данных трёх вышеперечисленных дисциплин позволяет отчасти удовлетворить растущий интерес к доисторическому прошлому, а также пролить свет на скрытые в подсознании культурные матрицы, разделяемые в настоящее время самыми разнообразными культурами и унаследованные ими от давно забытых историй предков.

В ходе исследования было обнаружено, что несколько стабильных символов и мотивов, имеющих параллели в мифологиях различных народов евразийско-тихоокеанского региона, являются элементами некогда единой культурной матрицы.

## **Символика культа «Восемнадцати Вельмож»**

Первоначальным импульсом для исследования храма «Восемнадцати Вельмож» (十八王公廟) на севере Тайваня был перечень его нескольких уникальных особенностей [20, с. 297–337]. Прежде всего, это был храм поклонения собаке. В настоящее время культ собаки является редким культурным феноменом не только на Тайване, но и во всём мире. Второй отличительной чертой было ночное время поклонения. Третья особенность заключалась в том, что наибольшей популярностью храм пользовался у людей с такими специфическими занятиями, как проституция, рэкет, контрабанда и азартные игры. Ещё одна необычная черта – практика воскуривания в качестве жертвоприношения сигарет с шокирующим названием «Долгая жизнь» вместо традиционных китайских палочек с благовониями. Не менее интригующими были и устрашающие суеверия о мстительном характере божества-собаки, которое якобы способно насылать смертоносные болезни тем, кто демонстрировал неуважение к храму или его атрибутам. Последнее я испытал лично после первого посещения храма (кажется, где-то в стенах храма я оставил за ненадобностью один из освящённых медальонов). И, наконец, мифология происхождения всего культа отличалась заметным разнообразием и противоречивостью. В моём распоряжении имелось четыре варианта легенды о происхождении храма. Привожу наиболее подробную версию в переводе Дженсена:

Некогда в эпоху Цинской династии в лодке плыли 17 человек и собака. В результате внезапного шторма лодка потерпела крушение и все 17 человек погибли. Их тела были вынесены на берег, но собаке удалось выжить. Затем собака всё же умерла от горя или же совершила самоубийство по той же причине. Жители прибрежной деревни похоронили тела утопленников и собаки в общей могиле [15, с. 5].

## 1. Информативные символы в версиях легенды

Прежде всего мной было сделано предположение, что должна существовать связь между уникальными особенностями храма и легендами о его происхождении. Чтобы обнаружить такую связь, я решил обратиться к основным символам культа. В качестве первого шага к определению наиболее характерных символов необходимо было проанализировать тексты легенд. При анализе я исходил из предположения, что наиболее повторяемые символы, которые обнаружат присутствие во всех четырёх версиях легенды, могут быть наиболее устойчивыми к культурным изменениям.

Сначала я подчеркнул в текстах все символы, которые казались информативными для анализа. Следующим шагом был подсчёт наиболее повторяемых символов. Затем эти символы были классифицированы в соответствии со степенью их повторяемости в вариантах легенды. Во время классификации я обнаружил, что некоторые из символов представляют собой вариации или модификации базовых символов.

В результате были получены 4 категории символов и их вариаций. Первую категорию составили 6 символов, представленных во всех четырёх версиях легенды: (1) «пересечение водного пространства»; (2) «лодка или корабль»; (3) «собака»; (4) «кораблекрушение»; (5) «выживание собаки»; (6) «утопленники».

Вторая категория включила 1 символ и 2 вариации, представленные в трёх вариантах легенды: (7) «число людей в лодке: 17»; «самопожертвование собаки» [вариация 5-го символа]; «кораблекрушение иммигрантов» [вариация 4-го].

Третья категория представлена 2 символами и 4 вариациями, присутствующими в двух версиях легенды: (8) «погребение»; «погребение собаки» [вариация 5-го символа]; «погребение собаки вместе с людьми» [вариация 5-го]; (9) «могила»; «время происшествия (Цинская династия)» [вариация 4-го]; «китайское происхождение людей в лодке» [вариация 4-го].

И последняя категория включила 3 уникальные информативные вариации, которые встречаются только в одной из версий легенды и конкретизируют пункты отправления и назначения потерпевшей крушение лодки, а также социальный статус её команды: «из Фучжоу в Путо-шань» [вариация 4-го]; «из Таншаня (Китай) на Тайвань» [вариация 4-го]; «богатые китайцы» [вариация 4-го].

## 2. Стадии развития легенды

Тер Хаар предполагает, что «для понимания изначальной фазы возникновения культа необходимо попытаться различить его исторические корни и наиболее ранние из дошедших мифов от более поздних модификаций» [24, с. 352]. Представляется, что степень присутствия символов в вариантах легенды отражает исторические стадии её развития.

Первая категория, состоящая из 6 символов, представляет, по-видимому, наиболее раннюю стадию. Вторая группа может быть результатом первой фазы культурных изменений. Третий список – возможный результат очередной фазы трансформаций в культуре. Обилие элементов в третьей категории по сравнению со второй и четвёртой может означать долговременность активного влияния данной фазы на преобразования в местной культуре. И последний список, который содержит лишь вариации прочих символов, по-видимому, состоит из наиболее поздних и менее влиятельных мифологических модификаций.

Примечателен также тот факт, что классификация демонстрирует наиболее высокую вариантность только 2 стабильных символов: «ко-раблекрушения» и «выживания собаки». Но что это может означать?

## 3. Полевые работы

Я посещал храм дважды: оба раза со своими однокурсниками, Мэй Цзо и Аароном Дженсенем, в 2008 г. Полевые исследования были начаты из предположения, что наиболее стабильные символы культа должны быть представлены как в мифологии происхождения храма, так и в самом храме в качестве культовых объектов. Одновременно такие символы могли оказаться и наиболее древними.

Другое предположение заключалось в том, что развитие культа и его мифологии должно быть связано с окружающей средой. Это предположение было основано на концепции Стюарда [22] об окружающей среде как определяющем факторе развития культуры.

### *Свидетельство традиции морской контрабанды*

Во время полевых наблюдений прежде всего я обратил внимание на специфику расположения храма в прибрежной рыбацкой зоне между двумя портами – Цзилун (基隆) и Тамшуй (淡水). Храм «Восемнадцати Вельмож» находится в самой северной части Тайваня между Шимэн (石門) и Цаоли (草里), ближе к Шимэн. Ещё одна интересная деталь: в этом районе вблизи Дзиншань (金山) расположено внушительных размеров здание таможни – факт, подтверждающий существование в районе давних традиций контрабанды.

### ***Образы собаки и могилы***

Когда мы только приближались к храму, местные старушки предложили купить набор ритуальных предметов и проводили к двум большим бронзовым статуям собаки, расположенным по обеим сторонам могилы, в которой в соответствии с легендой вместе похоронены 17 человек и собака. Затем женщины настояли на том, чтобы мы прикоснулись к одной из статуй и привязали возле неё только что купленные ритуальные предметы.

Перед могилой имелась длинная прямоугольная курильница с надписью «Восемнадцать Вельмож». Перед ней располагался особый поднос, сконструированный таким образом, чтобы поклоняющиеся могли помещать туда зажжённые сигареты. На подносе мы обнаружили сигареты именно марки «Долгая жизнь» и, следуя традиции, поместили туда собственные предварительно раскуренные сигареты, которые купили перед поездкой.

### ***Два уровня поклонения символу могилы***

К нашему удивлению, после начального интервью дочь содержателя храма отвела нас в нижний зал храма, сообщив, что подлинная могила расположена непосредственно под верхней, которая на самом деле является всего лишь позднейшим изображением нижней. Согласно её рассказу, реальная могила должна была исчезнуть под фундаментом шоссе моста, части строившегося вблизи от неё комплекса атомной электростанции.

После долгих переговоров с чиновниками, ответственными за строительство, было решено переместить весь храм на поверхность мостовой дамбы и построить специальный подземный зал, чтобы позволить верующим поклоняться оригинальной могиле. В связи с этим, в настоящее время в храме имеется два похожих культовых объекта – реальная могила в подземном зале и её символическое изображение в наземной части.

Такая храмовая конструкция наводит на мысль, что «оригинальная» могила также может быть всего лишь символическим изображением, которое заменило нечто иное под воздействием каких-то иных могущественных событий, имевших место в далёком прошлом и поэтому забытых.

В подземной части храма я заметил деревянную модель старинной китайской джонки, которая также являлась объектом культа, поскольку на её палубе и мачтах были размещены многочисленные визитные карточки и зажигалки с адресами ночных клубов и караоке-баров – известных мест проституции. Этот факт подтверждал информацию о том, что лица этой профессии – одни из активных поклонников храма.

#### 4. Исторические легенды

Из интервью дочери содержателя храма стало ясно, что помимо мифологических легенд, касающихся происхождения храма, существуют также устные исторические предания, которые сообщают, что храм был основан местными рыбаками, членами семьи Лян (練), которые были среди первых иммигрантов на Тайвань, китайцев группы хакка, и имели собственную деревню на побережье.

Время прибытия семьи Лян на Тайвань неизвестно. Но согласно интервью, взятому у самого содержателя храма, господина Ляна [27, с. 18], представляется, что семья имела храм для поклонения своим предкам ещё до того, как лодка и утопленники были вынесены на берег. Всё население деревни так же, как и семья Лян, состояло из хакка-китайцев, и все жители имели обычай сообща молиться предкам перед выходом в море. Но лишь одна группа семьи Лян принимала участие в погребении 17 утопленников и собаки и начала включать эту могилу в традиционный у хакка ритуал ежегодной церемонии поминовения усопших.

После этого было замечено, что в то время, когда большинство других рыбацких лодок приходило без улова, лодки этой группы никогда не возвращались пустыми. Данное наблюдение породило веру в то, что именно могила приносила им улов. Так эта группа рыбаков первой поверила в защитную роль могилы. Постепенно все жители деревни стали поклоняться погребённым с тем, чтобы получить удачу и защиту на море. Позже, когда люди стали зажиточнее, на месте могилы они построили небольшой храм.

#### 5. Датирование времени возникновения легенд

Как уже говорилось ранее, для разграничения стадий развития религиозного культа необходима датировка легенд и этапов происхождения его символики. Конечно, точные даты установить невозможно, но в нашем случае представляется возможным выстроить поэтапный ряд от новейших до старейших символов, разместив их относительно хронологии основных периодов тайваньской и китайской истории.

Единственная ориентировочная дата, имеющаяся в нашем распоряжении, – это период Цинской династии, когда в соответствии с одной из версий легенды лодка, утопленники и собака были выброшены морем на тайваньское побережье. Как упоминает господин Лян [27, с. 19]: «Брать собаку на борт лодки на его веку никогда не было привычным делом». Таким образом, он предполагает, что событие имело место в период иммиграции, когда целые деревни переселялись с материка на Тайвань.

Как известно из истории [13], в период ранней китайской иммиграции все однофамильцы на Тайване объединялись для сбора денег на строительство общих храмов предков. Если иметь в виду данный факт,



то можно предположить, что члены семьи Лян не обязательно были родственниками. И тогда происхождение деревни относится, возможно, к периоду ранней иммиграции, между 1662 и 1683 гг., когда на Тайване правили сбежавший от цинцев Чжэн Чэнгун, последний из уцелевших военачальников династии Мин, и его сын. А может быть, и к более раннему периоду, после 1641 г., когда обосновавшиеся на юге острова голландцы поддерживали иммиграцию и поселения китайцев в северной части, в районе порта Даншуй.

Как сообщает Чуанг [13, с. 226]: «Подобно фамильным ассоциациям заграничных китайских сообществ, иммигранты объединялись в своеобразные наследственные организации колонистов с тем, чтобы адаптироваться к специфике местной окружающей среды». Это означает, что уже в самый ранний период своего развития культ жителей деревни семьи Лян мог быть сложной комбинацией различных поверий, привнесённых индивидуальными хакка иммигрантами и адаптированными к местным культам северо-тайваньской этнической группы Кетагалан.

Из истории Тайваня известно, что между 1683 и 1760 гг. цинское правительство ограничивало иммиграцию на Тайвань. Тем не менее нелегальная иммиграция из небезопасной провинции Фуцзянь продолжалась. Иммигрантами были в основном мужчины, которые не собирались возвращаться домой. Чаще всего они женились на местных девушках, что закреплено в тайваньском традиционном выражении «имеем материковых дедушек, не имеем материковых бабушек». Такие ограничения после 1760-х гг. были ослаблены, и в 1811 г. на Тайване проживало уже более двух миллионов китайских иммигрантов.

Таким образом, вероятнее всего, что вариация символа (4) «кораблекрушение» в одной из версий легенды, где упоминаются «17 богатых людей из Фучжоу, совершающих водное путешествие в Путошань (важный пункт буддистского паломничества)», восходит к периоду массовых миграций с материка. Как мне представляется, последняя версия легенды о происхождении храма была создана в период между 1760 и 1811 гг. с тем, чтобы адаптировать местный (уже весьма смешанный) культ к новым политическим и идеологическим реалиям официальной религии Цинской династии, и в этом видится причина упоминания пункта буддистского паломничества в качестве места назначения потерпевшей крушение лодки.

## **6. Результаты полевых исследований**

Полевые работы подтвердили большую часть изначальной информации. Храм действительно был местом поклонения собаке, но культ собаки оказался лишь частью очень сложного комплекса, который пред-

ставляется эклектической конструкцией, состоящей из нескольких различных культов. Ночное время поклонения – тоже лишь часть культа и не является обязательной практикой.

Визитные карточки ночных клубов подтвердили слухи о том, что среди почитателей культа имелись проститутки и сутенёры. Местоположение храма в рыбацкой деревне и наличие огромного здания таможни поблизости доказали, что среди прихожан могли быть как рыбаки, так и контрабандисты.

Традиционные китайские ароматические палочки воскуриваются здесь так же, как и в других тайваньских храмах, они не заменены сигаретами; воскуривание сигарет является лишь особым дополнительным ритуалом в обычной практике жертвоприношений.

После полевых работ и вторичного анализа символов, представленных как в мифологии происхождения культа, так и в самом храме, культ восемнадцати вельмож видится комбинацией множества различных культов, наслоившихся друг на друга. Все они трансформировались в переплетение местных суеверий, однако некоторые из символов сохранились неизменными и позже стали строительным материалом в конструкции современного культа восемнадцати вельмож.

## 7. Стабильные символы культа

Дальнейший анализ выявил ряд из шести основных стабильных символов. Среди них – «потусторонний мир», «собака», «могила», «лодка», «кораблекрушение» и «утопленники». Понимание исторического развития тайваньской и китайской народной религии, а также образы и символы мифологий народов Евразийско-тихоокеанского ареала проливают свет на природу стабильности данного ряда символов. Этот предмет требует более полного и расширенного представления. Поэтому в этой статье я останавливаюсь лишь на параллели наиболее отличительного символа тайваньского храма с образом собаки в русском фольклоре.

### *Происхождение культа собаки*

В процессе размышлений о происхождении стабильных символов культа вспомнился образ русского «полкана», а также сюжеты нескольких русских волшебных сказок, где образ собаки являлся достаточно значимым. Обращение к русскому фольклору явилось следующим этапом в изучении символов тайваньского храма «Восемнадцати Вельмож». Для продолжения начатого исследования необходимым стало регулярное и внимательное чтение русских волшебных сказок. Как обнаружилось, в русских сказках образ собаки появляется весьма часто. Такое чтение

выявило целый ряд важных данных, которые после детального анализа сформировались в целостную картину. Выяснилось, что образ собаки в русских волшебных сказках представлен рядом вариаций с разнообразием функций: (1) «объект охоты»; (2) «помощник и защитник как в реальном, так и в потустороннем мире»; (3) «спасительная жертва»; (4) «предсказатель смерти противника главного героя»; (5) «предок главного героя»; (6) «поединок сына собаки с оборотнем-свиньёй».

## **1. Образ собаки в русских волшебных сказках**

### ***Собака как объект охоты***

В сказке «Кощей Бессмертный» [16, с. 485–494] образ собаки появляется трижды и его функции варьируются от объекта охоты [16, с. 489] до смертельной угрозы [16, с. 490, 492].

### ***Собака – защитник***

В сказке «Царская собака» главный герой был превращён в собаку собственной женой-ведьмой [9, с. 351]. В ходе развития сюжета функции превращённого в собаку персонажа развивались от овчарочьих, как помощника пастуха [9, с. 352], и сторожевых, как охранника купеческих богатств [9, с. 353], до мистического охранника души новорождённого царского наследника, когда собака защитила младенца от враждебных сил потустороннего мира [9, с. 355].

Выполняя функцию сторожевого пса, герой спасает своих хозяев от опасных духов-похитителей, являющихся в образе воронов, которые в русской символической традиции связаны со смертью. В награду за службу главный герой, оставаясь собакой, получает от царя княжеский титул. Сюжет этой русской сказки напоминает похожую историю китайской традиции, где фигурирует собака по имени Паньху [25, с. 28–29]. В этой китайской легенде собака спасает страну от врагов и в награду получает руку принцессы.

### ***Собака как спасительная жертва***

Очень часто в русских волшебных сказках образ собаки выступает в функции спасительной жертвы. Так, например, в двух сказках «Волшебное зеркальце» и «Чудесная курица» собаки убиты вместо детей, которые должны были быть умерщвлены по приказу злонамеренных родственников [6].

А её брат убил дворовую собаку, вынул сердце, нацепил на острый нож и повёз к отцу. Отдаёт ему собачье сердце: «Так и так, – говорит, – по твоему родительскому приказанию казнил сестрицу». – «А ну её! Собаке собачья и смерть!», – отвечал отец [2, с. 108].

В сказке «Два охотника» собака убита главным героем в качестве выкупа за свою жизнь, который он вынужден заплатить враждебным духам, представленным в образе двенадцатиглавых змеев [3]. В «Незнайко» собака погибает с целью обнаружения скрытой магической смертельной опасности, которой подвергается главный персонаж.

Отвечает жеребёнок: «Ах, Иван купеческий сын, мой любезный хозяин! Как мне не плакать? Мачеха хочет извести тебя. Есть у тебя собака; как подойдешь к дому, пусти её наперёд себя – увидишь, что будет!» Купеческий сын послушался; только собака через порог переступила, тут её и разорвало на мелкие части [5].

### ***Собака как предсказатель***

Собака с функцией предсказателя – ещё один важный образ из того же цикла: противника Ивана Сукина Сына, змея (чудо-юдо), сопровождают три животных, способных предсказывать приближающуюся смерть, – конь, ворон и пёс.

Вдруг на реке воды взволновались, на дубах орлы раскричались, мост загудел – выезжает чудо-юдо змей шестиглавый; под ним конь споткнулся, чёрный ворон на плече встрепенулся, позади хорт ошетинился.

Говорит им чудо-юдо:

– Что ты, волчья сыть, спотыкаешься? Ты, воронье перо, – трепещешься? А ты, пёсья шерсть, ошетижилась? Слышите друга аль недруга?

– Слышим недруга [1].

Таким образом, в этом эпизоде собака (хорт) выполняет функцию предсказателя судьбы.

### ***Собака – предок***

Среди русских волшебных сказок есть особый цикл, где фигурируют три брата, младший из которых, змееборец, предстаёт в вариациях Ивана Кухаркина Сына, Ивана Крестьянского Сына, Ивана Коровьего Сына, Ивана Медвежьего Сына и даже Ивана Сукина Сына.

Оне сели с женой обедать, поели рыбы, конечно, и так же супу. Когда это оне поели, осталось што, поел лакей и жоны своей дал, остатки-кости дали: у лакея была собака, сука-матка, и так же дали и суки кости поесь. Во когда это все поели, так кряду понесла чарица и лакея жона и также сука понеслась. Вот когда прошло девять месецёв, то рожаютце три сына: у чарицы, у лакея и у суки, не собака, а тоже родился сын. Лакей увидел, што у суки сын, то он отбирает у суки этого мальчика и так же кормит, как своёго сына вместе [8, с. 316].

Последняя вариация напоминает Кухулина, персонажа кельтской мифологии. Тот факт, что целый ряд персонажей кельтской мифологии имеет имена, связанные с образом собаки, может свидетельствовать о существовании в древнекельтских и протокельтских обществах кланов, использовавших образ собаки в качестве тотема. Имена с частицей «сú (ку)», которая означает «пёс», очень часто появляются в ирландских анналах и мифологических циклах. Например, существуют такие, как Сú Choigríche, что означает «пёс границы», Сú Mara со значением «пёс моря», Сú Ulad, что значит «пёс ольстерцев».

Описывая мифологический цикл о Кухулине, Маккулох [17] упоминает, что у одного из персонажей, Лугайда, было прозвище Мас на Trí Con, что означает «Сын Трёх Псов». Объясняя эту деталь, Маккулох сообщает [17, с. 156], что мать Лугайда, жена Куроя, имела также двух любовников, которых звали Кухулин и Коналл. Как уже известно, частица «ку» в первых двух именах значит «пёс» и «кон» в имени Коналл – генетив от «ку».

Имя Кухулин означает «Пёс Хулина». Кухулин – главный персонаж огромного мифологического цикла. Представляется, что его образ связан с древнекельтским культом собаки. Первоначально его именем было Сетанта, но своё более известное, чем имя, прозвище он получил после того, как, защищаясь, убил свирепого сторожевого пса, принадлежавшего Хулину; в результате в качестве компенсации Сетанта предложил заменить убитую им собаку и охранять вместо неё дом Хулина. После этого случая один из друидов дал ему имя Кухулин, «Пёс Хулина». Маккулох [17, с. 142] предполагает, что в действительности имя Кухулин было дано ему на церемонии инициации, а мифологический сюжет является позднейшим объяснением происхождения этого имени.

Согласно мифу, Кухулин умер из-за того, что был принуждён отвесть собачьего мяса, плоть своего тёзки, и таким образом нарушить табу. Маккулох описывает это так: «По дороге ему встретились три старухи, готовившие собачье мясо, приправляя его ядами и заклинаниями, которые окликнули его» [17, с. 156]. Образ Ивана Сукина Сына из русского сказочного цикла весьма схож с образом Кухулина и, возможно, также имеет происхождение из древнеславянских обрядов инициации и существовании кланов, использовавших образ собаки в качестве тотема.

### ***Собака в поединке со свиньёй***

Интересен эпизод из цикла об Иване Собакином Сыне, где его преследует ведьма, превратившаяся в огромную свинью. Этот эпизод схож с подобным сюжетом в кельтской мифологии. А происхождение его может быть объяснено в сравнении с тробрианским мифом о соперничестве между собачьим и свиным кланами за приоритетное положение в обществе.

Население расположенных вблизи Новой Гвинеи Тробрианских островов изучал известный этнограф польского происхождения Бронислав Малиновский [18]. В одном из мифов, записанных Малиновским в начале XX в., описан эпизод, иллюстрирующий соперничество между двумя братьями и сестрой. По-видимому, эти персонажи являются отголоском существовавшего некогда противоборства трёх островных кланов – игуаны, собаки и свиньи.

## **2. Место собаки в троичной системе праиндоевропейцев**

Отражённая в мифе структура тробрианского общества органично вписывается в разработанную Жоржем Дюмезилем теорию трёх функций [14], где он доказывает существование трёхсословной структуры протоиндоевропейского общества. Теорию существования троичной иерархии в структуре раннего общества индоевропейцев поддерживает в своей монографии, посвящённой изучению проблемы индоевропейцев, и Мэллори [19]. Хотя область, населённая тробрианцами, географически весьма отдалена от предполагаемой прародины протоиндоевропейцев, сходство в структуре общества может говорить о миграционных процессах вовлечения автохтонного островного населения в единую евразийско-тихоокеанскую культурную общность. Впервые концепция евразийско-тихоокеанской культурной общности была предложена автором настоящей работы в докладе, посвящённом этой теме, на одном из международных симпозиумов в Государственном Университете Чженчжи в Тайбэе. До сих пор широко применялась лишь концепция евразийства. В последнее время появилась также концепция Тихоокеанской Азии. Однако более целесообразным кажется объединение этих двух концепций в одну, куда следовало бы включить также и Средиземноморье Африки [21].

Дюмезиль ограничивался, конечно же, сопоставлением мифов лишь индоевропейских народов и пришёл к выводу, что все они в прошлом имели три функциональных сословия: жрецов, воинов и земледельцев. Каждая из этих каст была представлена в мифологиях тем или иным божеством. Так, касту жрецов представляли греческий Зевс, римский Юпитер, древнегерманский бог Один, славянский Перун и индийский Варуна. Воинское сословие представляли боги войны – греческий Арес, римский Марс, древнегерманский Тор и индийский Индра. Сословие земледельцев символизировали боги плодородия – греческая Деметра, римская Церера, древнегерманский Фрейр и славянский Велес.

В русском цикле об Иване Сукином Сыне тоже обнаруживаются следы протоиндоевропейской троичной социальной структуры, которые представлены образами трёх братьев – Ивана Царского Сына, Ивана Девкина Сына и Ивана Сукина Сына. Теперь, когда проиллюстрированы все шесть основных функций образа собаки в русских волшебных сказках, необходимо обратиться к данным, известным из археологии.

### 3. Собака в ритуалах экскарнации

Реконструируя происхождение символа собаки в тайваньском храме «Восемнадцати Вельмож» и функций, выполняемых этим образом в русских волшебных сказках, я обнаружил многочисленные следы существовавшего некогда культа поклонения собаке; такие следы широко представлены в мифологиях, сказках и суевериях множества различных народов евразийско-тихоокеанского региона.

Мотив самопожертвования собаки в версиях легенды о происхождении культа «Восемнадцати Вельмож» напоминает погребальные обряды с ритуальным жертвоприношением собак как охранников души умершего на пути его странствия в загробный мир. Такие обряды, предположительно, были широко распространены по всей Евразии в эпоху неолита, а также в бронзовый и железный века.

Трубшоу демонстрирует развёрнутую картину собачьих культов среди народов Евразии [26]. Мифологические и археологические данные свидетельствуют о весьма специфической роли собак в культах неолита и бронзового века, где они служили «психопомпами», проводниками в потусторонний мир, и охранниками границ между мирами.

Так, например, британскими археологами были обнаружены останки двух собак на комплексе неолитического и бронзового веков вблизи Питерборо (Англия). Как сообщает Трубшоу, обе собаки были ритуально умерщвлены, чтобы «служить духами-охранниками в комплексе, который вне сомнения служил местом погребальных ритуалов на протяжении веков» [26].

Трубшоу обращает внимание также на тот факт, что на протяжении бронзового века в Европе только незначительная часть населения практиковала погребения в земле; и предполагает, что культ собаки может иметь происхождение в ритуалах экскарнации [26]. Экскарнация – погребальная практика устранения мягких тканей умершего, оставляя обнажёнными кости. Экскарнация может, в частности, осуществляться путём выставления тела покойного так, чтобы сделать его доступным для животных-падальщиков, так как это делается в тибетских «небесных похоронах» и в погребальных обрядах зороастризма.

### 4. Происхождение стабильных символов культа

Анализ образов собаки в русской волшебной сказке и параллели в кельтской мифологии позволяют продолжить датирование возникновения основных символов тайваньского культа «Восемнадцати Вельмож». Как это ясно из вышеизложенного, образ собаки как в тайваньском храме, так и в русских сказках тесно связан с представлениями о жизни после смерти.

### ***Потусторонний мир***

Концепция потустороннего мира демонстрирует высокую повсеместную стабильность, и её происхождение следует датировать эпохой верхнего палеолита (35000 лет назад).

### ***Собака***

Географический ареал распространения некогда существовавших культов собаки простирается по всей евразийско-тихоокеанской территории. В связи с этим возникновение данного символа может быть датировано временем одомашнивания собаки в позднем верхнем палеолите примерно 17000–14000 лет назад.

### ***Могилы***

Происхождение символа могилы может быть связано с первыми мегалитическими конструкциями, которые датируются эпохами неолита и бронзы примерно 11000–6000 лет назад. Представляется, что в период неолитической революции ранее существовавший охотничий культ собаки сохранил связь с символом потустороннего мира. Но если раньше такая связь осуществлялась через отсылаемую в мир иной дичь, то теперь, благодаря ритуалам экскарнации, которые, вероятно, практиковались на мегалитических сооружениях, эти представления трансформировались.

Таким образом, собака из помощника охотника превратилась в психопомпа, стража души умершего в его странствии за пределы мира живущих. Ритуалы экскарнации с сопровождавшей их практикой жертвоприношения собак могут быть объяснением комбинации символов собаки и могилы в тайваньском культе «Восемнадцати Вельмож».

### ***Лодка***

Возможно, лодка в качестве религиозного символа происходит из эпохи первой транспортной революции, когда было изобретено это первое транспортное средство. Люди научились путешествовать по воде даже раньше, чем приручили лошадь. Древнейшими лодками из обнаруженных во время археологических раскопок были долблётки, датироваемые периодом в 9000 и 7000 лет назад.

### ***Кораблекрушение***

Параллели между историческими свидетельствами о кораблекрушениях на побережьях Тайваня и мифологией кораблекрушений у тробрианцев наводят на мысль, что тайваньская легенда о потерпевшей крушение лодке с семнадцатью людьми и собакой связана с мифологией морских кочевых народов, которые как кочевали вдоль берегов Тайва-



ня, так и оседали на них. Данный символ, вероятно, был создан первыми мореплавателями в период, начавшийся приблизительно 6000–5000 лет назад, когда было освоено плавание по морским водам.

### **18 или 17 божеств**

Среди книг, предлагавшихся храмом «Восемнадцати Вельмож» поклоняющимся, была одна, описывающая 18 типов грехов, которые после смерти должны очищаться на 18 специализированных этажах посмертного чистилища. Интересно, что в китайском буддизме махаяны существуют также образы 18 архатов [23], число которых, однако, варьируется. Образы 18 архатов (или «лоханей»), между прочим, пользовались популярностью у циньского императора Айсиньгёро Хунли, который правил под девизом Цяньлун (乾隆帝) в период с 1736 по 1795 г. Кроме того, в китайской традиции существует представление о 18 уровнях подземного мира [23], которое соответствует числу архатов и восемнадцати вельможам тайваньского культа.

Имеется и идея ада, или «дию» (地獄 «подземной тюрьмы»). Сочетая идеи как даосизма и буддизма, так и китайской народной религии, тюрьма представляет собой место очищения, которое служит не только для наказания, но и для обновления душ, готовя их к следующим воплощениям. Интересно, что китайский иероглиф, изображающий тюрьму (獄), в концепции подземного чистилища содержит графемы двух собак, заключающих между собой графему, изображающую «речь».

Число уровней китайского ада варьируется: согласно одним представлениям, их имеется от трёх до четырёх, по другим, их число достигает десяти. В даосской и буддистской мифологиях ад состоит из десяти дворов, каждый из которых управляется одним из десяти Царей Яма (閻王), а также восемнадцати уровней, где проходят наказание грешники. Устойчивый концепт «18 уровней ада» берёт своё начало в период Танской династии. В буддистском же тексте «Дзяндию-цзин» (閻地獄經) упоминаются 134 адских мира, которые впоследствии были сведены к 18 уровням.

Тейзер упоминает, что в китайской энциклопедии шестого века были описаны другие концепции структуры буддистского ада, в числе которых имелась и система 18 адов [23, с. 118]. Это означает, что происхождение традиции, оперирующей концепцией 18 уровней ада, берёт начало в период до VI в. н.э. Тейзер [23, с. 130] объясняет трансформации в концепции структуры ада социальными, экономическими и политическими причинами.

Мне, в свою очередь, представляется, что тайваньский культ «Восемнадцати Вельмож» может иметь длинную цепочку трансформаций в ассоциации данного нумерологического символа. Во-первых, число 17 или 18 может быть связано с числом команды традиционного морского судна

эпохи первых мореплавателей. Во-вторых, это число может иметь связь с традицией южно-китайского народа Яо, до сих пор сохраняющего культ 17 или же 18 божеств и ведущего своё мифическое происхождение от легендарной пятицветной собаки Паньху, о которой я упоминал ранее.

Этот культ мог быть привнесён на Тайвань хакка иммигрантами, которые имели долгую историю совместного проживания с народом Яо на материке. И, в-третьих, ослабление ограничений на миграцию китайского населения на Тайвань (после 1760-х гг.) приходится на период правления императора Айсиньгёро Хунли (1736–1795), поклонника 18 архатов. Такое благоприятное единство различных культурных традиций, привнесённых на северное побережье Тайваня в разное время различными волнами мигрантов, может объяснять стабильность этого нумерологического символа в культе и особый акцент на нём.

## Заключение

В целом данное исследование приводит к заключению, что часть ритуалов и мифологических символов культа «Восемнадцати Вельмож» представляют собой фрагменты единой некогда мифологической системы. Прослеживая параллели символов культа в мифологиях других народов, я обнаружил, что многие мифологии включают похожие наборы общих символов [20]. И если сходство отдельных символов в различных культурах не обязательно означает связь между ними, то сходство комплексов символов предполагает высокую вероятность такой связи.

Среди культур, связанных общими комплексами символов, в настоящее время мне известны следующие: кельтская, германская, славянская, греческая; культуры уральского и сибирского шаманизма; культуры австронезийских народов через их верования и погребальные обряды.

Конечно, каждая отдельная культура демонстрирует специфические варианты схожих рядов символов. В каждом из таких наборов недостаёт тех или иных символов, или же, напротив, они демонстрируют отличные вариации основной символики. Тем не менее сравнительный анализ этих рядов позволяет реконструировать приблизительные модели, которые могут демонстрировать фазы развития сходных наборов общих для Евразийско-тихоокеанского ареала символов. Здесь я демонстрирую первую из разработанных моделей, которая представляет собой группу символов, связанную с символом собаки.

«Собака как дичь» и объект охоты – так же, как любой другой объект охоты, собака связана с загробным миром из-за смерти от руки охотника.

«Собака как помощник и защитник», защитник от преждевременной смерти, поскольку она помогает охотнику и пастуху в их деятельности, связанной с добычей пищевых ресурсов, необходимых для продолжения жизни. Данная новая функция связана с новой ролью собаки как домашнего животного.

«Собака как жертвенное животное», поскольку как падальщик она связана с загробным миром и потому может быть духом-охранником, сопровождающим души умерших в их странствии к загробному миру. На этой стадии развития символа собака приобретает новую функцию животного-падальщика, активно участвующего в ритуалах экскарнации. Поедая человеческие останки, собака приближается к более позднему образу «паромщика», перевозящего души умерших через реку, разделяющую реалии этого и загробного миров. И в этом случае символ собаки тесно увязывается с символом лодки.

«Собака как предсказатель» – функция, развившаяся из предыдущего образа охранника и охранительной жертвы, животного, которое способно предостерегать и таким образом охранять от преждевременной смерти.

«Клан собаки»: данная вариация представляет собой стадию развития, когда ранее описанные функции стали эксплуатировать группы лиц с сакральными функциями внутри сообществ, такие как шаманы и тотемные кланы.

«Мотив соперничества между собачьим и свиным кланами»: данный мотив должен был появиться в эпоху неолита, когда была одомашнена свинья. Свинья стала главным пищевым ресурсом. Этот новый ресурс постоянно находился под рукой и был уже более важным для ежедневного существования в сравнении с дичью, добываемой на охоте.

## Список литературы

1. Буря-богатырь, Иван коровий сын // Народные русские сказки А.Н. Афанасьева: в 3 т. Т. 1. М.: Наука, 1984. С. 216–225.
2. Волшебное зеркальце // Сказки: в 3 т. Т. 2: Волшебные сказки / Сост. Ю.Г. Круглов. М.: Сов. Россия, 1992. С. 108.
3. Два охотника // Сказки: в 3 т. Т. 2: Волшебные сказки / Сост. Ю.Г. Круглов. М.: Сов. Россия, 1992. С. 121.
4. Народные русские сказки А.Н. Афанасьева: в 3 т. М.: Наука, 1984–1985. 1 т. – 512 с.; 2 т. – 464 с.; 3 т. – 496 с.
5. Незнайко // Сказки: в 3 т. Т. 2: Волшебные сказки / Сост. Ю.Г. Круглов. М.: Сов. Россия, 1992. С. 177.
6. Сказки: в 3 т. Т. 2: Волшебные сказки / Сост. Ю.Г. Круглов. М.: Сов. Россия, 1992. 507 с.
7. Сказки Карельского Беломорья. Т. 1. Кн. 1: Сказки М.М. Коргуева / Под общ. ред. М.К. Азадовского, Б.А. Ларина, И.И. Мещанинова и др. Петрозаводск: Карельское государственное издательство, 1939. LXII, 646 с.
8. Сукин Сын // Сказки Карельского Беломорья. Т. 1. Кн. 1: Сказки М.М. Коргуева / Под общ. ред. М.К. Азадовского, Б.А. Ларина, И.И. Мещанинова и др. Петрозаводск: Карельское государственное изд-во, 1939. LXII, с. 314–334.
9. Царская собака // Сказки: в 3 т. Т. 2: Волшебные сказки / Сост. Ю.Г. Круглов. М.: Сов. Россия, 1992. С. 351–355.

10. Чудесная курица // Сказки: в 3 т. Т. 2: Волшебные сказки / Сост. Ю.Г. Крутлов. М.: Сов. Россия, 1992. С. 154.
11. Юнг К.Г. Структура бессознательного // Очерки по психологии бессознательного. М.: Когито-Центр, 2010. С. 297–337.
12. Юнг К.Г. Человек и его символы. СПб.: Б.С.К., 1996. С. 79, 451.
13. *Chuang Y.-Ch.* Lineage Organization on the Taiwan Frontier // Anthropological Studies of the Taiwan Area: Accomplishments and Prospects, eds. Li, K. Ch., Chang, K. Ch., Wolf, A.P, and Yin, A.Ch. Taipei: National Taiwan University, 1989. 390 p.
14. *Dumézil G.* Mitra-Varuna. Presses universitaires de France, 1940. 150 p.
15. *Jensen A.* Legends of the Temple of 18 Deities origin // *Sitnikov I.* Master's of Arts Thesis. Change and Stability of Eurasian Symbols in Taiwan Popular Religion: A Case Study of the 18 Deities Cult. Taipei: NCCU, 2009. P. 5.
16. Koshchei the Deathless // Russian Fairy Tales. New York: Pantheon Books, 1973. P. 485–494.
17. *Macculloch J.A.* Celtic Mythology // The Mythology of all Races: 13 vols. Vol. 3 / Eds. L.H. Gray and G.F. Moore. New York: Cooper Square Publishers. Inc., 1946. P. 142, 156.
18. *Malinowski B.* Argonauts of the Western Pacific. London: George Routledge & Sons, Ltd., 1922. 276 p.
19. *Mallory J.P.* In Search of the Indo-Europeans: Language, Archaeology and Myth. London: Thames and Hudson, Ltd., 1992. 288 p.
20. *Sitnikov I.* Change and Stability of Eurasian Symbols in Taiwan Popular Religion: A Case Study of the 18 Deities Cult. Master's of Arts Thesis. Taipei: NCCU, 2009. P. 297–337.
21. *Sitnikov I.* Common Patterns of Cultural Heritage in Asia-Pacific // IDAS Symposium. The Rising Asia Pacific Region: Opportunities and Challenges for Cooperation. Taipei: NCCU, 2011. P. 316–337.
22. *Steward J.* Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1955. 245 p.
23. *Teiser S.F.* The Growth of Purgatory // Religion and Society in T'ang and Sung China / Eds. P.B. Ebrey and P.N. Gregory. University of Hawaii Press, 1993. P. 118, 130.
24. *Ter Haar B.J.* The Genesis and Spread of Temples Cults // Development and Decline of Fukien Province in the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> Centuries / Eds. E.B. Vermeer and E.J. Brill. Leiden, 1990. P. 349–396.
25. The Man who Sold a Ghost: Chinese Tales the 3<sup>rd</sup>-6<sup>th</sup> Centuries. Hong Kong: The Commercial Press, Ltd., 1977. P. 28–29.
26. *Trubshaw B.* Black Dogs: Guardians of the Corpse Ways // Mercian Mysteries. 1994. № 20.
27. *Tso M.* Mr. Lian's interview // *Sitnikov, I.* Master's of Arts Thesis. Change and Stability of Eurasian Symbols in Taiwan Popular Religion: A Case Study of the 18 Deities Cult. Taipei: NCCU, 2009. P. 18–19.
28. Russian Fairy Tales. New York: Pantheon Books, 1973. 672 p.

## CULTURAL ANTHROPOLOGY

**Igor SITNIKOV**

Master of Arts, International Doctoral Program of Asia Pacific Studies, College of Social Sciences. National Cheng Chi University, Taipei, Taiwan. 391010, Russian Federation, Ryazan, 1st Prudnaya str., 16–6; e-mail: xuyiguo@mail.ru

### THE TAIWAN “TEMPLE OF EIGHTEEN DEITIES” (TRACES OF EURASIA-PACIFIC CULT)

The article is based on the fieldwork conducted by the author on the north of Taiwan in 2008–2009 in purpose to study the possibility of stable Eurasian mythology symbols existence in the Taiwan “Temple of Eighteen Deities”. In the current article, which is devoted to that broad topic, I limit myself solely on the parallels among the Taiwan temple symbolism and images of Russian folklore. Despite in the whole study there were detected a number of symbols with such parallels – “otherworld”, “dog”, “boat”, “crossing the waters”, “grave”, - because of volume limitations they will be demonstrated only on example of one image, image of “dog”. As the source for the analyses Russian fairy tales from A.N. Afanasyev were chosen.

**Keywords:** collective unconscious, archetype, popular religion, mythological symbol, stable symbols set, Taiwan, Russian fairy tale, image, Eurasia-Pacific cultural unity, exarnation

### Introduction

As soon as both Russian fairy tales and the symbolism of Taiwan “Temple of Eighteen Deities” without doubt are the products of popular religion, basing on the Carl Jung’s [11, p. 297–337] concept of collective unconsciousness, in current work it is made an assumption that the studying image as a common archetype [12, pp. 79, 451] has the same origin in the comparing folk traditions.

To determine the origins of stable “dog” image as the studying archetype I base my assumption on the fundamental work of Trubshaw [26], devoted to funereal rituals in Europe of the Bronze and Early Iron ages and the role which

was played by the “dog” symbol in those rituals. Following the archaeological data, Trubshaw supposes that dogs were widely used in funeral rituals of those epochs as a ‘psychopomps’ - the symbolic guides to the otherworld, and the guardians of a dead’s soul on that way.

In the result of the study, which is described in current article, it was made the conclusion that evolution of the dog’s folk image from the real helper in the hunting activity to the stable mythological archetype both In Russian and Taiwan folk traditions was going on in the similar way.

However, as it could be stated after the analysis, In Russian fairy tales the evolutionary phases of this process are represented in the more detailed way, the “dog” image there preserves its whole functional set from the hunting game to hunter’s and pastoralist’s helper, then from the guardian of treasures until to the role of sacrificial animal and a spirit-guardian from the hostile powers of the otherworld. Accordingly in the case of the studying the “Temple of Eighteen Deities” symbolism Russian fairy tales could be a key to understand its symbols evolution.

With the development of modern scientific methods elaborated by cultural anthropology and comparative mythology nowadays we have new tools that enable to verify hypotheses and theories designed by those disciplines. In the first phase of current study there were analyzed four variants of legends about the “Temple of Eighteen Deities” origin and also the main cult elements.

According to the frequency of the legends elements mentioning calculation results there was determined the set of most stable cult symbols. This phase of the study was followed by studying of the temple location surrounding area in purpose to discover the corresponding natural and cultural objects.

After that there was carried out the work on studying the parallel symbolism in mythologies and folklore of the peoples populating the territory of Eurasia-Pacific region. In particular such parallels were found In Russian fairy tales, in mythologies of ancient Celts and inhabitants of the Trobriand Islands.

Today increases a demand to find the native logic by which different peoples in the world make sense out of life. Study in comparative folkloristics and mythology helps bring into light the hidden sense of understanding the world in terms of symbolic systems of various peoples both in present and in past. Current paper basing on the concrete example intends to answer the question whether particular stable symbols which exist in folklores, mythologies, and cults of popular religions carry objective information about the developing stages and their bearers’ ways of life.

Comparative mythology and folkloristics together with archaeological data might bring new knowledge about the period of human history extending back before the time of written documents. The data comparison of the three above mentioned disciplines, which was made in current study partly helps to satisfy the increasing interest to the prehistorical past and also bring to light hidden in collective unconsciousness cultural patterns, which nowadays are shared by various cultures who inherited them from their forgotten prehistorical ancestors.

During the study it was found that several stable symbols and motifs, which have parallels in mythologies of different peoples inhabiting the Eurasia-Pacific region, are the elements of once single cultural complex.

## **“Eighteen Deities” Cult Symbolism**

The first impulse to start my study of the “Temple of Eighteen Deities” (十八王公廟) in northern Taiwan was an intrigue list of several unique details in the temple characteristic [20, p. 297–337]. First of all it was a case of a dog worshiping temple. Nowadays the cult of a dog is a rare phenomenon not only for Taiwan, but also all over the world. The second phenomenon is the night time worshiping practice. The third detail was mysterious fact that among worshipers in the temple there were mostly people of such specific occupations as prostitution, racket, smuggling and gambling. Another unique feature of the temple was the practice to sacrifice cigarettes with the shocking name “Long Life” side by side with traditional Chinese incense sticks. Not less intrigue were horrible gossips suggesting the fact of vindictive character of the dog-god, which could bring deathly illness for the person who showed disrespect for the temple. A kind of effect similar to described above I experienced personally after my first visit to the temple (it looks like, I left somewhere inside the temple seemed useless one of sanctified medallions. And lastly the temple origin mythology was notable for variety and contradiction. There were available four variants of the legend, describing the temple origin. Here I cite only one, most detailed version, translated by Jensen:

17 people and a dog were on a boat during the Qing dynasty. There was a sudden storm and all 17 died when the boat was destroyed. The bodies washed up on shore but the dog survived. The dog then died, or killed himself because of his sadness. The people in the village buried the bodies and the dog in the same place [15, p. 5].

### **1. Studying of Legends Informative Symbols**

First of all I assumed that should be connection between those unique features of the cult and the stories of the temple origin. To find the connections I decided to focus on the cult main symbols, which could help to solve the temple puzzles. My first step to find such symbols was to analyze the texts of those legends. I supposed that most often repeated symbols which are represented in all four versions of the legend should be the most stable ones.

In the beginning I underlined all symbols, which looked to be informative for the analysis. In the next step I calculated the most often repeated symbols. Then I classified the symbols according to the degree of their presence in the legend versions. During the process of that classifying I found that some of symbols represent variants or reinterpretations of the main symbols.

In result I got 4 categories of the symbols and their variations, which I placed in 4 lists. The first is a list of 6 symbols represented in all four versions of the legend: (1) “crossing the waters”; (2) “boat or ship; (3) “dog”; (4) “shipwreck”; (5) “dog’s survival”; (6) “drowned corpses”.

The second list is constrained by 1 symbol and 2 symbols variations, which are represented in three versions: (7) “number of people on the boat: (17)”; “dog’s self-sacrifice” [reinterpretation of 5]; “immigrants’ shipwreck” [reinterpretation of 4].

The third list includes 2 symbols and 4 symbols variations represented in two versions of the legend: (8) “burial”; “dog’s burial” [reinterpretation of 5]; “dog’s burial with people together” [reinterpretation of 5]; (9) “grave”; “time of accident (Qing dynasty)” [reinterpretation of 4]; “Chinese nationality of the people on the boat” [reinterpretation of 4].

And the last one is the list of 3 unique informative symbols variations, which appear only in one of the versions of the legend and concretize the departure and destination points of the wrecked boat as well as a social status of the crew: “from Fuzhou to Putuo Shan” [reinterpretation of 4]; “from Tangshan (China) to Taiwan” [reinterpretation of 4]; “rich Chinese” [reinterpretation of 4].

## 2. Stages of the Legends Development

Ter Haar suggests that “to understand the initial rise of a cult, it is necessary to attempt to separate its historical origin, and the earliest extant myths, from later elaborations” [24, p. 352]. I suppose that the degree of the symbols presence in the legend versions could mean the historical stages of the myth development.

The first list of 6 symbols (“crossing the waters”; “boat or ship”; “dog”; “shipwreck”; “dog’s survival”; and “drowned corpses”) probably represents the earliest stage. The second list could mean the fact of the first cultural change, which added to the mythology 1 new symbol of “17 people on the boat” and 2 reinterpretations of earlier symbols of “shipwreck” and “dog’s survival.” The third list, which adds 2 new connected symbols of “burial” and “grave”; and 2 new variants of both “shipwreck” and “dog’s survival” symbols, could mean a new stage of cultural change. The richness of the third list could mean that the cultural change was caused by long time and powerful influence. The last list, which contains only reinterpretations of other symbols, could represent latest and less influential elaborations.

It was interesting to notice also that calculation and classification showed high changeability of only 2 stable symbols: “shipwreck” and “dog’s survival.” But what could it mean? For the further research the fieldwork was a necessary stage.



### 3. Fieldwork

I visited the temple in 2008 two times, both times with my classmates: Mei Tso and Aaron Jensen. The field work stage I started from the assumption, that the most stable cult symbols should be represented both in the temple origin mythology and in the temple itself as the subjects of the cult. Such symbols probably could be the oldest ones.

Another assumption was that the cult development and its mythology should be connected with the environment. My assumption is based on Steward's concept [22] that the environment is the chief determining factor of culture.

#### *Sea smuggling tradition testimony*

During my field trip observation first of all I paid attention to the temple specific location on coastal fishing area between two ports Keelong (基隆) and Damshui (淡水). The "Temple of Eighteen Deities" is situated in the most Northern part of Taiwan between Shi Men (石門) and Cao Li (草里), closer to Shi Men (石門). An interesting detail is that in that area, close to Jin Shan (金山), is situated a huge custom-house – the fact, which sustains that the area has smuggling tradition.

#### *Dog's and grave images*

When you approach the temple the old women will sell you a set of ritual objects and then bring you to the two huge bronze statues of the dog, which are situated on both sides of the grave, where according to the legend 17 drowned people and the dog were buried together. The women insist you to touch the dog's statue and fasten near it one of the just sold ritual objects.

In front of the grave there is a long rectangular incense burner with the inscription: *Eighteen Deities*. In front of the rectangular incense burner is placed a special tray, designed in the way that worshippers could place cigarettes sacrifice. On the tray we found exactly "Long Life" cigarettes, and according to tradition burned and placed there our own "Long Life" cigarettes, which Jensen bought before our field trip.

#### *Two levels of the grave worshipping*

For our surprise after an initial interview the daughter of the temple keeper brought us to a downstairs chamber, informing that the real grave is situated there exactly under the upper one, which is only the later image of the original grave. According to her story during the nuclear plant construction the real grave should be buried in the fundament for the highway bridge.

After long time discussions with the responsible for construction works officials, it was decided to move the whole temple on the top of the bridge base, but construct the special underground chamber to give the worshippers

an opportunity to address to the original grave. So, nowadays in the temple there are two cult objects with the same meaning and function – the real grave underground and its symbolic image on the ground surface.

Such combination gives an idea that the 'original' grave also could be just a symbol, which could replace something else by the influence of any other powerful events in the past, now forgotten.

On the underground level I paid attention to the wooden image of the boat, which seemed to be a cult object also, because on the deck of the boat and on its masts were placed numerous visiting cards and lighters with addresses of night and karaoke clubs – the places of prostitution activities – the proof of the information that prostitutes are among the main worshippers in this temple.

#### **4. Historical Legends**

From interview of the temple keeper's daughter it became clear that besides temple foundation mythology there are also oral historical stories which inform that the temple was founded by the local fishermen, members of the Lian (練) family, who were Hakka immigrants from the earlier times and had their village on the shore.

The time of Lian family arriving to Taiwan is unknown. But according to the interview of the temple keeper Mr. Lian [27, p. 18] it seems to be that the family had the temple for ancestors worshiping in the village before the boat with dead corpses was washed ashore. All the people in this village were Hakka Chinese immigrants and Lian family relatives also. And they got used to worship all the ancestors together every time before going out to fishing. But only one group of Lian family buried 17 drown corpses with a dog and started to include their tomb worshiping ritual in their annual Hakka sweeping tomb ceremony.

And then, seeing most other fishermen's boats were returned empty, they had at least some harvest at each time. That made them starting to believe that it's the tomb was bringing them harvest of fish. Only that group of people was first to believe being protected by the tomb. And gradually, all the village people came to worship that tomb for good luck and safety. Later on, they built a little temple out of the tomb when their economy became better.

#### **5. Dating of the Legends Origin**

As previously mentioned, to understand the stages of the temple's cult development, it is necessary to date the legends and symbols origin. Of course, it is impossible to date them exactly, but it seems we could organize them in order from the newest to the oldest ones and place them according to the main stages of Taiwanese and Chinese history.

Only one approximate date, which we have in our disposal and which we can make a fulcrum, is the Qing dynasty period. According to one of the versions of the temple origin legends, it is during this period the boat with dead corpses and a dog arrived at the north Taiwan shore. As Mr. Lian mentioned [27, p. 19], "It was not very common (rather rare) to bring a dog on a boat at that time (Tso 2008)". So, he supposed that the event had dealt with the immigration of the whole village people from mainland to Taiwan.

As it is known from the history [13], in the early stage of Chinese immigration, every one of the same surname in Taiwan took part in collecting money to construct ancestral halls. If this phenomenon is to apply to the case of Lian family, it is not necessary that all the people of the village with the same surname were of the same descent line, and the village origin probably traces back to the early immigration period, between 1662 and 1683 during Koxinga and his son's rule in Taiwan. It may also be even earlier - after 1641 - when the Dutch encouraged the immigration and settlement of Damshui area by Han Chinese.

As Chuang [13, p. 226] informs, "Like the surname associations of overseas Chinese society, immigrants are formed as a kind of colonial lineage organization in order to adapt to the particular environment of a location." It means that Lian family village's cult, in its earliest period could be already a complicated combination of various beliefs, which have been brought by individual Hakka immigrants and adapted to the Taiwanese indigenous cults of Ketagalan ethnic group.

As it is known from Taiwan history, between 1683 and around 1760, the Qing government limited immigration to Taiwan. However, an illegal immigration from unsafe Fujian province continued. The immigrants mostly were men, who did not want to return to Fujian. Very often, they married local indigenous girls, resulting in the idiom "mainland grandfathers no mainland grandmothers" (有唐山公無唐山媽). Such restriction was relaxed after the 1760s and in 1811; there were more than two million Chinese immigrants in Taiwan.

So, most probably the reinterpretation of the symbol (4) "shipwreck" which mentions "17 rich people from Fuzhou taking a boat to Putuo Shan (the important Buddhist pilgrimage site in mainland China)" in one of the legend variants that originates in the period of the mass migration from the mainland China. I guess that the latest version of the temple origin legend was created in the period between 1760 and 1811 with a purpose to adapt the local (already very mixed) cult to the new political and ideological reality of Qing dynasty official religion and that was a reason to mention Buddhist pilgrimage site as a point of destination.

## 6. Fieldwork Results

Fieldwork proved the main part of initial information. The temple indeed was a dog worshipping temple, but the worshipping of the dog is only a part of a very complicated cult, which seems to be an eclectic mixture of different cults. Night time worshipping practice is also only a part of the cult – it is not a necessary practice.

The nightclub visit cards on the wooden boat model deck proved the fact that prostitutes and pimps are among the worshipers in the temple. The temple location in the fishers' village and existence of a huge custom-house in the nearby area confirm that among the worshipers, there could be fishers and smugglers.

The traditional Chinese incense sticks are in use here like in other Taiwanese temples. They are not replaced by cigarettes; the cigarettes sacrifice practice is just a special ritual added to the traditional way of worshipping.

After fieldwork and second analysis of the symbols in the temple foundation mythology and in the temple itself, I supposed that the 18 deities' cult is a mixture of many different cults, which were piled on each other. Those cults were transformed into the mixture of local superstitions, but some symbols stayed unchangeable and later were combined to form the modern cult of 18 deities.

## 7. Stable Symbols of the Cult

The further analyses revealed a set with the main six most stable symbols. Among them are: "otherworld", "dog", "grave", "boat", "shipwreck", and "drowned corpses". The understanding of Taiwanese and Chinese popular religion genesis together with images and mythological symbols of the peoples populating the Eurasian-Pacific area brings to the light the nature of those symbols stability. This subject requires more detailed presentation. Due to that current article needs be limited to the parallels of the most distinctive symbol of the Taiwan temple with the dog image In Russian folklore.

### *The Dog's Cult Origin*

During the process of speculation about the cult stable symbols origin the image of Russian cynocephalus "Polkan" came to my mind together with the plots of several Russian fairy tales, where the image of the dog was pretty significant. Addressing to Russian folklore became the next stage in studying symbols of the Taiwan "Temple of Eighteen Deities". To continue the research the regular and attentive reading of Russian fairy tales was necessary. As it was noticed the image of a dog In Russian fairy tales appeared very often. Such kind of reading draws out the entire row of important data, which after the detailed analysis were formed into a holistic picture. It turns out that image of a dog is represented In Russian fairy tales by the row of variations with

diverse functions: (1) “hunting game”; (2) “helper and guardian both in real life and otherworld”; (3) “sacrificial animal”; (4) “main character’s enemy death fortuneteller”; (5) “main character’s ancestor”; (6) “combat between son of a dog and his rival shapeshifting pig”.

## **1. Dog’s Image In Russian Fairy Tales**

### ***Dog as a Hunting Game***

In the fairy tale “Kashchei the Deathless” [16, p. 485–494] the dog’s image appears three times; and its’ functions variate from a hunting game [16, p. 489] to the deathly threat [16, p. 490, 492].

### ***Dog as a Guardian***

In the fairy tale “Tsar’s Dog” the main character was transformed into a dog by his own wife a witch [9, p. 351]. In continuation of the plot developing the functions of the character changed several times – from a shepherd dog [9, p. 352] and watching dog, as a guardian of a merchant treasures [9, p. 353] to a mystical guardian of the tsar’s infant successor’s soul from the hostile powers of otherworld [9, p. 355].

В этой китайской легенде собака спасает страну от врагов и в награду получает руку принцессы. Accomplishing a watching dog function the character rescues his owners from dangerous kidnapping spirits, who appear in the shape of ravens, the birds, which In Russian symbolic tradition are associated with death. As a reward for his service, still being in the shape of the dog, the main character receives a title of a prince from the tsar. This plot from the Russian fairy tale reminds a similar story from Chinese tradition, where the main role is played by the dog with a name Panhu [25, p. 28–29]. In the Chinese legend a dog defends a kingdom from its enemies and as a reward receives a hand of a princess.

### ***Dog as a Sacrificing Animal***

In Russian fairy tales the image of a dog very often acts as sacrificing animal. Thus, for example, in the two fairy tales “Magic Mirror” and “Wonderful Hen” dogs are killed instead of kids, who should be killed according to the order of their hostile relatives [6].

But her brother killed a watching dog, took out its heart, placed it on the sharp knife and brought to their father. He gives him a dog’s heart: “So then, - he says, - according to your parent order I executed my sister”. – “Forget about her! For a dog is a dog’s death!”, - answered the father [2, p. 108].

In the fairy tale “Two Hunters” a dog was killed by the main character as a ransom for his life, which he should pay to hostile spirits in a shape of twelve headed serpents [3]. In “Know-Nothing” a dog is killed in a purpose to find the hidden magic death, which was prepared for the main character.

The foal answers: “Ah, Ivan the merchant’s son, my beloved owner! How can I stop weeping? The stepmother wants to destroy you. You have a dog; when you will approach your house, let it enter first before you – you will see what will happen!” The merchant’s son followed the advising: just in the moment the dog overstepped the doorstep, it was teared to small pieces [5].

### ***Dog as a Fortuneteller***

A dog with a function of a fortuneteller is another important image in that set of dog’s images. Thus the Ivan Son of a Bitch’s enemy, a serpent (monster Chudo-Yudo) is accompanied by three fortunetelling animals, which are able to predict the death, - a horse, a raven, and a dog.

The waters in the river suddenly shake, the eagles on the oaks started yelling, the bridge buzzed – Chudo-Yudo the six-headed serpent comes out; the horse under him stumbles, the black raven on his shoulder trembled, the hound behind him bristled.

Chudo-Yudo says to them:

– Why do you, a wolf’s game stumble? You, the crow’s feather, - tremble? And you, dog’s hair, bristle? Do you hear a friend or an enemy?

– We hear an enemy [1].

So in this episode a dog (hound) has a function of a fortuneteller.

### ***Dog as an Ancestor***

Among Russian fairy tales there is a special cycle, where three brothers compete with each other. The youngest one, a successful serpent fighter in different tale variants is depicted as Ivan Son of a Cook or Ivan Son of a Peasant, Ivan Son of a Cow, Ivan Son of a Bear, and even Ivan Son of a Bitch.

Two of them, a husband with his wife sit together to have a dinner, ate some fish, and also some fish soup. When they finished their dinner, the remaining food was eaten by a servant who shared it with his wife; the remaining bones were given to a servant’s dog, so those bones were given to the bitch. Then, when all that was eaten, all of them became pregnant – the tsarina, the servant’s wife, and the bitch, a dog but also gave a birth to a son. The servant saw that his bitch gave a birth to a human boy, he took him from her and feed him together with his son as his ow [8, p. 316].

The above mentioned variation reminds Cuhulinn (or Cú Chulainn), a character from Celtic mythology. The fact that many characters of Celtic mythology have names connected with an image of a dog could testify existence of dog’s clans in ancient Celtic and Proto-Celtic societies who used this image as their totem. The names with the part “cú” which means “hound” very often

appear in Irish Annals and mythological cycles. For example there are such as Cú Choigríche with the meaning “hound of the border”; Cú Mara with meaning “hound of the sea”; Cú Ulad with meaning “hound of the Ulstermen”.

Describing the mythological cycle about Cú Chulainn, Macculloch [17] mentioned that one of the characters, Lugaid, was called Mac na Tri Con, which means “Son of the Three Dogs”. Explaining this detail Macculloch says [17, p. 156] that Lugaid’s mother, a wife of Cú Roí, loved at the same time two other men with the names Cú Chulainn and Conall. As it was mentioned already the word “cú” in those names means “dog”; and “con” in the name Conall is the genitive of “cú”.

The name Cú Chulainn means “Culann’s Hound”. Cú Chulainn is the main character of the huge mythological cycle. And it looks like his image is connected with the ancient Celtic dog cult. Cú Chulainn was originally named Sétanta, but received his better-known name when in purpose of self-defense killed Culann’s fierce guard-dog, and as compensation offered to take its place to guard Culann’s house. After that event the druid Cathbad announces that his name henceforth will be Cú Chulainn – “Culann’s Hound”. Macculloch [17, p. 142] suggests that the name Cú Chulainn could be given him during a puberty ceremony and the mythical story is a later explanation of the name origin.

According to the myth Cú Chulainn died because he was forced to break the taboo against eating dog meat, the flesh of his namesake. Macculloch describes it like that: “On his way he met three crones, cooking dog’s flesh with poisons and spells, who called him” [17, p. 156]. The image of Ivan Son of a Bitch from Russian fairy tales cycle is very similar to image of Cú Chulainn and probably also originates from the early Slavs initiation rituals in clans who used dog’s image as their totem.

### ***Dog’s Combat with a Pig***

The In the cycle about Ivan Son of a Bitch there is an interesting episode describing his struggle with a witch, who transformed into giant pig. The episode has parallels in the Celtic mythology where there is a row of similar motifs. The motif origin could be explained by comparison with the Trobrianders’ myth of the dog and the pig clans’ dispute about the priority in the Trobrianders’ society hierarchy.

The population of the Trobriand Islands near New Guinea was studied by famous ethnographer of Polish origin Bronislaw Malinowsky [18]. In one of the myth recorded by Malinowsky in the beginning of the 19th century there is an episode depicting three siblings’ rivalry. Malinowsky mentions, by the way [18, p. 71], that the Trobrianders’ have a unique feature of social structure, which is entirely foreign to all the other Papua Melanesian tribes. This feature is the principle of rank attached to totemic divisions. It seems that those three mythological characters – two brothers and a sister –

symbolize the fact of prehistorical confrontation among the existed in the past three clans which were identified by three different totems with images of an iguana, a dog, and a pig.

From the other hand the principle of ranking was a common for the earliest Indo-European speaking societies [14]. It could be that the Trobrianders inherited such kind of ranking system from their far away ancestors, which brought this tradition from Eurasian continent long time ago.

## **2. Dog's Image in the Tripartite System of Proto Indo-Europeans**

The reflected in the myth Trobrianders' social structure fits organically into the theory of three functions designed by Georges Dumézil [14], where he proves the existing of tripartite social organization in the structure of Proto Indo-European society. The theory of tripartite hierarchy structure of early Indo-European society is supported also by Mallory [19] in his monography devoted to the studying of the problem of Indo-Europeans' origin. Despite the area populated by the Trobrianders is located geographically extremely far away from the Indo-Europeans' hypothetical homeland the similarity in social structure could be understood as an evidence of ancient migration processes, when autochthonic population was influenced by new comers and in this way included into a single Eurasia-Pacific cultural complex. The first time the concept of Eurasia-Pacific cultural complex was suggested by the author of current work in his paper, devoted to the same issue, in an international symposium, organized by the National Chengchi University in Taipei (Taiwan). Until now was widely used only the concept of Eurasianism. Recently is actively populating also the concept of Eurasia-Pacific. However the unification of these two separated concepts into indivisible one, where should be included also the Mediterranean Africa, looks more practical [21].

Limiting his work, of cause, only by comparison of the Indo-European peoples' mythologies, Dumézil came to conclusion that all of them had in the past three functional estates of the realm or castes: priests, warriors or nobles, and farmers or commoners. Every caste was represented in mythologies by its own deity. Thus the caste of priests was represented by the Greek Zeus, Roman Jupiter, Germanic Odin, Slavic Perun, and Indian Brahma. The second estate was symbolized by gods of war – the Greek Ares, Roman Mars, Germanic Thor, Slavic Jarovit, and Indian Vishnu. And the caste of farmers was represented by gods of fertility – the Greek Demeter, Roman Ceres, Germanic Freyr, Slavic Radegast, and Indian Shiva.

In the Russian cycle about Ivan Son of a Bitch also the traces of Proto Indo-European tripartite social structure could be noticed. Here they are represented by images of three brothers – Ivan Son of a Tsar, Ivan Son of a Wench, and Ivan Son of a Bitch. Now, when all the six main functions of the dog's image In Russian fairy tales are illustrated, it is reasonable to address archaeological data.



### **3. A Dog in Excarnation Rituals**

During the process of studying the Taiwan “Temple of Eighteen Deities” symbolism and the dog’s symbol origin reconstruction which was accompanied by researching of that image functions In Russian fairy tales, I found numerous traces of once existed cult of a dog worshipping, which were widely represented in mythologies, fairy tales, and superstitions of many different peoples in the Eurasia-Pacific region.

The motif of a dog’s self-sacrificing in the variants of the legends about the “Eighteen Deities” cult origin reminds funeral ceremonies with a ritual sacrificing of dogs in purpose to serve as guardians of the dead people souls during their journey to the otherworld. It is supposed that such kind of rituals were used all over Eurasia in the Neolithic epoch and during the Bronze and Iron ages.

Trubshaw (1994) gives detailed picture of the dog cults among Eurasian peoples [26]. Mythology and archaeological data witness a very specific role of dogs in the Neolithic and Bronze Age cults, where they served as the ‘psycopomps’, the guides to the otherworld, and the guardians of the boundaries between the worlds.

Thus British archaeologists, for example, found two dogs at the Flag Fen Neolithic/Bronze age complex near Peterborough (England). As Trubshaw informs (1994) the both dogs have been ritually killed “to serve as spirit-guardians, at a site which was undoubtedly a major focus for funereal rituals over many centuries” [26].

Trubshaw pays attention also on the fact that during the Bronze Age Europe only few of the population were buried and assumes that dog’s cult could originate from the excarnation rituals [26]. The excarnation is the burial practice of removing the flesh of the dead, leaving only the bones. Excarnation may be carried out by leaving a body exposed for animals to scavenge, like the Tibetan sky burial, Comanche platform burials, and traditional Zoroastrian funerals.

### **4. The Stable Cult Symbols Origin**

The analysis of dog’s images In Russian fairy tales and their parallels in Celtic mythology makes possible to continue dating the origin of the main symbols in the Taiwan “Eighteen Deities” cult. As it could be understood on the base of all described above an image of a dog both in the Taiwan temple and In Russian fairy tales is firmly connected with the notions of life after death.

#### ***Otherworld***

The concept of otherworld demonstrates high level stability all over the world, and its origin could be dated by the Upper Paleolithic epoch (around 35,000 years ago), when could appear the idea of the life after death.

### ***Dog***

The geographical area of once existed dog's cult is spread all over the whole Eurasia-Pacific region. Due to that fact the symbol origin could be dated by the time of a dog's domestication in the Late Upper Paleolithic era around 17,000–14,000 years ago. As a hunting dog function dog's symbol was connected with animals killing and in this way with death and the concept of otherworld.

### ***Grave***

A tomb symbol origin should be connected with first megalithic constructions, which are dated by Neolithic and Bronze Age about 11,000–6,000 years ago. It seems that during the Neolithic revolution former hunting dog's cult preserved its connection with the symbol of otherworld, but now due to the excarnation rituals, which very probably were practiced on the megalithic sites, the idea was transformed.

Thus a dog's symbol as a hunter's helper was transformed into psychopomp, a guardian of dead people's souls during their journey into a hereafter. Excarnation rituals with the accompanied them practice of dogs' sacrifices could be explanation of two symbols – “dog” and “grave” – combination in the Taiwan “Eighteen Deities” cult.

### ***Boat***

Probably a boat as religion symbol originates from the epoch of the first transportation revolution – and is connected with invention of a boat. People had developed a means of traveling on water even before they had domesticated the horse. The oldest boats to be found by archaeological excavation are log boats from around 9,000–7,000 years ago.

### ***Shipwreck***

The parallel between numerous records about shipwrecks occurred in the Taiwan surrounded waters and the Trobrianders' shipwreck mythology suggests that the Taiwan legend about the shipwrecked crew with seventeen people and a dog is connected with the shipwreck mythology of sea nomadic peoples, who passed by and settled in Taiwan shores. This symbol was created probably by first seafarers in the period started from 6,000–5,000 years ago, when travel in the sea was invented.

### ***Eighteen or Seventeen Deities***

Among the books proposed to worshipers by the “Temple of Eighteen Deities” was one describing eighteen types of sins, which after death should be purified on eighteen specialized levels of the Purgatory. It is interesting that in the Chinese variant of Mahayana Buddhism there are also images of eighteen arhats (or luohan) [23], whose quantity, however, has different

variations. Images of eighteen arhats were especially popular in the time of Qing Emperor Aisin Gioro Hongli, who reigned by the title Qianglong (乾隆帝) during the period between 1736 and 1795 AD. Besides in the Chinese tradition there is a conception of eighteen levels of underworld [23], which corresponds to the quantity of arhats and Eighteen Deities of the Taiwan cult.

There is also the idea of hell, or “diyu” (地獄; “earth prison”). Incorporating ideas from Taoism and Buddhism as well as Chinese popular religion, diyu is a purgatory place which serves not only for punishment but also for renewing of the souls preparing them for their next incarnations. It is interesting that the Chinese character for “prison” (獄) in the concept of under earth located purgatory includes two graphemes with the “dog” meaning and a grapheme with the meaning of “speaking”.

The exact number of levels in Chinese hell differs, some speak of three to four levels, other as many as ten. In Taoist and Buddhist mythology, hell is made up of ten courts, each ruled by one of the 10 Yama Kings (閻王) and 18 levels where wrongdoers are punished. The stable concept of “18 levels of hell” started in the Tang Dynasty. The Buddhist text *Jian Di Yu Jing* (閻地獄經) mentioned 134 worlds of hell, which later were simplified to 18 levels.

Teiser mentions that an early-sixth-century Chinese encyclopedia described other Buddhist concepts of hell structure, which include among others 18 hells system [23, p. 118]. It means that origin of the 18 hells tradition starts in the period before 6 century [23, p. 130].

In my turn I suppose that Taiwan “Eighteen Deities” cult could be a result of the long chain of transformations of this numeral symbol adaptation. First of all the numbers 17 or 18 could be connected with a number of crew members in traditional seafaring vessel in the epoch of the first seafarers. Then this number could have a connection with South-Chinese Yao people tradition, who till now preserves the cult of 17 or sometimes 18 deities. Moreover Yao believe that they originated from the legendary five colored above mentioned dog Panhu, who was their ancestor.

This cult could be brought to Taiwan by Hakka immigrants who had long time history of interrelations with neighboring Yao people during the period when they lived in the Mainland China. And finally, the weakening of the restrictions for immigration of Chinese population to Taiwan (after 1760s) falls on the period of Emperor Aisin Gioro Hongli reign, who was a follower of the 18 arhats’ cult. Such a profitable unity of different cultural traditions, which were brought to the northern shores of Taiwan in different periods by different waves of migrants, could explain the stability of that numeral symbol in the cult and a special its accentuation.

## Conclusion

In the whole current study brings to the conclusion that some of the “Eighteen Deities” cult rituals and mythological symbols represent fragments of once indivisible religious and mythological system. Tracing the parallels of the cult symbols in mythologies of other peoples I found that many among them have similar sets of common symbols [20]. And if similarity of particular symbols in different cultures not necessary means connections between them, then the similarity in the sets of symbols suggests high level probability of such connection.

Among the cultures, which are connected by common sets of symbols, to this moment I know following: Celtic, Germanic, Slavic, Greek, Chinese; cultures of Uralic and Siberian shamanism; cultures of the Austronesian languages speaking peoples throw their belief systems and funeral rituals.

Of cause every particular culture demonstrates specific variants of similar sets of symbols. Every such kind of sets lacks some of symbols or in opposite way they demonstrate the specific variants of the main symbolism. Anyway the comparative analysis of those sets gives possibility to reconstruct the patterns, which could represent different phases of those common for the Eurasia-Pacific area sets of symbols development. Here I show the first among reconstructed patterns, which represents the set of symbols connected with the image of a dog.

“A dog as a hunting game” - as any other object of hunting game, a dog is connected with otherworld because of its death from the hunter’s hand.

“A dog as a helper and a guardian”, guardian from untimely death, cause it helps a hunter and a pastoralist in their activity connected with the getting of food resources necessary for the continuation of life. Such a new function is connected with new role of a dog as a domesticated animal.

“A dog as a sacrificing animal” - due to the fact, that as a scavenger it is connected with the death and because of that could be a spirit-guardian guiding souls of the dead in their journey to the otherworld. On this stage of symbol development a dog receives a new function of a scavenger animal, which actively participates in the rituals of excarnation. Eating remains of a dead human a dog comes closer to the later image of a “rafter” who takes souls of dead to another side of the river, which separates realms of two worlds – the world of alive and the world after death. And in this case the symbol of a dog is connected with the symbol of a boat.

“A dog as a fortuneteller” is a function developed from the previous image of a guardian and a sacrificing animal, the animal which can to forewarn and in this way to guard the alive from a untimely death.

“Dog’s clan”: this variation represents a developing stage when above described functions started to be in use of the groups of people who fulfilled sacral functions inside their societies, such as shamans and totemic clans.

“The motif of a dog’s combat with a pig”: that motif could appear in the Neolithic epoch when a pig was domesticated. A pig became the main food resource. This new resource always was available and became much more important for everyday life compare to a game of hunting.

## References

1. “Burya-bogatyř, Ivan korovii syn” [Tempest-hero, Ivan cow’s son], in: *Narodnye russkie skazki A.N. Afanas’eva*, 3 t. [Russian folk tales by A.N. Afanas’ev, 3 vols.], vol. 1. Moscow: Nauka Publ., 1984, pp. 216–225. (In Russian)
2. “Chudesnaya kuritsa” [The wonderful hen], *Skazki*, 3 t. [Tales, 3 vols.], vol. 2, ed. by Yu. Kruglov. Moscow: Sovetskaya Rossiya Publ., 1992, p. 154. (In Russian)
3. “Dva okhotnika” [Two hunters], in: *Skazki*, 3 t. [Tales, 3 vols.], vol. 2, ed. by Yu. Kruglov. Moscow: Sovetskaya Rossiya Publ., 1992, p. 121. (In Russian)
4. “Neznaiko” [Know-Nothing], in: *Skazki*, 3 t. [Tales, 3 vols.], vol. 2, ed. by Yu. Kruglov. Moscow: Sovetskaya Rossiya Publ., 1992, p. 177. (In Russian)
5. “Sykin Syn” [Son of a Bitch], *Skazki Karelskogo Belomor’ya* [Tales of the Karelian White Sea], vol. 1, book 1, ed. by M. Azadovskii, B. Larin, I. Meshchaninov. Petrozavodsk: Karelian State Publ., 1939, LXII, pp. 314–334. (In Russian)
6. “Tsarskaya sobaka” [The tsar’s dog], *Skazki*, 3 t. [Tales, 3 vols.], vol. 2, ed. by Yu. Kruglov. Moscow: Sovetskaya Rossiya Publ., 1992, pp. 351–355. (In Russian)
7. “Volshebnoe zerkal’tse” [Magic mirror], in: *Skazki*, 3 t. [Tales, 3 vols.], vol. 2, ed. by Yu. Kruglov. Moscow: Sovetskaya Rossiya Publ., 1992, p. 108. (In Russian)
8. Chuang, Y.-Ch. “Lineage Organization on the Taiwan Frontier”, *Anthropological Studies of the Taiwan Area: Accomplishments and Prospects*, eds. by K.Ch. Li, K.Ch. Chang, A.P. Wolf & A.Ch. Yin. Taipei: National Taiwan University, 1989. 390 pp.
9. Dumézil, G. *Mitra-Varuna*. Presses universitaires de France, 1940. 150 pp.
10. Jensen, A. “Legends of the Temple of 18 Deities origin”, in: I. Sitnikov, *Master’s of Arts Thesis. Change and Stability of Eurasian Symbols in Taiwan Popular Religion: A Case Study of the 18 Deities Cult*. Taipei: NCCU, 2009, p. 5.
11. Jung, C.G. “Struktura bessoznatel’nogo” [The structure of the unconscious], *Ocherki po psikhologii bessoznatel’nogo* [Essays on the psychology of the unconscious]. Moscow: Kogito-Tsentr Publ., 2010, pp. 297–337. (In Russian)
12. Jung, C.G. *Chelovek i ego simvol’y* [Man and His Symbols]. St.Petersburg: B.S.K. Publ., 1996, pp. 79, 451. (In Russian)
13. Koshchei the Deathless, in: *Russian Fairy Tales*. New York: Pantheon Books, 1973, pp. 485–494.
14. Macculloch, J.A. “Celtic Mythology”, *The Mythology of all Races*: 13 vols., vol. 3, eds. by L.H. Gray & G.F. Moore. New York: Cooper Square Publishers. Inc., 1946, pp. 142, 156.
15. Mallory, J.P. *In Search of the Indo-Europeans: Language, Archaeology and Myth*. London: Thames and Hudson, Ltd., 1992. 288 pp.
16. *Narodnye russkie skazki A.N. Afanas’eva*, 3 t. [Russian folk tales by A.N. Afanas’ev, 3 vols.]. Moscow: Nauka Publ., 1984–1985, vol. 1 – 512 pp.; vol. 2 – 464 pp.; vol. 3 – 496 pp. (In Russian)

17. *Russian Fairy Tales*. New York: Pantheon Books, 1973. 672 pp.
18. Sitnikov, I. "Common Patterns of Cultural Heritage in Asia-Pacific", *IDAS Symposium. The Rising Asia Pacific Region: Opportunities and Challenges for Cooperation*. Taipei: NCCU, 2011, pp. 316–337.
19. Sitnikov, I. *Change and Stability of Eurasian Symbols in Taiwan Popular Religion: A Case Study of the 18 Deities Cult*. Master's of Arts Thesis. Taipei: NCCU, 2009, pp. 297–337.
20. *Skazki Karelskogo Belomor'ya* [Tales of the Karelian White Sea], vol. 1, book 1, ed. by M. Azadovskii, B. Larin, I. Meshchaninov. Petrozavodsk: Karelian State Publ., 1939. LXII, 646 pp. (In Russian)
21. *Skazki*, 3 t. [Tales, 3 vols.], vol. 2, ed. by Yu. Kruglov. Moscow: Sovetskaya Rossiya Publ., 1992, 507 pp. (In Russian)
22. Steward, J. *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1955. 245 pp.
23. Teiser, S.F. "The Growth of Purgatory", *Religion and Society in Tang and Sung China*, eds. by P.B. Ebrey & P.N. Gregory. University of Hawaii Press, 1993, pp. 118, 130.
24. Ter Haar, B.J. "The Genesis and Spread of Temples Cults", *Development and Decline of Fukien Province in the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> Centuries*, eds. by E.B. Vermeer and E.J. Brill. Leiden, 1990, pp. 349–396.
25. *The Man who Sold a Ghost: Chinese Tales the 3<sup>rd</sup>–6<sup>th</sup> Centuries*. Hong Kong: The Commercial Press, Ltd., 1977, pp. 28–29.
26. Trubshaw, B. "Black Dogs: Guardians of the Corpse Ways", *Mercian Mysteries*, 1994, no. 20.
27. Tso, M. "Mr. Lian's interview", in: I. Sitnikov, *Master's of Arts Thesis. Change and Stability of Eurasian Symbols in Taiwan Popular Religion: A Case Study of the 18 Deities Cult*. Taipei: NCCU, 2009, pp. 18–19.
28. Malinowski, B. *Argonauts of the Western Pacific*. London: George Routledge & Sons, Ltd., 1922. 276 pp.

# ПОЛИТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ



## Елена САМАРСКАЯ

доктор политических наук, ведущий научный сотрудник сектора истории политической философии. Институт философии Российской академии наук. 109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: helene-samarskaya@yandex.ru

## НАУКА И ИДЕОЛОГИЯ СОЛИДАРНОСТИ

В статье рассматривается становление социологии как науки (вторая половина XIX – начало XX вв.) и её влияние на идеологические структуры в обществе. Статья содержит полемику с К. Мангеймом, который заложил основы современных представлений об идеологии, охарактеризовав её как выражение интересов определённых слоёв населения, он называл её «частичной идеологией». В аннотируемой статье проанализирован иной подход к идеологии: опираясь на социологов, которые видели в ней науку о целостном обществе, автор выделяет у них мысль о существовании целостных идеологий научного типа. О. Конт, один из создателей социологии, рассматривал её как науку о человечестве, соответственно, он сформулировал идеологию, которая выдвигает цель блага человечества. Э. Дюркгейм настаивал на приоритете общества перед индивидом и разрабатывал идеологию солидарности. Русский марксист и позитивист А.А. Богданов оценивал социологию как науку об организации опыта человечества и утверждал, что наука развивается в сторону единства социального опыта, в этом духе он говорил об идеологии коллективизма, солидарности.

Авторский метод состоял в сопоставлении теоретических взглядов ранних социологов позитивистской направленности – О. Конта, Э. Дюркгейма, А.А. Богданова – на социологию и идеологию и в полемике по этим вопросам с К. Мангеймом.

В статье обосновывается вывод о том, что наряду с частичными идеологиями (выражающими интересы определённых классов) существуют идеологии тотальные, формирующиеся на основе социальных и естественных наук и могущие в полной мере быть названными научными идеологиями. Современность

свидетельствует о том, что частичные идеологии всё более размываются, тогда как научные идеологии распространяются и охватывают каждое общество, что происходит по причине срастания науки, техники и государства.

**Ключевые слова:** социология, наука, частичные идеологии, тотальные идеологии, научные идеологии, государство, человечество, общество, индивид, солидарность

**И**дея сопоставить науку и идеологию пришла из современности, когда немалое количество авторов, в том числе Ю. Хабермас, объявили науку и технику идеологией. Раньше него Г. Маркузе нарисовал жёсткую картину единения науки и техники с государством, единый фронт которых противостоит населению, парализуя любые оппозиционные движения. Речь чаще всего при этом идёт о естественных и технических науках, поэтому возникает вопрос: как влияют на идеологии гуманитарные науки, прежде всего социология? Следует учесть, что социология возникла как наука в середине XIX в., то есть почти тогда же, когда складывались привычные для нас формы идеологий. С этой целью я попытаюсь рассмотреть, какую точку зрения имели на идеологию авторы, которые стояли у истоков социологии и на более поздних этапах её развития, – О. Конт, Э. Дюркгейм, А.А. Богданов – все они были позитивистской направленности.

Маркс во многом заложил основы современного понимания идеологии. Он трактовал её как идеалистическую концепцию общества, когда не осознаётся связь идей с объективными историческими процессами и вследствие этого складывается искажённое представление о действительности, идеология предстаёт как «иллюзорное представление» о мире человеческих отношений. Свою философию он считал наукой о пролетарской революции, более адекватно оценил марксизм В.И. Ленин, назвавший его «научной идеологией». Другое дело, что под этим он понимал тождество науки и идеологии в марксизме, что лишает его определение смысла. Ниже мы обратимся ещё к вопросу о «научной идеологии», чтобы понять, что она собой представляет и чем отличается от обычных политических идеологий.

Конечно, идеологии могут быть и неполитическими (толстовство, гандизм и др.), но здесь речь пойдёт о политических идеологиях, однако не тех, которые берут начало от буржуазных революций XVIII века. Тогда складывались либеральные, консервативные идеологии, которые позже, по мере укрепления парламентской демократии, превратились в известные всем партийные идеологии (консерватизм, либерализм, социализм). Предметом размышлений в данной статье являются политические идеологии, которые развивались несколько в стороне от революционных бурь, хотя и сопутствовали им.



К. Мангейм разработал понятие идеологии, которое чаще всего используют современные исследователи вопроса. Он ценил у Маркса мысль, что идеология является мышлением определённой группы, обусловленным её социальными интересами. Немецкий социолог считал эту мысль «важным открытием», в котором заключена «самая суть всей проблемы политического мышления вообще» [13, с. 143]. Но, в отличие от Маркса, он сильно акцентировал роль коллективного бессознательного в мышлении группы, признавая влияние, которое в этом плане на него оказал «метод понимания» В. Дильтея. Политическая дискуссия – это не теоретическая дискуссия, она направлена на разоблачение социального происхождения политической теории, их связей с определённой социальной группой. Идеология – это «мышление правящих групп» [13, с. 52], которые не допускают сомнений в абсолютности своего господства. «В слове “идеология” имплицитно содержится понимание того, что в определённых ситуациях коллективное бессознательное определённых групп скрывает действительное состояние общества как от себя, так и от других, и тем самым стабилизирует его» [13, с. 52–53]. Утопия – «это мышление угнетённых групп, которые духовно столь заинтересованы в уничтожении и преобразовании существующего общества, что невольно видят только те элементы ситуации, которые направлены на его отрицание» [13, с. 53]. По сути, в том и в другом случае речь идёт о разнонаправленных идеологиях. Масштаб политической борьбы мог быть разным, например, по Мангейму, тотально противостояли друг другу идеология христианского средневековья и идеология эпохи Просвещения. Такая трактовка идеологии (включающей аспект коллективного бессознательного) снова заставляет задуматься о соотношении науки и идеологии.

Самым ярким представителем научного подхода к обществу был в середине XIX в. О. Конт, один из создателей социологии и основатель философии позитивизма. У него наука включает в себя идеологию и выступает подчас вместо идеологии. Но какая наука имеется при этом в виду? В своём «Курсе позитивной философии» Конт дал классификацию наук, впервые выделив наряду с естественными науками социологию, учение об обществе и его социально-политических условиях.

Его научный пафос был продиктован тем, что, живя в уносимой революционными бурями Франции, он мечтал о порядке в обществе, но не как консерватор, хотя его нередко причисляют к ним. Во Франции того времени царил анархия страстей, в ходу были идеи о безграничной свободе сознания, о суверенности народа, о равенстве. Опираясь на авторитет науки, Конт думал установить единство духовной жизни в обществе, добиться единомыслия и на основе промышленного развития достичь в перспективе высшего блага для всего населения. Такое устройство общества должно было стать смесью науки, действия и чувства, которое французский исследователь его творчества Ж. Гурвич назвал в своё время «идеократией».

Двигаясь по этому пути, создатель социологии должен был преодолеть огромное теоретическое затруднение: дополнить понятие о естественном законе, распространив его на социальные и моральные условия. Я, говорит Конт, это осуществил, поставив в центр позитивного синтеза теорию человеческой эволюции, одновременно индивидуальную и коллективную.

Она включает три эпохи – теологическую, метафизическую и позитивную. Первая давала аффективное единство общественной жизни; вторая была ориентирована на разум и критику теологии и потому оказалась невосприимчива к аффективной жизни, она разрушила эмоциональное единство общества; третья способна охватить разум, действие и чувство. В этом последнем случае социальная теория оказывается завершением естественной философии и происходит устранение признанного со времён Платона и Аристотеля глубокого отличия естественной философии от нравственной. Конт выстраивает иерархию наук соответственно убывающей всеобщности и растущей сложности. Математика – самая простая и самая всеобщая наука, а социология – наименее общая и самая сложная из наук. И если естественные науки влияют на социологию, то и она влияет на них. Это проявляется в подчинении объективной основы человеческого существования «субъективному принципу, который всегда должен быть превосходящим в цельном философском построении» [11, с. 135]. Как вспоминал Ж. Гурвич, в одной из лекций «Курса позитивной философии» Конт приводил в подтверждение своих мыслей афоризм Б. Паскаля, говорившего, что череда человеческих действий в течение веков должна рассматриваться как деяние одного человека, который существует всегда и непрерывно учится. И Конт добавляет: «...человечество изучает самого себя в прогрессивном движении своих экстернизаций» [20, с. 14]. Здесь прекрасно выражена мысль о единстве субъективного и объективного в человеческом познании, о единстве теории и практики, теории, действия и чувства. Прогресс в этой связи Конт определяет как «беспрерывный поступательный ход к одной определённой цели» [10, с. 45], цели совершенствования наших знаний, способностей, улучшения человеческой природы. В этом аспекте наше знание стремится к полной систематизации, а наука предстаёт как «человеческая» или «социальная», «принципы и цель которой составляет наше существование» [10, с. 24].

Слияние в социологии Конта мышления, действия, чувства уже свидетельствует о включении в неё идеологии, если понимать под ней, как было сказано выше, выражение политических интересов тех или иных коллективов в обществе. Только у Конта коллективом является целое общество как один человек. Здесь возникает вопрос: как же реально выглядит в истории этот единый, но многомерный субъект? Многие интерпретаторы считают, что это государство, которое, по Конту, удерживает общество от рассеяния идей, чувств, интересов. Чем больше развивает-

ся разделение труда, тем более сильным и авторитарным должно становиться государство, ибо оно выполняет функцию единства в обществе. Такие мнения подкрепляются тем фактом, что Конт часто высказывался в пользу автократии, написал, например, письмо Николаю I с одобрением его жёсткой власти, выступал за диктатуру папы, за диктатуру Конвента, диктатуру пролетариев, наступления которой он ожидал в 1848 г., поддерживал диктатуру Наполеона III. Но следует обратить внимание на то, что Конт, говоря о едином субъекте истории, употреблял не термин «государство», а понятие «человечества», которое предстаёт как «Высшее Существо», как объект новой религии любви к Человечеству. Это измерение общественной жизни должно стать предметом забот особой, духовной власти, которая добивается «возвышения альтруизма над эгоизмом и общественных интересов над личными» [10, с. 212]. Как форма власти она может быть признана принадлежащей к сфере политики и представляющей особую политическую идеологию, выходящую за пределы государства.

Конт не принимал старой теологической морали, а также морали, развившейся на основе атеизма, материализма и вообще форм метафизической философии. Теологическая мораль была крепка, но специфична, в ней доминировало чувство связи человека с потусторонним миром. Она культивировала в верующих эгоизм, так как каждый должен был заботиться о собственном спасении и если помогал другим, то ради своего спасения. Социальная жизнь для веры не существовала, не было для неё «мы», а лишь «я» и «не-я». Эта критика сегодня, при общем упадке нравственности, кажется слишком суровой, но ещё более сурово Конт осуждал мораль, сопутствующую метафизическим формам философии, обвиняя её в разрушении духовных ценностей (распространилось отрицательное отношение к собственности, к семье, эгоизм достиг гибельных масштабов).

Позитивная философия, думал Конт, может основать чисто человеческую мораль с верой в Человечество, для неё важно не «я», а род, «мы», она хочет добиться гармонии личного и общего. На первом плане в ней возникает тенденция «возбуждать и укреплять чувство обязанности, выдвигая всегда идею целого, с которым такое чувство естественно связано» [10, с. 53]. Для этой новой религии «человек в индивидуальном смысле не существует, существует, как уже сказано, род, человечество, так как всем нашим развитием мы обязаны обществу» [10, с. 55], её цель – распространить широко «чувство тесной социальной солидарности» [10, с. 55], стремление к общественному благу должно стать преобладающим. На страже коллективистских принципов находится духовная власть.

Конт придерживается необходимости в позитивистский период единой власти, духовной и светской. По существу, он предлагал французам принять «великое» достижение средневековья – существование на-

ряду друг с другом религиозной и светской властей, но имеющих другую содержательную наполненность. С его точки зрения, исторически дело обстоит так: французская революция породила анархическое состояние в мыслях, в философии и политике и этим вызвала ретроградную реакцию, которая началась с депутата Робеспьера и продолжилась при Бонапарте. В 1848 г. снова пробудился революционный дух с его нигилизмом, и этим колебаниям не было видно конца. Но тут появился позитивизм, противопоставивший всем этим сомнениям новое политическое устройство – двуединство духовной и светской властей.

Духовная власть олицетворяет религию любви к человечеству и поддерживает единство общества, тогда как светская власть, принадлежащая учёным и промышленникам, занята развитием индустрии, совершенствованием цивилизации. Эта власть не представляет собой какого-либо из обычных политических институтов, Конт отрицал как обожествление права королей, так и «произвол или самовластие народа» [12, с. 125]. Девизу французской революции «Свобода и равенство» он противопоставил лозунг «Порядок и прогресс». Порядок заключается в единстве населения, воспитываемого духовной властью, а прогресс означает развитие науки и практики и складывающегося на их основе гражданского общества.

Позитивная философия Конта раскрывает иной тип идеологии по сравнению с тем, о котором шла речь у Мангейма, т. е. по сравнению с классовой, частичной идеологией. У него идеология прямо вытекает из позитивной философии, из науки социологии и обращена к человечеству, точнее, к населению развитых европейских стран (Франции, Италии, Испании, Англии, Германии), стран, имеющих общее христианское прошлое. Названная им религией любви к Человечеству, она может быть обозначена проще как идеология солидарности. Конт признавал, что для общественных преобразований недостаточно только выводов науки. Они убедительны для учёных, но их недостаточно, чтобы увлечь народ. Для этого служит идеология солидарности. Она обращена ко всему населению, особенно к пролетариям и женщинам. К пролетариям, поскольку они были всегда далеки от теолого-метафизического воспитания и представляют собой своего рода *tabula rasa*, потом у них развито чувство солидарности, готовность к самопожертвованию ради общего дела. Они даже более учёных и промышленников готовы к преобразованиям в духе солидарности, поэтому Конт возлагал на них миссию осуществления и светской власти на переходный период. Женщины тоже готовы к таким преобразованиям, им близка религия всеобщей любви к Человечеству. Конт предусматривал создание очагов новой позитивной культуры в виде пролетарских клубов, где обсуждаются управленческие инициативы и укрепляется союз «новых философов» и пролетариев, откуда распространяется на всё общество «широкое философское движение». При этом французский социолог существования частной

собственности не отрицал и социального неравенства тоже. Социализм с его идеей равенства и диктатуры пролетариата, как казалось Конту, не сможет выдержать политической конкуренции с позитивизмом, ему казалось, что идеология любви к Человечеству, идеология солидарности победит идею классовой борьбы. Он ошибался.

Другой вариант связи между наукой и идеологией солидарности можно видеть у социолога и философа позитивиста Э. Дюркгейма. Он родился на полвека позже, чем Конт, но часто обращался к его наследию. Вслед за Контом, он пропагандировал ошеломляющую идею, что общество может быть объектом научного исследования. Много шума среди философов наделало его заявление, что социальные факты надо исследовать как природное явление: «первое и основное правило состоит в том, что *социальные факты нужно рассматривать как вещи*» [7, с. 125]. Это значило, что есть некая социальная реальность, не тождественная природе, но поддающаяся, как и она, причинно-следственному изучению. Социальный факт отличается тем, что возникает не в индивидуальном сознании, а вне его и принуждает индивида действовать под своим влиянием, независимо от его желания. Право, нравственность, религия, экономические отношения обладают принудительной силой в отношении индивида, что обнаруживается, когда он пытается им противостоять. Они имеют своим субстратом общество, будь то политическое общество в целом или какие-либо отдельные единства (религиозные, профессиональные объединения и т. п.). Если выразить одним словом эту веру в особую реальность общества, то таковым окажется «социологизм», реальность, аналогичная физической реальности, химической, биологической и т. п.

Признавая О. Конта отцом социологии, Дюркгейм, однако, критиковал его за метафизичность, за то, что он строил социологию на основе исторической последовательности идей – теологии, метафизики, позитивного знания. А именно, он полагал, что «существует непрерывная эволюция человеческого рода, заключающаяся во всё более полной реализации человеческой природы» [7, с. 425]. С точки зрения Э. Дюркгейма, нет этого прогресса человечества, направленного на реализацию сути человеческой природы. На деле существуют отдельные общества, которые «рождаются, развиваются и умирают независимо одно от другого» [7, с. 425]. У общества нет трансцендентной цели, оно может быть больным или здоровым, нормальным или имеющим патологию, что путём сравнения сходных обществ может установить наука. Нормальным можно считать факт, который распространён у всех обществ данного вида, а патологическим является то, что распространено гораздо меньше, стремиться надо не к беспочвенному идеалу, а к достижению нормального общества.

Отрицая эволюционизм Конта, Дюркгейм делил общества на «простые» и «сложные», «составные», определяя простое общество как не имеющее частей, состоящее из одного сегмента – орда, клан, а сложное

как полисегментарное. Так представляет общество социология, которая лишена партийного духа и не является ни индивидуализмом, ни коммунизмом, ни социализмом. Она изучает общество подобно, например, тому, как изучает политическая экономия законы товарного обращения. Причины социальных фактов следует искать в самом обществе, а не в состояниях социального познания. Социологические объяснения должны опираться на факты социальной морфологии – ассоциации, формы ассоциаций, важны объём общества, динамическая плотность населения, степень слияния социальных сегментов. Способ доказательства в социологии коренится в сравнительном методе. Конт настаивал на другом методе – историческом, но так можно установить последовательность исторических ступеней развития, а не причинную связь явлений. Научный метод социологии может быть выражен так: *«одному и тому же следствию всегда соответствует одна и та же причина»* [7, с. 514]. С помощью сравнения социология перестаёт быть чисто описательной и стремится объяснять факты. Пока социология втянута в игру партий и в обработку идей – она не стала наукой. Она должна обрести «эзотерический» характер, присущий каждой науке.

Но хотя Дюркгейм твердит, что социология – это наука, что она лишена партийного духа, в его понимании социологии заложена определённая политическая идеология, идеология солидарности. Она берёт начало непосредственно из идеи о простых и сложных обществах, о сегментарных и полисегментарных.

Простые общества имеют «механическую» солидарность своих членов, это также солидарность «по сходству», в сложных обществах развивается солидарность «органического» типа. В простых обществах она представляет собой чувство единства между его членами, которые одинаково отрицательно реагируют на преступления против общества. В сложных обществах нет непосредственного единого коллективного чувства, оно возникает опосредованно через разделение труда, когда каждый оказывается ценным другим, поскольку выполняет необходимую функцию в обществе. В работе «О разделении общественного труда» Дюркгейм делает упор на человеческой солидарности, на роли общества в формировании индивидов. Он пишет: «Бесспорна та истина, что нет ничего в социальной жизни, чего не было бы в индивидуальных сознаниях; но почти всё, что в них находится, взято ими у общества. Большая часть этих состояний сознания не появилась бы у изолированных существ и происходила бы совсем иначе у существ, сгруппированных иным образом. Значит, они вытекают не из психологической природы человека вообще, но из способа, каким ассоциировавшиеся люди воздействуют друг на друга, соответственно их количеству и качеству сближения» [7, с. 327].

Разбираемая идеология солидарности кажется умалением индивидуальности. В тексте «Курс социальной науки» Дюркгейм доказывает, что индивид – это орган в организме, он мало значит, если ограничен

своими собственными силами. «Социология объясняет индивиду, – пишет Дюркгейм, – что он представляет собой не государство в государстве, а орган в организме, и покажет ему, как прекрасно сознательно исполнять свою роль органа. Она даст ему почувствовать, что нет ничего унижительного в том, чтобы быть солидарным с другим и зависеть от него, чтобы не принадлежать целиком самому себе» [9, с. 198]. В одной из своих статей под названием «Ценностные и реальные суждения» Дюркгейм определяет систему ценностей: они вырабатываются в обществе и навязываются индивиду, их составляют метафизические, нравственные, эстетические, правовые ценности: «Увлекаемый группой, индивид забывает о себе, о своих собственных интересах, целиком отдаваясь общим целям» [9, с. 298]. Идеалы формируются за пределами повседневной жизни, они возникают в моменты общественного эмоционального возбуждения, коллективного энтузиазма, но сохраняются, когда экзальтация проходит и наступают будни. Основные социальные явления, как то: религия, мораль, право, экономика, эстетика – представляют собой системы ценностей и потому формируют идеалы.

Зависимость индивидов от группы Дюркгейм показывает в ходе эмпирического исследования факта самоубийств. Они, по его мнению, выше там, где ослабевает коллективное сознание. Так, у протестантов они происходят чаще, чем у католиков и евреев, так как у протестантов выше уровень религиозного свободомыслия. Предохраняет от самоубийств семья, особенно с детьми. К уменьшению самоубийств ведут войны, политические кризисы, потому что тогда выше сплочённость общества. Единственное средство противостоять росту числа самоубийств – это «сделать социальные группы снова достаточно сплочёнными, чтобы они крепче держали индивида и чтобы индивид крепче держался за них» [8, с. 37]. Главное, надо возродить чувство солидарности. Кто же это мог сделать? И Дюркгейм называет прежде всего не государство, не религию, не семью, а «профессиональную группу или корпорацию» [8, с. 326]. Но до этого они должны занять почётное место в обществе, стать «определённым и признанным органом нашей общественной жизни» [8, с. 377]. Указание на профессиональную группу свидетельствует о времени, когда писалась работа, – это время формирования рабочего движения, организации рабочих профсоюзов. Профсоюзы могли бы взять на себя кассы страхования, материальную помощь, выплату пенсий, разрешение конфликтов между предпринимателями и рабочими. Профсоюзы осуществляют определённую децентрализацию общества, составляя моральную и даже политическую силу.

Работа Э. Дюркгейма «Элементарные формы религиозной жизни» кажется существенным поворотом в его трактовке общества. На первое место в ней выдвинулся «культ индивида», который ранее казался ему антиобщественным явлением. Индустриальное общество казалось ему неотделимым от этого культа в силу господства разделения труда.

Индивид у Дюркгейма наполняется религиозным значением, что связано с рождением «новой религии человека». С большой силой тема обожествления индивида раскрывается в книге Ж.-Кл. Филлу «Дюркгейм и социализм» [19]. Он отмечает, что старые религии клонятся к закату в индустриальных обществах, на смену им приходит религия человека. Но у Дюркгейма при этом сохраняется вера в группу, для него группа является божеством, как трансцендентен Бог в старых религиях, так трансцендентна группа в отношении человека. Е.В. Осипова в своей книге о Дюркгейме удачно замечает, что у него религия – это не вера в сверхъестественное, а вера в «священное», которое является ценностью группы. Религия, с этой точки зрения, происходит из общества, она эволюционирует, потому что трансформируется само общество, многообразие религий объясняется многообразием обществ. Поэтому наука как познание общества и религия тождественны по содержанию. У Филлу встречается сопоставление Дюркгейма и Фейербаха, но если у последнего человек становится Богом, то у Дюркгейма человек становится как Бог, т. е. его обожествление следует понимать как метафору.

Социология Дюркгейма переплетается с идеалом солидарности. Но в последние годы жизни он заговорил прямо о социализме, имея при этом в виду не разрушительное революционное движение, а доктрину сенсимонистского типа. В этот период у него появился культ индивида и религия человека, хотя в большинстве исторически известных форм социализма общество превалирует над индивидом. Как же соединяется у Дюркгейма социализм с культом индивида? Он говорит в этой связи о тройственной структуре общества: индивид, группа, государство. Государство защищает индивида от чрезмерного влияния группы, а группа защищает его от авторитаризма государства. Так пытался французский социолог соединить культ индивида с социализмом, который представлял в соответствии с Сен-Симоном как господство принципа меритократии и общественно-производственной иерархии. Другие идеи социализма, например провозглашение равенства в распределении благ, Дюркгейм не признавал, поскольку они-де развиваются в народе потребительство.

В итоге можно сказать, что Дюркгейм различал между собой науку социологию и социализм. Первая находится в поисках объективной истины, второй стремится сконструировать другую модель общества. Дюркгейм был убежден, что социолог может одновременно выступать как носитель разума и истины, будучи дистанцированным от внутри-социальной борьбы, и как актер, подобный другим. Но при всем этом идеология у Дюркгейма прямо вытекает из науки социологии, имея в центре идею солидарности. В подкрепление своего социализма он ссылается на Сен-Симона, но последнего лишь условно можно отнести к социалистам, его социализм имел весьма специфический характер, и



он, и Дюркгейм разрабатывали скорее идеологию солидарности, весьма отличную от идеологии равенства, преобладавшей в социалистическом движении того времени.

Шло время, приближалась Первая мировая война, капитализм вступил в монополистическую фазу, в Европе в революционных кругах господствовал марксистский социализм. Позитивизм принял иные формы, но его социология сохраняла связь с идеологией солидарности. Русский позитивист с марксистским уклоном А.А. Богданов создал свою версию науки социологии, которая была тесно связана с естественными науками. Этим он несколько напоминал Конта, хотя его концепция науки и социологии была глубоко оригинальна. Богданов смотрел на историю как на смену организационных форм человеческой деятельности. Отталкиваясь от марксистской идеи общественно-экономических формаций и идущего от Конта хронологического деления истории на авторитарные общества, рыночное и позитивное общества, он начал рассматривать названные типы общества как различные формы социально-организованного опыта. Свою науку он называл «эмпириомонизмом» или «социально-трудовым миропониманием». Монизм социально-организованного опыта – вот стержень его науки социологии. Конечно, в человеческой истории есть и явления специализации (наук, форм деятельности, морали, права и т. п.), но единство организации, с этой точки зрения, составляет суть и назначение человека.

Его концепция науки изложена в книге «Тектология», сейчас она рассматривается в научном сообществе как первая работа, в которой представлены в целом идеи кибернетики, теории систем и синергетики. В предисловии к немецкому изданию «Тектологии» он пишет о том, что всякая задача может и должна рассматриваться как «организационная», какова бы она ни была – практическая, познавательная, эстетическая. Жизнь человека и коллектива представляет цепь постановки и решения задач, главная трудность заключается в их величайшей разнородности, взять ли индивида или коллектив. Поэтому надо её преодолеть и выработать общие организационные методы. В истории человек постепенно приближался к раскрытию общих методов разных наук, первая всеобщая организационная наука – это математика. Из века в век шли процессы сближения методов разных наук, пока на стадии машинного производства не появилась возможность преодолеть специализацию и анархию и создать условия для развития монистического научно-организационного мышления. Настало время тектологии, т. е. науки об организации любых элементов, как физических, так и психических, как объективных процессов, так и субъективных.

Монизм – это высшая ступень социального опыта, начавшаяся на стадии машинного производства, формировавшаяся в развитых странах с XVIII в. До неё Богданов выделяет в истории два периода – авторитарный и коммерческий. Первый период формируется в дуальных обще-

ствах, когда происходит раскол ранее единого населения первобытных обществ на две большие, враждебные друг другу группы населения – организаторов и исполнителей. Такое деление начинается в трудовых процессах, а затем распространяется на все стороны общественной жизни, давая рождение противоположностям высшего и низшего, таинственного и обыденного, духовного и телесного, божественного и мирского. Тогда сознание принимает форму «авторитарного фетишизма», все социальные превращения приписываются авторитетам, которые, будь то земные или духовные, исполняют роль причины. Это, таким образом, общество с иллюзорным видением мира, всё случающееся рассматривается сквозь призму социального авторитета.

Следующее структурное изменение общества происходит с развитием рыночных отношений и капиталистических предприятий, тогда устанавливается отвлечённая метафизическая власть «товарного фетишизма» и человеческие отношения предстают как отношения вещей. Тут проявляется у Богданова влияние и Конта, и Маркса, у последнего взят термин «товарный фетишизм», тогда как характеристика эпохи как «метафизической» принадлежит О. Конту и А. де Сен-Симону. Развитие фетишизма связано с прогрессивным дроблением коллектива, с обособлением человеческого индивида от социально-трудового целого, с развитием в обществе анархии.

Богданов возвещает «Падение великого фетишизма» в обеих его исторических формах (авторитарной и метафизической). Падение означает «новое практическое сплочение социальных коллективов, их воссоздание из раздробленности» [3, с. 113]. Миссию собирания, как сказано, осуществлял поначалу капитализм, особенно на стадии крупного машинного производства: «Тогда началась эпоха культурной истории, которую по справедливости можно назвать эпохой собирания человека» [3, с. 95]. Труд квалифицированного рабочего при машине знаменует окончание деления общества на организаторов и исполнителей и формирование нового целостного человека. Одновременно рушится царство абстрактно-метафизического мышления и вырабатываются новые коллективистские формы мышления, из «дуалистической» мысль становится «монистической», утрачивается несоизмеримость бытия и мышления: «...тут бытие получает смысл, и он таков: человечество организует вселенную путём борьбы со стихиями. Тут мышление получает реальную силу, и она такова: *мысль организует* трудовую энергию человечества в борьбе со стихиями. Исчезает нелепая несоизмеримость двух полюсов: мышление, воплощённое в деятельности коллектива, есть могучее бытие; и бытие, отражённое в этой деятельности, есть светлое мышление» [3, с. 113].

У Богданова, понятно, нет «частичной» идеологии, о которой речь шла в начале статьи, он рассматривал идеологии целого, эпох, сознание фетишистское, иллюзорное, свойственное эпохам прошлого. От них

отличается научное, монистическое сознание, только начавшее формироваться, но за которым будущее. И тут Богданов обращается прямо к пролетариату, призвание которого он видит и в создании целостного мышления, и в создании целостной организации общества. Трудовая деятельность пролетариев лежит в основе нового типа причинной связи: уходит в прошлое причина-авторитет и причина как необходимость, а утверждается причинность как превращение одного вида энергии в другой. Цепь причинности есть цепь превращений энергии, которые возникают в трудовом опыте людей. На основе этих принципов формируется идеология коллективизма и солидарности.

Изменения в обществе, происходящие с ликвидацией фетишизма, касаются не только мышления, форм труда и иной человеческой деятельности, но и всех общественных институтов – государства, права, нравственности, искусства. Государство как таковое исчезает, на смену ему должна прийти централизованная организация, ни в коей мере не бюрократическая: центр не управляет, он выясняет волю коллектива и выполняет её. Такая перестройка рассчитана на длительный период времени, когда осуществляется творческое преобразование культуры человеческого общества. До сих пор Богданова обвиняют в «революционном нетерпении», хотя он сам был противником радикалов, стремящихся к быстрым революционным преобразованиям. Следствием таковых, говорил Богданов, может стать мрачное «царство Железной Пяты». Но, конечно, те преобразования, которые он намечал в области нравственности, права, искусства, напоминают жёсткую утопию. Искусство должно быть ориентировано исключительно на социальные темы, нравственность и право заменяются «нормами товарищеской солидарности», укреплёнными в «уставах организации». Социальные нормы должны восприниматься как нормы «целесообразной организации», подобно тому, как технические правила являются правилами «технической целесообразности». Во всех тенденциях коллективизма заключается один всеобщий принцип: «сознательно организованное объединение всех сил человечества для борьбы с природой, для бесконечного развития власти труда над ней» [4, с. 420].

Плюсы теоретической позиции Богданова – перспективы монизма науки, единство и равенство в общественной организации людей, вера в творческое развитие человеческой культуры – обращаются в минусы, в утопию, когда он говорит об отношениях целесообразности, которые должны заменить нравственность, право и призвать себе на помощь психиатрические лечебницы для воспитания людей, не осознающих необходимости целесообразного поведения. Г. Гловели прав, когда пишет о сциентистской утопии Богданова, о сведении человеческих отношений к принципу «научно-организованного труда» и о превосходстве над ним Маркса, который признавал свободу индивида за пределами производственного труда.

Рассмотренные выше точки зрения на соотношение науки и идеологии принадлежат позитивистам и имеют как различия между собой, так и определённое сходство. Сходство относится к разработке социологической науки и основанной на ней идеологии. Принято считать, что идеология – это теоретическая конструкция, которая содержит политический взгляд определённого слоя населения на своё настоящее и будущие перспективы. Идеология, отправным пунктом которой является социологическая наука, отличается претензией на охват интересов всего общества. Это как будто противоречит приведённому определению идеологии, в котором предусмотрена частичность идеологии, её принадлежности классу, группе. И между тем за прошедшие 100–150 лет научная идеология, ориентированная на крупные общественные целостности, всё более усиливает свои позиции, тогда как частичные идеологии утрачивают свою определённость, размываются. Это разительная перемена по сравнению с прежними временами, когда единство общества казалось труднодостижимым, а классовые стычки грозили перерасти в социальные революции. Теперь сословная борьба перерастает в этнические, региональные, религиозные столкновения, и каждый из этих видов борьбы заключает в себе более или менее масштабное единство. Разительный контраст с этой точкой зрения представляет позиция К. Мангейма, который в своём понимании общества отталкивался именно от частичных идеологий и тщетно пытался найти от них путь к целому. «Тотальность, – пишет он, – предполагает восприятие частичных взглядов, постоянное преодоление их границ, стремление к целому, которое, расширяя шаг за шагом в процессе познания, видит свою цель не во временном окончательном решении, а в предельно возможном для нас расширении перспективы» [13, с. 126–127]. Стремление к целому связано с поиском научности в политике.

Мангейм признаёт, что в политике есть небольшая рациональная сфера, связанная с государственным управлением, и большая сфера нерационального, где разворачивается творческая деятельность людей. Первая сфера открыта для науки, ко второй применение науки невозможно, это область идеологий – консерватизма, либерализма, социализма, фашизма. Одни из её представителей осознают значение иррациональных сил в деятельности государства (консерваторы), другие (либералы и демократы), стремясь к рациональному управлению обществом и отчасти достигнув этого (парламент), создали новые иррациональные сферы (свободная конкуренция, классовая борьба), третьи (социалисты-марксисты) утвердили «диалектическое отношение между теорией и практикой в истории, дав синтез интуитивизма и стремления к крайнему рационализму» [13, с. 152]. Итак, политическое мышление в обществе разбито на множество идеологий, так что напрашивается вывод о невозможности науки о политике. Но Мангейм делает другой вывод: поскольку политическое знание имеет частичный характер, то

возможно знание целого путём синтеза частичных знаний, которые взаимодополняют друг друга. Странная точка зрения, стремящаяся в синтезе идеологий найти целостное знание и приблизиться тем самым к политической науке, хотя бы учесть и ту его оговорку, что синтез имеет не абсолютный, а сугубо относительный, динамичный, постоянно устанавливаемый характер. Идея синтеза идеологий противоречит их назначению и смыслу: дать точку зрения определённой социальной группы. У Мангейма носителем целостной точки зрения является «свободно парящая интеллигенция», миссия образования полагается при этом в том, «чтобы выражать духовные интересы целого». Но образование, как доказано историей, не даёт единства позиций, единство разных идеологических позиций даёт парламент на какой-то период времени и по определённым вопросам.

Рассмотренные выше взгляды трёх разных теоретиков позитивизма лежали в основе (Конт, Дюркгейм) науки социологии, на основании которой ими разрабатывались законы целостных общественных устройств (человечества и иных общностей). И между тем их научные социологические концепции дали основу для формирования особой идеологии единства, солидарности, которая отличается от частичных социальных идеологий (класса, социальной группы) своей ориентацией на целое. Это в полном смысле «научные» идеологии. Мангейм считал позитивистов представителями традиционного естественнонаучного знания, в котором приоритетная роль принадлежит математике. Но рассмотренные выше позитивисты были именно социологами, Конт считал социологию высшей из наук и при этом осознал, что наука не отделена стеной от действия, ценностей, чувства. У Мангейма единство рационального и иррационального присуще только частичным идеологиям и их синтезу, стремящемуся якобы стать наукой, тогда как у позитивистов, тяготеющих, по его мнению, к модели естественнонаучного знания, отсутствуют мотивы воли, оценки, мировоззрения. Это совсем не так, что доказывает идеология солидарности, которая следовала как вывод из научных социологических исследований и Конта, и Дюркгейма, и Богданова. В заключение можно отметить, что есть разные виды идеологий, одни формируются на базе научных изысканий (идеология солидарности или Марксова идеология равенства), в других акцент сделан на обосновании жизненных интересов той или иной группы населения (консерватизм, либерализм, социализм).

Я не хочу сказать, что социальные целостности всегда имеют связь с наукой. Например, нация – целостное образование, но национальные идеологии строятся на патриархальных ценностях, на массовых страстях, а не на науке. Но если не всякая целостность апеллирует к науке, то наука (естественные науки, техника, общая социология) в своём обращении к социуму направлена на целостности: Конт имел в виду человечество, Дюркгейм – профессиональные корпорации и общество в це-

лом, Богданов настаивал на монизме социально-трудового опыта. Правда, это относится к науке сравнительно раннего этапа развития, когда она только налаживала контакт с техникой, проникала в гуманитарные науки. Тогда образованная общественность чувствовала радостный подъём от совместных успехов наук в соединении с верой в гуманные перспективы человечества, в общечеловеческую солидарность. В наше время наука и техника работают на государство, которое всегда имело небольшую сферу рациональности в области управления. Но теперь эта сфера сильно расширилась в силу того, что наука, государство и производство тесно переплетены друг с другом. Надо ещё учесть и социальную сферу, находящуюся на попечении государства, чтобы представить себе единого государственного монстра, в котором солидарность превратилась в проклятие, в запрет на свободу мысли и действия индивидов. Впрочем, такие особенности солидарности просматривались уже в утопиях Конта и Богданова. Теперь они стали главной мишенью критики, например, для французских нетрадиционных левых типа К. Касториадиса, выбирающих свободу вопреки солидарности, в основе которой лежит инструментальный разум науки и техники.

### Список литературы

1. Арон Р. Воображаемые марксизмы / Пер. с фр. И.А. Гобозова. М.: Либроком, 2010. 375 с.
2. Арон Р. Избранное: Введение в философию истории / Пер. с фр. И.А. Гобозова. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. 595 с.
3. Богданов А.А. Падение великого фетишизма. 2 изд-е. М.: Красанд, 2010. 221 с.
4. Богданов А.А. Познание с исторической точки зрения. М.; Воронеж: НПО «Модэк», 1999. 480 с.
5. Гловели Г.Д. «Социализм науки»: мёбиусова лента А.А. Богданова. М.: Знание, 1991. 61 с.
6. Джеймс У. Введение в философию. Рассел Б. Проблемы философии. М.: Республика, 2000. 318 с.
7. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М.: Наука, 1991. 572 с.
8. Дюркгейм Э. Самоубийство: Социологические этюды. М.: Мысль, 1994. 399 с.
9. Дюркгейм Э. Социология. М.: Терра-Книжный клуб, 1997. 400 с.
10. Конт О. Дух позитивной философии. СПб.: Вестник знания, 1910. 76, IV с. портр.
11. Конт О. Курс позитивной философии // Родоначальники позитивизма. Вып. 4. СПб.: Брокгауз-Ефрон, 1912. С. 133–134.
12. Конт О. Система позитивной политики // Родоначальники позитивизма. Вып. 2. Т. 1. СПб.: Брокгауз-Ефрон, 1910. С. 125.
13. Мангейм К. Идеология и утопия: в 2 ч. М.: АН СССР, 1976.

14. Мангейм К. Очерки социологии знания: Проблема поколений – состоятельность – экономические амбиции / Пер. с англ. Е.Я. Додина. М.: ИНИОН РАН, 2000. 162 с.

15. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек. Исследование идеологии развитого индустриального общества / Пер. с англ., послесл. А. Юдина. М.: АСТ, 2002. 526 с.

16. Поппер К. Логика и рост научного знания: Избр. работы / Пер. с англ., под ред. В.Н. Садовского. М.: Прогресс, 1983. 605 с.

17. Самарская Е.А. Человек и история (философская полемика в ранне-индустриальных обществах) // Философия и культура. 2013. № 10. С. 1419–1427. DOI: 10.7256/1999–2793.2013.10.9094.

18. Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология»: сб. ст. / Пер. с нем. М.Л. Хорькова. М.: Праксис, 2007. 208 с.

19. Filloux J.-Cl. Durkheim et le socialisme. Geneva: Droz, 1977. 388 p.

20. Gurvich G. Trois chapitres d'histoire de la sociologie. P.: Centre de documentation universitaire, 1957. 120 p.

## POLITICAL ANTHROPOLOGY

**Elene SAMARSKAYA**

D.Sc. in Political Science, Leading Research Fellow of Department of the History of Political Philosophy. RAS Institute of Philosophy, Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: helene-samarskaya@yandex.ru

### SCIENCE AND IDEOLOGY OF SOLIDARITY

**I**n modern times (last 100–150 years), the influence of science and technology increases on society, not only the utilitarian influence (on production, on the organization of social life), but also on the ideology, just the science becomes ideology (J. Habermas). Thus the question arises, what is the relationship between science, scientific ideology and traditional political forms of ideology (socialism, liberalism, conservatism). For example, this article describes three social systems – of O. Comte, of E. Durkheim and of A.A. Bogdanov. These positivist sociologists were closest in contact with science and with the science of sociology in particular. Parallel to this was the polemic with Karl Mannheim, who had laid the foundations of modern conceptions of ideology as expression of the interests of certain social groups.

Auguste Comte was one of the founders of the science of sociology, for him it was the complete of the natural sciences. The result was the elimination of the deep differences of natural philosophy from the moral philosophy accepted since the time of Plato and Aristotle. The ideology of Comte was an expression of the interests of the whole society, not even of the state, but of mankind. So was formed Comte's new ideology of solidarity, the promotion of the public good should be predominant in it.

E. Durkheim, following Comte, stood on the positions of the scientific study of society, but the bearer of public interest for him were, on the one hand, family and professional association, on the other hand, the state. At the end of his life he spoke about socialism, but his socialism was special, he rejected the principle of equality, but appreciated the impact of the group on the individual and therefore can be considered close to the ideology of solidarity.

The third form of the science of sociology and ideology of solidarity, which is seen in this article, it is empiriomonism of A.A. Bogdanov. He insisted on the integrity of human experience, both natural and social. For centuries there



were processes of convergence of different sciences, but at the stage of machine production there appeared a chance to overcome the specialization and anarchy, to submit sciences and social experience to the principle of monism. Like Comte, Bogdanov thought in the scale of humanity, whose task was considered the organization of all its forces for the struggle with nature, to establish the power of labor over it. Bogdanov was a brilliant mouthpiece of the idea of solidarity, though, being an unorthodox Marxist, recognized the principle of equality.

It is considered that sociology is a theoretical construction which contains the political view of a certain segment of the population at its present and future. Ideologies of examined social theories pretend to be scientific and to express the interests of large human conglomerates, lately they are getting stronger, while traditional political ideologies are blurred (blurred communism, blurred socialism, and nationalism is experiencing attacks of ethnic groups, etc.). Reality demonstrates the multiplicity of ideologies, but a holistic knowledge doesn't give the relative synthesis of different ideologies (Mannheim), but the ideology derived from scientific knowledge of society. The author is far from the idealization of scientific ideologies, though they had the form of an ideology of solidarity, but we must be aware of their impending force and its pros and cons.

**Keywords:** sociology, science, partial ideology, monolithic ideology, scientific ideology, the state, humanity, society, the individual, solidarity

## References

1. Aron, R. *Izbrannoe: Vvedenie v filosofiyu istorii* [Selected Writings: Introduction to the Philosophy of History], trans. by I. Gobozov. Moscow: St. Petersburg: Universitetskaya kniga Publ., 2000. 595 pp. (In Russian)
2. Aron, R. *Voobrazhaemye marxizmy* [Marxism and the Existentialists], trans. by I. Gobozov. Moscow: Librocom Publ., 2010. 375 pp. (In Russian)
3. Bogdanov, A. *Padenie velikogo fetishizma* [The fall of the great fetishism]. Moscow: Krasand Publ., 2010. 221 pp. (In Russian)
4. Bogdanov, A. *Poznanie s istoricheskoi tochki zreniya* [Knowledge from the historical point of view]. Moscow: Voronezh, Modek Publ., 1999. 480 pp. (In Russian)
5. Comte, A. "Kurs pozitivnoi filosofii" [The Course in Positive Philosophy], *Rodonachal'niki pozitivizma* [The founding fathers of positivism], issue 4. St. Petersburg: Brokgauz-Efron Publ., 1912, pp. 133–134. (In Russian)
6. Comte, A. "Sistema pozitivnoi politiki" [System of Positive Polity], *Rodonachal'niki pozitivizma* [The founding fathers of positivism], issue 2, vol. 1. St. Petersburg: Brokgauz-Efron Publ., 1910, p. 125. (In Russian)
7. Comte, A. *Dukh pozitivnoi filosofii* [The Discourse on the Positive Spirit]. St. Petersburg: Vestnik znaniya Publ., 1910. 76 pp. (In Russian)
8. Durkheim, D.E. *O razdelenii obshchestvennogo truda. Metod sotsiologii* [The Division of Labour in Society. The Rules of Sociological Method]. Moscow: Nauka Publ., 1991. 572 pp. (In Russian)

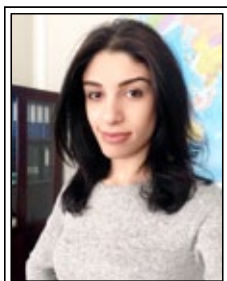
9. Durkheim, D.E. *Samoubiistvo: Sotsiologicheskie etyudy* [Suicide: a Study in Sociology]. Moscow: Mysl' Publ., 1994. 399 pp. (In Russian)
10. Durkheim, D.E. *Sotsiologiya* [Sociology]. Moscow: Terra-Knizhnyi klub Publ., 1997. 400 pp. (In Russian)
11. Filloux, J.-Cl. *Durkheim et le socialisme*. Geneva: Droz, 1977. 388 pp.
12. Gloveli, G. «Sotsializm nauki»: *mebiusova lenta A.A. Bogdanova* [«Socialism of science»: the Möbius strip of A.A. Bogdanov]. Moscow: Znanie Publ., 1991. 61 pp. (In Russian)
13. Gurvich, G. *Trois chapitres d'histoire de la sociologie*. Paris: Centre de documentation universitaire, 1957. 120 pp.
14. Habermas, Jü. *Tekhnika i nauka kak «ideologiya»* [Technology and Science as «Ideology»], trans. by M. Khorkov. Moscow: Praxis Publ., 2007. 208 pp. (In Russian)
15. James, W. *Vvedenie v filosofiyu* [Some Problems of Philosophy: a Beginning of an Introduction to Philosophy], Russell, B. *Problemy filosofii* [The Problems of Philosophy]. Moscow: Respublika Publ., 2000. 318 pp. (In Russian)
16. Mannheim, K. *Ideologiya i utopiya*, 2 t. [Ideology and Utopia, 2 vols.]. Moscow: AS USSR Publ., 1976. (In Russian)
17. Mannheim, K. *Ocherki sotsiologii znaniya: Problema pokolenii – sostyazatel'nost' – ekonomicheskie ambitsii* [Essays on the sociology of knowledge. The problem of generations, competition and economic ambitions], trans. by E. Dodin. Moscow: INION RAS Publ., 2000. 162 pp. (In Russian)
18. Marcuse, H. *Eros i tsivilizatsiya. Odnomernyi chelovek. Issledovanie ideologii razvitogo industrial'nogo obshchestva* [Eros and Civilization. One-dimensional Man: studies in ideology of advanced industrial society], trans. by A. Yudin. Moscow: AST Publ., 2002. 526 pp. (In Russian)
19. Popper, K. *Logika i rost nauchnogo znaniya. Izbrannye raboty* [The Logic of Scientific Discovery. Selected Works], ed. by V. Sadovskii. Moscow: Progress Publ., 1983. 605 pp. (In Russian)
20. Samarskaya, E. “Chelovek i istoriya (filosofskaya polemika v ranne-industrial'nykh obshchestvakh)” [Human and History (Philosophical Polemics in Early Industrial Societies)], *Filosofiya i kul'tura*, 2013, no 10, pp. 1419–1427. (DOI: 10.7256/1999–2793.2013.10.9094) (In Russian)

# ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ



## Эдна О'ШОНЕССИ

доктор медицинских наук (Dr. med.), профессор, отделение психиатрии, медицинский факультет. Университет имени Диего Порталеса. Чили, Сантьяго-де-Чиле, Проспект Ла Пас, 841; e-mail: odoerrz@gmail.com



## Гаяне АЛИХАНЯН (перевод)

специалист по распространению международных каналов, Дальнее Зарубежье. Всероссийская государственная телерадиовещательная компания (ВГТРК). 115162, Российская Федерация, Москва, ул. Шаболовка, д. 37; e-mail: alikhanyan.gayane@gmail.com

## НЕВИДИМЫЙ ЭДИПОВ КОМПЛЕКС

В статье приводится доклад автора на конференции, посвящённой Мелани Кляйн и проблеме Эдипова комплекса (Лондон, 1987). Являясь представителем группы посткляйнианских аналитиков, автор уделяет большое внимание исследованию бессознательных фантазий, которые, по её мнению, лежат в основе всех психических процессов. Задача, которую автор ставит перед собой, заключается в предельно ясном толковании бессознательных фантазий, возникающих в процессе переноса и контрпереноса.

Развивая идеи З. Фрейда и М. Кляйн, автор показывает, что прохождение через эдипальный период может быть настолько тяжёлым для маленького ребёнка, что он будет стараться избежать его. Причиной тому может служить, к примеру, депрессия в раннем детстве. Уже во взрослом возрасте такой пациент стремится защитить себя и сохранить Эдипов комплекс невидимым, что существенно усложняет работу аналитика. Автор подчёркивает, что это вовсе не означает, что комплекс отсутствует, он присутствует в виде угрозы,

против которой и направлена защита. Какой эффект имеет невидимый Эдипов комплекс, в клинической практике можно увидеть на примере двух историй, подробно изложенных в статье.

**Ключевые слова:** философская антропология, психоанализ, Эдипов комплекс, перенос, проективная идентификация, объектные отношения, эдипальный треугольник, объединённая родительская фигура, защитные механизмы, расщепление сексуального объекта

**А**ктуальный спор об Эдиповом комплексе, который является действительно универсальным и играет ключевую роль, по-прежнему следует рассматривать как «ядро процесса развития». Это клинический факт, что существуют длительные периоды анализа – как предлагали некоторые, возможно, даже весь психоанализ, – в которых как будто мало или вообще отсутствует эдипальный материал. В попытке объяснить этот факт психоаналитики пошли разными путями. Один из путей, избранный Х. Кохутом и его последователями [4], предполагает оставить в стороне Эдипов комплекс, постулировать теорию психологии самости (Self-психологии) и рекомендовать новую клиническую технику, которая фокусируется на утрате (депривации) и предлагает восстановление (возмещение). Кляйнианцы придерживаются противоположных взглядов. Согласно их подходу, Эдипов комплекс, который я называю «невидимым», является таковым не потому, что он не важен, а потому, что он настолько значителен и осязаем пациентом (по каким бы то ни было причинам) как нечто невозможное для обсуждения, что он задействует психические средства, чтобы сделать и сохранить Эдипов комплекс невидимым.

В этой главе я остановлюсь на одном небольшом участке Эдипова комплекса – на его начальных стадиях, к которым приводят нарушения раннего развития. Когда М. Кляйн [1; 3] добавила ранние стадии и позже связала депрессивную установку, от которой, по её мнению, зависит психическое здоровье, с центральным комплексом Фрейда, она расширила эмоциональную констелляцию, исходя из которой Эдипов комплекс каждого пациента приобретает свой особый характер. Пациенты, описываемые мной, борются изо всех сил, чтобы вытравить раннюю эдипальную ситуацию, которая постоянно угрожает им. Как станет очевидно, чувство отчуждения, проблемы разобщённости и одиночества при наличии эдипальной пары и прежде всего характерный тип сексуального расщепления являются основными у этих пациентов.

Я начну с подробного отчёта о Леоне, который в 11-летнем возрасте близится к периоду полового созревания, но психическая жизнь которого всё ещё в значительной мере занята защитными механизмами

против своих нарушенных отношений с первичными объектами и травмирующей ранней Эдиповой констелляции. Его главной проблемой была паника, которая охватывала его при любой новой ситуации. Когда он начал наблюдаться, ему предстояло перейти в среднюю школу, и его родители думали, что ему это никогда не удастся. Во всём остальном они мне говорили – хотя отец казался и не совсем убеждённым в этом, – что у ребёнка «не было проблем». Он был «просто обычный мальчик». Леон был их первым ребёнком, сразу после которого родился второй, ещё один мальчик, зачатый, когда Леону было четыре месяца. Младший брат Леона был на голову выше, шумный и активный, в то время как Леон оставался в своей комнате с книжкой, хотя иногда и выходил поиграть, если друг брал на себя эту инициативу. Лишь с большим трудом его мать могла заставить себя говорить о детстве Леона, которое, по её словам, было «ужасным». Он плакал часами, она не могла вынести этого, так же как и грудное вскармливание. «Не то, что я ожидала», – всё время повторяла она. Эта ограниченная и, в частности, со стороны матери, непроницаемая общая картина о Леоне – невыносимом, как младенец, а теперь с непризнанными тревогами, с родителями, которые не ожидают, что он захочет или вообще будет в состоянии управлять своей жизнью, – в точности предвещала часть того, что раскрылось в ходе анализа.

В первый день Леон сел напротив меня. Движением, похожим на ввинчивание, он втиснулся между двумя подушками на маленькой скамейке. За исключением двух сеансов, за первые 18 месяцев психоанализа он покидал свою скамейку только для того, чтобы сходить в туалет. Он смотрел на меня сквозь две разные пары очков: одни оценивали, как его мама, другие – как его папа, проверяя комнату или меня на предмет малейшего движения или изменения. Любое изменение его действительно тревожило. Он казался младше своих лет: депрессивный, неуклюжий, мягкий мальчик, не имевший почти никакой надежды быть понятым. Его внешний вид мог меняться поразительным образом. Он мог «превратиться» в своего отца или в мать; также он «превращался» в маленького больного ребёнка, а иногда выглядел чересчур взрослым. На мой взгляд, причиной этих перевоплощений были проекция и почти полное отождествление с его объектами на раннем уровне чувств. Образы, которые он впустил или которые, как он считал, сами ворвались в его внутренний мир, он ощущал на вполне конкретном физическом уровне; они владели им, и он их воплощал. Леон воспринимал психоанализ как некое беспокойство, он был одновременно и против и, к счастью, за. Как-то он сказал: «Я не хочу вас, вы мне нужны».

Поначалу, после того как он располагался между подушками и быстро сканировал комнату на предмет каких-либо изменений, он проводил свои сеансы молча всматриваясь в пол или в дверь напротив него. Я сделала вывод, что он видел точки на полу, они «притягивали

его» и «кружили ему голову», но, отводя взгляд в сторону, он мог выйти из этого состояния. Он сказал, что «видит узоры» на двери, и показал то, что он называл «узорами»: отчётливый образ пениса с яичками. Он рассказывал, как дверь придвигалась всё ближе и ближе, но если он выходил из комнаты и возвращался обратно, дверь снова оказывалась на должном расстоянии. Он сообщал об этих вещах безразличным тоном в ответ на мои вопросы в течение многих сеансов. Тревога, которая лежала в основе этих галлюцинаций, и его увлечение ими полностью расщепились. Казалось, что он разбивал на точки и узоры два ужасающих его внутренних объекта и выливал их из своего сознания на пол и дверь. Там он наблюдал за ними, отказавшись от контакта со мной или от игровой комнаты, стараясь держать себя в руках и оставаться свободным от тревоги и эмоциональной наполненности. Ему никогда не удавалось долго оставаться психически незадействованным и выключенным. Моментально им овладевал страх, или вспышка ненависти по отношению ко мне, или острая депрессия, или внезапная нежность. Он быстро избавлялся от этих сильных противоречивых чувств, которые терзали его. Он был в состоянии постоянного конфликта – отказаться ли от контакта **или же разрешить его – конфликта, о котором свидетельствовали его ноги**: они задвигались под скамейку, затем вытягивались в мою сторону и снова прятались. Иногда он закрывал уши, но чаще внимательно слушал. После первых нескольких месяцев его огромная скрытая тревога значительно уменьшилась, что принесло ему большое облегчение. И, к удивлению своих родителей, он перешёл в среднюю школу без какой-либо паники.

Это подводит меня теперь к теме Эдипова комплекса Леона. Было возможно и необходимо продолжать раскрывать содержание его страха перед мельчайшими изменениями, его потребности в пустоте сознания, его желания всегда вызывать во мне любопытство и предельное внимание, его хронического беспокойства о том, что я его не пойму, но подойду слишком близко или ущемлю его чувства, и т. д. и т. п. Но между кем и чем происходили эти процессы? Каково было символическое значение или равноценность того, что Леон помещал себя между двумя подушками на скамейке? В чём был смысл его страха, вызванного изменениями? Кем или чем была я в процессе переноса? В оголённой вселенной Леона я обнаружила, что говорить о смысле трудно: это звучало искусственно, и если я упорствовала, это также вызывало его тревогу и ненависть.

Если рассмотреть это более подробно, то когда я утверждала, что он не ожидал от меня понимания, он иногда с облегчением допускал такую трактовку, и при этом я явственно замечала оттенок злорадства. В то же время, стоило мне зайти чуть дальше и вести себя как неадекватный родитель, он становился беспокойным. «Нет! Вы не такая, как моя мама». Одна из проблем, которая выявилась, заключа-

лась в следующем: если я говорила пренебрежительно о его родителях и нарциссически превозносила себя над ними, это вызывало у него не только благосклонность к родителям, но и страх подлого сговора со мной против них. Однако помимо этого было нечто более важное. Если я упоминала о себе как о родителе в переносе, это приводило Леона в ярость и он испытывал сильное беспокойство; и наоборот, если я трактовала его проекцию на меня как на смущённого ребёнка, в то время как он ощущал себя в роли совершенно безразличного отца или матери (в ходе сеансов часто проявлялось одно из поведений), Леону особенно нравилась та часть моей интерпретации, в которой я говорила о себе как о ребёнке. Он воспринимал это с удовлетворением, словно говорил: «Ах, вы признаёте это. Вы и есть ребёнок». Таким образом, в то время как внешне он подчинялся воле родителей, которые якобы организовали для него нечто, называемое психоанализом, часть его имела другое представление о происходящем: он был взрослым, а его родители и я – маленькими, он занимался более привлекательными и важными занятиями – головокружительное притяжение пола и приближение двери – и со своей высоты смотрел на наши мелкие дела, иногда даже покровительствуя нам. В одном из своих редких спонтанных замечаний он заявил мне высокомерно: «Я знаю все ваши мелкие привычки. Я знаю, как ваши часы скользят по вашей руке. Я знаю, как соскальзывает ваша обувь». Эти два выбранных наблюдения точны. Я думала, что их смысл в том, что он знал, как мои часы – то есть глаза его матери – имели привычку скользить вокруг него, но не видеть его по-настоящему. Он также знал привычку своего отца, который не оставался в себе и как бы ускользал, т. е., проецируя себя в Леона, он слишком сильно соприкасался и связывался с ним. Но Леон не хотел, чтобы эти «мелкие привычки» были феноменом переноса с таким подтекстом, где есть связь между моими часами и глазами его матери. Он оборвал связь между своим внутренним миром и психоанализом, который он лишил смысла, и хотел, чтобы я приняла этот его «разрыв», а также чтобы поддержала его всемогущую фантазию-инверсию о том, что он большой, а я маленькая, и присоединилась к нему, как и в остальных вещах.

Также в этот период я обращала внимание Леона на то, что он чаще всего говорил так тихо, что я придвигалась к нему, чтобы расслышать, а также на то, что мне приходилось задавать ему вопросы, потому что он редко говорил добровольно. Я объяснила, что он считал, будто заставил меня приблизиться настолько, что я стала как подушки рядом с ним. Я указала на то, что он хотел, чтобы я находилась очень близко, никогда не беспокоила его, не устанавливала каких-либо связей и не ожидала, что он изменится, в то время как он сидел и неподвижно наблюдал со своей «высоты». Леон согласился, что это было то, что он хотел. Он также преувеличивал значение последующих непринуждённо подмеченных сведений о себе, когда я связала то, что он мне разрешил

увидеть в игровой комнате, с его мечтательностью во время занятий в школе и любовью оставаться в своей комнате у себя дома. Но, когда я пыталась изучить смысл (казалось, почти всегда была какая-то часть его это, для которой смысл оставался некой возможностью, несмотря на его постоянное обнажение) его этой «высокой наблюдательной позиции», впрочем, объясняя ему последовательно, что движениями, которые он делал, когда садился, он представлял, что помещает себя в дом в теле матери, чтобы быть ребёнком там, внутри неё, или что он чувствовал, будто удерживал отца и мать по обе стороны от себя и таким образом предотвращал их перемещение и сближение друг с другом, или что иногда он чувствовал себя большим и издали видел меня маленькой, Леон становился одновременно взбешённым и встревоженным. Часто он выбегал из комнаты в туалет, затыкал уши по возвращении и говорил: «Я ненавижу ваши разговоры».

В такие моменты, вместо выполнения роли его подушек, – он как-то сказал, что не замечает другие незначительные перемены в комнате до тех пор, пока подушки находятся на своём месте, – он видел, как я развиваю свою аналитическую функцию. Затем я стала как родители, которые перемещаются и тем самым разрушают его фантазию о том, что он находится внутри. Он выдал своё стремление спешно покинуть комнату тем, как он моментально вскочил со своего места на скамье – перемена, которая заставила его ненавидеть меня.

Интересно на мгновение вернуться к началу анализа, к тому моменту, когда случились первые перемены. Проверяя комнату и зная установленный порядок своих сеансов, Леон полностью сохранял фантазию о мире, где нет перемен, нет отдельности и разобщённости – интервалы между сеансами или в выходные дни для него не существовали. Этот привычный распорядок впервые был нарушен тем, что я не вышла на работу в понедельник из-за национального праздника. А он не смог приехать на последний сеанс на предыдущей неделе. В назначенное для сеанса время позвонил его отец и в панике сообщил, что он договорился встретиться с женой и сыном в метро, а затем привезти Леона ко мне, но их не было в условленном месте.

Во вторник, когда Леон приехал, на нём не было очков. Сначала он был в ужасе от того, что будет наказан из-за пропущенного сеанса и изгнан из своего «дома» на скамейке или даже из психоанализа вообще, он успокоился, когда я разъяснила причину его острого беспокойства. Затем он попытался снова приблизить меня к себе как свою подушку, сохраняя молчание, делая небольшие движения, для того чтобы завладеть моим вниманием. После этого он сказал, что на выходных уронил и разбил свои очки. Затем он близоруко уставился на дверь, на которой, как он сказал, были «волны», и на пол, на котором, по его выражению, были «кусочки не такие уж и приятные». Я думаю, что перемены в привычном распорядке Леон считал невыносимыми: он не смог приехать, разбил свои очки, также



разбил объекты, от которых «волны» и «неприятные кусочки» были лишь остатками, но настолько неясными, что было невозможно понять, что именно он раздробил на куски и вытолкнул наружу.

После восьми месяцев психоанализа (или около того) Леон стал лучше выдерживать контакт с содержимым своей психической жизни, и затем, по мере того как на некоторых сеансах возвращались элементы его ранней эдипальной ситуации, стал понятен характер перемен, которых он так страшился. **Во-первых, он сдвинулся со своей скамейки с тем, чтобы впервые сесть за стол.** Он достал пачку карточек, и мы сыграли в игру. **В душе он был чрезвычайно рад, что пересел.** На следующий день он снова сел за стол. Он вынул другую пачку карточек. Во время игры он сказал: «Эти карты чужие. Они лучше, чем мои», – как будто констатируя факт, принятый им и мной. Он больше никогда не приносил карты, и в течение ещё десяти месяцев больше не двигался со своей скамейки. Благодаря этому болезненному эпизоду он дал мне представление о травме, которой являлось и до сих пор является рождение его брата, и о его вере в семейную установку, что брат был лучше, чем он. Леон показал мне, что он уступил и не соперничал; в течение длительного времени он больше не старался что-то сделать в игровой комнате, так же как не старался дома или в школе.

Вслед за двумя сеансами с картами он прибегнул к различным манёврам, чтобы выяснить, когда следующие праздничные даты, фактически не спрашивая об этом напрямую. Когда я сообщила ему даты, он улыбнулся одной из своих редких улыбок и сказал: «Хорошо», – радостно кивая головой. Затем, по мере приближения праздников, несколько ранних эдипальных чувств втиснулись в его сознание.

В последний день недели Леон принёс пакет с конфетами. Он спросил, хочу ли я одну, слегка подчёркивая «хочу» и «одну». Я объяснила, что он хотел бы знать, нравилось ли мне то, что он предлагал, и действительно ли нравился мне он сам. Я стала говорить, что он выражал своё стремление ко мне как к матери, у которой был только он, в отличие от матери, у которой был ещё и его брат. Леон пришёл в ярость. Он быстрым движением вытянул и нажал кнопки на своих электронных наручных часах и сказал сердито: «Я проверяю время». Я сказала, что он почувствовал, что я упомянула его брата в неподходящее время, как раз тогда, когда он стремился ко мне, и теперь ярость и разочарование выплескивались из него. Я связала эти чувства с его младенчеством: как ребёнок, который всё ещё жил в нём, он чувствовал, что его мать, забеременев, когда ему было четыре месяца, стала носить под сердцем его брата в неподходящее время, потому что он, Леон, по-прежнему нуждался в ней. Леон продолжал яростно сжимать и тянуть свои часы, вся его ласковость испарилась. Он выбежал в туалет и вернулся с опустошённым и очень сонным видом. Правда, когда он прощался, он кивнул головой, как бы соглашаясь со мной.

В понедельник он был каким-то обременённым, и вместо того чтобы бегло проверить, всё ли было на месте в комнате, он всё с любопытством оглядывался по сторонам. Леон с тоской говорил о «кресле с подушкой» в дальнем углу комнаты. Это «кресло с подушкой» было шире и удобнее, но так как оно стояло не напротив меня, то я бы не смогла внимательно наблюдать за ним, как и он за мной. Он с огромной болью сказал, что оно было «далеко». Я не уверена, что именно это «кресло с подушкой» означало для него, но это был первый раз, когда Леон видел то место, куда он хотел, и понял, что не может этого сделать, что оно в тот момент было слишком далеко для него. Это его прозрение являло собой расширение горизонтов.

На последующих сеансах он не смотрел на «далёкий» стул. Он ограничил своё поле зрения небольшим участком пола под своими ногами. Каждый раз, когда он собирался что-то сказать, он закрывал рукой рот и останавливал себя. Он стал замкнутым и подавленным. Он был очень взволнован, когда я говорила о мощной силе в нём, которая заставляла его молчать и не двигаться, и о том, какой безнадёжной ему казалась возможность когда-либо достичь того, что он желал.

Последняя сессия недели была снова необычной. Леон вошёл, не глядя на меня, – даже когда я открыла входную дверь – и в игровой комнате он держал меня вне поля своего зрения. То, что он не хотел меня видеть, я объяснила тем, что в конце недели я не была с ним. Всё тело Леона затряслось, как будто ударные волны пронизывали его. Он с силой ударил ногой в мою сторону и показал грубый жест: «Да пошла ты!». Он расщепил свои чувства и стал отчуждённым. Он холодно произнёс: «Я с нетерпением жду праздников». Я согласилась, что так оно и было, он хотел быть свободным от меня – тогда являвшейся для него ненавистным неудобством. «Да», – ответил он с жестокой усмешкой. Я сделала ему замечание за его жестокую радость, и он мгновенно встревожился и выбежал в туалет; когда он вернулся, он прислушивался к моему голосу, чтобы оценить моё настроение. Когда я взглянула на него, у меня был шок. Совершенно бессознательно он оттопырил свою куртку будто бы беременная женщина, его лицо изменилось и стало походить на лицо его матери. Он присел, вид у него был всё более и более страдающий и нелюбимый. Я думаю, он вжился и полностью идентифицировался с ролью психоаналитика / матери, которых он жестоко называл «ненавистным неудобством». Когда я сказала, что он, судя по всему, в глубине души страдал из-за своей нелюбимой беременной матери, лицо Леона отражало его душевную боль. На мгновение это было настоящее горе, затем он стал сердитым и тревожным. Где-то в доме послышался шум. Он против своей воли выдавил слово «мужчина». «М-У-Ж-Ч-И-Н-А», – сказал он. Это было признание им присутствия отца, когда мать была беременна его братом.

Когда сеанс окончился, он одновременно старался отчаянно приблизить меня к себе своими привычными методами и неоднократно довольно угрожающе простукивал пальцами три раза, указывая, как

снова и снова наличествует это ненавистное, ужасающее три. Когда он шёл, то ткнул в стену, как будто чувствуя её солидарность и ощущая мешающее свойство брата или, возможно, отца, который стоял между ним и матерью.

Конец этого эпизода был в понедельник. Леон выглядел по-другому, впервые это был мальчик, приближающийся к половой зрелости, в стильных брюках, какие, наверное, выбрал бы себе двенадцатилетний. Сначала он был общительным и активным, чем обычно, но по ходу сеанса в нём нарастал конфликт – он вытягивал ноги и снова прятал их под скамейку, – размышляя, стоит ли продолжать идти вперёд или отступить.

За последнюю неделю он стал отстранённым наблюдателем со своего места между подушками. Сеансы остановились, и не было никаких существенных элементов – ни двойных, ни эдипальных. Предстоящие праздники Леон несколько идеализировал. Он сказал, что он был рад уйти, потому что здесь было «пусто» и «скучно».

Его Эдипов комплекс не был таким, где сексуальное влечение к матери и соперничество с отцом выходят на первый план. Леон начал не с родительской пары, а с угрожающей троицы – матери, ребёнка, которого она носила, и отца. Не было никакого соперничества, напротив, как это выяснилось на сеансах с игральными картами, он сдался. Леон не соперничал ни с родным братом, ни с отцом – он отступил. Начало эдипальной ситуации было настолько невыносимым для него, что он вытеснил свою собственную сексуальность и сексуальность родителей. Когда мы начали анализ, его внутренние сексуальные объекты были извергнуты на пол и дверь и он выглядел бесполом. На полу была смущённая вагина и рот, которые ежеминутно разбивались на точки и затягивали его или кружили ему голову, что он находил «не таким уж и приятным». На двери был более полноценный образ пениса отца, угрожающе агрессивный, сводившийся к узору, что являлось для Леона тем, чем являлось, – главной характерной особенностью его отца.

На самых ранних стадиях Эдипова комплекса у ребёнка есть фантазии, в которых мама носит в себе пенис отца или всего отца и где отец сочетает в себе грудь и влагалище матери – всё в состоянии нескончаемого удовлетворения. Чувства отчуждения и отчаяния Леона чрезвычайно усилились бы с появлением нового ребёнка, наслаждавшимся всем, что, согласно его фантазиям, дарило материнское тело.

Основной для Леона была проблема разобщённости. Беременность его матери наступила в неподходящее для развития четырёхмесячного Леона время, когда он по-прежнему нуждался в исключительных отношениях для получения своих проекций – тем более из-за его катастрофического старта. Он всё ещё был в параноидально-шизоидном положении, на грани депрессивного, старые взаимоотношения с частичными объектами перекрывали новые отношения с целыми объектами. Осознание «покидающего его» психоаналитика

вызвало в нём потрясение. Он почувствовал себя брошенным и мгновенно сделал этот раздвоенный агрессивный жест, адресованный беременной матери. Ласковость, которую он жаждал в отношениях один на один от своей матери на индивидуальной основе, ушла, и его ненависть стала жестокой. Будучи беременной, она была нелюбима им, и когда Леон почувствовал, что она страдает, он ощутил горе большее, чем мог вынести, это вызвало в нём гнев и тревогу. Его эго не могло справиться, оно было растерзано чередой неконтролируемых эмоций. В начале своего анализа на первом отменённом сеансе ему даже пришлось разбить свои очки и не явиться на сеанс. Теперь, когда его эго стало чуть сильнее, он мог позволить элементам своего Эдипова комплекса вернуться, он мог увидеть мать, нового ребёнка и отца, которые повлияли на его собственную идентичность. Вместо того чтобы быть бесполом и видеть мир сквозь очки матери и отца по причине нахождения в состоянии проективной идентификации с одним или с другим, он впервые проявил настоящее мальчишество, несмотря на то, что он недолго поддерживал его. Вскоре он снова оказался в противоречивых чувствах относительно того, двигаться ли дальше или отступить. По мере того как близился перерыв в сеансах, он рассеивал свои эдипальные переживания, которые были невидимыми в силу того, что он в своих всемогущих фантазиях помещал себя в объекты или между ними, с ними он оставался, и это были его подушки.

Подушки Леона – это десексуализированные родители, которых он разделил и держал рядом с собой, – удобные остатки, пугающие детали которых были выброшены на пол и дверь. Поскольку эти выброшенные объекты настолько раздроблены или обнажены в виде явных узоров, трудно разглядеть характер сексуального расщепления, которое имело место. Это представляется возможным для других похожих на Леона пациентов, у которых ранние стадии Эдипова комплекса образуют точку фиксации. Мелани Кляйн пишет: «Это (фигура объединённого родителя) является одной из характеристик фантазирования на самых ранних стадиях Эдипова комплекса, и в случае его сохранения оно будет губительно и для объектных отношений и для полового развития» [2, p. 55].

На мой взгляд, наиболее важной особенностью этой констелляции является то, что проективная идентификация, которая стремится отделить и атаковать сексуальных родителей, ломает эту объединённую фигуру. Поскольку эмоциональный уровень ранний, объекты перелома в любом случае уже искажены невоспроизводимыми проекциями, а через их перелом и дальнейшие проекции разрушаются их гетеросексуальные созидательные качества и пациент взамен имеет патологических сексуальных объектов – искажённых, неполных и сломанных. Часто отец представляется не как отец или муж, а как садистский, фаллический мужчина, а мать становится слабой явно мазохистской женщиной, оба

воспринимаются как открытые для гомосексуальных союзов против другого пола. Эти фантазии настолько всемогущи, что пациент считает, что он достиг разделения полов и будет, к примеру, мечтать о женщине или рисовать её в своём воображении, но всегда с другими женщинами или девочками, а мужчин, в свою очередь, с другими мужчинами или мальчиками.

К примеру, один из моих пациентов увидел психоаналитика, которая позвала его из приёмной как женщина – чрезмерно чувствительная и слишком старающаяся быть чуткой и приятной. После того как он оказался на кушетке, он почувствовал, что я изменилась. Теперь я стала мужчиной – высоким, отстранённым и высокомерным, – и он сразу же спроецировал себя в эту фигуру и полностью слился с ней.

Пациент, с которым я работала много лет назад, перенёс свои раздробленные образы в сон.

Он был в чужой стране. Там было два дома, стоящих отдельно друг от друга, и каждый из них имел свой теннисный корт. Хотя снаружи тому не было никаких признаков, он знал, что в одном доме была женщина в корсете и чулках, которая хотела заняться сексом; поверхность теннисного корта этого дома была вся в трещинах. А поверхность теннисного корта другого дома была целой. На этом корте двое мужчин лицом друг к другу с явным соперничающим видом играли в теннис без сетки.

Этот пациент расколол раннюю эдипальную пару и поддерживал отдельные отношения с каждым. Его сон наглядно показывает, как глубоко были затронуты его сексуальная жизнь и объектные отношения. Для него мать, несомненно, была притягательной женщиной, которая хотела секса с ним, – в течение длительного времени это являлось одной частью его преобладающего восприятия меня в переносе. В начале анализа он был очень эротизирован, почти полностью идентифицировал себя с безумной, распущенной женщиной – беспорядочные половые связи с разными женщинами были одной из его проблем. В подростковом возрасте этот пациент ощущал, что он был в женском теле с грудью, транссексуальное чувство, настолько близкое к бреду, что он не мог раздеваться в школьных раздевалках или плавать без жилета, который скрывал бы его грудь. Таким образом, получается, что соблазнительная женщина в доме из его сна – это он сам внутри своей матери. Тем временем, на расстоянии один на один мужчины играли в бдительную состязательную игру, не имея возможности знать истинный счёт. Это была другая часть его переноса, которая соответствовала сфере его жизни, карьере, и которая внешне казалась благополучной, хотя он был чрезвычайно завистливым и соперничал со мной (как и со своими деловыми партнёрами) и думал, что я такая же и что мы оба жульничаем, чтобы выиграть. Часто в таких случаях психоаналитик превращается в

наблюдателя, в то время как пациент постоянно ведёт себя сексуально с неподходящими партнёрами, создавая мучительные треугольники, где обладание одним исключает и делает враждебным другой союз.

Леон разбил фигуру объединённого родителя весьма сходным образом с пациентом, который расщепил меня на два разных образа – в приёмной и в кабинете. Как мы смогли увидеть позже в ходе анализа, я как мать должна была отойти от отца, подобраться ближе к Леону и с помощью уговоров добиться ответов на свои вопросы не только тогда, когда он был встревожен и нуждался во мне, но и когда он был настроен враждебно и предпочитал не связываться со мной. Тогда он чувствовал, что я больше не мама, а маленькая девочка, слишком мягкая, не противостоящая его враждебности, а смягчающая её, с унижением и мольбой, которые ужасающе мазохистским образом засасывали его. Подушка, лежавшая с другой стороны, была карикатурой на отца, который глупо идеализировал практичное и банальное, был жестоко безразличным к смыслу и браку и взамен желал подобраться слишком близко к Леону и образовать с ним пару.

Что касается раннего Эдипова комплекса с последующим неправильным ранним развитием, существуют два аспекта, которые ведут пациента к разрушению и вычёркиванию из его поля зрения фигуры объединённого эдипального родителя. Первым из них является стимуляция этой примитивной первичной сцены. Леон, например, чувствовал себя истерзанным стремительной атакой чувств, вынести которые не позволяла ограниченность возможностей его эго. Второй аспект вытекает из фундаментального факта о том, что первичная сцена исключает пациента. На этой ранней стадии, особенно когда имело место чрезмерное использование проективной идентификации для компенсации нарушенных объектных отношений, исключение воспринимается как выталкивание из объекта. Пациент чувствует себя не только невероятно раздражённым, но и посторонним и одиноким – этот двойной аспект я надеюсь проиллюстрировать кратким материалом из клинической истории мистера А.

Мистер А. – интеллигентный и чуткий человек – был мужем и отцом. Ранее в своей жизни он имел несколько гомосексуальных связей и под давлением он всё ещё проявлял сильные гомосексуальные наклонности. В числе причин его прихода ко мне была мучительная ревность к своей жене. Он думал, что она изменяет ему, но не был уверен, действительно ли это было так или он лишь мучал себя фантазиями. Если он видел, что она говорит по телефону или собирается выйти на улицу, он начинал думать, что она планирует заняться, и даже почти занимается, сексом с кем-то другим.

В клинической истории мистера А. было много деталей, которые я должна опустить, чтобы сосредоточить внимание на том, что имеет отношение к данной теме. В некотором отношении мистер А. был как

Леон. Он был ласковым, и у него был сильный инстинкт смерти, в нём сидело убеждение в фундаментальном непринятии нарциссической и всегда озабоченной другими делами матерью. Мистеру А. не хватало надёжно интернализированного правильного объекта, и он использовал проективную идентификацию и всесильный контроль в качестве основных методов взаимодействия с его объектами. В отличие от Леона, ранняя беременность не играла никакой роли в формировании Эдипова комплекса мистера А., ибо он был самым младшим ребёнком в семье. Отрицательным внешним обстоятельством в его семье была степень неприкрытого сексуального отклонения. Судя по всему, отец и мать имели некоторые гомосексуальные наклонности, и с 13 лет старший брат имел интимные отношения с моим пациентом. Поскольку испорченные сексуальные фигуры были одновременно результатом и проекций мистера А., и раскола эдипальной пары, а также действительно в какой-то степени соответствовали его фактическим родителям (а позже и другим реальным объектам), мистер А. часто сбивался с толку и терял чувство реальности. Он стал бояться, что не было никаких объектов, с которыми было бы возможно проверить реальность.

В отличие от Леона, мистер А. был психически очень гибким, и в ходе анализа он был очень эротизирован. Он стремился к немедленному проникновению и обладанию, чтобы убежать от замешательства и тревоги. Потребность внутри ощущать свой объект, не отлучаться и не быть одиноким, мгновенно заслужить признание и создать взбудораживающую пару, было первостепенным для мистера А. и (в дополнение к идентификации) являлось движущей силой его гомосексуальности. В начале он лишил отношения между пациентом и психоаналитиком трансферного смысла – был он и была я. Я была идеализированным «новым» объектом, который давал бы то, что ему не удалось найти раньше, и давал бы это таким образом, каким бы он сам дозволил: без исключения, без ожидания, без вызова тревоги или чувства вины, зависти или ревности в нём или ранив его нарциссизм. В основном его возбуждали гомосексуальные фантазии, в которых он находился внутри большого фаллоса, глядел сверху вниз на меня и контролировал меня – мальчика, который бы восхищался и служил ему. Но если я вдруг тревожила его каким-то образом, он становился холодным и жестоким. Иногда он находился в состоянии проективной идентификации с женственной, более мягкой и развратной фигурой. Гендеры всегда были расщеплены. Этот эротизированный гомосексуальный перенос и осуждение перверсивных эротизированных отношений в течение длительного времени были анклавом, не связанным с его эдипальной ситуацией. Нигде в пределах видимости не было эдипальных фигур – ни в рамках, ни за рамками анализа – как и не было ребёнка в мистере А.

Когда его возбуждение уменьшилось, он стал наблюдательным. Он начал видеть «знаки» в кабинете или мою одежду, речь, близость, пол и т. д., которые то ли приглашали, то ли отвергали его – он не мог сказать что именно. Смешанные эдипальные иллюзии и сомнения по поводу моей сексуальности были спрятаны в его клинической истории. Была ли я и, возможно, всё ещё являлась действительно так же одержимой или чрезмерно увлечённой им, как он мной? Это было таким болезненным периодом в его анализе, что я бы сказала, что мистер А. терпел ужасные муки по мере того, как всплывали его глубинные эдипальные подозрения, иллюзии и смятение. Его параноидальные чувства постепенно ослабли, и он позволил мне ближе подступить к связанным с его объектами и с ним самим стыду, разочарованию, тревоге и депрессии.

По мере того как его сексуальные иллюзии были утрачены в процессе переноса, он иногда начал чувствовать себя болезненно подверженным воздействию эдипальной пары, которая не доводила до конца его фантазии, а отстраняла его. В это время в его жизни были значительные трудности, и «знаки» с большей лёгкостью причиняли беспокойство мистеру А., чем обычно на этом этапе. Важной деталью является то, что в день сеанса я была одета более официально, чем обычно.

В тот момент, когда я встретила его в приёмной, он выглядел тревожно и мрачно. На кушетке он долгое время молчал. Затем он сказал, что ему приснился сон, он говорил быстро, отчаянно и взбудоражено одновременно. Во сне он будто бы был во Франции, где пошёл в ресторан и заказал блюдо из телячьей головы, и когда официант его принёс, голова была без глаз, с чёрными глазницами, с пустым ртом, с чем-то чёрным, с грибами, с вытянутой шеей. Он непрерывно излагал свой сон, вдруг он остановился с тем, чтобы я, как мне показалось, истолковала значение отрубленной головы или невидящих глаз. Впрочем, эффект его быстрого рассказа о том, что он называл сном, – что, я считаю, в действительности было быстрым полётом в психотическую фантазию – был в проецировании хаоса и беспокойства на меня. Мистер А. продолжил: «Затем был длинный французский батон, я его заказал. Или, кажется, его называют багетом?». Он снова сделал паузу.

Через некоторое время он говорил о рюшах на ночном горшке или о тесте пирога, вытекавшем из формы, и так далее. Когда он остановился, я объяснила, что он ушёл в мир своих фантазий и хотел, чтобы я присоединилась к нему, для того чтобы укрыться от хаоса и тревоги, вызванных в нём видом моего костюма. Он ответил: «Я сидел с закрытыми глазами и думал об анализе. Анал-Изе. Костюм? Какой костюм? Ах, вы имеете в виду ваш костюм...». Мистер А. продолжал насмехаться надо мной и притворяться, будто не знал, о чём я говорила. Я высказала предположение о том, что когда он увидел меня и сейчас, когда я говорила с ним, он чувствовал себя под контролем, обязанным заметить мой костюм и говорить о нём, вдобавок к необходимости



ощущать такую тревогу и хаос из-за этого. И что это было настолько неприятно ему, что заставило его прибегнуть к насмешкам и притворству.

Мистер А. продолжил свой французский «сон» или тему с большими вариациями, но его энтузиазм уже убавился. Он закончил с горечью в голосе: «Шарлю Пруста заказал себе агрессивного гомосексуалиста, но всё, что он увидел, были его родители, “занимающиеся этим”». Я сказала, что думала, будто он на сеансе описывал свой опыт. Он хотел, чтобы я присоединилась к нему в мире его гомосексуальных фантазий, но вместо этого он получил меня, выполняющую свою работу, иными словами, родителей, «занимающихся этим», что и заставило его насмеяться и почувствовать горечь. После длительного молчания мистер А. спросил: «Но почему?». Он сделал короткую паузу и сказал: «Мы там не вместе. Я один». И заплакал: «Это нелепо чувствовать себя так».

Мелани Кляйн пишет: «Иногда психоаналитик выступает в роли обоих родителей одновременно – в таком случае часто во враждебном против пациента союзе, в результате чего негативный перенос приобретает большую интенсивность» [2, р. 54–55]. Мой костюм является «символом» враждебной первичной пары, которая так сильно тревожит мистера А., что он вынужден прибегнуть к перверсивным защитным и деструктивным фантазиям. Ранее на сеансах мистер А. погружался в свои гомосексуальные фантазии, становился всё более отчуждённым и загнанным, вплоть до состояния мазохистской депрессии. А на этом сеансе мы с ним сумели справиться с его сильным защитным механизмом против эдипального нарушения и раздражения, и он восстановил свой контакт с собой и со мной. Он тогда осознал, что его родители «занимаются этим», он осознал свою враждебность по отношению к их половому акту и свои горькие чувства из-за предательства. Вдруг на кушетке я увидела мальчика, который жил в нём, он чувствовал себя одиноким и изгнанным, и он плакал.

Прежде чем я завершу, хочу добавить пару слов о технике. Мистер А. оказывал давление на психоаналитика, чтобы тот присоединился к нему в его грубых гомосексуальных фантазиях, так же как Леон давил на психоаналитика для того, чтобы тот был как подушка, – неизменно и бессмысленно. Частью давления «взаимодействовать» с пациентом является давление сформулировать интерпретации, которые признают эту садистскую гомосексуальность или неизменность и бессмысленность. Пациент призывает аналитика игнорировать умственную работу, выполненную последним и которую он всё ещё продолжает выполнять на сеансах, с тем чтобы сохранить невидимой раннюю эдипальную ситуацию, которую он стремится контролировать и полностью уничтожить.

Приведу небольшой пример из клинической истории Леона: когда он принёс сладости и спросил, не хочу ли я угоститься, простое объяснение в виде его стремления быть моим единственным на этом

сеансе не учло бы всю ситуацию – а именно то, что он пытался сделать невидимым и также побудить меня отменить факт перерыва в выходные, означающий, что я, как мать, игнорировала его потому, что у меня был другой ребёнок. Более полное толкование его тоски по матери – той, что не являлась бы также и матерью его брата, – позволило ему выразить, а не утаить свой гнев на мать, которая навязывала ему брата в неподходящее время. С мистером А. была противоположная ситуация. Его давление не заключалось, как в случае с Леоном, в том, чтобы продвигаться слишком медленно или не продвинуться вообще, а в том, чтобы идти слишком быстро, чтобы как можно скорее истолковать содержание его сна. Думаю, если бы я сделала это, он почувствовал бы, что разбил фигуру объединённого родителя, и присоединил меня к себе в гомосексуальных садистских фантазиях. Фактически он чувствовал, что родители остались прежними и «занимались этим» – то есть что я осталась на своей работе и занималась пониманием эмоционального хаоса и нарушений, порождённых в нём Эдиповым комплексом.

Разумеется, психоаналитик должен на каждом сеансе попытаться заново ощутить, что является актуальным и достаточно близким для возможных перемен. Надругих же сеансах изучение основной потребности Леона в отношениях один-на-один или смысла деталей непристойных фантазий мистера А. может быть там, где есть эмоциональная динамика.

## Заключение

Леон и мистер А. принадлежат к группе пациентов, у которых Эдипов комплекс не является частью нормального развития с характерным сексуальным влечением и соперничеством. Понимание эдипальной пары навязано им по причине их постоянных механизмов защиты от непрерывного раннего нарушения. Это почти невыносимо, и они используют дополнительные защитные механизмы, чтобы сделать и сохранить Эдипов комплекс невидимым. Следовательно, я не согласна с точкой зрения Кохута о том, что подобные нарушения происходят без наличия Эдипова комплекса.

Прежде всего потому, что проективная идентификация с объектом стала их способом справиться с нарушенными отношениями с их исходным объектом, знание об объединённой фигуре выталкивает их из проективного дома внутри объекта. Кроме того, фигура объединённого родителя – жестокая структура в этих случаях – требует сексуального наблюдения, угрожает вторжением или всасыванием в их постоянную половую связь, вызывает зависть и чрезвычайно усиливает тревогу и депрессию. Поскольку пациент нуждается в интернализированной фигуре, которая способна содержать в себе и изменить это практически непреодолимое состояние души, он чувствует себя наедине с

невыносимой психической нагрузкой и угрожающим хаосом. Для того чтобы разгрузить свою психику и вновь войти в свой объект, пациент в своих фантазиях помещает себя между объединённой фигурой, разделяет пару и проецирует себя в одного или другого члена этой разделённой пары. Эти исключительные отношения, однако, существенно отличаются от предшествующих им доэдипальных. Его объекты, уже будучи искажёнными неправильными проекциями, теперь несут на себе защитные и атакующие следы раскола этого сексуального союза, так что пациент ощущает себя в мире не эдипальных фигур, а испорченных и повреждённых сексуальных объектов. Эта форма расщепления объекта на ранних стадиях Эдипова комплекса является столь особенной по своему эффекту, что, как мне кажется, она должна быть известна под специальным названием раскола объекта. Бесполое обездвиживание Леона и гомосексуальность мистера А. – оба временими с околобредовым смятением – являются двумя из многих форм, которые принимает данная констелляция. Патологические сексуальные отношения в трёхсторонней модели также характерны.

Наконец, из-за отсутствия их внутреннего правильного объекта эти пациенты чувствуют себя малоспособными вынести одиночество. Они должны быть в состоянии проективной идентификации с другим объектом. В анализе Леона одиночество пока даже не является динамичным, и мистер А. всё ещё страдает, когда он осознаёт наличие родительской пары и чувствует себя одиноким. Для них эдипальная история начинается оттуда – с изгнания. С этого, в конце концов, начинается и сам миф: Лай изгоняет Эдипа.

## Список литературы

1. Klein, M. "Early stages of the Oedipus conflict". *Int. J. Psycho-Anal.*, 1928, no 9, pp. 167–180. (Reprinted in *The Writings of Melanie Klein*, 1. London: Hogarth Press, 1975, pp. 186–198.)
2. Klein, M. The origins of transference. *Int. J. Psycho-Anal.*, 1952, no 33, pp. 433–438. (Reprinted in *The Writings of Melanie Klein*, 3. London: Hogarth Press, 1975, pp. 48–56.)
3. Klein, M. *The Psychoanalysis of Children* (1932). (Reprinted in *The Writings of Melanie Klein*, 2. London: Hogarth Press, 1975.)
4. Kohut, H. *The Analysis of the Self*. New York: International Universities Press, 1971.

# PSYCHOANALYTICAL ANTHROPOLOGY

**Edna O'SHAUGHNESSY**

psychoanalyst, Member of the Melanie Klein Trust, Distinguished Fellow and Training and Supervising Analyst of the British Psychoanalytical Society. Heath Hurst Road, 22, Лондон, Великобритания; e-mail: ednaos@btinternet.com

## THE INVISIBLE OEDIPUS COMPLEX

The article provides O'Shaughnessy's paper presented at the conference dedicated to Melanie Klein and the problem of the Oedipus complex (London, 1987). As a representative of a group of post-Kleinian analysts the author pays great attention to the study of unconscious fantasies, which in her opinion are the basis of all psychic processes. The author makes her mission to give a very clear interpretation of the unconscious fantasies that arise in the process of transference and countertransference.

Developing the ideas of Freud and Klein, the author shows that going through the oedipal period can be so threatening to a young child that he will try to avoid it. This might be caused, for example, by depression in early childhood. Even as an adult such patient seeks to protect himself and keep the Oedipus complex invisible, which significantly complicates the work of the analyst. The author emphasizes that this does not mean that the complex is absent, it is still present in the form of a threat against which the defense is made. The effect of the invisible Oedipus complex in clinical practice can be seen in two stories described in the article.

**Keywords:** philosophical anthropology, psychoanalysis, the Oedipus complex, transference, projective identification, object relations, oedipal triangle, combined parents figure, defense mechanisms, sexual object splitting

**A** current controversy about the Oedipus complex is whether it is indeed universal and of central importance, still to be regarded as 'the nuclear complex of development'. It is a clinical fact that there are long periods of analysis – possibly, some have suggested, even whole analyses – in which there seem to be little or even no Oedipal material. In trying to account for this fact, analysts have taken different ways. One way, taken by Kohut and

his followers [4], is to set the Oedipus complex aside, posit a theory of self-psychology and advise a new clinical technique, which focuses on deficit and offers restoration. Kleinians take an opposite way. Their approach, when the Oedipus complex is what I am calling 'invisible', is that this is so, not because it is unimportant, but because it is so important and felt by the patient (from whatever causes) to be so unnegotiable that he employs psychic means to make and keep it invisible.

In this chapter I focus on one small area of the Oedipus complex: its first stages, when these are reached after a disturbed early development. When Klein [1; 3] added early stages and later linked the Depressive Position, on which in her view mental health depends, to Freud's nuclear complex, she expanded the emotional constellation from which the Oedipus complex of each patient takes its very individual form. The patients I describe are struggling to obliterate an early Oedipal situation, which feels continually to be threatening. As will become apparent, feelings of exclusion, problems of separateness and of being single in the presence of an Oedipal pair, and, above all, a distinctive type of sexual splitting are foremost in these patients.

I begin with a detailed account of Leon, who at 11 years of age is nearing puberty, but whose mental life is still largely occupied by defences against his disturbed relations to his primary objects and a traumatic early Oedipal constellation. His presenting problem was panic at any new prospect. A move to secondary school was looming when he began his analysis, and his parents thought he would never manage it. Otherwise, they told me – though fuller seemed not quite convinced – there were 'no problems'. He was 'just an ordinary boy'. Leon was their first child, followed closely by a second, another boy, conceived when Leon was four months old. Leon's younger brother was a head tilter, rowdy and active, while Leon stayed in his room with a book, although he would go out to play if a friend took the initiative. Only with difficulty could his mother bring herself to talk about Leon's infancy, which she said was 'terrible'. He had cried for hours; she could not bear that, or the feeding. 'Not what I expected,' she kept repeating. This limited and, particularly on the mother's side, un insightful picture of Leon – intolerable as an infant, and now, his anxieties unrecognized, with parents not expecting him to want or to be able to manage life – foretold accurately part of what unfolded in the analysis.

On the first day Leon placed himself near and opposite me, seating himself with a sort of screwing-in movement on a little bench in-between two cushions. Except for two sessions, during the first 18 months of analysis he left his bench only to go to the toilet. He watched me through two different pairs of glasses – one like his mother's, the other like his father's – checking the room or myself for the smallest movement or change. Any change made him acutely anxious. He seemed younger than his years, a depressed, lumpy, soft boy, who conveyed that he had almost no hope of being understood. His appearance could change astonishingly. He could 'become' and look like

some version of his father, or 'become' and look like his mother; he also 'became' a small sick infant, and at times he looked strangely enlarged. These changing appearances were due, I think, to his projection into and almost total identification with his objects on an early feeling level. The figures he let into – or which he felt forced themselves into – his inner world, he experienced in a similarly physical and concrete way; they possessed him, and he personified them. Leon experienced analysis as a disturbance that he was both against and also for, sometimes gratefully so. He said once, 'I don't want you, I need you.'

In the beginning, after inserting himself between his cushions and checking the room quickly for change, he spent his sessions staring silently at the floor below or the door opposite him. I elicited that he saw clots on the floor, that they 'pulled him in' and 'made him dizzy', but that by looking away he could get out. About the door he said he 'saw patterns'. He pointed out what he called a 'pattern': distinctly a penis with testicles. He described how the door moved nearer and nearer, but if he left the room and came back, the door would be at its proper distance again. He reported these events in a matter-of-fact voice in answer to questions over many sessions, the anxiety that underlay these near hallucinations and his fascination with them totally split off. He seemed to be fragmenting into dots and patterns two terrifying internal objects and emptying them out of his mind onto the floor and the door. There he watched them, withdrawn from contact with myself or the playroom, trying to stay in control and to remain free of anxiety and emotional content. He could never succeed in staying mentally void and withdrawn for long. Momentarily, terror pushed into him, or a flash of hatred of me, or acute depression, or a sudden tenderness. He would quickly rid himself of these intense contradictory feelings, which pushed and pulled him about. He had an ongoing conflict whether to withdraw or whether to allow contact, a conflict indicated by his feet, which retreated under his bench, came out towards me and then retreated again. Sometimes he blocked his ears, more often he listened intently. After the first few months his enormous latent anxiety was greatly lessened, which brought him much relief. And, to his parents' astonishment, he managed the move to secondary school without panic.

This brings me now to the subject of Leon's Oedipus complex. It was possible and necessary to continue to interpret his fear of the smallest change, his need of an empty mind, his wish to keep me always curious and closely attentive, his chronic anxiety that I would not understand him, but come too close, or force his feelings back into him, etc., etc. But between whom and what were these processes occurring? What was the symbolic significance or equivalence of Leon's inserting himself between two cushions on the bench? What was the meaning of the movement and change he dreaded? What or who was I in the transference? In Leon's denuded universe I found it difficult to speak of meaning: it sounded artificial, and if I persisted it also aroused his anxiety and hatred.

To consider this more closely, if I interpreted that he did not expect me to understand him, he sometimes acknowledged such an interpretation with relief and, I came to notice, with more than a hint of a gloat. However, if I went a step further and spoke of myself as being like an inadequate parent, he became anxious. 'No! You're not like my Mum'. One issue that emerged was that he heard me as being disparaging of his mother and father and narcissistically implying that I was superior to them. This aroused his loyalty to his parents and, in addition, a fear of forming a nasty collusion with me against them. Beyond this, however, there was something more important. If I referred to myself as a parent in the transference, Leon became enraged and anxious; in contrast, if I interpreted his projection into me of a confused watching child while he felt he was being a cruelly indifferent father or mother (often, I thought, one of the dynamics in his sessions), Leon liked especially that bit of the interpretation in which I referred to myself as the child. He received it with satisfaction, as if to say, 'Ah, you admit it. You *are* a child.' Thus, while seeming to comply with the view that he had parents who had supposedly arranged for him to have something called psychoanalysis, a part of him privately held another view of the proceedings: he was big, his parents and I were little, and he had attractive superior activities – the dizzy pull of the floor and the nearing of the door – and from on high he watched our little goings on, sometimes even protecting us. In one of his rare spontaneous remarks he said to me loftily, 'I know all your little habits. I know the way your watch on your arm slips around. I know the way your shoe slips off.' These two selected observations are accurate. I thought their meaning was that he knew how my watch – that is, his mother's eye – had the habit of slipping round him and not really seeing him. And he also knew his father's habit of not staying in himself and slipping off, i.e., projecting himself into and getting too close and involved with Leon. But Leon did not want these 'little habits' to be transference phenomena with a dimension of meaning such as my watch to be linked to an eye. He cut the links between his inner world and his analysis, which he stripped of meaning, and he wanted me to accept and to adopt his disconnections and also to endorse his omnipotent phantasy of reversal – that he was big and I was little – and to join him in this as in other things.

I was also at this period drawing Leon's attention to how he mostly spoke softly, to draw me near to him to hear, and also how I had to come to him with questions, as he rarely spoke voluntarily. I interpreted that he felt that he pulled me so near that I became like the cushions next to him. I pointed out that he wanted me to stay very close, never disturb him, not make any connections or expect him to change, while he sat and looked on from on high, unmoving. Leon agreed that this was what he wanted. He also amplified with further freely given accounts of himself when I related what he let me see in the playroom to his daydreaming at school and his liking to stay in his room at home. But when I tried to explore the meaning (almost always there seemed to be some part of his ego for which meaning remained a possibility in

spite of his continual stripping) of his high observatory, interpreting, however gradually, that with the movements he made when he sat down he imagined that he inserted himself into a home in mother's body, there to be the baby inside, or that he felt he held mother and father down on either side of him and so prevented their moving and coining together, or that sometimes he felt altered and big and saw me from afar as small, Leon was both enraged and disturbed. Often he rushed out of the room to the toilet, blocked his ears on return and told me, 'I hate your talking.'

At such moments, instead of being his cushions – he once explained he did not mind other little changes in the room, so long as the cushions did not move – he saw me exercising my analytic function. I then became parents who move and so destroy his phantasy of being inside. His rush out of the room expressed his momentary ejection from his seat on the bench, a change that made him hate me.

It is interesting to return for a moment to the beginning of his analysis, to the time when a change first occurred. By checking the room and knowing the fixed routine of his sessions, Leon was maintaining an overall phantasy world of no change, no separateness, and no separations – the gap between sessions or at weekends did not exist for him. This routine was first altered by my not working on a Monday Bank Holiday. He failed to arrive for the last session of the preceding week; during his hour his father telephoned in a panic, saying he had arranged to meet his wife and son at the underground and then bring Leon to me, but they were not there.

On the Tuesday Leon arrived, wearing no spectacles. At first he was terrified of being punished and pushed out of his home on his bench or even out of analysis altogether for missing a session, and he was relieved when I interpreted his acute anxiety. Then he tried to re-establish me as his cushion close to him, staying silent, making little movements to get me attentive and around him. After this he told me he had dropped his glasses during the weekend, and they had smashed. He then stared short-sightedly at the door on which he said there were 'waves', and the floor, on which he said there were 'bits not as nice'. I think Leon had found the changed routine unbearable, could not come, had smashed his sight and smashed also the objects of which 'waves' and 'not nice bits' were the residues, but so residual that it was impossible to know what he had fragmented and expelled.

After eight months or so of analysis, Leon was more able to bear contact with the content of his psychic life, and then the nature of the change he dreaded became clear as over widely spaced sessions bits of his early oedipal situation returned. First there was his move from the bench, to sit for the first time at the table. He took out a pack of cards, and we played a game. He was secretly enormously pleased to have moved. The next day he again sat at the table. He took out a different pack of cards. During the game he said, 'These cards are someone else's. They are nicer than mine,' speaking as if stating a fact accepted by him and me. He never brought cards again, and for ten months



more never moved from his bench. Through this painful episode he gave me a glimpse of the trauma that the birth of his brother had been and still is to him, and of his belief in a family presumption that his brother was nicer than he. Leon showed me that he surrendered and did not compete; for a long while he never tried again in the playroom, just as he did not try at home or at school.

Following the two sessions with the cards, he resorted to various manoeuvres to find out the next holiday dates without actually *asking*. When I told him the dates, he gave one of his rare smiles and said 'O.K.', nodding his head happily. Then, with the approach of the break, several early oedipal feelings pressed into consciousness.

On the last day of the week Leon brought a roll of sweets. He asked me if I would *like one*, slightly emphasizing 'like' and 'one'. I interpreted that he wished to know whether I liked what he was offering and, really, whether I liked him. I went on to say that he was expressing his longing for me as a mother who had only him, rather than the mother who had his brother, too. Leon was furious. He pushed and pulled the knobs on his electronic wrist watch very fast, saying angrily, 'I'm getting the time right.' I said he felt I had mentioned his brother at the wrong time, just when he was longing to have me to himself, and rage and disappointment were now pushing and pulling him about. I linked these feelings to his infancy, and how the baby that was still there in him felt that his mother, by becoming pregnant when he was four months old, filled herself with his brother at the wrong time, because he still needed to have her for himself. Leon continued to push and pull furiously at his watch, all his sweetness gone. He rushed out to the toilet, returned looking empty, and became very sleepy. However, when he said good-bye, he nodded his head, as if to say 'O.K.'

On the Monday he was burdened, and instead of cursorily checking that the room was the same he kept looking curiously about. He spoke longingly of 'the chair with the cushion' at the far end of the room. This 'chair with the cushion' was more capacious, and he would be more comfortable, and as it is not opposite me he would not be closely watched or watching me. He said with great pain that it was 'far'. I am not certain what this 'chair with a cushion' meant to him, but it was the first time Leon had seen a place he wanted to get to and realized he could not, that it was at the moment too far for him. With insight into himself it was a widening of horizons.

He did not look at the 'far' chair in the next few sessions. He restricted the area on which he used his eyes to the small patch of the floor beneath him. Each time he was about to speak, he put his hand over his mouth and stopped himself. He became withdrawn and then despondent. When I spoke to him about the strong force in him that stopped him talking and moving, and how he felt hopeless about ever being able to reach what he longed for, he was very moved.

The last session of the week was again different. Leon came in without looking at me – not even when I opened the front door to him – and in the playroom he kept me entirely out of his vision. I interpreted that he did

not want to see me because at the end of the week I was his going-away analyst. As if a shock-wave were passing through him, Leon's whole body shook. Then he kicked violently in my direction and made a rude gesture of 'up you'. He split off his feelings and became aloof. He said coldly, 'I am looking forward to the holidays.' I agreed that he was, that he wanted to be free of me, now a hateful disturbance to him. 'Yes,' he answered with a cruel smile. I remarked on his cruel satisfaction, and he was instantly anxious, rushing out to the toilet; when he returned, he listened intently to my voice to assess my state of mind. When I next looked at him, I had a shock. Quite unconsciously he had bulged his jacket out like a pregnant woman, and his face had changed and become his mother's. He sat looking more and more suffering and unloved. I think he had incorporated and was totally identified with an analyst/mother whom he had cruelly called 'a hateful disturbance'. When I said that he seemed to be feeling the suffering inside of him of his unloved pregnant mother, Leon's face worked in distress. For a moment it was real grief. Then he looked angry and anxious. Somewhere in the house a noise sounded. The word 'man' was drawn unwillingly from him: 'M-A-N', he said. It was his recognition of father's presence when mother was pregnant with his brother.

When the session ended, he was both trying desperately to pull me closely round him by his usual methods, and also repeatedly making three taps in a very menacing way, indicating how again and again there is a hateful, threatening three. As he was going, he prodded the wall as if feeling its solidarity and sensing the barring quality of a baby or perhaps a father who closes mother to him.

The end of this sequence was on the Monday. Leon looked different, for the first time like a boy nearing puberty, in smart trousers, such as a twelve-year-old might choose. At first he was more communicative and active than usual, but as the session went on he was in increasing conflict – his feet coming out and going back under his bench – whether to continue to go forward or retreat.

In the last week he became a high onlooker from his position between the cushions. The sessions were immobilized, and there were no significant elements, dyadic or oedipal. The coming holiday was idealized. He said he was glad to get away because here it was 'empty' and 'boring'.

His Oedipus complex was not the kind where sexual desire for mother and sexual rivalry with father are foremost. Leon started not with a parental pair, but with a menacing three – mother pregnant with a new baby and father. There was no rivalry; instead, as he showed in the sessions with the playing cards, there was surrender. Leon competed neither with his sibling nor with his father – he retreated. The onset of the oedipal situation was so intolerable to him that he expelled his own and his parents' sexuality. When he started analysis, his internal sexual objects were ejected onto the floor and the door, and he looked sexless. On the floor was a contused vagina and

mouth, minutely fragmented into dots that sucked him in or made him dizzy, which he saw as 'not as nice'. On the door was a more intact father's penis, alarmingly invasive, reduced to a pattern, which was what it was for Leon – his predominant identification was with his father.

In the earliest stages of the Oedipus complex the infant has phantasies of mother containing father's penis or the whole father, and of father combining with mother's breasts and vagina, all in a state of perpetual gratification. Leon's feelings of exclusion and frustration would have been enormously increased by a new baby in reality inside mother enjoying all that he phantasized was granted in mother's interior.

Foremost for Leon was the problem of separateness. At four months, his mother's pregnancy came at the wrong time in his development, when he still needed an exclusive relationship for the reception of his projections – all the more because of his disastrous start. He was still in the paranoid-schizoid position, on the brink of the depressive position, old relations to part-objects overlapping with emerging relations to whole objects. The perception of a 'going-away' analyst sent a shock-wave through him. He felt ejected and instantly made a two-pronged attacking entry of 'up you' on the pregnant mother. The sweetness there was in him on the 1:1 basis he longed for with his mother was gone, and his hatred turned cruel. Pregnant, she was unloved by him, and when Leon sensed her suffering, he felt a grief more than he could bear making him angry and anxious. His ego could not cope: it was pushed and pulled about by a succession of unmanageable emotions. At the first cancelled session near the start of his analysis he even had to smash his glasses and stay away. Now that his ego was a little stronger, he could allow elements of his Oedipus complex to return, to see mother, new baby and father, which affected his own identity. Instead of sexlessness and seeing the world through mother's and father's glasses because of being in a state of projective identification with one or other of them, he had a proper boyishness about him for the first time, even though he did not maintain it for long. He was soon again in conflict whether to go forward or retreat. As the break drew near, he dispersed his oedipal experiences, which were invisible as he inserted himself in omnipotent phantasy into and between objects with whom he stayed and which were his cushions.

Leon's cushions are de-sexualized parents whom he holds apart and around himself – the comfortable remainders from which frightening components have been expelled onto the floor and the door. Because these expelled objects are so minutely fragmented or denuded into a mere pattern, the nature of the sexual splitting that has taken place is difficult to see. In other patients like Leon for whom the earliest stages of the Oedipus complex constitute a fixation point this is more possible. Melanie Klein writes, 'this (the combined parent figure) is one of the phantasy formations characteristic of the earliest stages of the Oedipus complex and which, if maintained in strength is detrimental both to object relations and sexual development' [2, p. 55].

In my view, a most important feature of this constellation is that the projective identification that aims to separate and attack the sexual parents *fractures a combination*. Because the emotional level is early, the objects of the fracture are in any case already distorted by unretrieved projections, but through their fracture and further projections their heterosexual procreative qualities are destroyed, and the patient has instead pathological sexual objects – distorted, incomplete and broken open. Often the father is seen not as father or husband but as a sadistic, phallic male, and the mother becomes a weak, open, masochistic female, both felt to be open to homosexual alliances against the other sex. These phantasies are so omnipotent that the patient believes he has achieved a separation of the sexes and will, for instance, have dreams about and make references to women, but always with women or girls, and men are again always with other men or with boys.

For instance, one of my patients saw the analyst who fetched him from the waiting room as female, over-sensitive and too eager to be empathic and nice to him. Once he was on the couch, he felt I had changed. I was male, high, aloof, and condescending, and he immediately projected himself into this figure, becoming totally like it.

A patient I analysed many years ago brought his fractured images in a dream.

He was in a foreign country. There were two houses apart from each other, each with a tennis court. In one house, though there was no sign of it on the outside, he knew there was a woman inside with a corset and stockings wanting to have sex; the surface of the tennis court of this house was cracked. The surface of the tennis court of the other house was intact. There, two men were facing each other, playing very competitive tennis without a net.

This patient has split apart the early oedipal couple and maintained separate relations to each. His dream illustrates how profoundly affected both his sexual life and his object relations were. For him, the mother was an evidently cracked and seductive female, wanting sex from him – one-half of his predominant perception of me in the transference for a long time. At the start of analysis he was himself highly erotized, feeling almost totally identified with a mad, promiscuous female – promiscuous sex with promiscuous women was one of his problems. During adolescence this patient had felt he was in a feminine body with breasts, a transsexual feeling so near to delusion that he had been unable to undress in the changing rooms at school or swim without a vest to conceal his chest. The seductive woman in the house in his dream was thus also himself inside his mother. Apart, meanwhile, males played a watchful, competitive face-to-face game, with no way of knowing the true score. This was the other half of his transference, which corresponded to the area of his life, his career, which on the surface was intact, although he was enormously envious and competitive with me (as he was with his business associates) and believed me to be so with him, both of us cheating to win. Often, in these

cases, the analyst is made into a watcher, while the patient repeatedly acts out sexually with unsuitable partners in painful triangles, where possession of one excludes and makes hostile another of the combination.

Leon fractured the combined parent in a rather similar way to the patient who split me between waiting and consulting room. As we were able to see later in the analysis, as mother I was to be drawn away from father, come closer around him and coax him with questions, not only when he was anxious and needed me to, but also when he was hostile and chose not to relate to me. His feeling then was that I was no more a mother but a little girl, too soft, who does not confront his hostility but cushions it, with abasement and pleading that turns into a horrific masochistic sucking him in. The cushion on his other side was a caricature of father, stupidly idealizing the practical and ordinary, cruelly aloof from meaning and marriage, and wanting instead to come too close and pair with Leon.

With respect to the early Oedipus complex following on faulty early development, there are two aspects that drive the patient to fracture and obliterate out of sight the combined oedipal parents. The first of these is the stimulation of this primitive primal scene. Leon, for instance, felt pushed and pulled about by an onslaught of feelings beyond the limited capacity of his ego to tolerate. The second aspect arises from the fundamental fact that the primal scene excludes the patient. At this early stage, and especially when there has been an excessive use of projective identification to compensate for disturbed object relations, exclusion is experienced as ejection from the object. The patient feels not only impossibly stimulated but also outside and alone – twin aspects I hope to illustrate with some brief material from Mr. A.

Mr. A, an intelligent and sensitive man, was married and a father. Earlier in his life he had had several homosexual relationships, and under pressure he still had strong homosexual inclinations. Among his reasons for coming to me for an analysis was tormenting jealousy of his wife. He thought she was betraying him sexually – but he was not sure whether she really was or whether he was only tormenting himself with phantasies. If he saw her speak on the telephone or make herself ready to go out, he saw her planning, and almost having, sex with someone else.

There were many strands in Mr. A's analysis that I must ignore to focus on what is relevant to this chapter. In some respects Mr. A was like Leon. He was affectionate, and he had a strong death instinct and at depth a conviction of fundamental non-acceptance by a narcissistic and otherwise preoccupied mother. Mr. A lacked a securely internalized good object and used projective identification and omnipotent control as his main methods of operating with his objects. Unlike Leon, an early pregnancy played no part in shaping his Oedipus complex, for Mr. A was the youngest sibling. The adverse external circumstance in his family was the degree of overt sexual disturbance. Father and mother seemed to have had some homosexual inclinations, and from the age of 13 an elder brother had had sexual relations with my patient. Since

debased sexual figures were both the result of Mr. A's projections and fracture of the oedipal pair, and also really corresponded to his actual parents to some extent (and later to other real objects), Mr. A was often confused and suffered a loss of reality sense; he became terrified there were no objects with whom reality testing was possible.

Unlike Leon, Mr. A was psychically highly mobile, and during the analysis he was highly erotized. He aimed for instant penetration and possession to take him away from confusion and anxiety. The need to feel inside his object, not to be out and single, to be instantly recognized and form an excited pair was paramount in Mr. A and was (in addition to identifications) the driving force behind his homosexuality. In the beginning he stripped the relation between patient and analyst of transference meaning – it was he and I, personal. I was an idealized 'new' object who would give him what he had failed to find before, and give it to him in a way he could tolerate, with no exclusion, no waiting, without stimulating anxiety or guilt or envy or jealousy or wounding his narcissism. Mostly he was excited by homosexual phantasy in which he was inside a high phallus looking down on and in control of me – a boy who would admire and serve him. But if I disturbed him in some way, he turned cold and cruel. Sometimes he was in a state of projective identification with an effeminate, softer, more corrupt figure. The sexes were always split. This erotized homosexual transference and a conviction of perverse erotized relations obtaining everywhere was for a long time an enclave disconnected from his oedipal situation. Oedipal figures were nowhere in view, in or out of analysis, and nor was the child in Mr. A.

As his excitement lessened, he grew watchful. He started to see 'signs' in the room, or my clothes, speech, of intimacies, parties, sex. etc., which invited him or excluded him – he could not tell which. Confused oedipal delusions and doubts about my sexuality were hidden in his material. Had I been, was I perhaps still, actually excited and over-involved with him, as he was with me? It was so painful a period of his analysis that I would say Mr. A was in anguish as his deep oedipal suspicions, delusions and confusions emerged. His paranoid feelings decreased gradually, and he allowed me more contact with his shame, disappointment, anxiety and depression about his objects and himself.

As his sexual delusions faded in the transference, he began sometimes to feel painfully exposed to an oedipal pair who do not consummate his phantasies but exclude him. There were very considerable difficulties in his life at this time, and Mr. A was more easily disturbed by 'signs' than was usual at this stage. An important detail is that on the day of the session I report I was more formally dressed than usual.

The instant he saw me when I fetched him from the waiting room he looked anxious and dark in the face. On the couch he was silent for a long time. Then he said he had had a dream, and speaking fast and sounding both desperate and excited he said he was in France, and he had gone to a restaurant, and he had ordered 'tête de veau', and when the waiter brought it, it

was on the plate without its eyes, black eye sockets, vacant mouth, black stuff, mushrooms, neck standing up. ... He went on and on. He paused, waiting, I thought, for me to interpret something about a chopped-off head or unseeing eyes. However, the effect of his rapid relating of what he was calling a dream – which I think was really a swift flight into psychotic phantasy – had been to project chaos and disturbance into me. Mr. A continued: “Then there was some string – do you say “fiselle?” This is what I ordered. Or was it “cervelle” ...?” He paused again.

After a while he spoke about a frill on a chamber pot, or a cake oozing out over the edge, and so on. When he stopped, I interpreted that he had gone into the world of his dream and wished me to join him there, to get away from the chaos and disturbance that the sight of my suit had caused in him. He answered, ‘I had my eye shut. I was thinking of analysis, anal Isis. Suit? What suit? Oh, you mean your *suit*...’ Mr. A continued mocking me and falsely pretending not to know what I was talking about. I suggested that when he saw me and now when I spoke to him, he felt controlled, ordered to notice my suit and talk about it, on top of being made to feel so disturbed and chaotic by it, and that this was so offensive to him that it drove him to mockery and pretense.

At slower speed Mr. A continued with his French ‘dream’ or theme with more variations, but his excitement was lessening. He ended saying in a bitter voice, ‘Proust’s Charlus ordered some rough trade and all he saw was his parents “doing it”’ I said I thought he was describing his experiences in the session. The rough trade he wanted was having me join him in his world of homosexual phantasy, but what he became aware of instead was me at my job, that is, parents ‘doing it’, which made him feel bitter and sneering. After a long silence Mr. A said, ‘But why?’ He paused, and said, ‘We are not there together. I’m alone.’ He began to cry, saying, ‘It’s ridiculous to feel like this.’

Melanie Klein writes, ‘Sometimes the analyst appears simultaneously to represent both parents – in that case often in a hostile alliance against the patient, whereby the negative transference acquires great intensity’ [2, pp. 54–55]. My suit is the ‘sign’ of a hostile primal pair, who are so enormously disturbing to Mr. A that he is impelled to perverse defensive and destructive phantasies. Previously, Mr. A would have immersed himself in homosexual phantasies for sessions; he would have become increasingly aloof and persecuted and ended with a masochistic depression. In this session, he and I could get through his fast, massive defences against oedipal disturbance and stimulation, and he recovered his contact with me and himself. He was then aware of his parents’ ‘doing it’, his hostility to their intercourse and his bitter feelings of betrayal. The boy in the man was suddenly on the couch, and he felt alone and cast out, and he cried.

Before I conclude, a brief word on technique. Mr. A pressured the analyst to join him in rough homosexual trade, as Leon pressured the analyst to be a cushion in unchangingness and meaninglessness. Part of the pressure to ‘act in’ with the patient is the pressure to formulate interpretations that accept

that rough trade or unchangingness and meaninglessness are all there is. The patient invites the analyst to ignore the mental work he has done, and which he is still doing in the session, to keep invisible an early oedipal situation he is endeavouring to control and obliterate.

To give one small example from Leon's material: when he brought sweets and asked if I would *like one*, simply to interpret his longing to be my only one in this session would not take into account the full situation – viz., that he was trying to make invisible and induce me, too, to annihilate the tact of a weekend break which meant that I as mother shut him out because I had another baby. The fuller interpretation of his longing for a mother who was not also the mother of his brother enabled him to express rather than keep split-off his rage at a mother forcing a brother on him at the wrong time. With Mr. A, there was the opposite problem in the session reported. His pressure was not, as with Leon, to go too slowly or not go at all, but to go too fast, to rush to interpret the content of his dream. Had I done so, I think he would have felt that he had fractured the combined parents and annexed me to himself homosexually in 'rough trade'. As it was, he felt the parents stayed firm, and were 'doing it' – i.e. that I had stayed at my job of understanding the emotional chaos and disturbance the oedipal combination caused him.

Naturally, an analyst has to try to sense afresh in every session what is urgent and near enough to be potentially dynamic. In other sessions, the exploration of Leon's primal need for a 1:1 relationship, or the meaning of the details of Mr. A's swift phantasies, may be where the emotional dynamic is.

## Summary

Leon and Mr. A belong to a group of patients whose Oedipus complex is not part of a normal developmental thrust with sexual desire and jealous rivalry foremost. Awareness of an oedipal pair, because of their ongoing defenses against their continuing early impairment, is forced upon them. It is almost intolerable, and they use further defenses to make and keep it invisible. I thus disagree with the Kohutian view of deficit with no Oedipus complex in these cases.

Above all, because projective identification into the object has become their mode of coping with their disturbed relations to their original object, awareness of a combined figure ejects them from their projective home inside the object. In addition, the combined parents – a cruel structure in these cases – demand sexual watching, threaten invasion or suction into their perpetual intercourse, stimulate envy, and enormously increase anxiety and depression. Because the patient lacks an internalized figure that can contain and modify this nearly overwhelming state of mind, he feels alone with an intolerable psychic load and threatening chaos. To disburden his psyche and re-enter his object, the patient in phantasy inserts himself between the combined figure, pulls the couple apart, and projects himself into one or other of the separated



pair. These exclusive relations, however, differ significantly from earlier pre-oedipal ones. His objects, distorted already by unretrieved projections, now bear the marks of the defensive and attacking fracture of their sexual combination, so that the patient feels himself to be in a world not of Oedipal figures but of debased and damaged sexual objects. This form of splitting an object in the early stages of the Oedipus complex is so distinctive in its effect that it should, I think, be known by the special name of fracturing an object. Leon's sexless immobilization and Mr. A's homosexuality, both with at times near-delusional contusion, are two of the many forms this constellation takes; pathological sexual relations in a triangular framework are also characteristic.

Finally, because of their lack of an internal good object, these patients feel little capable of bearing singleness. They must be in a state of projective identification with another object. In Leon's analysis singleness is not yet even a dynamic, and Mr. A, well on in his analysis, is still in distress when he perceives the parental couple and feels alone. For them the oedipal story begins there – cast out. This, after all, is where the original myth began: Laius cast out Oedipus.

## References

1. Klein, M. "Early stages of the Oedipus conflict". *Int. J. Psycho-Anal.*, 1928, no 9, pp. 167–180. (Reprinted in *The Writings of Melanie Klein*, 1. London: Hogarth Press, 1975, pp. 186–198.)
2. Klein, M. The origins of transference. *Int. J. Psycho-Anal.*, 1952, no 33, pp. 433–438. (Reprinted in *The Writings of Melanie Klein*, 3. London: Hogarth Press, 1975, pp. 48–56.)
3. Klein, M. *The Psychoanalysis of Children* (1932). (Reprinted in *The Writings of Melanie Klein*, 2. London: Hogarth Press, 1975.)
4. Kohut, H. *The Analysis of the Self*. New York: International Universities Press, 1971.

# АКСИОЛОГИЯ



## Валентин ЛАЗАРЕВ

доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора философии российской истории. Институт философии Российской академии наук. 109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: lazaryev1@rambler.ru

## «ОЧЕВИДНОЕ-НЕВЕРОЯТНОЕ» В ВИДЕНИИ ДОБРА И ЗЛА

Исследуется, состоятельны ли попытки преодолеть несчастную расторгнутость между воззрениями западников и славянофилов. Обострявшийся со второй половины XIX в. жизненный трагизм порождал необходимость совершенствования и преобразования самих принципов подхода в обоих направлениях философии, представлявшихся несовместимыми, перечасающими друг друга, а просто отказ от какого-либо из них в пользу другого, как и компромисс между ними, не мог считаться удовлетворительным решением. Трагической враждебностью западников и славянофилов тяготился Владимир Соловьёв, и создание им своего учения составило важный переходный момент в движении от ранних славянофилов к мыслителям эпохи религиозного ренессанса, ознаменовавшего восхождение славянофильства, возведение его проблематики на новую ступень путём серьёзного осмысления парадоксальности, не отвержения, а положительного освоения её и конструктивной разработки метода антиномического монодуализма.

Автор использует несомненные достоинства антиномического монодуализма как наиболее адекватного внутреннему способу раскрытия себя самой же изучаемой предметностью как методу самого предмета, применяемому в статье также и к самим его разработчикам и сторонникам. Этот метод выверяется также и самим научным подходом.

Исследование приводит к ещё не обнаруживавшимся прежде затруднениям и к дальнейшим теоретическим выводам относительно способа объединения западничества со славянофильством, одного преимущественно дуалистич-

ного, другого монистичного – в органичную целостность их обоих в монодуализме как принципе, нацеленном на приведение их к внутренне нерасторжимому единству.

**Ключевые слова:** Бердяев, Зеньковский, монизм, монодуализм, парадокс, славянофильство, Вл. Соловьев, трагизм, Троица, А.С. Хомяков

## 1. Зло – начало метафизическое, но не абсолютное

**В** наше время стали замечать, что развитие интеллекта, прогресс знаний и рост просвещения сопровождаются не уменьшением, а ростом преступности. Нередко встречающийся ещё и теперь «этический интеллектуализм», объясняющий наличие зла неведением, сводящий зло к слабости или ограниченности человеческого ума, к недостатку в добре, не выдерживает современной критики. Вслед за историком русской философии В.В. Зеньковским мы можем с ещё большим обилием материала для подтверждений повторить: «Современный прогресс открывает такие тонкие по своей технической стороне возможности зла, какие не знало прежнее время. Люди просвещённые, образованные не совершают мелкого воровства, прямого насилия... но тем страшнее, тем утончённее формы зла, которыми так богато наше время» [10, с. 400]. Как ни важно улучшение условий жизни, оно не ведёт к исчезновению ненавистей и злобы, материальная обеспеченность не устраняет потребности причинять страдания другим людям, не искореняет поползновений к преступлениям.

Почему человек стоит перед искушениями зла, перед возможностью злодеяний? Не властвует ли над ним какая-то сверхчеловеческая, наподобие божественного источника, космическая сила зла? В древних персидских верованиях злое божество Ариман как раз и мыслится как такая сила, сеющая зло и разрушающая всё доброе, создаваемое богом добра – Ормуздом. Это есть система дуализма, дуализма добра и зла. Но дуализм в персидском сознании не доведён до конца. Зло не обладает творческой способностью, оно состоит только в разрушении и, значит, уже предполагает наличие добра, без которого разрушительная стихия зла не могла бы проявиться. В персидском сознании Ариман выступает как сила лишь тогда, когда уже начала действовать сила добра. Значит, зло не изначально. Кроме того, предполагалось, что Ормузд в конце концов победит и зло исчезнет. «Божество» же, которому предстоит быть побеждённым, не может считаться божеством в строгом смысле слова. Персидский дуализм не содержит последовательной разработки и в своём завершении несёт в себе какую-то неясность.

Подступ к положительному решению проблемы зла Зеньковский как православный мыслитель видит в христианской религии. В ней зло не признаётся особым бытием или сущностью. Неужели тем самым сразу же

устраняется вопрос о зле как таковом, «зле самом по себе»? Конечно же, под злом разумеется вовсе не «абстракция» в номиналистском смысле, а реальность, притом реальность вполне метафизическая. Ведь духи зла (злые ангелы) – это уже не «эмпирия», а христианская метафизика. Обсуждая вопрос в русле христианства, Зеньковский не принимает понятия о зле как особой «сущности», но он настаивает, что зло всегда имеет личное воплощение: недоброе дело в мире творят духи зла, и по сравнению с добрыми духами реальность злых духов переживается острее. Только вот манихейскому радикальному (т. е. *сущностному*) дуализму добра и зла не должно быть места. «Нет зла как сущности, но нет и безличного зла – зло всюду живо в личном чьём-нибудь бытии». Такого рода внутренне разнонаправленные подходы привожу не для принятия или отвержения тут же возникающих оценочных суждений, а для выявления *проблемности* в толкованиях в данном случае *зла* в его отношении к добру, к Божественной и человеческой свободе. Этика должна признать до конца, что, пока существует различие добра и зла, а следовательно, и наше посюстороннее добро, необходима борьба, неизбежно столкновение противоположных начал и сопротивление, т. е. упражнение и закаливание (укрепление, «возмужание») человеческой свободы.

Владимир Соловьёв, хорошо знавший и верно передававший линию рассуждений о зле как «свободном произведении индивидуальных существ», всё же прямо признавал несомненным потенциальное существование в них *зла метафизического*. Из свободной воли человека зло переходит в эмпирическую реальность, актуализируется, превращаясь из возможности в действительность. Укоренив, вслед за Шеллингом, зло в свободной воле человека, Соловьёв при уточнении своей мысли дал ей следующую неожиданную конкретизацию. Индивидуальные существа не могут быть свободной причиной зла в качестве существ физических. Они сами суть лишь следствия, или проявления, зла. Внешняя рознь их как существ физических есть прямое следствие определённого рода самоутверждения, именно эгоизма, который лежит глубже всякого материально обособленного индивидуального существования.

Соловьёв определённо развёртывает мысли о внедряющемся в человека сверхэмпирическом зле: «...зло, не имея физического начала, должно иметь начало метафизическое; производящую причину зла может быть индивидуальное существо не в своём природном уже обусловленном явлении, а в своей безусловной вечной сущности, которой принадлежит первоначальная и непосредственная воля этого существа. Если наш природный во зле лежащий мир ... есть неизбежное следствие греха и падения, то, очевидно, начало греха и падения лежит не здесь, а в том саду Божиим, в котором коренится не только древо жизни, но также и древо познания добра и зла, – иными словами: первоначальное происхождение зла может иметь место лишь в области вечного доприродного мира» [15, с. 125–126].

В Евангелии растождествлён человек и зло в нём и указывается на необходимость борьбы не со злым человеком, а со злом в человеке. Он получил запрет на вкушение от дерева познания добра и зла и стал подвержен греховным соблазнам, о чём Зеньковский упоминает в своём перечне основ христианского понимания зла. Человек – только посредник, проводник в претворении зла, но в этом смысле и участник: «человеком грех вошёл в мир» (Рим. 5, 12), через человека (через согрешившего Адама), посредством него явился грех.

## 2. «Природа», свобода и «зло»

Но грех вменяется в вину самому человеку только с установлением закона (запрета, заповеди). Где есть закон, там есть признание нас вменяемыми. Преступивший закон является виновником преступления, которое есть его грех, его проступок. А что говорится в Евангелии о вольном преступлении человеком закона? Вполне ли оно своё в человеке? Своё – в свободно принимаемом и известном законе, а в отступлении от закона и в нарушении закона есть что-то и «не своё», непонятное: «Ибо не понимаю, что делаю; потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю», «а потому уже не я делаю то, но живущий во мне грех» (Рим. 7, 15, 17). В приведённом месте послания ап. Павла говорится о невольном подчинении злу: мир подчинился суете не добровольно (Рим. 8, 20). «...По внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божьем; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих» (Рим. 7, 22–23).

А с другой стороны, злое опять-таки «прилежит мне», во всяком случае я предаюсь ему. Сама природа христианина предстаёт радикально двойственной: внутренний человек, духовный, оспаривается человеком внешним, живущим по плоти. «Помышления плотские суть смерть, а помышления духовные – жизнь и мир, потому что плотские помышления суть вражда против Бога; ибо закону Божию не покоряются, да и не могут... А если Христос в вас, то тело мертво для греха, но дух жив для праведности» (Рим. 8, 6–7, 10).

Человек всё же свободен, он волен выбирать. От каждого из нас зависит, поддаваться или не поддаваться «естественным» (природным) влечениям, соблазнам нашей плотской природы. Не так сильны соблазны, как мы сами себя к ним распяем, поучал авва Дорофей.

«Таков уж я по природе!» – ещё может считаться хоть каким-то «объяснением» проступка, но никак не оправданием. Я закавычил слово «объяснение», потому что это объяснение проступка «природой» – мнимое, оно даёт не большую ясность, чем «объяснение» повадок животных их природой, поскольку их природа в свою очередь узнаётся и выясняется из повадок, так что мы получаем порочный круг (проблему курицы и яйца).

Но какую бы ни принимали природу, даже в общем плане: природу *метафизическую*, она от этого ещё не есть *субстанция*. Среди различных толкований формулы Спинозы: «Бог, или субстанция, или природа», – утеснилось и такое: поступать в согласии со своей «природой» (натурой, складом характера, нравом) и есть свобода. Но ведь преодоление своих греховных и порочных наклонностей есть куда в большей мере проявление свободы, по сравнению с которым «свобода» в первом случае есть скорее принуждённость, пленённость, рабство у собственной природы, подчинённость ей. А мы только мним, что свободны, когда следуем своей «натуре», или же своему желанию, собственной воле, прихоти. Всё осуществляется естественно, натуральным образом.

Различение природы высшей и низшей, доброй и злой, нравственной и порочной, возвышенной и падшей и т. п. вносит существенные коррективы в общее понимание природы. Но существуют также разные ограничивающие, а то и расширяющие смыслы в понимании *природы*. Когда человека натурализируют, то природу нередко сводят к бездушной материи; когда природу антропологизируют и одухотворяют, то дело доходит порой до обоготворения её; то объявляют природу производной, вторичной, и сводят до миража, то возвышают до первичной и даже до единственной «субстанции». То природа берётся в очеловеченном (и одухотворенном) виде, то человек – в натурализованном. То природа – исключительно субъект, а человек – только объект её воздействий. Природа то приравнивается к сущности, то к генетической основе, то к духовному началу. Например: это не мы, а природа выговаривает себя через нас, так что от «нас» ничего не остаётся; это не мы, а природа видит человеческим глазом, слышит нашим ухом. И далее, это она приходит к самосознанию и философствует о себе через Фихте: «Я есть всё, Я и не-Я».

### **3. Парадоксы свободы выбора между добром и злом**

Специфические затруднения для мысли возникают с абсолютизацией чего-либо относительного в нашем мире. «Абсолютное добро и абсолютное совершенство вне царства Божьего превращает человека в автомат добра, т. е., в сущности, отрицает нравственную жизнь, ибо нравственная жизнь невозможна без нашей свободы к добру и злу. Поэтому к злу определяется двоякое отношение: к злу нужно относиться терпимо, как терпимо относится Творец, и со злом нужно беспощадно бороться. Из этого парадокса этика выйти не может» [2, с. 175]. Бердяев считает, что и само зло может быть определено только антиномически. С одной стороны, его следует понимать как пустоту и небытие, и оно имеет со-

вершенно лишённый сущности, негативный характер, проявляющийся в искажении и вырождении бытия. (И тем самым не устраняется, а удерживается одно из первоначально принимавшихся толкований Владимиром Соловьёвым морального зла как простого недостатка или лишённости добра.) С другой стороны, мы не можем не приписать злу и позитивного смысла, поскольку оно даёт стимул к совершенствованию жизни. Антиномизм зла можно уяснить ещё и по-другому: с одной стороны, требуется его безусловное искоренение, с другой – оно есть также путь, ведущий к добру, к испытанию свободы духа, путь неустанного внутреннего преодоления дьявольских искушений. Если же будем рассуждать о торжестве добра непременно в терминах причинности, закономерности, неизбежности или если поруку окончательной победы добра станем искать в рациональных основаниях, то мы опять не выйдем за рамки детерминистской мифологемы об объективной необходимости наступления царства Божия. Как наводилось уже на мысль о противоположном этому детерминистскому подходу, о волюнтаристском решении вопроса борьбы со злом, то ведь и этот путь (а он тоже – насильственно навязывающий людям добро) может оказаться пагубным: «за что боролись...». «Беспощадное и злое отношение к злу и злым, – предупреждает Бердяев, – может обернуться новым злом, и как часто оборачивалось! Как свобода может порождать рабство, так и беспощадное уничтожение зла, месть злым порождает новое и новое зло. Человек попадает в безвыходный магический круг» [3, с. 292]. Бердяев связывает с этим выход к таинственной теме, заключённой в евангельской заповеди о любви к врагу своему (*Своему*, не Божьему).

В статье «Кошмар злого добра» Бердяев взялся критически осмыслить пределы «свободы в добре». И пришёл к признанию и принятию антиномичности: «Свобода – источник зла. Зло преодолевается свободой». (Не столь уж парадоксальным выглядит пояснение этого: «клин выбивают клином».) Свобода к выбору между добром и злом может быть и искажением Божественного, может быть и противлением его осуществлению. Парадокс свободы в том, что она может переходить в рабство. Как верно толкует Бердяев: мы встречаемся с очень своеобразной диалектикой моральной свободы.

#### **4. Устремлённость к Абсолютному ещё не есть сам Абсолют**

Человек – не автомат добра. В своих поступках он свободен к добру. Но и к злу – тоже. Особенно в своём произволе. Что касается вопроса о том, почему Бог терпит такое страшное распространение зла на земле, какое мы теперь наблюдаем, то это вопрос понимания смысла истории.

Господь желает не принудительного, а свободного обращения людей к добру. Он долго терпит. (Русское долготерпение очень напоминает этот Божественный настрой: терпение в ожидании, что несчастья и страдания образумят людей, обратят их сердца к правде и добру. Дело до крайности рискованное, и надемся, не бесконечное.) Тем большее значение приобретает согласование представления о Нём с теми тяжкими и скорбными недоумениями, которые терзают ум ввиду трагедии человеческой истории.

Не признать ли, что глубина христианского учения о зле до конца неисследима и не может в тех или иных пунктах не оставлять для нас неясностей, так как заключённое в них содержание превышает силу нашего разумения? В самом деле, неужто бесконечный Божественный разум адекватно измерим конечным (а в христианских терминах – ещё и греховным) человеческим разумением? Не всё для нас рационально постижимо. А попытки выявить рациональное основание (или дать рациональное толкование), почему Бог допустил зло, неприемлемы в том отношении, что зачастую предполагают в теологическом плане (как и в рассмотренном выше случае с богоотступничеством – в плане антропологическом) показать необходимость его появления, вывести, дедуцировать и нацелены на оправдание зла путём приложения нашей земной логики, нашего человеческого рассудка.

С другой стороны, отстаиваемый в категоричной форме тезис о «неисследимости» для «нашего» разумения последних глубин христианского учения о зле, как считает Зеньковский, не может представляться безупречным – он не может распространяться на все его глубины. Кое-что мы не только можем знать о них, но и обязаны знать. Даже настаивая на относительности добра и зла («нет худа без добра», «рядом с добром уживается зло» и т. п.) или по ошибке принимая зло за добро, мы исходим из безусловного их разнотования и из нашей безусловной способности различать их. На этом зиждется и мораль, и учение о морали. Зло – не просто недостаток нашей пронизательности в познании истинной сущности добра. И само по себе зло далеко не столь уж ничтожно, чтобы им можно было пренебречь и устраниваться от борьбы с ним. Случается, конечно, что оно оказывается плодом воображения или «дыркой от бублика», но не о таком зле речь.

И как же можно было бы при смутном представлении о действительности зла рассуждать о добре и в Боге, и в мире и вместе с тем утверждать, что зла, дескать, нет и потому с ним не нужно бороться? У Вл. Соловьёва, в противовес утверждению о ничтожности или иллюзорности зла, персонаж диалога, выражающий точку зрения автора «Трёх разговоров», решительно заявляет о бесспорной *реальности* его: зло действительно существует, и выражается оно не в одном недостатке или отсутствии добра, а в положительном сопротивлении ему. В противоборстве добру, *действенным* и агрессивном. Зло не пассивно. Но в этом



же русле, как, например, у Бердяева, следуют и жёсткие ограничения, не позволяющие приписывать злу *субстанциальный* статус. «Зло не есть самобытное и абсолютное начало бытия, зло есть творение, отпавшее от Бога и обоготворившее себя и свои силы. Все эмпирические формы зла – смерть, болезнь, нужда, рабство, убийство, злоба и ненависть явились в мир из этого источника» [6, с. 180].

Само по себе утверждение о реальности зла ещё ничего не говорит нам ни о его какой-то «последней» основе, ни о его извечности или временности, ни о возможности или невозможности его преодоления. Зло – *реально*, но оно не есть *субстанция*. Зло действительно, но *действительность его негативная*, не творческая, а разрушительная, заранее предполагающая добро, против которого оно обращено. Оно *провоцирует* нас к добру, но не является *причиной* добра.

Как неоднократно напоминает Вл. Соловьёв, деятельность зла в последних напряжениях ведёт к его же самоотрицанию и самоустранению. В пользу благонамеренности так хотелось бы вместо «ведёт к самоотрицанию» сказать «приводит!», но это не очень увязывалось бы с некоторыми другими сторонами соловьёвской концепции зла. Но и к *субстанциальности* самоотрицание уже в силу самого этого акта (неуничтожимость субстанции – по определению) зло никак не могло бы быть отнесено. В положениях философа заключена некоторая неопределённость и недоговорённость, что объясняется, на мой взгляд, осторожностью и осмотрительностью в поисках решений. Под злом он, по-видимому, понимает не зло вообще, а только некоторое из его проявлений, ибо самоотрицание какого-нибудь зла может вести к замещению его другим злом, к появлению нового зла, вытекающего из этого самоотрицания. Самоотрицание зла не тождественно утверждению и торжеству добра. Так что вопрос об этическом монизме и дуализме оставался открытым. Открытым для дальнейшего исследования.

Зеньковский считает, что философ не сумел достичь синтеза, к которому упорно стремился, и часто подчёркивает дуализм в его построениях. Построение Соловьёва он называет модернизированным пантеизмом, удерживающим в себе совсем неорганично метафизическую раздвоенность. В метафизике всеединства Соловьёв устремляется к безусловному монизму, но не достигает его (мир выступает у него только *становящимся Абсолютом*). Устремление к чему-то как к цели, становление чем-то безусловным ещё не есть, конечно, само это *что-то*.

Надо, однако, признать, что и *направленность*, и *стремление*, и *становление*, – этим уже сказано немало. Сюда же надо присоединить важное соображение о наличии у Соловьёва нерасчленённой целостности, характеризующей его *исходную философскую интуицию*. «У Вл. Соловьёва, – замечает Бердяев, – была своя первичная интуиция, как у всякого значительного философа. Это была интуиция всеединства. У него было видение целостности, всеединства мира, божествен-

ного космоса, в котором нет отделения частей от целого, нет вражды и раздора, нет ничего отвлечённого и самоутверждающегося <...> Интуиция всеединства делает Вл. Соловьёва универсалистом по своей основной направленности» [5, с. 191]. (Так было и у его предшественников, ранних славянофилов.)

## **5. Переход к новой эпохе. Реакция на трагизм и мышление в полярностях**

У ранних славянофилов идея целостности выступала мерилom душевного здоровья. Целостность была для них скорее переживаемым бытием и непреложной действительностью, даже больше реальностью, чем проблемой. У Соловьёва идея цельного знания вступает в новую фазу развития; она у него поставлена, по Флоровскому, в историческую перспективу, «целостная жизнь представлена как последняя цель, к которой направляется в историческом развитии духовная культура человечества». Покуда история направлена к цели, цель ещё не достигнута. Где-то в самом целостном единстве затаился разлад, и уже А.С. Хомяков смутно ощущал его и пресекал в зародыше, не позволяя разрастись. Скрытый разлад наведывал и внутреннее состояние Вл. Соловьёва, использовавшего уже полемические приёмы, разнообразные мастерские уловки, а также сдерживающие усилия, чтобы справиться с ним. Образ Соловьёва загадочен, говорит Бердяев. «Он не столько раскрывал себя в своей философии, богословии и публицистике, сколько прикрывал противоречия своего духа. Есть Вл. Соловьёв дневной и ночной. И противоречия Соловьёва ночного лишь по внешности примирялись в сознании Соловьёва дневного» [4, с. 582]. В новую эпоху первоначальная славянофильская целостность души определённо распалась. А западничество не оставалось только умонастроением, в нём развился дуализм как способ более адекватного подхода к самой эмпирической действительности – уже затронутой дуализмом, раздвоенной, нецельной, противоречивой, по-кантовски антиномичной. (Такою и проникала в Россию западная цивилизация, и такую же осваивалась нашей западной мыслью с петровских времён.) Явственнее обозначился в душах дуализм Бога и мира, раскол на жизнь в Боге и жизнь в мире. Стал чётче осознаваться отрыв, отпадение мира от Бога, разлад «человеческого» с Божественным, здешнего – с потусторонним; мира, во зле лежащего, – с миром добра.

Славянофилы, при их тонкой чувствительности и критическом настрое против западничества, не могли обойти стороной этот разлад и начали вносить серьёзные коррективы в собственное учение о целостности. Принцип их оставался, но не пребывал неизменным. Он получал дальнейшее развитие. В истории славянофильского сознания «фактом

революционным» назвал Бердяев явление Достоевского. «После Достоевского чувство жизни стало не таким, каким было до него. С Достоевского пошло катастрофически-трагическое жизнеощущение и настал конец бытовому прекраснодушию. Достоевский, конечно, духовно связан со славянофилами и сам был славянофилом, но сколь отличным от славянофилов старых, сколь новым по духу. В Достоевском революционно развивалось славянофильское сознание... Религиозное сознание Достоевского... прошло через великое страдание, через страшные соблазны, искания и сомнения. Хомяковской ясности и бытовой твёрдости не может быть у Достоевского. Достоевский приобрёл такое знание зла, которого не было у Хомякова. Чувство антихристового духа так характерно для этого нового сознания в православном и славянофиле. С сознанием надвигающейся опасности антихристового духа связано сознание двух градов – Грядущего Града Христова и града врага Христова. У Достоевского... есть жуткий ужас времён апокалиптических. Достоевский живёт в иной космической атмосфере, чем жили Хомяков и славянофилы, принадлежит к новой религиозной эпохе» [1, с. 151]. Изменились исторические условия, появились новые проблемы, встали новые задачи.

С большой уверенностью и горделивым чувством превосходства над ранними славянофилами, с осознанием явившейся после них духовной ситуации – трагической раздвоенности и антиномичности, характерных уже для новой эпохи, с недоверием к былой «органичной целостности» жизни, с возведением трагичности (трагической раздвоенности) в конечном счёте в универсальную характеристику и в принцип всей человеческой истории, выступили в России иные из видных философов религиозного ренессанса. Даже представление о первоначально непротиворечивой целостности русской жизни оказалось поставлено у них под сомнение, и если не отринуту, то оттеснено с переднего плана, из-за её недостаточности для осмысления новых, более сложных духовных процессов. Больше того, в поисках происхождения трагизма пытались проведать даже «недра» Св. Троицы и то, что пребывает «до Неё». Трагическое мироощущение – это едва ли не главное, что принято выдавать за отличие нового славянофильства от старого, будто бы ещё не ведавшего внутренней раздвоенности, душевного разрыва, надлома в целостном мировоззрении. Так виделось Н. Бердяеву, посвятившему специальное исследование зачинателю славянофильской традиции А.С. Хомякову. Органичную целостность его воззрений и успокоенность в ней Бердяев объясняет бытовым довольством и обеспеченностью обитателей барских усадеб и относит к целостности ещё не зрелой, не отягощённой трагическими конфликтами. Что дело обстояло не совсем так, нетрудно показать именно на примерах из жизни самого Хомякова, отнюдь не безоблачной. Но он не манифестировал собственное страдание, тем более не возводил свои переживания во всемирную тра-

гедию, а, напротив, старался духовно преодолеть в самом зародыше и укрыть от пытливых взоров. И, как правило, небезуспешно, свидетельства чему – факты его биографии, его поэзия.

В личности Гоголя, близком к кругу славянофилов, видны, пожалуй, только намёки на то, какие мучительные переживания должны были перегорать в его душе, чтобы плод его художественного творчества порой мог вызывать у читателей восхищение и прямо-таки приводить в восторг (знаменитая «Русь-тройка»). В то время ещё совсем неизвестный у нас датский философ Сёрен Кьеркегор (в «Наслаждении и долге»), явно исходя из личного творческого опыта, разоблачал такое превращение художником при объективировании его переживаний в произведении: душевные муки и страдания творца обращаются в его создании гармоничной мелодией, ласкающей наш слух. «Что такое поэт? – Несчастный, переживающий тяжкие душевные муки; вопли и стоны превращаются на его устах в дивную музыку».

В Хомякове преобразование переживаний и страданий в гармоническое мирочувствование оставалось более прикровенным и неразличимым, даже для большинства сочувствующих ему, налицо был только результат: целостность, твёрдость и неколебимость духа, – в отсечённости от становления, через которое реализован этот результат. Только вот в оценке его воззрения исходят из явленного результата, судят о нём уже в отрыве от процесса его достижения, в отторгнутости от скрытого пути к нему. Закрепляется впечатление, что Хомяков не *стал*, а как бы родился на свет Божий целостно собранным (каким представляют его нам Н.А. Бердяев, Г.В. Флоровский и др.). И в таком случае получается, что воззрение славянофила, его учение, можно истолковать не более как наивную целостность, ещё не ведающую трагедии человеческого существования, всю муку которого и сознание её приписывают себе неославянофилы, ставя себе в заслугу то, в чём (в сущности, по нежеланию признать) ими же отказано раннему славянофильству. А в русле представлений о разорванности с предшественниками Бердяев беспощаден даже к разработкам Владимиром Соловьёвым идеи Богочеловечества. «У Вл. Соловьёва богочеловеческий процесс бестрагичен, между тем как он трагичен. Свобода порождает трагедию» [5, с. 196]. Учитывая настрой Николая Бердяева, можно понять, почему он в книге, посвящённой Хомякову, предпочёл не замечать (как «не относящиеся» к делу) или отстраниться от анализа трагедий славянофила «Ермак» (1826 г.), «Дмитрий Самозванец» (1832 г.). Не объяснять же неожиданное и временное пристрастие славянофила к трагедии (по меньшей мере как литературному жанру) заблуждением: забрёл, дескать, не в свои владения. Решившись было состязаться с пушкинской трагедией «Борис Годунов», Хомяков, как известно, отказался от своего намерения. И все же стоило бы присмотреться: не намечаются ли в его творчестве важные признаки подготовки к *последующей* ступени славянофильства?

При всём том неославянофилы совершенно правильно считают преимуществом перед своими предшественниками возвышение до монизма, уже усложнённого (если угодно – отягощённого) трагичностью, до точки зрения, включающей в себя противоположное, даже противоречащее целостности: расторгнутость, раздвоенность, дуализм. Важное превосходство перед хомяковским и всем предшествующим славянофильским монизмом действительно имеется. Качественное изменение так же важно учитывать, как и преимущество в развитии традиции. Вот что происходит у Бердяева. Не явленная сторона учения вызволяется из сокрытости и выдвигается на передний план. Вслед за Хомяковым он признаёт Троичность в Боге как внутренне сплочённую целостность, где есть любовь, но нет раздора. Однако мысль Бердяева продвигается дальше: в Божественном Троиединстве нет ещё драматического напряжения, ведущего к расколу, который есть в тварном мире. Мир, решает Бердяев, и есть внутренняя драма Троичности.

Ближайшая задача философа заключается пока ещё не в том, чтобы искоренить трагизм в мире или избавиться от него, а в том, чтобы адекватно осмыслить его и принять: понять не только как человеческую трагедию, но и как Божественную – в их нерасторжимом единстве, как Богочеловеческую трагедию. «Бог сам принимает участие в трагедии мира; он несёт бремя страданий человеческих». Бердяев отклоняет «статический теизм» с его идеей неподвижного, нетрагического Творца. Библия открывает нам трагедию Бога Живого: крестная смерть едиnorodного Сына Божьего есть страдание в недрах Троицы – страдание, вызванное злом и мраком. Только страдание это, уточняет Бердяев, не следует понимать как свидетельство несовершенства. Оно скорее говорит об обратном, поскольку берёт начало в безграничной Божьей любви.

## 6. О «надтреснутости» во всеединстве

Известна другая версия «несовершенства» в Боге – несовершенства, *по-видимому* теряющего значимость, утрачивающего смысл, как бы нейтрализуемого. С.Л. Франк полагает некоторую «надтреснутость» уже во всеединстве. Сам по себе этот «недостаток» в *единстве* ещё ничего не говорит против достоинств монизма. При помощи уподоблений придерживающиеся его поясняют: есть и на солнце пятна; кракелюры на полотне старого мастера не умаляют высокой эстетической ценности его творения. Круг этих представлений оказался близок историку отечественной мысли Зеньковскому. Вместе с тем он вполне отдавал себе отчёт, что далеко не всё в них гладко, и при анализе взглядов Соловьёва, Флоренского, Булгакова, Бердяева, Франка показывал, что проблема зла остаётся ахиллесовой пятой в метафизике всеединства. При установлении «места» актуализации зла никакая система монизма, считает он, не

может избежать противоречия. Франку, много раз повторяющему о всеединстве как первой основе всякого знания, приходится признать «надтреснутость» в самом этом единстве – сначала только в эмпирическом плане, а затем признаками дуалистической расщеплённости охватывается и метафизическая «глубина».

Франк, как представляется, склоняется к мистике Якоба Бёме, известного своим учением о «тёмной основе» в Боге: она есть «природа в Боге», внутренняя Его основа, но не тождественная Ему. «Место безосновного перворождения зла есть то место реальности, где она, рождаясь в Боге и будучи в Боге, перестаёт быть Богом». И ещё у Франка там же и в том же духе: «Зло зарождается из несказанной бездны». Крайняя близость термина к представлению о «тёмной основе в Боге» у немецкого мистика Бёме, на которого ссылается Франк, находя у него «долю правды». Как совершенно убийственное возражение этой теории зла Зеньковский приводит, на его взгляд, крайнюю нелепицу в ней: «Возврат творения к Богу через страдания совершается – как всё вообще – в самом Боге». Такая ли уж это нелепость? Да и нелепость ли? Кто знаком со спецификой антиномизма, тот не станет следовать узкому рассудочному пониманию, приравнивающему антиномию к чуши. Понять антиномию без желания и умения понять адекватным способом – дело безнадёжное.

У Бердяева часто подмечают противоречащие одно другому положения с целью уязвить его позицию. Бердяев же и сам открыто возглашает антиномичность собственной точки зрения. Он не желает «логически и разумно устранять» антиномию, к которой другие приходят вслед за Кантом, но не знают, что с нею делать. Русскому философу важнее было выявить *проблемность* ситуации и признать необходимость искать её решения. Антиномичность в монодуализме Бердяева в том, что он, с одной стороны, заявляет о своём «радикальном дуализме», а с другой – о «радикальном монизме». Он признаёт и непреложную дуалистичность, и необходимость преодоления её (в религиозном опыте). Он признаёт антиномичность между дуализмом и монизмом и антиномичное разрешение их в единство в таинственной глубине религиозной жизни. Критиками же предполагается, что принимать одновременно оба антиномичные друг другу положения – это постыдная на их взгляд несуразица, а уличить в одновременном принятии их – это весьма достойно. Таково же положение дела и с критикой ими церковных догматов: «уличая» в принятии парадоксальных положений и в упрямом настаивании на них, не замечают, что ломятся в открытую дверь. Так происходит с расценивающими почему-то как деградацию прежнего славянофильства уверенными в своей правоте бойкими критиками, враждебными толкователями философии Данилевского, Франка, Булгакова, Бердяева и других сторонников монодуализма.

В славянофильской же традиции на уровне осмысления представлений об антиномическом монодуализме повторяется то, что Хомяков без вербализации, негласно осуществлял в глубоко личном жизненном

опыте. Наследуя общую мировоззренческую линию славянофильства, новые славянофилы в этом принципиальном вопросе не только не порывали с нею связи, как это им порой казалось, но по сути продолжали, дополняли и углубляли славянофильский монизм, развивали то, что, не раскрывая, затаив в себе, несли их прямые философские предшественники (как это отмечено в связи с Хомяковым). Традиция славянофильства наследуется и продолжается – не без прерываний, не без перипетий.

## **7. О сочетании этического монизма и дуализма**

После Вл. Соловьёва отечественные мыслители неумолимо вовлекаются в обсуждение напряжённого отношения между этическим монизмом и дуализмом, пытаясь установить надлежащее сочетание того и другого. Ибо и дуалистическое решение (например, вопроса о смысле зла), и монистическое, взятые порознь и в их изолированности друг от друга, «одинаково негодны и изобличают лишь непреодолимую парадоксальность проблемы зла» (Н.А. Бердяев). Рассматриваемые в таком их виде, они вместе (а не одна только собственно дуалистическая позиция) уже представляют дуализм. Имеет смысл проверить построения положительных связей между обоими как на монистической основе, так и на дуалистической. Русская философия, по крайней мере по целеполаганию, склоняется к первому способу подхода, целостному, но уже не в первоначальном, сравнительно простом («элементарном») его варианте.

Зеньковский в «Истории русской философии», в «Основах христианской философии» и в других работах уделяет этой тенденции пристальное внимание, пытается дать критическое и одновременно конструктивное рассмотрение вопроса: как преодолеть недостатки и противоречия в каждом из подходов и удержать положительную значимость их обоих. Он тщательно вскрывает многие пороки дуализма, однако совсем не с целью отстраниться от него и тут же встать на точку зрения монизма, вскрытие недостатков в котором опять-таки не означает необходимости расстаться с монизмом и утвердиться в дуализме. Зеньковский критикует ту и другую точку зрения – совсем не для того, чтобы расстаться с ними обеими и остаться ни с чем. Он приходит к коренному моменту в христианском восприятии мира, помогающему уяснить антиномичность и избежать односторонностей в истолковании. Настойчиво повторяются у него формулировки: «Одинаково важно восприятие силы и красоты в космосе, но важно и восприятие скрытой и явной тоски в космосе, уходящей своими корнями в болезни, искривления, в неотвратимость увядания и смерти». Наличие одновременно этих двух восприятий не даёт основания ни для дуалистического (в тонах манихейства) понимания мира, ни для остановки на какой-либо из противоположностей (или «всё в мире хорошо», или «всё в мире плохо»). Христианство не дуалистично и не одно-

сторонне, оно по существу есть восприятие трагизма в мире. О трагизме можно серьёзно говорить именно при одновременной наличности силы и увядания, красоты и уродливых извращений, взаимопомощи и жестокой борьбы за существование. Трагизм в мире не ведёт ни к пессимизму (ведь мир всё же жив и прекрасен), ни к оптимизму (но в мире всюду болезни, стон и смерть).

## 8. Избавление от трагической противоречивости как тайна

В пользу трагического восприятия мира Зеньковский говорит, что оно оправдывает и светлый космизм, столь глубоко присущий христианству и не угасший лишь в Православии, – но этот же космизм, по Зеньковскому, несёт в себе и постоянную память о Голгофе. «Эта память о Голгофе, это ощущение всемирной тоски имеет такую же тенденцию всецело окрашивать ощущение мира, – как такую же тенденцию заключает в себе и светлый космизм. Избежать крайностей того и другого обязательно для нас, если мы хотим до конца понять, что даёт нам христианское понимание мира» [14, с. 205–206; см. о трагизме также: 14, с. 268, 270, 276, 280–282, 300–302].

Но христианское намерение «до конца понять» мир в свою очередь означает ещё и «не впасть в крайность» (остерегаться односторонности). Таким образом, даётся заявка на очень своеобразный подступ к решению. Для Зеньковского первейшим образом важны не столько полное избавление от трагической противоречивости, не столько окончательное установление *желанного* сочетания монизма и дуализма, сколько выявление сначала лежащих или возникающих на этом пути ближайших проблем, без освоения которых дальнейшее продвижение к надлежащему органичному соединению их невозможно. Важно верно обозначить (и встать на) путь, приближающий к последнему шагу, к той ожидаемой развязке, которая, однако (как при попытках достичь линии горизонта), каждый раз отодвигается в неопределённую даль и представляет собою задание, бесконечную задачу.

В этом отношении сам русский историк философии всецело стоит на критикуемой им позиции Булгакова, Бердяева, Франка – не в упрёк будет сказано: не достигая, как и они, того, чего добивается от них. Монодуализм оказывается проблематичен (но не пессимистичен) в вопросе о преодолении зла. Проблематичен не в том неопределённом («ни то, ни сё») смысле, в каком «бабушка надвое сказала». Ситуацию проблематичности часто не признают даже за реальность, хотя проблематичность по существу есть не меньшая реальность, чем эмпирическая, и переживается она даже острее, если от неё не отмахиваются. Она требу-



ет приложения усилий, подлежит решению, *решается*, хотя опять-таки не в том понимании, в котором ожидают достижения беспроblemности или бестрагичности.

С.Н. Булгаков утверждал разорванность современного ему исторического бытия, равно и сознания, и писал свою «Трагедию философии», имея установкой не отгораживаться от трагизма, а принимать и осваивать его – *с надеждой на преодоление*. В будущем эоне начнётся обращение (даже сатаны) к Богу. Чаётся возможность конца сатанизма. В метафизике всеединства – сатанизм исчерпаем, но это, по Булгакову, есть «тайна, нам совершенно неведомая и потому не подлежащая дальнейшему обсуждению». Сходным образом Франк, подойдя к проблеме зла, остановился перед ней как абсолютно неразрешимой «тайной». Это значит, что теодицея в рациональной форме невозможна и попытка её построения «не только логически, но и морально и духовно недопустима» (С.Л. Франк). *Решением проблемы оказывается её неразрешимость*. Это тайна, она действительно существует, она реальна, но реальна как тайна, не подлежащая разоблачению.

От позиции монодуализма правомерно было бы ожидать изображения органичной целостности, но у Булгакова Зеньковский находит, что его монодуализм, как и у Франка, лишь словесно уживается с дуализмом и придаёт только «мнимую целостность» его построению. Франк считает, что философия вообще имеет будто бы имманентную тенденцию к оптимизму, отрицающему реальность, и, по замечанию Зеньковского, «сам Франк, несомненно, находится во власти этой тенденции, которую он напрасно, однако, приписывает философии по её существу <...> Тенденция преуменьшать тему зла, – добавляет Зеньковский, – вытекает из трудности её разрешения в пределах всякого монизма (в том числе и монодуализма)» [12, с. 466]. Зеньковский стремится не к отвержению монизма, включая монодуализм, а к большей продуманности его, особенно в метафизическом плане: «Всеединство может импонировать своей стройностью и внутренней согласованностью, но дурной, поспешный монизм, даже если он прикрыт термином “монодуализм”, не отвечает тайне бытия» [12, с. 474].

Упорно продвигаясь к монизму в форме монодуализма и разделяя с другими философами все трудности на этом пути, сам Зеньковский всё же не достигает стройного, *органичного* сочетания монизма с дуализмом, хотя и критикует других именно за несовершенство их монодуализма и за неполноту (и потому – мнимость) достижения. Русские религиозные мыслители, одинаково придерживающиеся монодуализма, при обсуждении этой установки нередко и сами критикуют друг друга, выверяют и уточняют характер её в собственных построениях. При этом полагается, что сознание несовершенства, непочности, уязвимости собственного воззрения не должно вести к отказу от дальнейшей разработки и от более углублённого осмысления его – по частям, по ступеням, поэтапно.

## 9. «Очевидное-невероятное» у сторонников монодуализма в их видении зла

Трудность новых шагов в решении рассматриваемой проблемы в пределах монизма (включая монодуализм) состоит и в преодолении соблазна рационализировать иррациональность зла, и в попытках заключить его в систему всеединства. Тому, кто придерживается принципа монодуализма, приходится продвигаться «по острию лезвия»: с одной стороны, остерегаться преуменьшить значение зла, а с другой стороны, всё-таки достичь и удержать органичную целостность воззрения.

И если В.В. Зеньковский возражает Булгакову и Франку, что их монодуализм даёт лишь «мнимую целостность системе», то историк русской философии прав только в том отношении, что монодуализм не уместится в рациональную конструкцию, в «систему», что этот взгляд шире, он сверхлогичен и охватывает то, что для рассудка непостижимо и составляет нерационализируемый момент, – по более жёсткому выражению Булгакова, тайну, «не подлежащую дальнейшему обсуждению».

А Франк (в трактате «Непостижимое») настаивает на не меньшей таинственности и иррациональности самого феномена зла в мире: «Тот факт, что мир Божий – в своей глубине божественный мир – есть вместе с тем мир, в котором царит всякого рода зло, этот факт есть величайшая и самая непонятная из всех загадок» [18, с. 529]. Франк не старается укрыться от затруднительнейшего для всякого этического монизма обстоятельства, но обнажает его как очевидное-невероятное, как непостижимое, но такое, что следует признать и всерьёз иметь с ним дело.

В русской религиозной философии сторонники монодуализма не считают, что с помощью этого принципа исчерпывающе объяснили загадочную для рассудка проблему антиномичности зла и преодолели все встречающиеся препятствия. Путь дальнейших поисков не закрыт. И не следует пренебрегать возможностью новых, пока ещё не предполагаемых ступеней решения. Пробиваться на следующую, более высокую ступень – доступно, имея в виду, что она не будет завершающей. Проанализировав попытки решения проблемы этического монизма, Зеньковский ни у кого не находит её окончательного решения. Философия этического монизма и влечётся к завершённому монодуализму, и вместе с тем остерегается самого касания такого синтеза, предчувствуя, что окончательное построение его претерпит тогда судьбу мотылька, устремившегося к пламени свечи, где его подстерегает гибель. Может быть, достигнув полноты и исчерпав своё последнее назначение, монодуализм и должен исчезнуть? В посюстороннем мире сама окончательность такого свершения тоже *проблематична*, что не устраняет *реальности* этой проблемы, потребности и необходимости её решать.

## Список литературы

1. Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. Томск: Водолей, 1996. 160 с.
2. Бердяев Н.А. О назначении человека // Бердяев Н.А. Творчество и объективация. Минск: Экономпресс, 2000. С. 139–216.
3. Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики // Бердяев Н.А. Творчество и объективация. Минск: Экономпресс, 2000. С. 241–295.
4. Бердяев Н.А. Основная идея Вл. Соловьёва // Бердяев Н.А. Диалектика божественного и человеческого. М.: АКТ; Харьков: Фолио, 2005. С. 582–589.
5. Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья / Отв. ред. член-корр. АН СССР Е.М. Чехарин. М.: Наука, 1990. С. 43–271.
6. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. 607 с.
7. Булгаков С.Н. Избранное / Сост., авт. вступ. ст.: О.К. Иванцова; авт. коммент.: В.В. Сапов, Д.С. Новоселов. М.: РОССПЭН, 2010. 734 с.
8. Булгаков С.Н. Соч.: в 2 т. Т. 1. Философия хозяйства. Трагедия философии. М.: Наука, 1993. 603 с.
9. Зеньковский В.В. Об образе Божиим в человеке // Вопросы философии. 2003. № 12. С. 147–161.
10. Зеньковский В.В. Апологетика // Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М.: Канон+, 1996. С. 308–560.
11. Зеньковский В.В. Апологетика. М.: Лепта-Пресс, 2004. 543 с.
12. Зеньковский В.В. История русской философии: в 2 т. Т. 2. Ростов-на Дону: Феникс, 1999. 544 с.
13. Зеньковский В.В. Принципы православной антропологии // Русская религиозная антропология. Т. 2. Вып. 3. М.: Московский философский фонд, Московская философская академия, 1997. С. 431–466.
14. Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М.: Канон+, 1996. 560 с.
15. Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьёв В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 5–172.
16. Флоровский Г.В. Вера и культура: Избр. тр. по богословию и философии / Отв. ред.: Д.К. Бурлака, И.И. Евлампиев. СПб.: Изд-во Рус. Христиан. гуманитар. ин-та, 2002. 862 с.
17. Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. 431 с.
18. Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Соч. М.: Правда, 1990. С. 183–554.
19. Франк С.Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии. М.: АСТ: Хранитель, 2007. 510 с.
20. Франк С.Л. Реальность и человек: метафизика человеческого бытия. М.: АСТ: Хранитель, 2007. 383 с.
21. Хомяков А.С. Философские и богословские произведения. М.: Книжный клуб Книговек: Терра, 2013. 590 с.

# AXIOLOGY

**Valentin LAZARYEV**

DSc in Philosophy, RAS Institute of Philosophy, Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: lazaryev1@rambler.ru

## REFERENCE TO THE ARTICLE “OBVIOUS-IMPOSSIBLE IN VISION OF GOOD AND EVIL”

**T**he material of the article is worldviews of Russian philosophers from XIX – to the middle XX century, mainly religious of them, upholding the tradition and historical development of views from early slavophils and Vladimir Solov'ev up to the representatives of religious Renaissance, among them especially Nicolai Berdyaev. V.V. Lazarev tries to show why in the learning about Good and Evil in early Slavophils the Evil appears only as reduced level of Good. Their Evil is neither Substantial, nor Absolute. It is only the absence of Good and is nothing by itself. Nothing Substantial is opposed to Good. Such is the manner of settling Monism in early Slavophils. Their Monism is not only ethical, it is wider, it embraces the Cosmic view. The cognitive situation of Westerners is quite different. In their learning Evil appears almost as one more Substance, equal with Good, and creates dualism in moral and in knowledge.

The early Slavophils are aimed to reach the Whole. They don't mention, that such intention may not be accomplished without the real presence of the Whole. And if the Whole is present, what is the sense of the aim as intention to reach it? It means that real beginning point in early Slavophilism is not the Whole, but something out of it, and the Whole itself is only the aim and has no real existence.

Slavophilism comparatively easily switches off antinomy at the very beginning, when it penetrates into consciousness and does not allow to be developed in it. Antinomism, being criticised, as well as ethical and cognitive dualism in western trend of Russian philosophy, is something empty, because Evil has no real existence. Even V. Solov'ev, who in early period of his philosophical development upholds the tradition of Slavophils, hides

antinomism deeply in his soul as if the evil had no real existence at all. His first word is the Whole without contradiction, and everything in his learning is included into the organism of the Whole. It was closely connected with monism of early Slavophiles. But being excluded from conscience (like in Khomjakov's version) or reduced (in the manner of Solov'ev), antinomy does not disappear, but settles into sub-conscience and from this depth sends signs of its existence. Religious Renaissance as the later form of Slavophile's learning, comes to understanding, that the primary Whole in consciousness of each great philosopher in its deep ground inevitably contains antinomy.

To the consciousness of opposers to the analyzed direction of philosophers, everything, on the contrary, appears as separated from each thing and innerly divided. Primary for them is dualism of God and World, of person and Nature, as well as dualism of idea and reality. In the surrounding world and in our souls nothing is absolute, everything is relative. Do we need to mention about Good and Evil?

Should we take as the beginning of research the undeletable Whole (keeping in mind the highest existence: the Trinity in one Christian God; or, let it be one of other cases: the organic unity of Truth, Good and Beauty)? Or we must start from this or that separated abstract side of the whole, contrary to its concrete unity? The deviating and contraposed points of view mainly between Westerners and Slavophiles are given in the article not for immediate accepting or rejecting vaulting judgements, but for finding antinomies. Antinomies were something usual and normal for Orthodox Religion, even vital and inevitable for creative life as the air for breathing. The feeling of paradox gave rise and growth of spiritual energy. The best example is the Christian feeling in one: Golgotha and resurrection of Christ. One can notice the same antinomism in the reception by Christians the dogmas of their religion. But quite the same, without any intention to use their religion, demonstrates to us non-confessional life of the soul, which doesn't reject, for example, such feeling as sainthood, not connecting it with religious belief, though this feeling is unconsciously founded on it.

There exist at least three kind of relation to antinomy. 1) The researchers stop in front of it and do not move further, just note the fact of it without any analysis and do not try to decide the problem. 2) Accept only one side of it, rejecting another one, the contrary. 3) To take into consideration just antinomy itself, and, making it vital for son soul, with the help of the thought surpassing dualism, attempt to connect it with super-rationalism, which covers in itself the phenomenon of paradox. In this trend of development from the early Slavophiles to the epoch of Religious Renaissance the most important are acknowledged the gains of F.M. Dostoevskij and V.S. Solov'ev. The corresponding historical process in Russia in spiritual sphere is marked by keen tragedy of life, felt by both of them in their deep philosophical manner. N.A. Berdyaev understood this tragism as the transitive situation, previous to his own philosophy of tragic; moreover: as the disclosing of

tragic in Philosophy as such and as the tragic in the World History itself, which is really full of tragic antinomies and paradoxes. Their character is such that it is impossible to isolate oneself from them. They must not only be acknowledged but we should interiorise them in our soul and make them our destiny, try to decide them with belief in success. The thinkers, who belonged to the epoch of Religious Renaissance, posed and directed their philosophic strength to the elaboration and decision of idea, which got the name antinomic monodualism.

**Keywords:** Berdjaev, Zen'kovsky, monism, monodualism, paradox, slavophilism, V. Solov'ev, tragism, Divine Trinity, Khomiakov

## References

1. Berdyaev, N. "O naznachanii cheloveka" [The Destiny of Man], in: N. Berdyaev, *Tvorchestvo i ob'ektivatsiya* [Creativity and Objectification]. Minsk: Ekonompress Publ., 2000, pp. 139–216. (In Russian)
2. Berdyaev, N. "Opyt eskhatologicheskoi metafiziki" [Essay on Eschatological Metaphysics], in: N. Berdyaev, *Tvorchestvo i ob'ektivatsiya* [Creativity and Objectification]. Minsk: Ekonompress Publ., 2000, pp. 241–295. (In Russian)
3. Berdyaev, N. "Osnovnaya ideya Vl. Solov'eva" [The main idea of Vl. Solovyov], in: N. Berdyaev, *Dialektika bozhestvennogo i chelovecheskogo* [Dialectics of the Divine and the Human]. Moscow: AKT Publ., Kharkov: Folio Publ., 2005, pp. 582–589. (In Russian)
4. Berdyaev, N. "Russkaya ideya" [The Russian Idea], *O Rossii i russkoi filosofskoi kul'ture. Filosofiy russkogo posleoktyabr'skogo zarubezh'ya* [On Russia and Russian Philosophical Culture. Russian Post-October Philosophers Abroad], ed. by E. Chekharin. Moscow: Nauka Publ., 1990, pp. 43–271. (In Russian)
5. Berdyaev, N. *Aleksei Stepanovich Khomyakov* [Aleksey Stepanovich Khomyakov]. Tomsk: Vodolei Publ., 1996. 160 pp. (In Russian)
6. Berdyaev, N. *Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva* [The Philosophy of Freedom. The Meaning of the Creative Art]. Moscow: Pravda Publ., 1989. 607 pp. (In Russian)
7. Bulgakov, S. *Izbrannoe* [Selected Works], ed. by O. Ivantsova. Moscow: ROSSPEN Publ., 2010. 734 pp. (In Russian)
8. Bulgakov, S. *Sochineniya, 2 t.* [Collected works, 2 vols.], vol. 1. Moscow: Nauka Publ., 1993. 603 pp. (In Russian)
9. Florovskii, G. *Iz proshlogo russkoi mysli* [From the Past of Russian Thought]. Moscow: Agraf Publ., 1998. 431 pp. (In Russian)
10. Florovskii, G. *Vera i kul'tura: Izbrannye trudy po bogosloviyu i filosofii* [Faith and Culture: Selected works on theology and philosophy], ed. by D. Burlak & I. Evlampiev. St. Petersburg: Rus. Christ. Humanit. Inst. Publ., 2002. 862 pp. (In Russian)
11. Frank, S. "Nepostizhimoe" [The Unknowable], in: S. Frank, *Sochineniya* [Works]. Moscow: Pravda Publ., 1990, pp. 183–554. (In Russian)
12. Frank, S. *Nepostizhimoe. Ontologicheskoe vvedenie v filosofiyu religii* [The Unknowable. An Ontological Introduction to the Philosophy of Religion]. Moscow: AST: Khranitel' Publ., 2007. 510 pp. (In Russian)

13. Frank, S. *Real'nost' i chelovek: metafizika chelovecheskogo bytiya* [Reality and Man: An essay in the metaphysics of human nature]. Moscow: AST: Khranitel' Publ., 2007. 383 pp. (In Russian)

14. Khomyakov, A. *Filosofskie i bogoslovskie proizvedeniya* [Philosophical and Theological Works]. Moscow, Knigovek: Terra Publ., 2013. 590 pp. (In Russian)

15. Solov'ev, V. "Chteniya o Bogochelovechestve" [Lectures on Godmanhood], in: V. Solov'ev, *Sochineniya* [Collected Works], vol. 2. Moscow: Pravda Publ., 1989, pp. 5–172. (In Russian)

16. Zen'kovskii, V. "Apologetika" [Apologetics], in: V. Zen'kovskii, *Osnovy khristianskoi filosofii* [Principles of Christian Philosophy]. Moscow: Kanon+ Publ., 1996, pp. 308–560. (In Russian)

17. Zen'kovskii, V. "Ob obraze Bozhiem v cheloveke" [On the God's Image in Man], *Voprosy filosofii*, 2003, no 12, pp. 147–161. (In Russian)

18. Zen'kovskii, V. "Printsipy pravoslavnoi antropologii" [Principles of Orthodox Anthropology], *Russkaya religioznaya antropologiya* [Russian Religious Anthropology], vol. 2, issue. 3. Moscow: Moscow Philosophical Foundation Publ., Moscow: Philosophical Academy Publ., 1997, pp. 431–466. (In Russian)

19. Zen'kovskii, V. *Apologetika* [Apologetics]. Moscow: Lepta-Press Publ., 2004. 543 pp. (In Russian)

20. Zen'kovskii, V. *Istoriya russkoi filosofii*, 2 t. [History of Russian Philosophy, 2 vols.], vol. 2. Rostov-on-Don: Feniks Publ., 1999. 544 pp. (In Russian)

21. Zen'kovskii, V. *Osnovy khristianskoi filosofii* [Principles of Christian Philosophy]. Moscow: Kanon+ Publ., 1996. 560 pp. (In Russian)

## ЖИЗНЕННЫЙ МИР ЧЕЛОВЕКА



### Павел ГУРЕВИЧ

доктор философских наук, доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник сектора истории антропологических учений. Институт философии Российской академии наук. 109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: gurevich@rambler.ru



### Эльвира СПИРОВА

доктор философских наук, заведующая сектором истории антропологических учений. Институт философии Российской академии наук. 109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: elvira-spirova@mail.ru

## ПРО НЕСБЫВАНИЕ ДУЭТА

(Об отношениях Лу Андреас-Саломе и Фридриха Ницше)

Любовь моя, не утихай.  
От несбывания дуэта...

*Ольга Оторина*

Статья посвящена отношениям между Фридрихом Ницше и его близкой подругой Лу Андреас-Саломе. Их длительная связь не завершилась браком, что отразилось на душевном состоянии Ницше. Однако духовная близость этих людей сказалась на их творчестве, на перипетиях их жизни. Особую ценность в наследии Ницше имеет тема страдания. Философ раскрывает переменчивость чувств, которые порождены страданием. Разумеется, это состояние возвышает душу. Однако гений Ницше разглядел за фасадом этого чувства мстительность и озлобленность. Он показал, что сочувствие и злоба



в реальной жизни перетекают друг друга. Страдание, в частности, может породить состояние, которое позже назовут мазохизмом. В толковании Ницше страдание получило героическую окраску. В статье отмечены антропологические интуиции философа. Он преодолевает просветительскую апологетику человека, отмечая, что в каждом из нас есть тварь и творец, в каждом есть глина, грязь, бессмыслица, хаос. Ницше по существу оказывается создателем апофатического образа человека.

**Ключевые слова:** философская антропология, человеческое существование, человеческая природа, Ницше, Саломе, любовь, страдание, свобода, озлобленность, одиночество

## Гимн жизни

Но поражён бывает мельком свет  
Её лица необщим выраженьем...

*Евгений Баратынский*

Одна из выдающихся женщин минувшего века, наша соотечественница Лу Андреас-Саломе и немецкий философ Фридрих Ницше долгие годы хранили взаимные любовные чувства. Понятное дело, они не бегали между берёз, чтобы схватить друг друга за руки. Не дышали удушливой волной, когда делились своими переживаниями. В галактическом разбегании и взаимном притяжении были отрада, вдохновение, горечь, мечты и разочарования. Но и через много десятилетий они ощущали мучительную душевную близость. В известном смысле их ситуация – пример нерасторжимости судьбы.

Они познакомились, когда немецкому философу не было и сорока лет, а его русской подруге едва исполнилось двадцать. Мыслитель находился в зените грядущей славы. Он был захвачен дружбой с выдающимся немецким композитором Рихардом Вагнером. Музыка и метафизика сливались в его сознании в нечто неразъёмное. Луиза родилась в семье русского генерала Густава фон Саломе. Она была последним ребёнком после пятерых братьев. Родители постарались дать ей хорошее образование. За два года до встречи с Ницше Лу мечтала учиться в лучших университетах Швейцарии. Но порывистый, переменчивый характер девушки не был приспособлен для получения академических знаний. Она по сути дела так и осталась самоучкой. Вместе с тем её взыскательный, глубокий ум позволил ей взойти на такие духовные высоты, которые сделали её выдающейся мыслительницей, одной из исключительных женщин Европы. С юных лет она поражала всех своей неординарностью, необычной внешностью и стилем жизни.

Впервые они встретились в Риме в 1882 году. Фрау Саломе надеялась поправить здоровье дочери. Но не только слабые лёгкие служили предлогом для этой поездки. Мать Лу была обеспокоена также и психи-

ческим состоянием дочери, открытой для распахнутого чувства любви. Странная история её отношений с пастором Гийо, полная нереализованных соблазнов, вызывала понятное беспокойство матери. Девушка нуждалась в опеке. Но Лу не считалась с предрассудками века. Она уже впитала уроки феминизма и в своих мечтах была далека от идеалов своих сверстниц. В отношениях с мужчинами её манило не родство тел, а родство душ.

Несколько десятилетий спустя Лу Саломе-Андреас так напишет об их знакомстве с Фридрихом Ницше: «Его наружность к тому времени приобрела наибольшую выразительность, в лице его светилось то, что он не высказывал, а таил в себе. Именно эта замкнутость, предчувствие затаённого одиночества и производило при первой встрече сильное впечатление. При поверхностном взгляде внешность эта не представляла ничего особенного, с беспечной лёгкостью можно было пройти мимо этого человека среднего роста, в крайне простой, но аккуратной одежде, со спокойными чертами лица и гладко зачёсанными назад каштановыми волосами. Тонкие, выразительные линии рта были совсем прикрыты большими, начёсанными вперёд усами. Смеялся он тихо, тихой была и манера говорить; осторожная, задумчивая походка и слегка сутуловатые плечи. Трудно представить себе эту фигуру среди толпы – она носила отпечаток обособленности, уединённости. В высшей степени прекрасны и изящны были руки Ницше, невольно привлекавшие к себе взгляд; он сам полагал, что они выдают силу его ума» [5, с. 112].

Впрочем, эти заметки не отражали в полной мере характер Ницше. В обыденной жизни он отличался вежливостью, мягкостью поведения, ему нравились хорошие манеры. Однако вдумчивый, незачарованный взгляд на Ницше позволял также увидеть в этом человеке склонность к лицедейству. За обходительностью едва пряталась лёгкая ирония, колкий прищур, не до конца обузданный гнев и вспыльчивость. Вместе с тем философ, предлагая различные маски, предумышленно прятал свой внутренний мир. Притворство позволяло выстроить некую дистанцию между ним и другими людьми. Порой Лу казалось, что эта игра сразу бросается в глаза. Иногда же она сама оказывалась жертвой наивного маскарада.

Между философом и его юной подругой возникли нежные чувства. Лу без лишних раздумий рекрутировалась в так называемую «школу Ницше». Их взаимный интерес всё более подпитывался убеждённой в родстве души, в созвучности мыслей. Лу познакомила философа с поэзией Лермонтова. Мог ли Ницше не откликнуться на стихотворные строчки поэта, которые так ясно выражали настрой его души:

Любил с начала жизни я угрюмое уединенье  
Где укрывался весь в себя,  
Бояся, грусть не утая,  
Будить людское сожаленье?

Романтический образ мысли, свойственный русскому поэту, привлекал Ницше. Вместе с Лу они обсуждали поэмы «Мцыри», «Демон». Темы демонической любви, настоянной на горечи и скорби, отвечали духовной чуткости философа.

Если бы отношения между философом и русской девушкой ограничились только совместным интересом к романтической поэзии, её появление всё равно оказалась бы событием в осмыслении общей судьбы великого мыслителя. Жизнь влекла их своими обещаниями, к которым Лу относилась с восторгом, а Ницше – со скептическим прищуром. Лу отразила эти чувства в восьми стихотворных строчках.

Естественно, что, как любят друг друга,  
Я люблю тебя, жизнь-загадка, за то,  
Что ты даришь мне ликование и слёзы,  
Что несёшь мне страданье и счастье за ним.  
Быть и думать, столетьями длясь!  
Сжимая же меня в своих крепких объятьях:  
И если ты не можешь подарить мне счастья, –  
Пусть так, – мне останется твоя горечь.

Философу особенно понравилась мысль, заключённая в последних строчках. Горечь от несбывшегося счастья тоже обладает несомненной ценностью. Лу была зачарована загадкой жизни, Ницше – скорбным ощущением невозвратности счастья. Позже он напишет музыку для смешанного хора с оркестром. Это сочинение он назовёт «Гимн жизни». Оно будет опубликовано в 1887 году. К тому времени пройдёт уже пять лет после их расставания. В былом ликовании проступят уже невыплаканные слёзы. Душевная боль навсегда станет для Ницше неотъемлемой спутницей жизни. Отныне философ не будет считать страдание вызовом жизни. Он будет утверждать, что без мучений и терзаний само человеческое существование утрачивает свою привлекательность.

Ницше создал около сорока законченных музыкальных композиций и более тридцати фрагментов, в частности он положил на музыку пушкинское стихотворение «Метель». Окружающие философа люди считали, что текст «Гимна жизни» он написал сам. Философ позже счёл нужным уточнить ситуацию: «Текст, по поводу которого до сих пор существует недоразумение, принадлежит не мне: это удивительная инспирация молодой россиянки, с которой я был дружен, а именно Лу Саломе. Кому удастся проникнуть в смысл последних слов этого стихотворения, тот поймёт, почему я им восхищаюсь, отдавая ему первенство перед другими. Это великие слова: тут боль не является протестом против жизни» [23].

Весьма сдержанный комментарий: «я был дружен». И этого сотворчества вполне достаточно, чтобы Лу не осталась за пределами биографии и философского наследия Ницше. Да, и философ, и русская девуш-

ка, каждый по-своему заглядывали в будущее и надеялись на щедрость судьбы. В своей первой книге «В борьбе за Бога» Лу писала: «Это была жизнь, я её любила, я её ждала, я во всей полноте черпала её своими руками. Но я отталкивала то, что в ней было принудительного, подавляющего, я не хотела мириться ни с какой предзаданностью и предопределённостью. Скорее я ждала того, что резонировало бы с моим естеством, – неожиданных выражей существования» [23].

К этим выражам нельзя не отнести пылкие отношения, которые возникли между Ницше и Лу Саломе. Он хотел, чтобы она стала его женой. Если говорит непредвзято, то ни сам Ницше, ни Лу не были приговорены к семейной жизни. Философ, вкусивший глубины одиночества и начинавший презирать людей. Лу, которая страстно потянулась к другу философа – поэту Паулю Рэ. Она не мечтала об обычных семейных радостях. Но идея домашнего союза сразу получила странное преображение. Лу не противилась совместной жизни, но представляла её в виде «светского монастыря». Это мыслилось ею так: поэт, философ и Лу живут вместе, постоянно углубляясь в научные беседы. Вместе с тем они готовы поспорить и о превратностях любви. Более того, они привлекают к своему союзу известных в Европе людей, чтобы обмозговать, наконец, «человеческие судьбы».

Такой семейный мираж не мог стать реальностью. Восьмилетняя дружба с поэтом Паулем Рэ уже утомила Ницше. А в Лу он хотел видеть не научного оппонента, не восторженную ученицу, а реальную женщину, которая могла бы стать его женой. Эта особа покорила его не как случайная спутница по жизни. Он подумал: «Вот душа, которая будто одним дуновением создала для своего обитания это хрупкое тело». В Лу его очаровала глубина её погружения в мудрость веков, её способность быстро, едва ли не на лету схватывать чужие идеи и придавать им особый смысл, продиктованный её женской натурой. Ницше видел в ней идеал нового человека, далёкого от обыденщины, способного основательно превозмочь среднестатистический уровень мыслящего создания.

Лу покорена Ницше. Она усматривает в нём философа новой эпохи, мыслителя, способного воплотить в себе озарения нового времени. Лу пишет поэму «К скорби» и посвящает её Ницше:

Кто же, схваченный тобою и чувствуя твой суровый взгляд,  
Обращённый на себя, мог бежать?  
Я погибну, если ты завладеешь мною,  
Я верю, что ты способна только разрушать;  
Я знаю, что ты должна посетить всё живущее на земле:  
Никто не может избежать твоего прихода;  
Жизнь без тебя была бы прекрасной,  
Но и ты стоишь того, чтобы существовать.

Друг Ницше Петер Гаст, увидев эти строчки, не сомневался в том, что они принадлежат Ницше. Но философ восстановил правду. «Нет, – писал он своему другу, – то стихотворение принадлежит не мне. Это одна из тех вещей, которые обладают надо мной полной властью, мне ещё никогда не удавалось прочесть его без слёз; как будто звучит голос, которого я бесконечно ждал с самого детства. Это стихотворение моего друга Лу, о которой Вы ещё не слышали... Лу – дочь русского генерала, ей двадцать лет; она зорка, как орёл, и храбра, как лев, при этом она ещё совершенный ребёнок... Её чуткость к моему способу мыслить и рассуждать поразительна... В любом случае у неё столько уверенности и такой сильный характер; она очень хорошо знает, чего она хочет, невзирая на мнение всего света и не заботясь о нём» [16, с. 181].

Через месяц после знакомства с Лу Ницше поручает Паулю Рэ переговорить с девушкой насчёт неотложного брака с ней. Одновременно Ницше посылает письмо матери Лу в Санкт-Петербург с официальным предложением выдать дочь за него. Он терзает себя мыслью о возможном отказе. Философ понимает, что его финансовое «благополучие» – плохой аргумент в его пользу. Но он рассчитывает на издание своих трудов, надеется на их востребованность, мысленно подсчитывает дивиденды. Однако такой обыденный вариант будущей жизни не устраивал Лу.

Наконец, Ницше решился сделать предложение Лу без посторонней помощи. Но девушка повторила своё решение – не брак, а дружба, глубокая, пронизанная взаимным почитанием, не связанная никакими предусловиями. Лу ищет предлог, чтобы не уязвить самолюбие великого мыслителя. Она тщательно обдумывает слова, которые могут внести ясность в её намерения. Лу настаивает на дружбе, ещё раз обсуждает проект совместной жизни, но втроём, с включением Рэ. Мальвида фон Мейзенбух, принимавшая деятельное участие в судьбе философа и мечтавшая об обычном браке для него, пишет Лу: «И в конце концов это триединство! Несмотря на то, что я вполне убеждена в Вашей нейтральности, опыт моей жизни, равно как и знание человеческой природы, позволяет мне утверждать, что так это не может длиться долго, что в самом лучшем случае серьёзно пострадает сердце, а в худшем – дружеский союз будет разрушен... – естество не даёт себя одурачить, а связи существуют только в той мере, в которой мы их сознаём. Однако если Вы, вопреки всему, это сделаете, я не усомнюсь в Вас, я лишь хотела бы уберечь Вас от той неизбежной боли, которую Вы уже испытали» [23].

Участники воображаемой коммуны с огромным усердием ищут место, где бы они могли реализовать свой план. Они называют то Вену, то Цеплице в Нижней Силезии, Берлин. Наконец, согласованно останавливают свой выбор на Париже. 7 июня 1882 г. Лу получила письмо от Ницше: «В настоящий момент я считаю необходимым, чтобы мы сохраняли молчание в присутствии даже самых близких: никто, ни т-

те Рэ в Цеплице, ни m-lle Мейзенбух в Байроте, ни моя семья не должна ломать себе головы и сердца над этими вещами, до которых только мы, мы доросли и с которыми справимся, для других же они могут остаться опасными фантазиями» [23]. Через два дня он присылает новое письмо: «Люблю жизнь “в укрытии”, ограждённую от посторонних взглядов, и желаю всем сердцем, чтобы Вас, как и меня, миновали европейские пересуды. Тем более что я связываю с нашей совместной жизнью такие высокие надежды, что любые закономерные или непредвиденные побочные следствия в настоящее время меня мало занимают; и то, что произойдёт, мы будем готовить вместе, и весь этот мешок возможных огорчений мы каждый вечер будем вытряхивать на дно, не правда ли?» [23].

Ницше всеми силами борется за свою любовь. Он пишет Мальдиве: «В настоящее время эта девушка связана со мной крепкой дружбой (такой крепкой, какую можно создать на этой земле), долгое время у меня не было лучшего завоевания...». О подлинности своих чувств Ницше сообщает также и Питеру Гасту: «Дорогой друг, я уверен, что Вы окажете мне такую честь и исключите понятие влюблённости из наших отношений. Мы друзья, и для меня неизменно святыми остаются эта девушка и её доверие ко мне» [16, с. 181].

Итак, брак не состоялся. О чём же писать, кроме как о не состоявшемся дуэте? Но разве нас интересуют хрестоматийные альковные подробности? Вот русский поэт А.К. Толстой написал стихотворение. Его лирический герой увидел на балу стройную девушку. Он был поражён тем, что её дивный голос звучал радостно, а очи при этом были почему-то печальны. Не правда ли, странно? Но мы ничего не знаем о продолжении сюжета. Однако этот голос остался в памяти лирического героя. Он часто видит в своём воображении эти печальные очи и слышит её весёлую речь. Он влюблён? Он и сам в этом не уверен. Но полагает, что, скорее всего, влюблён. Так про что история?

Отказ от заключения брака с Ницше в нашем случае – не завершение сюжета. Нас интересует другое – как отразилась на судьбе Лу и Ницше эта неоконченная история. И здесь важно, что и спустя десятилетия они ощущали взаимную влюблённость. Где же письма, живые свидетельства? Мы находим их не в эпистолярном наследии, а в трудах Ницше и Лу Андреас-Саломе. Здесь мы видим отражение любви как чувства, способного одухотворить человека, окрылить его творчество, придать ему духовную глубину и неповторимость. Можно без преувеличения сказать, что они состоялись как выдающиеся исследователи благодаря друг другу. Ницше создал своё произведение «Так говорил Заратустра» под влиянием иллюзий о Лу, которые вознесли его на гималайскую высоту чувства. Так считали современники Ницше. Но и сама Лу не стала бы известной писательницей и психоаналитиком без жизненной встречи с Ницше.

## Благовестие страдания

Возвращается боль причинённая,  
Как старуха, в стон облачённая,  
Как собака, на смерть обречённая,  
Как воровка, в грехе уличённая.

*Борис Ливанов*

Утрату Лу Ницше пережил очень болезненно. Самые разные душевные состояния томили его. Порой он думал, что его matrimониальные чувства были наивны и несбыточны. Были минуты, когда он считал Лу воплощением абсолютного зла. Страдание полностью захватило его. Он ещё острее ощутил своё одиночество. Ницше и раньше искал затворничества. 31 октября 1880 г. он писал: «Одиночество всё более кажется мне и целительным средством, и естественной потребностью, и именно полное одиночество. Нужно уметь достигнуть того состояния, в котором мы можем создать лучшее, на что мы способны, и нужно принести для этого много жертв» [5, с. 115].

Теперь ему всё чаще казалось, что расставание с Лу служит для него жертвой ради обретения душевного благополучия. Но разве страдание может принести усладу? Ницше вновь и вновь обдумывает эту тему. Кант ведь тоже размышлял о парадоксальности такого душевного состояния. Почему оно влечёт к себе человеческую натуру? Страдание причиняет боль, но почему возникает побуждение сохранить это состояние? И всё-таки Кант не видит внутреннего сродства страдания и наслаждения. Он полагает, что наслаждение – это чувство, которое способствует жизни. А страдание, по мнению Канта, служит препятствием этой радости.

В этой череде состояний что же оказывается первым? Может быть, нужно считать, что страдание – это досадная помеха, которая прерывает поток законных удовольствий? Думать так – абсурдно, полагает Ницше. Даже Кант, этот «дурной мыслитель», понимает, что каждому наслаждению должно предшествовать страдание. Именно так. Мучения и тоска первичны. Они застают человека в самом начале жизни. Кант так и пишет: «...страдание всегда первое» [10, с. 261]. Если бы человек находился постоянно в состоянии наслаждения, то он не мог бы подняться выше определённого уровня. Он так и остался бы, как говорил Шопенгауэр, рядовой статистической единицей. Не может наслаждение следовать одно за другим. Между ними всегда должно быть страдание. Мысль Канта сводится к тому, что никто не желает другому испытать страдание, чтобы самому глубже ощутить собственное благополучие. Но тут, как говорится, без комментариев. Определённая порочность человеческой природы как раз и проявляется, вопреки убеждённости кенигсбергского затворника, в том, что люди способны утонуть в зависти, в низменных поступках и помышлениях.

Кант, впрочем, полагает Ницше, не умеет доводить свою мысль до логического финала. Несомненно, он прав, когда относит боль, страдание и стыд к возвышенным чувствам. Пугающий гром или высоко громящиеся скалы вызывают изумление. Но разве человеческие мучения не обладают величием? Страдание, пожалуй, не только поражает своей масштабностью, сопоставляющей её с громом. Самые тончайшие душевные состояния, окропленные болью, достойны изумления.

Ницше считает, что Шопенгауэр, судя по всему, ближе к правде, чем Кант. Вот он пишет: «Если ближайшая и непосредственная цель нашей жизни не есть страдание, то наше существование представляет собой самое бестолковое и нецелесообразное явление. Ибо нелепо допустить, чтобы бесконечное, истекающее из существенных нужд жизни страдание, которым переполнен мир, было бесцельно и чисто случайно. Хотя каждое отдельное несчастье и представляется исключением, но несчастье вообще – есть правило» [25, с. 70].

Безусловно, прав Шопенгауэр. Если что-либо и можно считать правилом, нормой, то только несчастье. Открытие Ницше состоит в том, что он усматривает за болью особый вид наслаждения. Страдалец получает удовольствие от того, что он причиняет боль другим, ощущая при этом своё превосходство. Так страдание не исчезает, а, напротив, множится. «Таким образом, – пишет Ницше, – жажда вызывать сострадание есть жажда наслаждения самим собою, и притом за счёт ближних, она обнаруживает человека во всей бесцеремонности его собственного милого Я, а отнюдь не в его “глупости”, как полагает Ларошфуко» [25, с. 273].

Надо обладать особой интеллектуальной прозорливостью, чтобы угадать за страданием такие эмоциональные состояния, как озлобленность, желание причинить боль. Традиционная этика толковала человеческие чувства как стойкие и прозрачные. Страдание – это одно, а озлобленность – это совсем другое. Страдалец заслуживает участия и жалости, а злобный человек – нет. Однако антропологическое чутьё Ницше показывает, что эти состояния пересекаются, обретают противоположный смысл. Злоба может трансформироваться в сочувствие, а страдание вызвать наслаждение от причинения боли другим людям. «Злоба, проявляясь в таких бесчисленных, но очень небольших дозах, есть могущественное возбуждательное средство жизни – точно так же как благожелательность, распространённая в мире людей в таких же формах, есть повсеместное целебное средство» [25, с. 273]. Люди на самом деле нередко развлекаются, доставляя огорчение другим людям «дробью мелкой злобы».

Феноменология злобы у Ницше такова, что он ищет и невинное в ней. Порой озлобленность вызвана не страданием другого человека, а желанием получить наслаждение путём мстительности. Ницше ставит важные вопросы: состоит ли безнравственное в том, чтобы получать



удовольствие от страдания других? Можно ли считать злорадство дьявольским чувством, как писал Шопенгауэр? Ницше не анализирует садизм как оборотную сторону страдания: он не апеллирует к маркизу де Саду. Однако отмечает, что жестокость – древнейшая радость человечества: «Сострадание столь же мало имеет своей целью удовольствие другого человека, как злоба – его страдание само по себе» [25, с. 295].

Однако связаны ли эти глубокие мысли с Лу? Она ли инспирировала эту боль и прозрение? Разумеется, и до встречи с Лу Ницше был, как уже отмечалось, нелюдимым и сумрачным человеком. Это отметила и она сама, поскольку стала со временем толкователем его творчества и его личности. Лу писала: «Чувство внутреннего уединения составляет во всех блужданиях Ницше неизменную рану, из которой глядит на нас его образ. Как бы он ни маскировался, куда бы он ни пошёл, всегда он носит с собой “свою пустыню и святой неприступный рубеж”» [5, с. 115]. Лу считала, что страдания и одиночество – таковы два главных жизненных начала в духовном развитии Ницше. «С гордым восклицанием: “что не убивает меня, то делает меня сильнее!” (“Сумерки идолов”) он истязает себя не до полного изнеможения, не до смерти, а как бы нанося себе болезненные раны, в которых он так нуждался. Этот *поиск страдания* проходит через всю деятельность Ницше, образуя истинный *источник его внутренней жизни*» [5, с. 116–117].

Но почему именно Лу Саломе выступает в качестве комментатора идей Ницше? Что позволяет ей быть точной в оценке характера философа и его тяги к страданию? Известно, что мы располагаем сегодня воспоминаниями двух женщин о Ницше. После его кончины они опубликовали свои комментарии, по-своему обосновывая своё право судить об этом гении. Безмерно талантливая исследовательница творчества Лу Саломе Лариса Гармаш в качестве первой мемуаристки называет Элизабет Ферстер Ницше, сестру мыслителя, наследницу и распорядительницу его архива. Произвольное обращение с архивом философа вызвало к жизни множество заблуждений, непродуманных констатаций, которые представляют Ницше предшественником национал-социализма.

Другую женщину С. Гармаш называет самым противоречивым персонажем в судьбе мыслителя. Но кем была Лу, которая пробудила в Ницше множество чувств – от любви до ненависти, от восторга – до негодования? Была ли она только очаровательной женщиной, из-за которой потеряли голову многие знаменитости? «Лу была “Великой русской революцией” в жизни Ницше, её боготворил и воспевал Рильке, ею восторгался Фрейд, её собеседниками были Ибсен и Толстой, Шпенглер и Гамсун, Тургенев и Вагнер, с её именем связывали самоубийства Виктора Тауска и Пауля Рэ, по настоянию Мартина Бубера, известного философа и близкого друга, ею была написана книга под названием “Эротика”, которая стала бестселлером в Европе и выдержала пять переизданий» [7, с. 236].

Большая честь заслужить право быть едва ли не единственной межуаристкой Ницше. Заслуга Лу Саломе и в том, что она дала весьма объективную и точную оценку личности философа и смысла выдвинутых им идей. Мы можем утверждать, что за всем, что написала при жизни Лу Саломе, всегда стояла тень великого философа. Именно Лу Саломе свидетельствовала, что все идеи, которые Ницше развил или оставил после себя для последующего осмысления, были в значительной мере историей его внутренней жизни, его внутренней борьбы. На такой вывод может отважиться только тот, кто знал Ницше не только по его трудам. Лу Саломе, надо полагать, имела на это право не только как подруга Ницше, но и как разносторонний исследователь.

Лу Саломе пишет: «Основное настроение, из которого вышла каждая из его книг, отражается уже в самих заглавиях: заглавия у Ницше никогда не бывают случайными, безразличными или отвлечёнными – это всегда символы актуального для него внутреннего настроения. Эмблема его одинокой духовной жизни в конце 70-х гг. – “Странник и его тень” (1886): он из воина стал странником, который вместо прежних враждебных нападений на духовную родину занят теперь исследованием страны своего добровольного изгнания – он смотрит, годится ли каменистая почва для возделывания, не найдётся ли где-нибудь чернозёмного слоя. Бурный раздор с противником сменился теперь тишиной беседы с самим собой: отшельник прислушивается к своим собственным мыслям, как к разговору нескольких голосов, он живёт в их обществе. Они ещё кажутся ему угрюмыми, однообразными, поднимающимися так грозно и высоко, как тень в час заката. Но это скоро пройдёт. То, что прежде было мыслью и бесцветной теорией, обретает теперь звучание и внешний облик, форму и жизнь. Таким всегда был внутренний ход усвоения им и пересоздания нового и непривычного: он вдыхал в него жизнь, делал его способным к полноте бытия» [20, с. 150–151].

Постижение феномена страдания в истории философии неотъемлемо содержит философско-антропологический смысл. Любомудры разных эпох связывали осмысление страдания с человеческой природой, с гранями человеческого бытия. Мучения и невзгоды, сопряжённые с человеческим существованием, зачастую рассматривались как неизбежные и обусловленные конечностью человеческой жизни. Неотвратимость страдания нередко трактовалось как тайный шифр всей европейской культуры. Гедонизм и аскетизм обычно оценивались как две противостоящие смысложизненные ориентации.

Вклад Ницше в философское толкование страдания неоценим. Несомненно, попытка философа воссоздать мир из собственной души не могла не вызвать искания личностного самоуглубления. А это в свою очередь привело Ницше к страданию от самого себя, к недовольству собой. Именно это и составило, по мнению Лу, первооснову его духовного

существа. Она писала: «Теперь, когда Ницше уже не насилует своей души, когда он свободно выражает свои влечения, становится ясно, среди каких мук он жил; слышится крик от избавления от самого себя, стремление найти себе противоположность, конечную метафору не только отдельных побуждений, но и всего внутреннего человека. В полном отчаянии он ищет в самом себе и вне себя спасительный идеал, противоположный своему внутреннему существу» [20, с. 157–158].

Ницше сам утверждал: «Вряд ли когда-либо между людьми существовала большая философская открытость, чем между мною и Лу Саломе». Это и даёт нам право не только следовать за ницшевской строчкой, но учитывать также, что Лу Саломе и сама пыталась осмыслить, в чём проявилась эта философская открытость между нею и Ницше.

## Жажда страданий

И отдели меня от подлых,  
И дай мне горечи в любви...  
*Борис Чичибачин*

Ницше считал, что феномен страдания по-разному переживают величественные натуры и представители «черни». Он полагал, что «пуще всего страдают они от неблагородных, мелочных вспышек, выводящих их из себя в какие-то злые мгновения, короче, от сомнений в собственном величии – и вовсе не от жертв и мученичества, которых требует от них их задача. Пока Прометей страдает людям и жертвует собою ради них, он счастлив и велик в себе самом; но стоит лишь ему почувствовать зависть к Зевсу и почестям, оказываемым последним смертными, как он начинает страдать» [14, с. 620].

Немецкий философ полагает, что люди, обладающие пророческим даром, тоже страдают сильнее, нежели простые люди. По сути дела, пророчествует их боль [14, с. 644]. В следующем столетии эту мысль подтвердит К.Г. Юнг. Характеризуя интуитивов как отдельный психологический тип, он отметит их способность подниматься над реальностью, чувствовать неумолимый ход событий. Ницше приходит к мысли, что боль никогда не бывает бессмысленной. В ней столько же мудрости, сколько и в удовольствии. Боль сохраняет людей. «Мы должны жить и с убавленной энергией: стоит только боли подать свой аварийный сигнал, как наступает время убавить энергию – приближается какая-то большая опасность, какая-то буря, и мы поступим умно, если “вспучимся” как можно меньше» [14, с. 645].

Надо ли избегать опасности, боли, страдания? Напротив, по замечанию Ницше, есть люди, которые не страшатся опасности. Это героические личности, «великие бичи человечества», по замечанию философа

фа. Само страдание дарует им величайшие мгновения. Их не прельщает обыденное счастье. Благодаря их отваге сохраняется человечество. Нельзя не вспомнить пушкинские строчки:

Есть упоение в бою,  
И бездны мрачной на краю,  
И в разъярѣнном океане,  
Средь грозных волн и бурной тьмы.

Так в трактовке Ницше страдание получает героическую окраску. Героический идеал Ницше – сочетание наибольших страданий с высочайшей верой в будущее. Ключевым вопросом для Ницше остаётся такой: «Выгодно ли быть сострадательными людьми?». У этого вопроса есть и дополнительный: «Действительно ли страждущим нужно наше сострадание?». Ницше полагает, что страдание – это привилегия и потребность отдельного человека. Вмешательство же другого человека лишает данное чувство его личного характера. «В большинстве благодеяний, – пишет философ, – оказываемых несчастным, чем-то возмутительным выглядит то интеллектуальное легкомыслие, с которым страдающий корчит из себя судьбу; ему неизвестно ровным счётом ничего о внутренних последствиях и переплётах, которые называются моим или твоим несчастьем!» [14, с. 657].

Страдания и одиночество – таковы два главных жизненных начала в духовном развитии самого Ницше. Поиск страдания проходит через всю деятельность Ницше. Он пишет: «То напряжение души в несчастье, которое прививает ей крепость, её содрогание при виде великой гибели, её изобретательность и храбрость в перенесении, претерпевании, истолковании, использовании несчастья, и всё, что даровало ей глубину, тайну, личину, хитрость, величие, – разве всё это не было даровано ей под оболочкой страдания и воспитания великого страдания?» [17, с. 346].

Кажется вполне логичным, что человек, погружённый в страдание, высоко оценивает сочувствие к его состояниям. Он, надо полагать, приветствует и сострадание. Но нет, это не относится к Ницше. Он не находит утешения в сострадании. Более того, он даже отвергает сострадание как таковое. В последовательном продумывании такой позиции, несомненно, есть и своеобразный сигнал Лу, которая тяготилась тем, что она причинила боль своему философскому кумиру.

Ницше утверждает, что люди нуждаются в страданиях. Это их крест. Он даже перечисляет ужасы, лишения, полуночные бедствия, риск, промахи, которые ведут, как он выражается, к «собственному небу». «Чтобы достигнуть могущественного развития своего самосознания, дух его нуждался в борьбе, страданиях и потрясениях. Роковым образом нужно было вырвать его душу из того мирного состояния, в котором он естественно пребывал, проводя время в пасторском доме своих родителей, потому что его творческая сила глубинно зависела от волнения и экста-

за всего его существа. Тут впервые в жизни Ницше проявляется *жажда страдания*. Но не перековал ли он эту извечную спутницу “декадентской натуры” в нечто совершенно новое?» [20, с. 125].

В каждом человеке, по его мнению, живут тварь и творец, в каждом есть глина, грязь, бессмыслица, хаос. Человек страдает по необходимости и должен страдать, чтобы из твари стать творцом, закалить, сформовать и «обжечь» себя, добиться твёрдости молота. Со страданием связано понятие сострадания, которое является основой христианской морали – через сострадание человек очищается, преодолевает собственный животный эгоизм. Сострадание – это и опыт непосредственного мистического проникновения в чужое Я. Однако, с точки зрения Ницше, сострадание умаляет человеческое достоинство, принижает человека. Человек, пытающийся выковать из себя человека, достоин не сострадания, а любви. Сострадание, по Ницше, – черта рабской морали.

Вместе с тем Ницше считал, что сострадание как чувство, как эмоциональное состояние сильнее страдания. Он писал: «Мы ощущаем, например, более болезненно, когда кто-либо из наших друзей провинится в чём-нибудь позорном, чем когда это случается с нами самими. Дело в том, что, прежде всего, мы больше верим в чистоту его характера, чем он сам; далее, наша любовь к нему, вероятно именно в силу этой веры, сильнее, чем его собственная любовь к себе. Хотя его эгоизм действительно страдает при этом больше, чем наш эгоизм, но зато неэгоистическое в нас – это слово никогда не следует понимать в строгом смысле, а всегда лишь как условное облегчение термина – всё же затрагивается его виной сильнее, чем неэгоистическое в нём» [18, с. 271].

Ницше обратил внимание на нездоровый характер страданий. Он считал, что существует такой род страданий, который вообще можно назвать болезнью. Ипохондрия переводится с греческого как подреберье. Древние греки полагали, что именно в этой части организма располагается очаг всех людских недугов. Во времена Ницше ипохондрия отождествлялась с тоской, меланхолией, унынием. «Так существует и христианская ипохондрия, которая одолевает тех одиноких, движимых религиозным чувством людей, которые постоянно мысленно созерцают страдания и смерть Христа» [18, с. 271].

Немецкий философ солидаризируется с французским мыслителем Франсуа де Ларошфуко, который считал, что сострадание – это нередко способность увидеть в чужих несчастьях свои собственные, это – предчувствие бедствий, которые могут постигнуть и нас. Ницше считал, что этот мыслитель предостерег нас от сострадания, поскольку советовал отдать это чувство простонародью. Люди из народа редко руководствуются разумом. Поэтому если они и захотят помочь страждущим, то вовсе не по велению рассудка, а скорее по зову страсти. Но ещё Платон предостерегал, что сострадание обессиливает душу. Нет, Ницше, разумеется, не отвергает сострадание полностью. Однако нужно, по его мнению, остерегаться иметь его.

Интуиция Ницше здесь безупречна: страдание может быть притворным. Такой диагностики не было ни у Канта, ни у Шопенгауэра. В самом деле, плачущий ребёнок вызывает сочувствие. Но философ предлагает понаблюдать за детьми. Они кричат только для того, чтобы вызвать сострадание, а вовсе не потому, что они в данный момент чувствуют в этом потребность. Ницше советует: поживите в обществе больных и душевно подавленных. Вы услышите их стенания, но они вызывают подозрение: не рассчитано ли это показное бедствие на то, чтобы доставить боль другим людям. Так немецкий философ очищает сострадание от моральной, показной риторики. Он раскрывает изнанку данного эмоционального состояния и призывает не принимать страдание как род душевного расстройства.

## Самозаклание человечества

Яд в глубине его страстей  
Спасенье – в силе отрицанья,  
В любви – зародыши идей,  
В идеях – выход из страданья.

*Я.П. Полонский*

Тема страдания у Ницше понемногу трансформируется в оценку человека как особого рода сущего. «Как только Ницше, – пишет Лу, – превращает своё внутреннее содержание в содержание мира, как только он начинает искать мировые законы в событиях собственной души, философия его рисует трагическую картину: человечество должно ему казаться страдающим, безнадежно больным в своём развитии, двойственным существом, имеющим право существования не в самом себе, а лишь настолько, насколько оно образует мост к высшей, сверхчеловеческой расе. Конечной целью человечества является погибель и самоотвержение во имя противоположного идеала. Но в этом самозаклании человечества Ницше видит радостную сторону» [20, с. 158].

Без преувеличения можно, судя по всему, назвать Ницше родоначальником мизантропологии. Его взгляд на человека свободен от всякой идеализации. Слишком долго в истории философии человек рассматривался как разумное и благородное создание. Это как раз и породило желание избежать этого пресыщения. «Мизантропия, – писал Ницше, – есть следствие слишком ненасытной любви к людям и “людоедства” – но кто же просил тебя глотать людей, как устриц, мой принц Гамлет» [14, с. 606].

В основе мизантропологии Ницше лежит не ненависть к человеку, а презрение к нему. По его мнению, ненависть оплачивается слишком дорого. Немецкий философ приближается к проблеме двойственности (амби-

валентности) человеческих чувств. Любой идеал, согласно Ницше, – школа любви и ненависти, а также почтения и презрения. Задолго до Фрейда немецкий философ пытался показать сплетение противоречивых чувств: в каждой любви таится ненависть, в ненависти прячется любовь.

Вот почему Ницше заявляет, что он – не мизантроп... Подлинным мизантропом он считал Тимона Афинского, V в. до н. э. Этот человек разочаровался в друзьях и согражданах и поэтому стал отшельником. Тимон упоминается в сочинениях Лукиана, на основе которых были написаны трагедия Шекспира «Тимон Афинский» и «Человеконенавистник» Шиллера.

«Чтобы ненавидеть так, как прежде ненавидели человека, почти моноовски, целиком, без всяких скидок, от всего сердца, изо всей любви ненависти, – для этого следовало бы отказаться от презрения: а какой утончённой радостью, каким терпением, каким добродушием обязаны мы именно своему презрению!» [14, с. 704]. В этом чувстве Ницше различает особые оттенки, считая обнаружение этого состояния настоящим искусством. В ненависти можно найти уважение, страх. Презрение же к человеку – это, по Ницше, совсем иное. Он отмечает, что «при каждом общении с людьми нас слегка знобит; что при всей нашей кротости, терпеливости, человечности, учтивости мы не в силах уговорить собственный нос отказаться от своего предубеждения к близко стоящему человеку; что мы тем более любим природу, чем меньше в ней человеческого, и искусство, если оно есть бегство художника от человека, или насмешка художника над человеком, или насмешка художника над самим собой...» [14, с. 705].

Феноменология злобы у Ницше связана с особым феноменом, который он обозначает французским словом «ressentiment» (негодование, злопамятность, озлобление). Он ввёл это понятие в своей работе «Генеалогия морали» [15]. Так было обозначено чувство враждебности к тому, что человек считает причиной своих неудач («врагу»), бессильная зависть, тягостное сознание тщетности попыток повысить свой статус в жизни или в обществе.

Чувство слабости или неполноценности, а также зависти по отношению к «врагу» приводит к формированию системы ценностей, которая отрицает систему ценностей «врага». Субъект создаёт образ «врага», чтобы избавиться от чувства вины за собственные неудачи. За несколько столетий до Фрейда, который открыл защитный механизм проекции, Ницше показал, как конструируется клише ненавистника. Уже в средние века «образ врага» был поставлен на поток. Он лепился истово, с использованием всех вытесненных влечений и враждебных импульсов. Ведь вождь протестантизма Мартин Лютер, по заключению Эриха Фромма, был авторитарной личностью. Чем обусловлена его безмерная ненависть к католицизму? Раздвоенностью натуры. Он ненавидел других, особенно «чёрнь», презирал себя, отвергал жизнь, и из этой ненави-

сти выросло страстное и отчаянное стремление быть любимым. Вся его жизнь прошла в непрерывных сомнениях, во внутренней изоляции. На такой личной почве он и смог стать глашатаем тех социальных сил, которые находились в аналогичном психологическом состоянии, – несли сокрушительный заряд неприязни [9].

## Болезнь гения

В сродстве с безумством гений пребывает,  
И тонкая стена их разделяет...

*Александр Поп*

В конце XIX в. огромную популярность в Европе имел уже названный нами Франц Нордау. Врач по образованию, ученик Ч. Ломброзо он углядел-таки за «Закатом Европы» не просто угасание выполнившей свою миссию европейской культуры. Он поставил психиатрический диагноз кумирам своей эпохи – Ф. Ницше, Л. Толстому, О. Уайльду, прерафаэлитам и другим гениям. Он, впрочем, не только дал острую, занимательную и парадоксальную оценку творчеству этих «мастеров культуры». Нордау усомнился в их психическом здоровье. Более того, он пришёл к выводу, что речь может идти не только о психопатических расстройствах ряда виднейших мыслителей и писателей. Правильнее, с его точки зрения, описать общий процесс вырождения, поразивший Европу. Так и называется книга – «Вырождение» [19].

Всё же М. Нордау не склонен отождествлять гения и психопата. Действительно, личность любого человека, в том числе и испытывающего болезненные состояния, многогранна. Если лишить гения его дарования, он сохранит в себе другие личностные качества, иначе говоря, останется человеком очень умным, дельным, нравственным, здраво-мыслящим, который с честью займёт всякое общественное положение. Но попробуйте отнять у психопата его дарование, и вы получите только преступника или сумасброда, ни к чему не пригодного в жизни. Если бы Гёте не написал ни одного стихотворения, он всё-таки остался бы необычайно умным и порядочным человеком, тонким ценителем искусства, эстетиком-коллекционером и замечательным знатоком природы. Попробуйте оценить ход мысли Нордау. Он даже не замечает, что бессознательно приравнивает поэтическое творчество к своеобразному отклонению от нормы. Немецкий поэт, по мнению Нордау, хорош и без своих стихов.

Надо ли объяснять читателю значение философской деятельности Ницше? Вся современная постмодернистская философия питается идеями немецкого философа. Но надо отдать должное М. Нордау – его попытка, отталкиваясь от текста, дать представление об авторе, а



главное о тех состояниях, которые диктовали философские озарения, отмечена литературным блеском и даже определённой точностью. «Если читать произведения Ницше одно за другим, – пишет Нордау, – то с первой до последней страницы получается впечатление, как будто слышишь буйного помешанного, изрыгающего оглушительный поток слов со сверкающими глазами, дикими жестами и с пеной у рта, по временам раздражающегося безумным хохотом, непристойной бранью или проклятиями, сменяющимися вдруг головокружительной пляской, или накидывающегося с грозным видом и сжатыми кулаками на посетителя или воображаемого противника. Если этот бесконечный поток слов имеет какой-то смысл, то в нём можно различить ряд повторяющихся галлюцинаций, вызываемых обманов чувств и болезненными органическими процессами. Там и сям всплывает ясная мысль, имеющая как всегда у буйных помешанных, характер категорический, повелительный. Ницше не аргументирует. Когда ему кажется, что он может натолкнуться на возражение, он осмеивает его и резко декретирует: это – ложь. Но он сам вечно противоречит своим диктаторским заявлениям. Сказав что-нибудь, он тотчас же говорит противоположное, и притом с одинаковой страстностью, по большей части в той же книге, на одной и той же странице. Иногда он сам замечает это противоречие и тогда делает вид, будто потешался над читателями» [19, с. 259].

Конечно, эти строчки можно оценить как злобный пасквиль. Никто никогда из современников Ницше не изображал пляшущего философа со сверкающими глазами и безрассудным хохотом. Никому не приходило в голову, что тексты философа – это ревущее безумие, не поддающееся анализу. С таким же успехом можно фантазировать, что, читая сочинения Нордау, представляешь себе злобного, угрюмого человека, с вращающимися глазами, в которых разлито презрение, а психиатрические выводы сопровождаются барабанным боем.

«Ницше хотел, особенно в последнее время, – пишет Лу Саломе, – когда он был более всего болен, чтобы его болезнь и была понимаема в таком смысле, то есть как история выздоровления. Эта могущественная натура успела среди страданий и борьбы найти исцеление и новые силы в своём идеале познания» [20, с. 159]. Действительно, с какой витальной силой выражен этот идеал в афоризме, который он озаглавил «Вздых познающего»: «О, как я жаден! Эта душа не знает самоотречения – напротив, в ней живёт всепоглощающее “я”. Оно хотело бы глядеть через множество людей, как через собственные глаза, и пользоваться их руками, как своими собственными. Оно хотело бы даже вернуть всё прошлое, не утратить ничего, что могло бы принадлежать ему! О, этот пламень моей жадности! Если бы я мог возродиться в сотнях существ» [20, с. 159].

## Список литературы

1. *Андреас-Саломе Лу*. Вклады в психоанализ / Пер. с нем. М.М. Бочкарёвой. Ижевск: ERGO, 2012. 103 с.
2. *Андреас-Саломе Лу*. Мой Ницше, мой Фрейд... М.: Алгоритм, 2016. 335 с.
3. *Андреас-Саломе Лу*. Нарциссизм как двойное направление / Пер. с нем. М.М. Бочкарёвой. Ижевск: Ergo, 2013. 59 с.
4. *Андреас-Саломе Лу*. Прожитое и пережитое: Воспоминания о некоторых событиях моей жизни; Родинка: Воспоминания о России / Пер. с нем. и предисл. В. Седелника. М.: Прогресс-Традиция, 2002. 447 с.
5. *Андреас-Саломе Лу*. Фридрих Ницше в своих произведениях // *Саломе Лу*. Эротика / Пер. с нем. Л. Гармаш и З. Венгеровой. М.: Культурная революция, 2012. С. 109–162.
6. *Ворожихина К.В.* Ницше во Франции: конфликт первых интерпретаций // *Философский журнал*. 2015. Т. 8. № 1. С. 88–94.
7. *Гармаш Лариса*. Лу Саломе сама о себе // *Саломе Лу*. Эротика / Пер. с нем. Л. Гармаш и З. Венгеровой. М.: Культурная революция, 2012. С. 233–407.
8. *Гармаш Лариса*. Лу Саломе: Сама свидетельствующая о себе и о своей жизни. Челябинск: Урал LTD, 2000. 341 с.
9. *Гуревич П.С.* Образ врага // *Независимая газета*. 2001. 14–16 марта. URL: [http://www.ng.ru/style/2001-03-14/16\\_image.html](http://www.ng.ru/style/2001-03-14/16_image.html) (дата обращения: 19.04.2016).
10. *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения // *Кант И.* Собр. соч.: в 8 т. Т. 7. М.: Чоро, 1994. С. 137–376.
11. *Кукес А.А.* Гендерная саморефлексия в женской автобиографической прозе XX века: Переходный возраст как тема и образ; Лу Андреас-Саломе, Маргерит Дюрас, Криста Вольф, Ольга Войнович: Дис. ... канд. филол. наук. М., 2003. 148 с.
12. *Мочкин А.Н.* Ф. Ницше о времени и вечности // *Философия и культура*. 2015. № 1(85). С. 56–66. DOI: 10.7256/1999-2793.2015.1.12149.
13. *Мочкин А.Н.* Фридрих Ницше (интеллектуальная биография). М.: ИФ РАН, 2005. 246 с.
14. *Ницше Ф.* Весёлая наука // *Ницше Ф.* Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 491–719.
15. *Ницше Ф.* Генеалогия морали / Пер. с нем. В.А. Вейнштока. СПб.: Азбука, 2015. 222 с.
16. *Ницше Ф.* Письма / Сост. и пер. И. Эбаноидзе. М.: Культурная революция, 2007. 399 с.
17. *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла // *Ницше Ф.* Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 238–405.
18. *Ницше Ф.* Человеческое, слишком человеческое. Книга для свободных умов // *Ницше Ф.* Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 232–491.
19. *Нордау М.* Вырождение. Современные французы. М.: Республика, 1995. 400 с.
20. *Саломе Лу*. Эротика / Пер. с нем. Л. Гармаш и З. Венгеровой. М.: Культурная революция, 2012. 424 с.
21. *Синеокая Ю.В.* Три образа Ницше в русской культуре. М.: ИФРАН, 2008. 197 с.

22. Синеокая Ю.В. Фридрих Ницше и Лу Саломе: на гребнях волн // Историко-философский ежегодник'2014. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2014. С. 83–118.

23. Талалаевский И. Три фурии времён минувших. Хроники страсти и бунта. Лу Андреас-Саломе, Нина Петровская, Лиля Брик. СПб.: Алетейя, 2013. 836 с. URL: <http://proflib.com/chtenie/141367/igor-talalaevskiy-tri-furii-vremen-minuvshikh-khroniki-strasti-i-bunta.php> (дата обращения: 05.04.2016).

24. Фаритов В.Т. Бог и христианство в философии Г.В.Ф. Гегеля и Ф. Ницше: опыт сравнительного исследования // Философская мысль. 2016. № 2. С. 105–134. DOI: 10.7256/2409-8728.2016.2.17854 URL: [http://e-notabene.ru/fr/article\\_17854.html](http://e-notabene.ru/fr/article_17854.html) (дата обращения: 06.05.2016).

25. Шопенгауэр А. К учению о страданиях мира // Шопенгауэр А. Сб. произведений. Минск: ООО «Попурри», 1998. С. 70–84.

## HUMAN LIFE-WORLD

### **Pavel GUREVICH**

DSc in Philosophy, DSc in Philology, professor, Chief Researcher at the Department of the History of Anthropological Doctrines. RAS Institute of Philosophy, Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: gurevich@rambler.ru

### **Elvira SPIROVA**

DSc in Philosophy, Head of the Department of the History of Anthropological Doctrines. RAS Institute of Philosophy, Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: elvira-spirova@mail.ru

## **THE UNREALIZED DUO (ABOUT THE RELATIONSHIP OF LOU ANDREAS-SALOMÉ AND FRIEDRICH NIETZSCHE)**

**T**his article is devoted to two great figures of European culture – Lou Andreas-Salomé and Friedrich Nietzsche. Fate has bound them as like-minded thinkers. For many years they maintained a friendship and theoretical unanimity. This article illustrates that mutual love can sublimate itself in joint work, in search of new ideas and concepts.

Nietzsche was, apparently, the first philosopher, who introduced the theme of suffering in philosophical discourse. Of course, in the history of philosophy were attempts to analyze this feeling. But Nietzsche gave a detailed phenomenology of this experience, suffering its different embodiments literally. First of all, he tried to glorify suffering, noting the ability of this sense to facilitate the ascent of the soul. However, he convincingly showed that it was not only the aspiration to spiritual heights. On the contrary, suffering is often associated with revenge and malice. Such a paradoxical combination of internal psychological states would later be called masochism.

But Nietzsche was not only a researcher of introspective world of man. He has also created a peculiar concept of man which can be called apophatic. The meaning of this philosophical-anthropological version was that: the enlightening elevation of a man is not justified. Man is a creature that combines contradictory features. In other words, each of us is a creature and Creator, each of us is clay, dirt, nonsense, chaos.

As for Salome, she, too, was not alien to philosophy. She quickly grasp new ideas and was able not only reproduce them, but also greatly enrich these thoughts with her own bright reflection. So, the philosopher and his female friend have tender feelings to each other. Even if the relationship between Nietzsche and Salomé was limited to common interest in romantic poetry, this meeting would have left a deep trace in Nietzsche's soul. But the influence of Salome on the works of the philosopher was more profound. This led Nietzsche to think about the justification of suffering in the life of every person, because without it, human existence would lose its charm.

The article also shows that Nietzsche dreamed about marriage with Lou, but she wasn't ready to force their own views to create such an alliance. This "non-realized duo" left a deep mark on Nietzsche's soul. It largely determined the tragic sight of the philosopher on the problems of life and impacted on the world of his feelings. Nietzsche eventually began to poeticize loneliness, his work showed his views that he expressed maliciously and passionately. Love, as shown in the article is able to inspire people, to inspire their work and give it spiritual depth and originality. Without amorous feelings between Friedrich Nietzsche and Lou Salomé and their long-term joint work, it is unlikely that Nietzsche would have reached the heights which we acknowledge now. But Lou also would not become a famous writer and psychoanalyst without meeting with Nietzsche.

The authors analyze the theme of suffering in pre-Nietzschean historical-philosophical tradition. It is known that Kant, like Nietzsche, was thinking about why suffering attracts some people. However, the German thinker did not consider this experience as a paradoxical combination of morbid states and pleasure, which the individual receives from such feelings. Kant considered the suffering and joy separately, not denoting their mutual attraction. Kant believed that no one wants another to experience suffering to feel his own well-being. Nietzsche first saw in pain a special kind of pleasure. The sufferer derives pleasure from the fact that he causes pain to the other and thus feels his superiority. Therefore, the suffering does not disappear, but rather multiplies.

It is necessary to have special intellectual insight to guess in suffering such emotional states as malice and desire to hurt. Traditional ethics interpreted human emotions as stable and transparent. Suffering is one thing, and malice is quite another. The sufferer deserves a sympathy and pity, and evil people – no. However, Nietzsche's anthropological instinct shows that these conditions intersect and find the opposite meaning. Malice may transform

into compassion and suffering may bring pleasure, inflicting pain on other people. Actually, people often have fun hurting other people with “a small fraction of malice”.

The analysis of Salomé's reasoning about Nietzsche, by which she tried to give readers a more accurate idea of the spiritual world of the philosopher, is of great interest. She eventually became the interpreter of his work and his personality. The authors raise the question: why exactly Lou Salomé acts as a commentator of Nietzsche's ideas? What allows her to understand the character of the philosopher and his thirst for suffering? The article put forward the idea that Lou Salomé gave a very objective and accurate assessment of the philosopher's personality and the meaning of his ideas. There was always the shadow of the great philosopher behind all writings of Salomé. Lou Salomé testified that all ideas that Nietzsche developed or left for further consideration, were largely the story of his inner life, his inner struggle. Such a conclusion can venture only one who knew Nietzsche not only by his writings. Lou Salomé, presumably, had that right not only as a friend of Nietzsche, but also as a versatile researcher.

The contribution of Nietzsche to the philosophical interpretation of suffering is priceless. Undoubtedly, the attempt of the philosopher to recreate the world based on his own soul could not help searching of personal introspection. This in turn led Nietzsche to the suffering from himself, to the discontent with himself. This is what has formed, according to Lou, the fundamental principle of his spiritual being.

**Keywords:** philosophical anthropology, human existence, human nature, Nietzsche, Salomé, love, suffering, freedom, malice, loneliness

## References

1. Andreas-Salome, L. “Fridrikh Nitsche v svoikh proizvedeniyakh” [Friedrich Nietzsche, the Man in His Works], in: L. Salome, *Erotika* [The Erotic], trans. by L. Garmash & Z. Vengerova. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya Publ., 2012, pp. 109–162. (In Russian)
2. Andreas-Salome, L. *Moi Nitsche, moi Freid...* [My Nietzsche, my Freud...]. Moscow: Algoritm Publ., 2016. 335 pp. (In Russian)
3. Andreas-Salome, L. *Nartsissizm kak dvoinoe napravlenie* [Narcissism as Double Direction], trans. by M. Bochkareva. Izhevsk: ERGO Publ., 2013. 59 pp. (In Russian)
4. Andreas-Salome, L. *Prozhitoe i perezhitoe: Vospominaniya o nekotorykh sobyitiyakh moei zhizni; Rodinka: Vospominaniya o Rossii* [Looking Back: Memoirs; Rodinka: A Russian Memoir], trans. by V. Sedel'nik. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2002. 447 pp. (In Russian)
5. Andreas-Salome, L. *Vklady v psikhoanaliz* [Contributions to Psychoanalysis], trans. by M. Bochkareva. Izhevsk: ERGO Publ., 2012. 103 pp. (In Russian)
6. Faritov, V. “Bog i khristianstvo v filosofii G.V.F. Gegelya i F. Nitsche: opyt sravnitel'nogo issledovaniya” [God and Christianity in the Philosophy of G.W.F.Hegel and F.Nietzsche: an experience of comparative study], *Filosofskaya mysl'*, 2016, no 2, pp. 105–134. (DOI: 10.7256/2409–8728.2016.2.17854) [[http://e-notabene.ru/fr/article\\_17854.html](http://e-notabene.ru/fr/article_17854.html), accessed on 06.05.2016]. (In Russian)

7. Garmash, L. “Lu Salome sama o sebe” [Lou Salome About Herself], in: L. Salome, *Erotika* [The Erotic], trans. by L. Garmash & Z. Vengerova. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya Publ., 2012, pp. 233–407. (In Russian)
8. Garmash, L. *Lu Salome: Sama svidetel'stvuyushchaya o sebe i o svoei zhizni* [Lou Salome: Attesting to Herself and Her Life]. Chelyabinsk: Ural LTD Publ., 2000. 341 pp. (In Russian)
9. Gurevich, P. “Obraz vraga” [The Image of the Enemy], *Nezavisimaya gazeta*, 2001, 14–16 March. [[http://www.ng.ru/style/2001-03-14/16\\_image.html](http://www.ng.ru/style/2001-03-14/16_image.html), accessed on 19.04.2016]. (In Russian)
10. Kant, I. “Antropologiya s pragmaticheskoi tochki zreniya” [Anthropology From a Pragmatic Point of View], in: I. Kant, *Sobranie sochinenii* [Complete Works], vol. 7. Moscow: Choro Publ., 1994, pp. 137–376. (In Russian)
11. Kukes, A. *Gendernaya samorefleksiya v zhenskoi avtobiograficheskoi proze XX veka: Perekhodnyi vozrast kak tema i obraz; Lu Andreas-Salome, Margerit Dyuras, Krista Vol'f, Ol'ga Voinovich: kandidatskaya dissertatsiya* [Gender self-reflection in female autobiographical prose of the 20<sup>th</sup> century: Transition age as a theme and an image; Lou Andreas-Salome, Marguerite Duras, Christa Wolf, Olga Voynovich: PhD thesis]. Moscow: 2003. 148 pp. (In Russian)
12. Mochkin, A. “F. Nitsche o vremeni i vechnosti” [F. Nietzsche About Time and Eternity], *Filosofiya i kul'tura*, 2015, no 1(85), pp. 56–66. (DOI: 10.7256/1999–2793.2015.1.12149) (In Russian)
13. Mochkin, A. *Fridrikh Nitsche (intellektual'naya biografiya)* [Friedrich Nietzsche (intellectual biography)]. Moscow: IF RAN Publ., 2005. 246 pp. (In Russian)
14. Nietzsche, F. “Chelovecheskoe, slishkom chelovecheskoe. Kniga dlya svobodnykh umov” [Human, All Too Human: A Book for Free Spirits], F. Nietzsche, *Sobranie sochinenii* [Collection of Works], vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1990, pp. 232–491. (In Russian)
15. Nietzsche, F. “Po tu storonu dobra i zla” [Beyond Good and Evil], in: F. Nietzsche, *Sobranie sochinenii* [Collection of Works], vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1990, pp. 238–405. (In Russian)
16. Nietzsche, F. “Veselaya nauka” [The Gay Science], in: F. Nietzsche, *Sobranie sochinenii* [Collection of Works], vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1990, pp. 491–719. (In Russian)
17. Nietzsche, F. *Genealogiya morali* [Genealogy of Morals], trans. by V. Veinsh-tok. St. Petersburg: Azbuka Publ., 2015. 222 pp. (In Russian)
18. Nietzsche, F. *Pis'ma* [Letters], trans. by I. Ebanoidze. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya Publ., 2007. 399 pp. (In Russian)
19. Nordau, M. *Vyrozhdenie. Sovremennye frantsuzy* [Degeneration. The Modern French]. Moscow: Respublika Publ., 1995. 400 pp. (In Russian)
20. Salome, L. *Erotika* [The Erotic], trans. by L. Garmash & Z. Vengerova. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya Publ., 2012. 424 pp. (In Russian)
21. Schopenhauer, A. “K ucheniyu o stradaniyakh mira” [On the Sufferings of the World], in: A. Schopenhauer, *Sbornik proizvedenii* [Selected Works]. Minsk: Popurri Publ., 1998, pp. 70–84. (In Russian)
22. Sineokaya, Ju. “Fridrikh Nitsche i Lu Salome: na grebnyakh voln” [Friedrich Nietzsche and Lou Salome: On Crests of Waves], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 2014. Moscow: Kanon+ Publ., 2014, pp. 83–118. (In Russian)

23. Sineokaya, Ju. *Tri obraza Nitsshe v russkoi kul'ture* [**Three Images of Nietzsche In Russian Culture**]. Moscow: IF RAN Publ., 2008. 197 pp. (In Russian)

24. Talalaevskii, I. *Tri furii vremen minuvshikh. Khroniki strasti i bunta. Lu Andreas-Salome, Nina Petrovskaya, Lilya Brik* [Three furies of the past. Chronicles of Passion and Rebellion. Lou Andreas-Salome, Nina Petrovskaya, Lilya Brik]. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2013. 836 pp. [<http://profilib.com/chtenie/141367/igor-talalaevskiy-tri-furii-vremen-minuvshikh-khroniki-strasti-i-bunta.php>, accessed on 05.04.2016]. (In Russian)

25. Vorozhikhina, K. "Nitsshe vo Frantsii: konflikt pervykh interpretatsii" [Nietzsche in France: a conflict of the early interpretations], *Filosofskii zhurnal*, 2015, no 8(1), pp. 88–94. (In Russian)



# ФЕНОМЕН ДЕАНТРОПОЛОГИЗАЦИИ ЧЕЛОВЕКА



**Татьяна КАТЮХИНА**

кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социально-политических технологий. Российский государственный университет нефти и газа им. И.М. Губкина. 109991, Российская Федерация, Москва, Ленинский проспект, д. 65; e-mail: tatyana.katyuhina@gmail.com

## В ПОИСКАХ СЛЕДОВ «ЧЕЛОВЕКА БЕЗ СУЩНОСТИ»

В данной статье речь идёт о поисках и обнаружении следов человека после крушения ряда онтологических и антропологических основ бытия в современной философии. Утратив свою сущность, идею Бога, а также речь, человек теперь оказывается в ситуации описания в модусе невозможного. Проект человека «без сущности» предполагает, что он уже не может быть обозначен как замкнутая, языковая система, развивающаяся по установленным законам. Также он не может быть описан устоявшимися категориями культуры и социума, так как они требуют от человека наличия только видимых социальных ролей и данного обществом имени, но не самого человека.

Автор опирается на труды современных философов, которые предлагают свои проекты обнаружения человека и его сущности в разных ипостасях бытия.

Новизна данной статьи связана с обнаружением следов человека не в языке и реальности, а в дословном, в неозначенном, в символе, в молчании, в воображении, в наивности. В статье показано, что следствием воздействия реальности на человека является утрата человеком самого себя и своей самости, растворяющейся в складках бытия. Поэтому современная философия показывает, что человеку не нужно искать себе новую сущность в становящейся реальности, которая лишь вновь обозначит его пределы, а просто научиться мыслить и увидеть себя вне видимого и вопреки сказанному.

**Ключевые слова:** человек, сущность, воображение, невозможность, сущность, молчание, дословность, речь, язык, символ

**В**есь длительный период своего становления философия в лице великих мыслителей развивала свои концептуальные схемы, чтобы описать реалии этого мира и обнаружить в них самого человека. Но в последнее время в философии наблюдается некая тенденция расставания с основными действующими персонажами этого мироустройства. Сначала мы потеряли вместе с Ф. Ницше субстанцию Бога, затем в творчестве Р. Барта умер автор текста, потом М. Фуко заявил об утрате субстанции человека, а теперь нам предстоит расстаться ещё и с речью.

## Прощай, речь!

В 2014 г. на экраны вышел фильм французского режиссера Ж.-Л. Годара «Прощай, речь», нашедший широкий отклик в философской среде, результатом которого стало издание книги «Прощай, речь? Философия фильма Годара и современная концепция человека» современными философами. Как ни парадоксально, этот фильм оказался больше интересен не тем, кто любит кинематограф, а тем, кто любит философию. Не всякое искусство сегодня мы можем назвать философией, но именно это получилось у Годара в его фильме, по мнению авторов книги. Этому кино, как скажет один из авторов, писатель-экспрессионист А.С. Бычков, удалось стать фильмом сразу обо всём [17, с. 7], т. е. о человеке и Боге, о речи и молчании, о знаке и языке, о воображении и безумии, о природе и реальности – в общем, обо всех антропологических и онтологических основаниях бытия, но при этом и ни о чём.

В книге собраны мысли современных философов, обсуждающих теоретический концепт «прощай, речь». Книга интересна тем, что каждый из авторов сквозь призму концепта «прощай, речь» показывает свой уникальный почерк философского дискурса. Первое, на что сразу обращаешь внимание, это знак вопроса, который предстаёт перед нами на обложке книги, как будто спрашивают саму речь, а хочет ли она, чтобы с ней попрощались, сказав, что её время прошло? И от кого тогда ждать ответа – от самой речи, от авторов книги, от фильма или от самого Годара?

Речь нам нужна для того, чтобы говорить, чтобы быть среди других и ощущать реальность, но никак не быть самими собой. Только тогда, когда ты пуст внутри, ты ищешь убежище вовне, в реальности. Как пишет современный философ Ф.И. Гиренок, эта потребность в реальности связана с нехваткой воображения, которое является подлинной сущностью человека, становясь следом его присутствия в мире [17, с. 16]. Философ подчёркивает, что режиссёру удалось показать кино, которое не имеет никакого отношения к реальности, к тому, что требует изображения, выражения, указания. Поэтому в фильме мы видим не знаки бытия, а образы, символы, основу которых и состав-

ляет воображение. Этот фильм не рассказывает нам историю жизни молодых людей или скитания собаки, не повествует он нам и о красоте природы. Всё это есть в фильме – и люди, и собака, и морские пейзажи, и достижения техники, – но это только фон, а сам фильм о другом – он об освобождении от языка от реальности, от слов, от знаковой природы в пользу воображения. Современный человек так устал от всех навешанных на него конструкторов, он настолько удалился от природы, перестав её слышать, что теперь уже готов стать похожим на животное, которое не знает тягот языка и не стыдится своего естественного состояния в своей среде обитания.

Сам режиссёр говорит, что скоро человеку нужен будет переводчик для понимания самого себя, ибо это оказывается самым сложным процессом. Но будет ли это действительно лекарством для современного человека, сможет ли он вернуться к природе, расстаться с речью и отказаться от всех бонусов цивилизации, пребывая в пространстве воображаемого? Как подмечает Н.Н. Ростова, природа становится для человека новым смыслом после смерти Бога [17, с. 68]. Авторы книги подчёркивают, что режиссёр, подняв глубочайшую философскую проблему, вслед за всей европейской философией, о том, что есть человек, решает пустить человека в обратный путь, в лоно природы. Это и является главной ошибкой. Как пишет Ф.И. Гиренок, человек не может вернуться к природе, ибо она не грезит, не воображает [17, с. 27], а ведь фильм именно об этом.

О невозможности движения назад говорит философ и композитор В.И. Мартынов, приводя пример с природой знака, который разделил мир на означаемое и означающее, на внутреннее и внешнее, и нам уже не дано понять мир до явления знака [17, с. 36]. Нам следует конструировать нечто новое. Анализируя разные художественные творения (картину Дж. де Кирико «Меланхолия и тайна улицы», гравюру А. Дюрера «Меланхолия», фильм Л. фон Триера «Меланхолия» и др.), философ поднимает те же темы, что звучат в фильме Годара, – природа знака и образа, письма и речи, природа безумия и воображение, поверхность и глубина, смысл и тайна. Во всех этих произведениях мы должны пробить поверхность, пройти сквозь видимое, изменить природу своего сознания, чтобы раскрыть и увидеть невидимое, т. е. стать не-обычными, не-нормальными, без-умными. Но для того, чтобы это невидимое стало для нас подлинной реальностью, нам нужно изменить природу знака как указателя или носителя точного смысла. Как пишет В.И. Мартынов, нужно, чтобы знаки перестали быть для нас таковыми, а превратились в чистую графику, бесконечно ценные сами по себе, чтобы они не отображали реальность, но погружали в неё [17, с. 63]. Именно это происходит с нами в момент просмотра фильма Годара, ибо он не отражает реальность, а погружает в неё. И тогда эта реальность, по словам философа В.П. Руднева, предстаёт перед нами как система зашифрованных посла-

ний, и целью человека становится их расшифровка благодаря свойству сменяемости внутренних и внешних процессов (по принципу ленты Мёбиуса) [17, с. 91].

Все авторы подчёркивают, что фильм не отражает реальность и не учит нас жить, а призывает воображать и думать, ведь только философы способны думать вопреки разуму [17, с. 22], как пишет Ф.И. Гиренок, или, как говорит В.П. Руднев, только философам постоянно нужно говорить что-то новое, чего ещё не говорили [17, с. 97], поскольку мысль не есть отражение реальности. Кто живёт миром вещей и реальности, тому не нужно мыслить, у того всё есть, ему всё понятно, потому что мысль, а особенно философская мысль, по природе своей всегда вне этого мира реальности, и в этом смысле она безумна.

## Человек в поисках самого себя

Поэтому, утратив однажды Бога, человек стал бездушным, потеряв себя, стал бессущностным, т. е. пустым, а теперь человек расстаётся с речью. Как же тогда можно обнаружить человека без души, сущности и отказавшегося от речи? Как и в чём обнаружить следы человека? Поэтому задачей современной философской антропологии становится найти это существо, идентифицировать его и построить новую антропологию исходя из сложившейся реальности.

Такие теоретические конструкты сегодня появились, началось обнаружение следов человека. Это проект синергичной антропологии «человека границы» С. Хоружего с упором на традицию исихазма, это «человек, вопрошающий Бога» у В. Варава, это «человек перехода» у С. Смирнова, где всё вокруг пребывает в культурной паузе, когда уже ничего нет и ещё ничего нет, это «человек-аутист» у Ф. Гиренка, который освобождает своё существование от необходимости отсылать к другому существованию, становясь невозможным в составе наличного, превращаясь в самоактуализирующуюся самость без Я, это новая «антропология без человека» у В. Подороги, где человек обнаруживается лишь по своим следам, оставленным в искусстве, вещах, текстах, это визуальная антропология и другие проекты человека бессущностного.

Автор каждого проекта рассматривает по-своему случившееся и предлагает свой путь решения поиска сущности человека. Философ С. Смирнов видит причину произошедшего в том, что человек перестал мыслиться в полноте бытия, а должен быть мыслим наравне с такими онтологическими идеями, как идея Бога, идея Природы, идея Истории, т. е. человек перестал быть онтологической идеей. И поэтому теперь он пребывает в ситуации «культурной паузы», интервала, перехода, когда «уже ничего нет и когда ещё ничего нет» [19, с. 67], т. е. в пустоте и с надеждой вновь обрести свой онтологический статус.

А в данный исторический момент человек, по мнению С. Смирнова, пребывает в «космической помойке», которая только пополняется всевозможными надындивидуальными структурами рассмотрения человека. Например, Р. Барт с его письмом или Ж. Лакан с особой ролью языка, структура наказания М. Фуко, машины бессознательного Ж. Делёза и Ф. Гваттари или структура мыследеятельности Г.П. Щедровицкого – все они, по мнению философа, по-своему хоронят идею человека, не предлагая своего решения проблемы. Поэтому в этой культурной паузе нужно найти исцеление для философии, а в первую очередь для самого человека, и человек должен «вновь себя собрать» [19, с. 68]. К примеру, философ С. Хоружий находит решение в обращении к православной традиции исихазма, т. е. делает попытку излечиться старинными православными способами: «внутренним деланием», «умной молитвой», ибо не случайно высказывание, что «всё новое – это давно забытое старое», проверенное и надёжное. Но как же мы обратимся к этим традициям, как мы будем осуществлять эту «технику делания себя», если нет не только человека, но и Бога, а теперь уже и самой речи.

Современный человек, уверен С.Смирнов, привык жить в совершенно других условиях, он стал другим, он стал «атомарной личностью» [19, с. 69], частью общей мировой бессимволической сети. Он стал человеком перехода, человеком, возделывающим самого себя и пребывающим с интервале «между», в пограничной ситуации, в «культурной паузе», и это стало его основным местом обитания, между осознанием конца и ещё не наступившим началом. А может, это и есть современный человек – существо с чемоданами в ожиданиях начала какого-то свершения? А тогда и сущность ему незачем, раз ты в переходе, без дома, без опоры, вне времени. Однако Смирнов хочет научить нас жить в переходе и ценить не то новое, что мы обретём после, а сам этот переход, поэтому ему и не импонирует позиция С. Хоружего. У Хоружего целью синергичной антропологии является не переход человека к поиску в себе образа Бога, а результат пребывания в бытии Божьем посредством своего сердца. С.А. Смирнову важен сам переход, и философ уверен, что в нём человеку придётся жить. Человек станет временщиком, живущим в ожидании чего-то непонятного, и оно становится для человека его настоящим.

Современный человек привык жить в ожиданиях чего-то возможного. Но тогда становится непонятно, когда этот переход закончится и как мы об этом узнаем, а главное, что мы должны для этого сделать, ведь у нас нет ни сущности, ни Бога, ни речи. А ответ у Смирнова такой: нужно жить, думая о начале, которое будет снова онтологически укоренено. Тогда возникает вопрос: а если это начало никогда не начнётся или начнётся, а мы об этом не узнаем, ибо нам же нужен опознавательный знак о том, что что-то случилось, а кто нам его даст, если всё пусто? А, по Смирнову, получается, что мы этого так и не узнаем,

ибо наше пребывание в переходе – это уже «не времянка, а переживание предельной точки, дальше которой – молчание» [19, с. 69], т. е. мы так и останемся жить в переходе и там своей собственной жизнью каждый будет отвечать себе сам на кантовский вопрос о том, что есть человек. И поэтому у каждого человека будет своя «сущность», которая будет для него «границей его настоящего», а у С. Хоружего эта граница человека будет в Инобытии.

В попытке создать новую синергичную антропологию с привлечением практики исихастов, философ смог показать, что здесь не говорится о каких-то идеальных чертах человека, ибо практика «не приписывает ему какой-то отвлечённой сущности, не характеризует его какими-то принципами или началами. Она работает исключительно с человеческими энергиями и преобразует эти энергии, в которых человек оказывается открыт, разомкнут для иного образа бытия» [25]. Здесь человек подходит к пределу своего горизонта бытия, и поэтому антропология духовных практик ориентируется на предельные проявления человека, где становится возможно вхождение человека в диалог с инобытием, т. е. появление некоей виртуальной реальности. И тогда человек оказывается в пространстве между реальным и виртуальным, т. е. в отношении «человек-Иное» [25], в реализации этого единства и заключается духовная практика.

Всё это подводит философа к некоторым выводам: во-первых, энергичная антропология не рассуждает о сущности человека, а смотрит на проявления энергии, во-вторых, эта энергия даёт человеку возможность войти в соприкосновение с «иным» и, в-третьих, даёт человеку утвердить себя в рамках «человек-Иное». Эта «полная совокупность всех предельных проявлений человека именуется антропологией границы» [25], которая даёт философу возможность увидеть в едином обозрении «человека в целом, во всём диапазоне доступных для него изменений» [25] как в некоем антропологическом хаосе. По мнению философа, получается, что эта беспорядочность, неустойчивость, пластичность поведения человека является скорее неким конечным пунктом, нежели началом. Тогда придётся перефразировать Поршнева и сказать, что не безумие – причина ума, а ум – безумия. Далее Хоружий скажет, что «речь о человеке развивается как речь о предмете» [23, с. 16], но тогда получается, что если человек понимается в терминах границы, то он одновременно понимается и как предмет, и тем самым мы теряем антропологический дискурс. Но человек – это не предмет, скажет Ф.И. Гиренок, и вопрос о его границе вообще лишён всякого смысла.

Получается, что если у человека есть граница, если мы можем мыслить его в целом, значит, он может быть определён, и на этой границе мы сможем всё-таки найти его сущность, и, скорее всего, она будет заключаться в «Инобытии», но ведь С.С. Хоружий отталкивается от того, что у человека нет сущности. А то, что «предельность», «принадлеж-

ность границе” проявлений человека всегда понимается как выход за рамки горизонта “обычного”, “нормального”, эмпирического существования человека» [23, с. 16], наводит на мысль, что граница человека – это проявление девиантного поведения человека, что кажется в рамках общих рассуждений Хоружего о практике исихазма весьма странным. Это отсутствие сущности Ф. Гиренок заменит понятием «самость без я», которая представляет собой «мыслящий хаос, т. е. то, что может стать иным, только воздействуя на себя, т. е. актуальная невозможность, присутствие себя по отношению к себе» [4, с. 10–12].

Основным свойством самости становится свойство самоактуализации, благодаря чему она существует вне и помимо индивидуальных усилий человека стать человеком. Именно здесь в самости открывается горизонт бесконечной изменчивости природы человека, ибо человек по своей природе не реалист, а аутист, и суть его в грёзах, т. е. он «относится к невозможному в составе наличного, аутист освобождает своё существование от необходимости отсылать к другому существованию» [4, с. 25]. Поэтому говорить от себя он может только в одиночестве или в пространстве «Мы».

Исходя из этого, энергия, о которой говорит С. Хоружий, по Ф. Гиренку относится не к Иному, а к Самости, к воздействию на себя. Все древние мистериальные практики, подмечает Ф. Гиренок, имеют дело не с возможным, а с опытом реализации невозможного, и энергия эмоций понимается здесь в рамках теории самовоздействия, тогда как Хоружий, по мнению Гиренка, подменяет её физической энергией. А так как человек – это невозможное, то и границы у него не может быть, так как она может быть только у реального, чем человек не является.

По этой же причине невозможно определить такие понятия, как добро или свобода, что будет совершенно абсурдно. Человек, по Ф.И. Гиренку, не является и открытой системой, о чём говорит С.С. Хоружий, иначе отличие человека от природной системы обезьяны было бы трудно найти. Человек есть хаотичность мыслящей природы, которая появилась в результате встречи с абсурдом и которая рождается актом самоограничения. В результате встречи с абсурдом человек должен был сделать первый выбор, который Гиренок называет случайным, ибо он ещё не связан с существованием ценностей. Но, вероятно, чем-то он всё-таки был обусловлен, пусть не внешними причинами, но внутренними. После этого первого самоограничения появляется человек, который сохраняет в себе этот мыслящий хаос как исходный пункт движения. А то, что причина человека не в Другом, а в самом себе, даёт возможность говорить о неязыковой природе человека, ибо язык – это защита внутреннего знания от Другого, поэтому-то и речь тоже становится не нужна. Если для познания самого себя человеку не нужен Другой, значит, прощай, речь, а следы человека мы можем обнаружить только в дословном.

## Знание – это не мышление

Важной заслугой постмодернизма стала возможность увидеть различия между человеком мыслящим и разумным. Потому что до этого, как пишет С.А. Смирнов, «мы привыкли описывать историю человеческой культуры как историю разума. Мы привыкли считать до сих пор, что человеческий – значит разумный» [19, с. 73]. Как говорит философ М. Эпштейн, если бы мы только могли знать нечто о мире, но не мыслили о нём, мы жили бы по призыву киников или режиссёра Годара – в природе.

Развитие этой идеи можно найти в «Страстях души» у Р. Декарта, который пишет следующее: «Мои аффекты и инстинкты делают мне ясным, что я нахожусь в собственном теле не как пловец в лодке, а связан с ним самым тесным образом и как бы смешан, так что мы некоторым образом образуем как бы одно существо. Иначе я, в силу моей духовной природы, не ощущал бы боли при повреждении тела, а только опознавал бы это повреждение как объект познания, подобно тому, как корабельщик усматривает, когда что-нибудь в судне ломается. Когда тело нуждается в пище и тепле, я знал бы об этих состояниях, не имея неясных ощущений голода и жажды. Эти ощущения в самом деле неясные представления, происходящие от соединения и как бы смешения духа с телом» [7, с. 130].

Получается, что как «пловец в лодке» человек ощущает себя как объект для познания, в том числе и для самого себя, и поведение человека здесь основано исключительно на разуме, на знании. Если что-то надо исправить, то «корабельщик» берёт инструмент и устраняет неполадки, даже если что-то случилось с его собственным телом. Разум может всё исправить и ко всему привыкнуть, тогда как человек как «одно существо» мыслит и ощущает себя как единое целое, поэтому всецело переживает все малейшие изъяны, а лишившись, к примеру, какой-то части тела, он всё равно будет мыслить и ощущать её присутствие, ведь он «одно существо». Его мыслящая природа даёт ему возможность при любых обстоятельствах ощущать себя как единое существо, мыслить нечто невозможное, тогда как разум этого дать не может. Как констатирует Ф.И. Гиренок, греки «научили нас мыслить мыслимое, предупредив, что мыслить немислимое нельзя» [4, с. 9] и сделали принцип тождества бытия и мышления своего рода «входным билетом в философию» [4, с. 9], и поэтому мы привыкли полагать, что «быть вообще – значит быть в уме... Мы боимся потерять ум... Сойти с ума – значит перестать быть человеком» [19, с. 81]. Но в XX в. стали совершать именно обратный ход: исследовать не разумную, а мыслящую сторону человеческого бытия, изучать не ум, а безумие, познавать не словесную, а неязыковую природу человека. А после трудов Поршнева нам стало понятно, что основа слова в «анти-слове», а основа ума в «анти-ума», т. е. в безумии.



В «Истории безумия» Фуко пишет о том, что «в сущности, безумие было возможно лишь в той мере, в какой непосредственно вокруг него существовало пространство свободы, зазор, позволяющий субъекту говорить на языке собственного безумия...» [21, с. 379]. Здесь мы видим уже знакомую идею, что безумие создало условия для появления ума и возможности человека говорить. И вообще, как говорил Фуко, что безумие – это вид детства, это наше рождение, а не объективное измерение в организме. Это как присутствие в ещё не означенном бытии, где мыслимо нечто непостижимое, и тогда, если «в смерти человека исполняется смерть Бога» [22, с. 421], то это значит, что человек умирает как существо мыслящее, а не разумное, ибо разум может жить и без Бога.

## Мысль на обочине бытия

Именно эту тенденцию мы можем видеть в современном мире, где глубина мыслей замещается поверхностью слов. Сегодня человека не учат мыслить, ибо это тяжело и скучно, его учат считать, обманывать, продвигать бренд товара, т. е. жить на волне реальности, не погружаясь в её глубины. Да и правда, зачем напрягать мозг и заниматься таким скучным делом, ведь реальность и так тяжела, зачем ещё и мыслить о ней – такова философия современного человека. У нас есть разум, да и хватит, он всё рассчитает и упорядочит. И мышление сегодня не в моде, сегодня как никогда была бы актуальна марксистская идеология, чем меньше абстракций, тем лучше, чем меньше глубоких мыслей, тем надёжнее социум. А глубина мыслей нуждается в воображении и молчании, которые расширяют пределы возможности речи. И сама философия сегодня чувствует себя на обочине бытия в среде опредмеченных и обезличенных элементов социума.

Но сегодня функция философии, говорит в своей видеолекции философ М. Эпштейн, должна заключаться в обратном, с одной стороны, она должна распродметить человека, с другой, создать новый образ человека. Главной задачей философии становится акт творческого мышления по построению нового субъекта, обладающего свойством самости. Этот человек будет новой возможностью, построенной в промежутках между фрагментами языка. Таким образом, философии следует расширять границы мыслимого и выходить на пределы чувственного и рационального.

Исправить сложившуюся ситуацию и пытается современная философия, проникая своими идеями в искусство, в театральные действия, в кинематограф. Её перестали интересовать основания бытия или человека, она обращается к исследованию пределов возможного, где мышление становится не понятийным, а парадоксальным, где невозможно оценивать в терминах истина-ложь, поэтому-то современная философия

фия «нуждается не в опыте, а в воображении» [4, с. 13], где как раз мысли и удаётся соединить в себе эти два начала, опыт и воображение, означенное и неозначенное, слово и молчание.

Современная философия стремится показать нескончаемые попытки человека постичь самого себя как нечто постоянно становящееся и незавершённое. В этом смысле призыв великого древнегреческого философа Сократа «Познай самого себя» оказывается сегодня невозможным, ибо сущность человека утеряна, а значит, и познавать нечего. Ибо только пустой человек может сказать о себе, что он познал самого себя. Поэтому философское мышление осуществляет попытку расширить свои границы до предела, приобретая часто характер антикультурный, ибо старается не оперировать готовыми понятиями, а пытается дать голос ещё неозначенному, «дословному».

Как говорит М.К. Мамардашвили: «Философский акт состоит в том, чтобы заблокировать в себе нашу манию мыслить картинками. И когда мы убираем картинки и предметные референции из нашего сознания, мы начинаем мыслить» [12, с. 246]. Мыслящее начало в человеке рассматривается здесь как способность человека к акту свободного мышления, как процесс постоянного стремления человека к поиску новых ещё неозначенных смыслов, как стремление дать голос «дословному», а не мыслить шаблонами. «Суть нашего времени – что оно всё обращает в шаблон, схему и фразу» [18, с. 432], даже тому, что хочет получить сердце или душу, отвечают, как пишет В. Розанов: «Извините, ничего, кроме шаблона» [18, с. 532].

Мышление даёт нам возможность мыслить о том, что часто практически нельзя определить. Это такие категории, как добро, зло, свобода, да и сам человек, ибо они не являются для нас предметами, поэтому мы не можем им дать однозначную оценку, но мы можем о них мыслить, и здесь нам на помощь часто приходит наше воображение. Этой уникальной способностью обладают почти с рождения маленькие дети, поэтому объяснить трёхлетнему ребёнку, что такое атом, посредством научной терминологии не имеет никакого смысла, а вот, включив его воображение, это получится сделать в считанные минуты. Через образ, а уже не через словесное описание ему будет раскрываться смысл данного понятия, а в дальнейшем и смыслы других понятий. В этот момент мы очищаем язык от «понятийных, интеллектуальных сущностей, одетых в языковую оболочку» [12, с. 237]. В этот момент для нас открывается пространство непосредственности, неозначенности, наивности, которого так не хватает в нашем современном мире. Наивность, которая срывает с мира и человека культурную плёнку, которая говорит голосом не столько слов, сколько образов, которая соединяет, казалось бы, несоединимое, позволяет увидеть не поверхность, а глубину мира, таким образом, становится «телом дословного» [20, с. 23].

## Обнаружение следов человека

Наивность вырывает нас из устоявшихся, закоряченных констант социума и возвращает в лоно мистерии и культа. В этом смысле можно говорить о том, что вера тоже наивна, ибо парадоксальна по своей природе, ведь верить в чудо может только «наивный» человек. В современном мире культура обезличивает человека, создаёт пространство симулякров и внутренней пустоты, а наивность возвращает архаический образ «Мы» и в нём нас самих.

Как говорит Ж. Пименова в статье «Наивный танец», «в архаичности примитивного танца заложена символика наивного мифа, телесномодифицируемого в жестах древней пластики» [20, с. 168]. Мышление древних людей наиболее красноречиво заявляло о себе в магических ритуальных плясках, где происходило что-то вроде «пляски хаоса» и осуществлялась актуализация энергии в поле «примитивного хаоса». Магический танец архаических людей с его особой значимостью и с энергией жизни пробуждает в человеке ребёнка, с наивностью смотрящего на мир, ибо детство, как говорит Пименова, – это время, когда «все события священны» [20, с. 169], где нет опосредованности и обыденности, где открывается простор для философии, а значит, детей тоже можно рассматривать как философов. Е. Кондратьев в своей статье «Дети как наивные философы» пишет, что «можно положительно взглянуть на занятия с детьми философией, если понимать под философией не набор готовых интеллектуальных построений выдающихся мыслителей, выраженных с помощью сложной терминологии, а постоянное движение мысли, т. е. если рассматривать философию как особый способ реакции на мир, как способность удивляться» [20, с. 81].

Главной особенностью в занятиях философией с детьми является их безудержное удивление, умение задавать нелогичные, парадоксальные вопросы, схожие с вопросами философии, в чём-то тоже наивными: Что такое душа? Почему все люди видят мир по-разному? Что такое добро? Таким образом, с рождения мир начинает нами пониматься через воображение, но с течением времени эта способность утрачивается, и наивность исчезает под натиском культуры, общества, государства, и человек забывает о своём истоке познания, ибо вокруг реальность, которая уже не требует воображения, а значит, инаковости, а только однообразия. Но рано или поздно расставшись с этой детской наивностью, мы всё равно стремимся к ней вернуться.

В этом смысле очень наглядно послание М. Гершензона В. Иванову: «В последнее время мне тягостны, как досадное бремя, как слишком тяжёлая, слишком душная одежда, все умственные достояния человечества, всё накопленное веками и закреплённое богатство постижений, знаний, ценностей... Мне кажется: какое бы счастье кинуться в Лету,

чтобы бесследно смылась с души память о всех религиях и философских системах, обо всех знаниях, искусствах, поэзии, и выйти на берег нагим, как первый человек, нагим, лёгким и радостным, и вольно выпрямить и поднять к небу обнажённые руки, помня из прошлого только одно – как было тяжело и душно в тех одеждах и как легко без них» [9, с. 114]. А помогает вернуться в это состояние рождения, детства наша способность к воображению и творчеству в лице искусства. Ведь, как скажет В.Л. Рабинович, «наив – закваска любого творчества. Но собственно наив – весь закваска. Она – его начало и конец, всё его содержание» [20, с. 52].

Об искусстве, которое в наши дни получило название наивного, в мировой практике стало известно в конце XIX в., сам же термин «наивное искусство» как наиболее подходящий для отражения особенностей непосредственного мировосприятия закрепился в конце XX в. в Югославии. Основной особенностью наивного искусства становится «овладение жизненным хаосом» [20, с. 84]. Художник-примитивист подобно первобытному человеку видит непосредственную, магическую, символическую связь своего произведения с изображаемым предметом и жизнью. Сами художники наивного искусства характеризуют своё творчество так, что они изображают не предмет в его взаимосвязи со средой, а образ, как говорит Е. Волкова, «картина сама себя рисует» [20, с. 204], художники часто не заботятся о том, на чём будет изображено их творение, так как их творчество рассчитано не на публику, а на конкретного зрителя, ведь это есть искренний выплеск сильной эмоции.

Наивное искусство проявляет себя не только в живописи, но и в литературе (Н.В. Гоголь, Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой), где создаёт образ человека безумия, пребывающего в неопределённом хаосе бытия. Здесь природой человека становятся его грёзы, которые раскрывают сущность человека, о чём говорит Гоголь, или человек предстаёт в виде аутиста, который не знает слов «я мыслю», а живёт и действует исключительно по принципу «я хочу». О присутствии в каждом человеке аутистической природы говорил Э. Блейлер. Мыслитель пишет, что «большинство нормальных людей создавало себе в юности какую-нибудь сказку, однако они могли всегда отделить её от действительности, хотя они настолько вчувствовались в эти грёзовые ситуации, что они испытывали соответствующие аффекты» [2, с. 68]. Эту игру фантазий Блейлер называет «нормальным аутизмом» и говорит о том, что в большинстве игр детей аутизм присутствует в такой же степени, как и в творчестве поэта, т. е. творчество – это проявление аутистической природы человека. «Всё чистое искусство имеет свои корни в аутизме... в данном случае необходима определённая степень освобождения от реальности» [2, с. 72].

Таким образом, «дословная» природа человека видит в наивности своё спасение, ибо она предоставляет опыт непосредственного и даёт возможность каждый день смотреть на мир широко распахнутыми глазами и душой. Человек культурный перестаёт думать, ибо озвучивает

уже готовые смыслы, говорит не своими словами, а за этой непрекращающейся речью часто скрывается внутренняя пустота, отсутствие смыслов, понимания, мыслей. Изучение философии приводит нас к умозаключению, что как раньше нужно было учить мастерству гончарному или ремесленному, так теперь нужно учить думать, ибо современный человек перестаёт «уметь» думать. Если «философия прекратит поиски пределов мысли, то она перестанет мыслить и превратится в банальность и коммуникативный шум» [4, с. 14].

Поэтому современный человек становится человеком коммуникации, которая не даёт ему возможности думать, возможности взять паузу, а превращает речь в бессмысленную болтовню, когда становится невозможен разговор с самим собой. Отсутствие пауз в речи делает её поверхностной и не всегда осмысленной. Речь идёт не просто о паузе как элементе фонетической речи. Пауза – это своего рода мистериальное действие по возвращению в мир дословного, это способ возвратиться к истоку, обнаружение следов человека. Там в наивности, в мистерии человек ощущает в себе частицу сверхреального, что позволяет превратить нашу речь не в знак, а в символ, т. е. в попытку высказывать невысказанное и в этом смысле быть сродни поэтам-философам или пророкам.

Поэтому речь, однажды появившись, с одной стороны, обозначила нас и назвала, а с другой, даёт нам возможность быть сокрытыми от других, невысказанными, потаёнными, ибо всё, что с нами происходит, – это только видимость того, что в нас есть. И призванием философии сегодня становится быть не завершающим элементом мира, как учил Гегель, а, обнаружив следы человека мыслящего в воображении, молчании, символе, мысли, стать новой духовной и творческой формой мышления и смыслопорождения человека, невозможного в условиях современной реальности. Именно поэтому сегодня актуален вопрос о существовании виртуальной реальности, которая вскрывает неозначенную природу человека.

## Список литературы

1. Барт Р. Удовольствие от текста // Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс, 1994. С. 462–518.
2. Блейлер Э. Аутистическое мышление / Пер. с нем. Одесса, 1927. 150 с.
3. Варава В. Псалтырь русского философа. Воронеж: Воронежская государственная лесотехническая академия, 2006. 92 с.
4. Гиренок Ф.И. Удовольствие мыслить иначе. М.: Академический проект, 2008. 235 с.
5. Гиренок Ф.И. Философ Сергей Хоружий призывает кроликов быть трезвенниками // Независимая газета. 2007. 22 ноября. URL: [http://www.ng.ru/ng\\_exlibris/2007-11-22/4\\_filosof.html](http://www.ng.ru/ng_exlibris/2007-11-22/4_filosof.html) (дата обращения: 26.03.2016).

6. Гиренок Ф.И. Философский манифест археоавангарда // *Философия хозяйства*. 2001. № 2. С. 162–178.
7. Декарт Р. Страсти души // *Декарт Р.* Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. 654 с.
8. Делёз Ж. Логика смысла / Пер. с фр. М.: Раритет, 1998. 480 с.
9. Иванов В., Гершензон М. Переписка из двух углов. М.: Прогресс-Плеяда, 2006. 208 с.
10. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. СПб.: Наука, 1999. 471 с.
11. Мамардашвили М.К. Классические и неклассические идеалы рациональности. М.: Лабиринт, 1994. 89 с.
12. Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М.: Прогресс, 1990. 365 с.
13. Наивное искусство. М.: МГУ, 2001. 384 с.
14. Нанси Ж.-Л. Сегодня // *Ad Marginem* 93. Ежегодник. М.: Ad Marginem, 1994. С. 148–165.
15. Ницше Ф. Так говорил Заратустра // *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла: Сочинения. М.: Эксмо, 2006. 848 с.
16. Подорога В.А. Метафизика ландшафта. Коммуникативные стратегии в философской культуре XIX–XX вв. М.: Наука, 1993. 320 с.
17. Прощай, речь? Философия фильма Годара и современная концепция человека / Под ред. Н.Н. Ростовской. М.: Летний сад, 2015. 120 с.
18. Розанов В.В. Опавшие листья // *Розанов В.В.* Сумерки просвещения. М.: Педагогика, 1990. С. 525–587.
19. Смирнов С.А. Антропология перехода: Сборник научных работ. Новосибирск: НГУЭУ, 2005. 536 с.
20. Философия наивности / Сост. А.С. Мигунов. М.: МГУ, 2001. 384 с.
21. Флоренский П.А. У водоразделов мысли // Из истории отечественной философской мысли: в 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1990. 448 с.
22. Фуко М. История безумия в классическую эпоху. СПб.: Университетская книга, 1997. 576 с.
23. Фуко М. Воля к истине. М.: Касталь, 1996. 448 с.
24. Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. 408 с.
25. Хоружий С.С. Молчание как семиозис в практике и мистике исихазма // Тезисы доклада на Симпозиуме по психологическим проблемам феномена молчания. Рига (Латвия), апрель 2005. URL: [www.synergia-isa.ru](http://www.synergia-isa.ru) (дата обращения: 08.04.2016).
26. Хоружий С.С. Новая антропология. (Разговор с А. Гордоном 27 октября 2003 г.). URL: [www.synergia-isa.ru](http://www.synergia-isa.ru) (дата обращения: 15.04.2016).

# PHENOMENON OF THE DEANTHROPOLOGISATION OF MAN

**Tatiana KATYUHINA**

Ph.D in Philosophy, Associate professor of the Department of philosophy and socio-political technologies. I.M. Gubkin Russian State University of Oil and Gas. 119991, Russian Federation, Moscow, Leninsky Prospekt, 65; e-mail: [tatyana.katyuhina@gmail.com](mailto:tatyana.katyuhina@gmail.com)

## IN SEARCH OF TRACES OF THE «MAN WITHOUT ESSENCE»

**D**uring the long period of its formation, philosophy in the face of great thinkers was developing the conceptual schemes to describe the realities of the world and to find in them the man. Lately in philosophy, there has been some tendency of separation from the main characters of this world pattern. First, we lost along with Nietzsche substance of God, then in the works of R. Barthes died the author of the text, then M. Foucault announced the loss of the substance of man, and now we have to part with language.

In 2014 on the screens appeared film of French director J.-L. Godard “Goodbye to language”, which found a broad response in the philosophical circles and resulted in publication of collected papers of contemporary Russian philosophers, discussing the theoretical concept of the “Goodbye to language”. One of the main ideas of almost all the thinkers is this: we need the language to be among the others and to feel the reality, but not to be themselves. According to modern philosopher F.I. Girenok, this need is in reality associated with the lack of imagination that is the true essence of man, tracing his presence in the world. The philosopher emphasizes that the director managed to show a movie with no relation to reality, to what requires image, expression, instruction, and so frees us from language, from words, from symbolic nature in favor of imagination. Modern man is so sick of all constructs, which hung on him, he is already so removed from nature, stopped to hear it and now is ready to become like an animal that doesn't know the burden of the language and is not ashamed of his natural state.

However, will it be really the cure for modern man to return to nature, to leave the language and to refuse all bonuses of civilization? As the thinkers write, man cannot return to nature, for it is not dreaming, not imagining, but a movie is about it. All the authors emphasize that the film does not teach how to live, but encouraged to imagine and to think, for only philosophers can think in spite of reason, and only philosophers constantly need to say something new that hasn't been spoked, since thought is not a reflection of reality. Who lives in the world of things and of reality has no need to think, he has everything, because thought, especially philosophical thought, by its nature is always out of this world and in this sense it is crazy

Then how is it possible to find a person without a soul and essence? The person that abandoned the speech? How to detect the traces of man? Modern philosophical anthropology takes up this challenge – to find a human being, identify it and build a new anthropology, based on the current reality.

Such theoretical constructs have appeared today and began detecting traces of man. It is S. Horujy's project of synergic anthropology "of human boundaries", with emphasis on the tradition of Hesychasm; V. Varava's project "the man, inquiring God"; S. Smirnov's "man of transition", where all around remain in the cultural pause, when there is nothing already and there is nothing yet; F. Girenok's "autistic man" that frees my existence from the need to refer to another existence; V. Podoroga's new "anthropology without man" where a person is detected only by the traces left in art, objects and texts; visual anthropology and other projects of the man without essence.

The analysis of these conceptions allows to say, that the reason of man is found in himself and not in the Other; this gives us opportunity to talk about non-linguistic human nature, because the language is to protect the inner world from the Other, and this is why the language loses its necessity. Therefore, if man does not need the Other to know himself, so goodbye for language, and we can find human traces only in the pre-literal.

An important merit of the philosophy of postmodernism is the ability to see the difference between *homo pensantis* and *homo sapiens*; a *homo sapiens* needs the language to articulate and organize the world, but the thought has completely different nature, some chaotic quality. However, the modern world needs order and significance, and therefore needs *homo sapience*, and not *pensantis*, so to find the man's trace is a challenging task.

If it is extremely difficult to find a new thought today, how else can we find human traces? By the opinion of the authors of the above-mentioned book, we can do it with the help of imagination and therefore all that it implies. It is the world of images and symbols, a world of literal and naive vision, of silence and pause. These unmarked forms remind us of the presence of the human in man. Although in the modern world the culture dehumanizes man, creates the space of simulacra and of inner emptiness, naivety and literalness bring the human image and the human himself back.



Therefore, the speech, once emerged, on the one hand, have identified and named us, and on the other, gives us the ability to be hidden from the others, unspoken, hidden, because everything that happens to us is only an appearance of what we have inside. And the mission of philosophy now is not to be the final element of the world as Hegel taught, but to find traces of a *homo pensantis* in imagination, silence, symbol, thought and become a new spiritual and creative form of thinking and sense generating of man impossible in today's reality.

**Keywords:** man, nature, imagination, impossibility, essence, silence, literality, speech, language, symbol

## References

1. Barthes, R. "Udovol'stvie ot teksta" [The Pleasure of the Text], in: R. Barthes, *Izbrannyye raboty. Semiotika. Poetika* [Selected works. Semiology. Poetics]. Moscow: Progress Publ., 1994, pp. 462–518. (In Russian)
2. Bleuler, E. *Autisticheskoe myshlenie* [Autistic Thinking]. Odessa, 1927, 150 pp. (In Russian)
3. Deleuze, G. *Logika smysla* [The Logic of Sense]. Moscow: Raritet Publ., 1998. 480 pp. (In Russian)
4. Descartes, R. "Strasti dushi" [Passions of the Soul], in: R. Descartes, *Sochineniya* [Works], vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1989. 654 pp. (In Russian)
5. *Filosofiya naivnosti* [Philosophy of Naivety], ed. by A. Migunov. Moscow: MGU Publ., 2001. 384 pp. (In Russian)
6. Florenskii, P. "U vodorazdelov mysli" [On the Watersheds of Thought], in: *Iz istorii otechestvennoi filosofskoi mysli* [From the history of Russian philosophical thought], vol. 2. Moscow: Pravda Publ., 1990. 448 pp. (In Russian)
7. Foucault, M. *Istoriya bezumiya v klassicheskuyu epokhu* [A History of Insanity in the Age of Reason]. St. Petersburg: Universitetskaya kniga Publ., 1997. 576 pp. (In Russian)
8. Foucault, M. *Volya k istine* [The Will to Truth]. Moscow: Kastal' Publ., 1996. 448 pp. (In Russian)
9. Girenok, F. "Filosof Sergei Khoruzhii prizyvaet krolikov byt' trezvennikami" [Philosopher Sergey Khoruzhiy urges rabbits to become abstainers], *Nezavisimaya gazeta*, 2007, 22 November. [[http://www.ng.ru/ng\\_exlibris/2007-11-22/4\\_filosof.html](http://www.ng.ru/ng_exlibris/2007-11-22/4_filosof.html), accessed on 26.03.2016]. (In Russian)
10. Girenok, F. "Filosofskii manifest arkhoeoavangarda" [Philosophical Manifesto of Archeo-vanguard], *Filosofiya khozyaistva*, 2001, no 2, pp. 162–178. (In Russian)
11. Girenok, F. *Udovol'stvie myslit' inache* [The Pleasure of Thinking Differently]. Moscow: Akademicheskii Proekt Publ., 2008. 235 pp. (In Russian)
12. Horujy, S. "Molchanie kak semiozis v praktike i mistike isikhazma" [Silence as semiosis in the practice and mysticism of isihasm], *Psikhologicheskie problemy fenomena molchaniya* [Psychological problems of the phenomenon of silence]. Symposium (Riga (Latvia), April 2005). [[www.synergia-isa.ru](http://www.synergia-isa.ru), accessed on 08.04.2016]. (In Russian)

13. Horujy, S. *Novaya antropologiya. (Razgovor s A. Gordonom 27 oktyabrya 2003 g.)* [New Anthropology. (A talk with A. Gordon 27 October 2003)]. [www.synergia-isa.ru, accessed on 15.04.2016]. (In Russian)
14. Horujy, S. *Ocherki sinergiinoi antropologii* [Essays on synergic anthropology]. Moscow: St. Thomas Institute of Philosophy, Theology and History Publ., 2005. 408 pp. (In Russian)
15. Ivanov, V., Gershenson, M. *Perepiska iz dvukh uglov* [Correspondence from two corners]. Moscow: Progress-Pleyada Publ., 2006. 208 pp. (In Russian)
16. Kant, I. *Antropologiya s pragmaticheskoi tochki zreniya* [Anthropology from a Pragmatic Point of View]. St. Petersburg: Nauka Publ., 1999. 471 pp. (In Russian)
17. Mamardashvili, M. *Kak ya ponimayu filosofiyu* [How Do I Understand Philosophy]. Moscow, Progress Publ., 1990. 365 pp. (In Russian)
18. Mamardashvili, M. *Klassicheskie i neklassicheskie idealy ratsional'nosti* [Classical and Nonclassical Ideals of Rationality]. Moscow: Labirint Publ., 1994. 89 pp. (In Russian)
19. *Naivnoe iskusstvo* [Naïve Art]. Moscow: MGU Publ., 2001. 384 pp. (In Russian)
20. Nancy, J.-L. "Segodnya" [Today], *Ad Marginem* 93. *Ezhegodnik* [Ad Marginem 93. Yearbook]. Moscow, 1994, pp. 148–165. (In Russian)
21. Nietzsche, F. "Tak govoril Zaratustra" [Thus Spoke Zarathustra], in: F. Nietzsche, *Po tu storonu dobra i zla. Sochineniya* [Beyond Good and Evil. Collected works]. Moscow: Eksmo Publ., 2006. 848 pp. (In Russian)
22. Podoroga, V. *Metafizika landshafta. Kommunikativnye strategii v filosofskoi kul'ture XIX–XX vv.* [Metaphysics of Landscape. Communicative strategies in philosophical culture of the 19–20<sup>th</sup> centuries]. Moscow: Nauka Publ., 1993. 320 pp. (In Russian)
23. Rostova, N. (ed.) *Proshchai, rech'? Filosofiya fil'ma Godara i sovremennaya kontseptsiya cheloveka* [Goodbye to language? The philosophy of Godard's film and the modern concept of man]. Moscow: Letnii sad Publ., 2015. 120 pp. (In Russian)
24. Rozanov, V. "Opavshie list'ya" [Fallen Leaves], in: V. Rozanov, *Sumerki prosveshcheniya* [The Twilight of Enlightenment]. Moscow: Pedagogika Publ., 1990, pp. 525–587. (In Russian)
25. Smirnov, S. *Antropologiya perekhoda: Sbornik nauchnykh rabot* [Anthropology of transition: Collected works]. Novosibirsk: NGUEU Publ., 2005. 536 pp. (In Russian)
26. Varava, V. *Psaltyr' russkogo filosofa* [The Psalter of a Russian Philosopher]. Voronezh: Voronezh State Forestry Engineering Academy Publ., 2006. 92 pp. (In Russian)

# ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЫ



## Давид СПЕКТОР

кандидат архитектуры, доцент. Московский архитектурно-строительный институт. 117342, Российская Федерация, Москва, ул. Введенского, д. 1-а; e-mail: daspektor@mail.ru

## В ПОИСКАХ УТРАЧЕННОГО-ВРЕМЕНИ

Содержательным мотивом статьи выступило желание связать основные предметные референции, характеризующие структуралистские поиски XX столетия, – к таковым автор причисляет бытие-время, тело, структуру-текста и текст-бессознательное – с новыми интенциями, характеризующими постмодерн и постструктурализм. В их отношении автор ориентирован лексическими номадами «взрыва-бифуркации», трансгрессии, карнавала-в-онтологическом параллелизме жизненности и более общим параллелизмом текста-игры и его референтных прототипов с постепенным выходом на передний план «общества спектакля».

Автор убеждён, что основные уроки новой философии (постонтологии) уже состоялись и её кристаллизации не хватает лишь осевых совмещений, мостов, могущих сплотить острова открытий в материковое единство мировоззрения. По мнению автора, и такого рода понятия-мосты уже вызрели в аналитике, и важнейшим из них выступает «обращение» в многообразии номинаций: обращения-цикла (время), обращения-к-другому (в речи), обращения-к-Другому (в трансгрессии). В статье осуществлена попытка реставрации смысла данного понятия, его антропологической интерпретации и онтологической экспликации.

В конечном счёте показывается, что специфичное желание в натуралистической итерации (нужды, либидо, Танатоса) преобразуется, подчиняясь мотиву, *в обращении как универсальной форме времени-бытия.*

**Ключевые слова:** обращение, время, бытие, текст, язык, структура, трансгрессия, постструктурализм, вот-бытие, тело

## Предваряющий дискурс: «в начале» «было» «слово»

**В**опрос о бытии нуждается в развитии в отношении открывшихся в XX в. перспектив. «...Весь XX век был периодом сосуществования двух главных познавательных тенденций, которые можно обозначить как формально-структурную и историко-гуманистическую» [1, с. 20]. «Время» не осталось в стороне от родовых схваток рождения нового. Но оно по-прежнему либо объективно, либо субъективно, с Канта утверждаясь в качестве восприимчивости-ощущений. Но ведь последних помимо вонне-существующего и вовсе нет. «Субъект», обвенчанный Кантом с «временем», впоследствии чрезвычайно запутывается в отношениях с «реальным», каковое всё с годами более растворяется в «утраченном». Бытие не обжилось в доме языка, обременённое печалью пространственных комментариев к строчкам Августина, которые отдали время искусству его формы, прочно спаяв с различием прошлого, настоящего и будущего и в их переходах заставив субъекта играть в прятки с ними в трансгрессии, памяти, рецепции и прочих феноменологических гномонах «внутреннего» и «универсального» (бытие-вот, освобождённое Хайдеггером от оков метафизики, тут же заключается в те же колодки прошлого, настоящего, будущего. Откуда же черпает время это всеобъемлющее доктринёрство? Очевидно, оно основано общим фундаментом механицизма, связующего каждый миг с предыдущим и последующим клеем сонной обыденности, а субъекта – с источником его непосредственных ощущений, телом с его органами).

Либо время вонне (физика), либо внутри (Кант). *Tertium non datum*. Но третье, возможно, не исключено. «Время» всё чаще обнаруживается в обращении внешнего и внутреннего, их отношении – и последнее утрачивает прежнюю метафизическую предельность диалектически разнесённого, растворяясь в референции, интерсубъективности и мета-тексте.

Не признав мира в несокрушимой реальности вне отражения, в языке и произведении и в ими образованной дистанции осуществлённого, следует воссоздать его в обращении, проходах «структур отражённого», вне которых нет референции-прототипа (но наличие которых ничего по сути о нём – исходном – не говорит). Нельзя уйти от того простого свидетельства, которое говорит о деспотизме позднего образа «оси», подменившего время механикой-процесса (постмодерн связан с исчерпанием порядка-пред-данности; в изживании тоталитарного как власти метафизики, языка и традиции дух физики силён во многих унаследованных реминисценциях, мимесиса / отражения или его выражения в языке, времени-синтеза как обобщённой эвритмии с не до конца прояснённым гекохтом и пр.). Но изживание тоталитарного поглощает метафизику-предмет; последние всё более растворяются в тотальной игре-бытия, в

которой то ли или это субъективируется в позиции невыразимого (власти), обрекая статичное на предметные роли (в навязывании правил, масок и языков) и лишь симулируя свою рядоположенность внешнему в его внешности; привилегированный статус позднее распространяется на язык как инструмент вовлечения в игру-бытия (в привилегированных же нарративах, роль которых берут на себя тексты Кафки и Джойса, Достоевского и Гоголя, библейское «место» заполняется новыми архивами, разряд которых обусловлен потребностью в утраченном другом-тексте – как тексте Другого [см.: 13]).

*Схолия к последней терции:* Кант забывает сообщить, как соотносено время синтеза с временем-трансцендентальной функцией, не помещая синтагму восприятия в восприятие-как-парадигму. Между тем «синтез» может быть переподчинён пред-ориентации (*cogito*), что Канта, видимо, не занимает. Если чистый синтез осуществим, он должен быть очерчен феноменально; но взамен синтез априори подменен игрой ассоциаций (Юм), ориентированных изготовленным прежде и комбинируемым. Замена удаётся, но философия трансцендентализма обосновывалась с тех времён двойной редукцией: тотальный синтез подменён частичным вписыванием вещи в контекст (комбинированием); вписание априори протекает под знаком подсобного и мелкого во всех отношениях (не случайно выход из рамок «сюртуков и вилок» в пространство, например, «грозового перевала» вызывает позыв к смене оптики и риторике возвышенного). Схватывание мелко по предмету и длительности: это узнавание между делом и по его ходу. Сюртуки или ложки узнаются, разумеется, в мгновенья и спрятаны в тень времени; но стоит поместить в рамку нечто более значимое (жизнь, время, слово), и время обрушивается в предмет и запускает во внешнее свои прозрачные щупальца (обряд не заключает текущее во время как рамку, но, напротив, устанавливает время-архетип в рамку жизни [см.: 19, с. 12]; качественность ветхого времени констатировалась вплоть до полного истирания смысла; однако онтология не намерена сопровождать симуляции интереса к антропологии подлинным учётом «исходного» в том числе «времени»). Кант не играет с вещами – он принимает их существование, и, поскольку это так, это последнее всегда «есть» до всякой осуществимости и существует как исчерпанная «вещь» и ей предпосланный схематизм; стоит только выйти за его пределы (в морали или эстетике), как трансцендентальный априоризм уступает место более гибким инструментам (со-переживанию, «вживанию» и пр.; Кант, впрочем, сохраняет резерв непознаваемого-«ноумена»).

По ту сторону ассоциации-с-имеющимся (подсобным) происходящее требует развития в основополагающих фрагментах, их специфике и (жанровой) соотносённости. Метр способен вывести на ритм, в котором «вещь» раскрывает себя, обволакиваясь вязкою средою времени-текста, повивальной услугой выражения, во времени и как временное

(«открытая структура»; структура, открытая ритму раскрытия, жанру, смыслу, судьбе). Но метр – лишь повод, условие и инструмент поиска ключа к откровению (таким же поводом-ключом служит жанр).

Нейтралитет отдаёт предпочтение инверсии длительности. Если устранить ту априорность, которую Кант проигнорировал, как «короткое дыхание» восприятия-сна и восприятия-misery, за ней обнажится восприятие-длительность двойного подчинения: схватывание-внешнего в данности (трансцендентального, формы) и схватывания себя-как-внешнего в его заданности (истории). С этим выходит на авансцену промежуток схватывания, заключившего протекающее в чеканные формы (термина; «[Термин происходит] от корня *ter* – означающего: ‘перешагивать, достигать цели, которая по ту сторону’. <...> Термин первично есть хранитель границы культуры: он даёт жизни расчленённость и строение, устанавливает незыблемость основных сочленений жизни и, не допуская всеобщего смешения, тем самым, стесняя жизнь, её освобождает к дальнейшему творчеству...» [18, с. 106, 109]).

Тем же обнажён акт схватывания, утрачивая априорность лабораторного воздействия и разового, и механического. Раскрывая «жизнь», «воздействие» с необходимостью приобретает ей релевантные черты; это нечто не менее экзистенциальное и проникновенное, готовое светить и посвятить себя-открытию-откровению-диалогу (осмыслению-синтагмы).

Работая в пространстве разрыва ассоциации / аналогии и беспрецедентно-данного, Кант фактически проводит шов-стыка далеко по ту сторону внутреннего / внешнего, их определяя в априори принятой позиции обозримо-знакомо-узнаваемого (внешнего) и трансцендентного вне внешних рамок. Это последнее и обустроивается в гипотетической логике трансцендентального (структурного). «Обустройство» внешнего воспроизводит презумпцию рекомбинации в поле исчерпывающе-перекрывающего всевозможное (в идеальном – архетипического). Зеркальное в неопределённости вещи / субъекта выражено симметрией трансцендентного = субъективного и вещи *an sich* (последняя, впрочем, в работах Фуко раскрывает прототип происхождения; власть-суверенность, конструируя порядки регламентации, утверждает структуры контроля и за ними себя как инстанцию «над порядком», наследуя священному безумию суверенного). Но иного не дано теми априорными посылками, которые Кант не эксплицировал: небрежностью узнавания-мимоходом, тем скольльзящим раскрытием, которое позволяет назвать не узнавая; это гегелевский господин, ещё не названный, но называющий и овладевший рабом как именем-паролем, именем-стимулом или словом-приказом (функцией-социальной ролью).

Вся, впрочем, дальнейшая метафизика ввергнута в страшный беспорядок кодификации не слишком протяжённого или краткого. Её время – хозяйственное, наблюдение за подсобным, ремесленное время, время виллана и лавочника, озирающего хозяйство, уже наперёд зна-

комое, но за которым надобен зоркий пригляд: то потекло, это вот-вот прохудится; в его лавочку время спадает тонким лучом отражённого от зеркального купола света, вовсе ни в каких иных целях не нужного. Наш герой и не сомневается в обоснованности хозяйства своего и его надёжности, только глупость людская вторгается в его дверь войною, болезнью и смертью. Но если мысль человеческая шире его взгляда, она должна не только лишь в предмете из него выбраться, но в установках, ухвате – и тогда сразу станет видным то, что не всё вовсе попадает в аршин готового размера, но многое в нём только устанавливается и чем-то становится; в беспокойном осмотре и время не уподоблено узкой своей грани счёта и соразмеривания, но ведёт дело в смуте неопределённо-определяющегося (к срокам), в итоге – обнажающегося как то или это и до того беспредельное. (*“Всему своё время, и время всякой вещи под небом: время рождаться, и время умирать... время войне, и время миру”*. Екклесиаст, 3. «В библейских текстах слова времени (время, день, час) регулярно употребляются в значении «срок» – время, уготованное для некоторого события» [8, с. 52].) Время вступает в реальное своевременностью, проводя сквозь круги случая поступь несвоевременного (поступка, откровения, отречения).

В своевременности жив ещё дух со-держания, совместной генерации согласованности, в фокусе которой предмет возникает, обретает себя и умирает, исчерпывая всё заключённое. Это не скольжение по поверхности мелочного, но вхождение вглубь наступающего, предчувствие войны и мира, мобилизация и мобильность, позволяющая различать «знаки времени» на челе мозаичного. И эти знаки надобно разобратить, поскольку они не присутствие-размерны, слишком долги для взгляда из контура «теперь», уникальны и разно-порядковы.

Отсюда – слово-посредник и слово-проводник от настоящего в жуткой физиологии убого-данного чувственности к подлинному как открывшемуся и уже-состоявшемуся в памяти человечества. Слово – не называет, но связывает, вытягивая из капсулы данного в минутном к обширному своду прежде-сочленённого и хранящего ритм его; провидение растворено в слове и в языке сопрягает различия ритмов, настраиваясь на виртуально-присутствующее и сущее в разрозненности-слова и истёртости свойств. Слово – вход в «долгое» существование, позицию существительного-осуществлённого, коридор, выводящий из закутка теперь в другую историю, слово – первый межевой знак на пути развёртывания параллельного нарратива, как зеркала, отражающего происходящее в структурированной историей виртуальности поэме.

Хайдеггер, введённый в искус позитивного, отбрасывает эту деталь, акцентируя вне-субъектность бытия; но бытие вытоптано сапогами повседневности и пребывает в инобытии существующего; оно инспирируется поэзисом и про-являет в существующем субъектность-бытия («... то, что субстанция по существу есть субъект, выражено в представле-

нии, которое провозглашает абсолютное духом», – говорит в такой связи Гегель [5, с. 18]). Реальность всё более сближается с далью свободного романа, поэтика – с магическим кристаллом, меняющим оптику и складывающимся из мозаики выхваченного складываемое и складное.

Эту общую настроенность на бытие-совместность утрачивают структурализм и модерн и мучительно восстанавливают их продолжения. В такой связи рядом с домом бытия возникает тело как связующее звено прежде-данного и вновь-прочитанного; его неисчерпаемость и вместе с тем избыточная резистентность в отношении физиологического приковывает к нему надежды, аналогичные упованиям на «тексты» альтернативной субъективности (и рождает сомнения, дом бытия заселя «демонами лабиринта»).

В ходе упомянутых реконструкций субъективное несколько провисает в локусах формы-осуществления; изживаемая метафизика, преодолеваясь предметно, испытывает слабости стези стимулов; последние надолго задерживаются в регионах биологического, энергетического и прочих естественных оснований; мотив как сокровенное манит в качестве утраченного-основания, но отвращает близостью к отвергнутому-спиритуалистическому; мотив, таким образом, станет во главу угла, расщепляя «тело» на биологически-обусловленное и «вовлечённое» (в различные ипостаси онтологического); все его судороги – одержимость, экстаз, исступление – обретают параллельное развёртывание в качестве референтных источников, воспроизводимых в текстах, уже написанных на телах кровавыми письменами и проступающих на их поверхности в местах разрывов, иссечений, извержений, их топологических соответствий, каковые в совокупности и обуславливают внешний контур пост-структуры в позициях кровавого побоища, заключения, истязания, казни, оргии, карнавала как торжества «низа», далее вводя в регионы шутовства и юродства, равно суверенности и бледной твари, дрожащей от возбуждения сверхчеловечности. «Разрыв» утрачивает сакральность и обретает буквализм патологии; «тело» обнажается в теле-текста, в контексте боли, крика, страдания плоти, разверзшейся имманентностью инобытия в умирании, выдавливании из оболочки-тела, растворении в кислоте кокона, пожирании новым зародышем вызревающей бабочки (Кафка буквально воплощает ряд названного в текстах).

Уяснение не может не следовать этим структурным узлам вне-(вне-) существующего, предельного вне-себя бытия-времени, «вывихнутого в суставе» (патологии вне-нормативного).

Данное уяснение следует провести, проследив феноменологию проблемы – и вместе с тем последовательно подменяя констатации, методологически, в интроспективной фиксации наследующие метафизике, некой ретроспекцией, отдаляющей от подобия позитивного метода, но возрождающей историзм, в том числе в вопросе «что есть бытие» в свете антропологии, в её отношении к всеобщности-трансцендентно-



го. Бытие-целое со стороны всеобщности влечения (в том числе в его многообразии, не усечённом признаком знания или способностью научения) должно обрести антропологическую инверсию (предпосылающую влечению у- и во-влечение). Многообразные «измы» уплотняются в центрах, воплощаясь в «утраченное и обретённое», и разрыхляются на периферии, в обводах стыков; «реальность» в последний уже может быть раз является реминисценцией «мира», в котором биологические и онтологические, структурные и материалистические ресурсы должны объединиться в «истине»; в этом вечно-незаполненном превалирует ткань языка, единственного настолько пластического в отношении реальности, что позволяет вместить её (о соответствующих трансформациях представлений см.: [23; 24; 26]).

Впрочем, субстанция реалистического бульона обретается не только в языке, времени и теле, но ещё и в «изначальном»; антропология не сказала в этом вторжении последнего слова, но её самобытность обеляет вторжение ткани инородного через «синкретизм», коррелирующий с «синтезом» и противопоставляемый последнему в качестве гипотетически-утраченного (того «в начале-было», которое «было-у Бога» и которое было «полнотою исполненного»).

Эти силовые линии размечают архипелаг бытия, связуя его моторику наброшенными на бездну разделений миссиями; бытие, далее не противопоставленное разбросанному монолитом априорного монизма, взывает и предвкушает возможные «заступания», взыскуя единства через тлен декадентского разложения.

Бытия перекодируется в отношении старых маркеров; оно не равно существованию – и не существует в форме возникающего. Но его трансцендентность возрождается в форме игры-условий и условий игры, отнесённых к примитивизму-оснований. «Природа» в гипотетической монолитности выступает новым оселком онтологии, проверяя её на прочность в связках-швах оснований (так «стремление» вот-бытия к полноте не изоморфно либидо; производительность и воспроизводство (желудок) обладают с последним более близким родством (материальностью половых органов или презумпцией «нужды»)). Фрейд-марксизм обозначает пути возможного стыка, игнорируя отсутствие валентности методов, пытаясь последние согласовать с логикой (утончённой) «референтной базы» [см.: 4].

В этом пункте возникает и утверждается соблазн ризомы; многоаспектность вбирает мир утраченной реальности и вытесняет метод на периферию познания. Очерчивание контуров и мостков бытия-архипелага вновь ставит вопрос о его начале, возрождая противоречие, которое не слишком принято озвучивать; но оно существует и состоит в непреодоленном разрыве начал истории в их гипотетическом примитивизме и биологизме, и ею самой в «устремлении», вновь и вновь разрываемом презумпцией (чрезмерно примитивного) биологизма и

(чрезмерного же в жадном заимствовании из будущего) спиритуализма. «Антропологизм» по ту сторону метода выступает скрытым означающим новой непредвзятости; его невысказанным условием служит экзотичность как странность-ощущаемая и ощущаемое-в-странности. Антропология начинает с нулевого означающего, уподобляясь ребёнку, посмевавшему увидеть наготу власти (очертившему взглядом контуры структуры-безусловного). Но это и нагота пьяного отца – Ноя, вызывающая у Хама зависть и отвращение.

Подлинное подлинно держит; обращение преодолевает барьер смерти-саморазрушения и ни в какой иной форме помимо самопожертвования невыносимо.

С такой точки «стремление-к-целому» должно быть ему изоморфно и в своём устройении вмещать аналогичное устремление к смерти-себя (ощущение неудовлетворённости данным и влечение к подлинному второго плана). Оно вменено бытию, в то время как должно вписаться в последнее (как время). Но «общественное бытие» также не может разорвать круг предстояния сознанию и обретения человечности прежде такового. Стремление-к-целому вступает неплохой прелюдией в тему бытия-к-смерти, но в различных вариациях никак не может обосноваться в *causa sui*. Но если подобное опережение не осознаётся в проекции на процессуальные аналоги, оно должно быть по крайней мере феноменологически учтено и поставлено во главу угла: не существующее (по отношению к сознанию) бытие ведёт и направляет существование, с точки же зрения самоэксplikации представляясь всё более реальным (осознаваемым), но в сбывании утрачивающим себя (в навсегда обрётённом-вот). «Будущее» очерчивается как неосознанный текст, как полёт стигийских ласточек над пустотой забвения; настоящее провидится в свете откровения в той оболочке-слова, которое доставляет неосознанному как несуществующему тело-бытия. Бытие в силу того сбывается в настоящем постольку, поскольку оно уже было (подлинным), но не было воплощённым, и это бессознательное предстояние обретает плоть в припоминании.

Так ἀνάμνησις расчищает новые области между психологией, онтологией и простором текста, конструируя модернизированные временные прообразы сбывающегося.

## Лето тела, облетевшее осенью слов

«Бытие» в течении слишком долгом представлялось существующим. Существующее же, напротив, бытием не было, но к такому как идее-идеалу-целому «стремилось». Безупречный с точки зрения здравого смысла постулат с Аристотеля конкретизируется, направляясь вплоть до Канта по пути игры переходов существующего (эйдоса) в осущест-

вление как инобытие, уже проявленное в отношении разума (интуиции, восприятия etc.). Вплоть до Хайдеггера правят это незримое существование-бытия, каковое в «припоминании» направляет восприятие, дополняясь проектным «наброском». Вот-бытие и бытие изначальны (неизменны); развивается же лишь их отношение. В «наброске» и «прибытии» вот-бытие очерчивает бытие (существующее); бытие не возникает в установлении, но устанавливается в данности. Вместе с тем эта пустота не даёт очерк вот-, поскольку неизменно раскрывается (гипотетической) полноте; вот- принимается за уже-всегда-изначально-закрытое; следовательно, вот-бытие – бытие ущербное, «закрытое» в недостойно-невозможном (смутно-припомненном), исторически преодолевает ограниченность (под которой легко угадывается пресловутый примитивизм «изначального»-мышления). Вместе с тем под итожающим Хайдеггера просматривается слишком толстый слой архетипического, той его апофатики, которая предполагает будущее (бытие) существующим-скрытым (от сознания) и открываемым. Экс-статика должна, очевидно, ещё реабилитировать себя в свете экзистенции, в необходимости проживаемого-нового, открываемого не в качестве встречного-извечного, но в муке впервые-прожитого (беспрецедентного) само-изживания (бытия-к-смерти; за последнее, по всей видимости, следует побороться с Хайдеггером против Хайдеггера; оглядываясь на предмет первого очерка, следует придать изложенному вид хроники перехода от способа схватывания, фундаментально-парадигмального (метафизика), инстинктивно опёртого на наличествующее в модусах «идеи» и воплощения (материю, реальное) к мировоззрению синтагматическому, само основание которого утверждается в формах связей-переходов; «структурализм» обозначает на этом пути первый из трудных шагов. «Именно *почив* как знак-сигнал, написанное и рождается как язык; тогда оно высказывает, отсылая тем самым лишь к себе, знак без значения, игру или чистое функционирование, ибо перестаёт быть *использованным* как естественная, биологическая или техническая информация, как переход от одного сущего к другому или от означающего к означаемому» [6, с. 19]). Очевидно, написанное утверждает переход в качестве прототипа, от которого ведут пути к означающему / означаемому, моделируемому игрой.

Это вновь обращает к конструкции вот-бытия как бытия «готового», но ограниченного. Но это очевидно не так с точки зрения упомянутой ранее «своевременности и уместности» как прерогатив вот-сепарации. В абстрактности «вот-» ущербность исходно перечёркивается всем потенциалом вот- как вектором *становления* индивида (индивидуальной субъективности). По Хайдеггеру, индивид вырастает из исторической устремлённости вот- к бытию. Презумпция по отношению к исходности автономии закономерно рождает спиритуализм конструкции; вот- не нуждается в бытии сколько-то самозабвенно, но осмысленно к нему стремится (императивно).

Поскольку это так, время-бытие исходно подвергается сепарации не-эксплицированной. В вот-бытии присутствует момент автономии; оно исходно-существует (как существует-бытие) и исходно преодолевает локальность (в стремлении, в дальнейшем насыщающем бытие-время содержанием-знанием). Но исходное в антропологической конкретике не знает подобного, и в исходном автономия есть нечто весьма позднее; вот-бытие, если подыскивать ему аналогии, не может быть предпослано себе как автономия, поскольку таковая исторически обретается, и с учётом этого очевидного обстоятельства схема Хайдеггера должна быть перевёрнута с головы на ноги: не вот-бытие изначально и изначально устремлено к бытию, но изначально (общее) и изначально-экстатическое бытие, «устремлённое» (и, в рамках подобной инверсии, не в силу спиритуалистического пред-назначения, но в прагматике приспособления-адаптации) к вот-бытию, автономно-индивидуальному и в самости реализующему развёртывание «теперь» (не только, разумеется, в темпоральном срезе, но в широком круге своевременности-уместности, со временем вместившем весь мир (в миро-окружность); соответственно перекодируется теперь, утрачивая метафизическую вневременность и преобразуясь в щуп сбывающегося, проводник-бытия и его орган, во (всё более многоплановое) «настоящее», различно-различенно-связное).

Вот-бытие-орган не может «стремиться» к бытию-организму. Напротив, последний всей полнотой существования обуславливает «притирку» каждого органа к себе и иным органам как рост «органичности». Это естественное строение жизни не утрачено, но усилено историей.

Перевёртывание между тем фатально и по ряду сопряжённых категорий. Вот-бытие уже-существует в отдалённости (отделённости, отдельности) от бытия. Коррекция подразумевает в вот-бытии беспомощность разрозненного; антропологически-обоснованное вот-бытие падает в даль, теряясь в ней, отрываясь от бытия самым непосредственным образом. Для бытия-времени Хайдеггера пространство есть постороннее и сопутствующее (онтологии); «заброшенность» и «покинутость» презрительно отворачиваются от дольных прототипов, между тем как актуально-примитивное в них обретает первую (вне-пространственную) конкретность. Но «...конкретные представления о месте и о временной связи коренным образом отличаются от общих понятий о времени и о пространстве, которые рождаются только в практике коллектива, общества: распределение территории между социальными группами во избежание столкновений, измерение времени для организации коллективных охот, обрядов, военных походов и т. д. (Durkheim E. *Les formes elementaires de la vie religieuse*. P., 1912, p. 628–633)» [7, с. 509].

Несложно установить изначальную связь времени с пространством, следование времени путём дифференциации пространства-нахождения: «По... мнению (Э. Лича), понятие времени психологически родилось из

двух совершенно разных источников: ритмическое повторение чего-то (ударов пульса, суточной смены дня и ночи, сезонов года), время как повторение; и неповторимое, однократное течение чего-то (например, рождение, рост, старение и умирание живых существ); все остальные аспекты времени – длительность, последовательность событий – Лич считает производными от этих двух основных: повторяемости и неповторяемости» [7, с. 510]. Интерес в данном случае представляет распространение различия двух абстракций представления времени ( $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$  и  $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$ ) на предысторию. В нём правда отсутствует время *an sich*: «понятие времени» рождается ассоциациями-аналогиями, обусловленными, очевидно, «здравым смыслом и житейской логикой». Более глубокой представляется на первый взгляд позиция Леруа-Гурана: «...понятия суть “символы общества” (*les symboles de la societe*), притом настолько важные для... формирования человека... что “одомашнивание (доместикацию) времени и пространства” Леруа-Гуран считает чуть ли не более существенным моментом в антропогенезе, чем начало изготовления орудий» (со ссылкой на: *Leroi-Gourhan A. Le geste et la parole: la memoire et les rythmes*. P., 1965, p. 139). И, далее, «Первоначальное восприятие пространства человеком, по мнению этого автора, – это ещё чисто животное ощущение безопасности внутри какого-то убежища; первоначальное пространство – это “периметр безопасности”: для животного – нора, гнездо, для человека – примитивная хижина. Одновременно с этим происходит и “одомашнивание времени”, т. е. замена “естественной ритмичности сезонов, дней, расстояний”, “ритмичностью, планомерно обусловленной”, – календарной символикой, расписаниями и пр. ... Есть два типа восприятий окружающего мира: “динамическое” (“маршрутное”), связанное с движением через пространство, и “статическое” (“радиальное”) восприятие пространства в виде концентрических кругов, затухающих к горизонту» [7, с. 511]. Рациональность, обуславливающая солидность очерков, оборачивается очередной эскападой интеллектуальности. Но факты (далее упоминаемые) свидетельствуют о том, что пространство / время рождены не сенью укрытий, но экстазом алтаря и открытой (явлению силы) ритуальной площадью.

В конечном счёте различие позиций оказывается не слишком великим: и в концепции Лича, и у Леруа-Гурана пространственно-временное восприятие разделяется на статическое и динамическое, про-пространственное (фигурное) и про-временное (движения и событие). Во всех случаях пространство / время рождаются естественно, из опыта-наблюдения; их связь с «символом общности» (констатированная, но не прояснённая Леруа-Гураном) не установлена. Но время не может вытекать из повторения – иначе «чувством времени» обладало бы любое животное (и оно обладает *чувством* длительности и протяжённости); не менее ограничено замыкание пространства в убежище, хотя и эта «дедукция из естества» весьма обычна. Следует скорректировать приведённые су-

ждения, отталкиваясь не только от «естественности», времени и пространства не знающей. «Присутствие» означено бытием-вовлечением и претворением в тело-знак родового бытия, несущего на себе все печати рода (исправления и внебиологические ремарки) и сломленную печать обособленно-животных пристрастий (как в первую очередь способность в исступлении «обретать себя», претворяясь в родовой тотем и в его неистовстве растворяясь). Простор поглощает бытие, выпивает кровь одушевления, обрекая на сползание в ветхое не-бытие – безмолвное и без-образное существование.

Бытие-время в универсализме стремления-к-сбыванию (полноте) равно в ортодоксально-типичной структурности (бывшего, будущего, сбывающегося) и в реконструкциях Хайдеггера (равно Гуссерля) не обретает связи с предметным и фигурным синтезом *hic et nunc*. Последний следует собственными путями, всё более укореняясь в пространстве-тела и теле как прообразе конкретизации обусловленного. «...Пространство совсем не то, от чего тело отнимает больший или меньший кусок, а то, что демонстрирует различные конфигурации и различные “осязаемые свойства” в различных своих частях. Первичными являются конкретная ситуация и фигура...» (Платон [15, с. 18], со ссылкой на *Taylor A. Commentary on Platos Timaeus*, p. 343; с. 8).

Первичным (исходным) является тело-фигура; «пространство» как простор способно к его поглощению и растворению, и пространство-время противостоит ему внепространственной связью *одновременного* (осуществляемой не только и не столько в сознании, но в структуре символического насыщения «дали»). Последнее и выступает прототипом пресловутого теперь и общим конструктивным принципом временности. Тело-знак «вдвигается» в простор и таковой уподобляет архаичному тексту. Этот размеченный простор придаёт существованию – пространственность, а пространству – существенность (овнешненность или символизм времени).

Время – абсолютное «теперь» (вдруг) сияния общности. Пространство – релятивное теперь, символическая одновременность преодолеваемой (и символически восстанавливаемой) разобщённости (в первых промерах).

Фундаментальная коррекция поправляет историю-времени. Она утрачивает прерогативы внутреннего (времени – реализации устремлённости вот-бытия к бытию-полноте) и обретает, напротив, внешнее (реализуя устремлённость к тотализации инспирирующих бытие символов-тел, берущей начало с покрывших тёмное чрево земли сети гигантских менгиров, дольменов, кромлехов). «Теперь» – открытое пространство связующей деноминации, фрактал исходного-прообраза (время – образ вечности, пока ещё в нашей реконструкции неподвижный; но этот «неподвижный двигатель» уже связует разрозненное-присутствие одновременностью, отделяя простор от пространства, преодолев раз-

розенное). Время приходит в движение в пространстве и по форме его (исходя из материнского лона священного безумия, обращённого к вечности. «О таком мифологизированном пространстве в своё время писала Фрейденберг: “Мир, видимый первобытным человеком, заново создаётся его субъективным сознанием как второе самостоятельное объективное бытие...”» [19, с. 39]).

Вот-бытие не охвачено изначально существующим (бытием). Оно преодолевает пустоту не-бытия (простор), утверждаясь в нём как время (связывание), преображающее простор в (его-иное) условие вот-бытия, автономно-отдалённого дистанцированного пребывания (возможно, в этом пункте изложение нуждается в кратком пояснении: речь, разумеется, не идёт о том, что в некоей точке первобытной истории предок человека не был способен покинуть пределы круга алтаря и ритуальной площадки без описанных и весьма обременительных процедур; речь о том, чтобы покинуть эти пределы, сохраняя человечность, не впадая в естественность рефлекторных реакций, – и такое оставление требовало чрезвычайных усилий; в приведённом также не дано различия внутренней одновременности-действия, основанной вовлечением-в-действие «высшей силы», и одновременности горизонта, основанной визуализацией эвритмии и символизацией простора).

Время, следовательно, не закуклено в себе-как-бытии; время есть недостижимая одновременность бытия, реализуемая в многообразии вот, и преодолеваемое-преобразуемое пространство, реорганизуемое в логике и структуре одновременности. Время реализует «стремление» к вот (локализации, дифференциации) и в таковом реализуется – в слове. («Язык идентифицирует индивидуальные различия. И отсюда происходит двойная, глубоко парадоксальная природа языка, одновременно и имманентного по отношению к индивиду, и трансцендентного по отношению к обществу. Эта двойственность обнаруживается во всех свойствах языка» [22, р. 94–95].)

В дескрипции вот-бытие предстаёт прежде всего ограничением, образом и ближайшим представителем которого выступает «тело». «Наше восприятие телесно, мы не владем чистым восприятием, восприятием-в-себе, ибо внутри всякого акта восприятия всегда присутствует некое тёмное пятно, изначальная непрозрачность, наше тело» [12, с. 159]. (Далее, «Чистым восприятием», «возможно», «владеет Бог» и пр.) Но «тело» же направляет восприятие в свете его дифференциации и утверждения-в-автономии. Чистое восприятие на восприятие по вполне понятным причинам неспособно. Для него мир предстаёт сплошным ослепительным светом вне помарок и изъянов. «Реальность» складывается из ряби затемнений, мерцания полутеней и сети разрывов, недоступных и заполняемых воображением. Восприятие всегда опирается на череду «тёмных пятен», доставшихся ему в наследие и представляющих картину мира, замкнутого в оболочку тела и насыщенного телами теней.

Восприятие телесно не потому, что обременено телом, но потому, что тело выступает острием и проводником бытия, его формой как формой самой дифференциации-различения (сличения, слияния).

Тело опосредствует обращение бытия и вот-бытия, воплощая вне-бытийную автономию и (не-существующую) общность; в нём прежде всего воплощены их взаимо-обусловленность и реципрокность. Тело «исходно» символично (воплощая общность и обобщая воплощённость) и вместе с тем «природно-наличествует» (воплощая извечную обособленность в смерти, тлении, страхе и преодолевая их в природном влечении-эросе). «Тело» не пребывает в пространстве и времени, но представляет их общий опорный пункт и вместе с тем пункт их обращения («тело» в реальном представительстве системы тел и систем их связываний).

Между плотью и духом возникает и разрастается бутон телесности, расцветающий в тени исполинов и их расцветивающий цветами «изначального». «Тело» играет с носителем в те странные игры, что преимущественно не вступили ещё в свет онтологии: оно «принадлежит» его «хозяину» невзирая на релятивизм форм хозяйствования и собственности (Фуко); но оно не вложено нацело ни в одну из исторических форм, в разрывах обнажая тело бытия (не вложено в принадлежность; «тело» обозначено тенью своего господина, и как только последний посмеет отождествить себя с сознанием, манифестируется в форме бессознательного; тождество с умом и благоразумием отбрасывает тени безумия и натуры; тело играет с человеком, но человек всё же заслуживает снисхождения в стремлении к тотальному обладанию хотя бы самим-собой).

Тело – посредник, щуп, орган, который «общность» выносит во внешнее-пространство. Изошедшее в свет внешнего, оно ещё далеко не полностью вступило в свет онтологии: «Плоть не является ни материей, ни духом, ни субстанцией. Чтобы её обозначить, необходимо ввести старый термин “элемент” в том смысле, в каком он используется, когда говорят о воде, воздухе, земле и огне – так сказать в смысле *chose generale*... Плоть именно в этом смысле является элементом Бытия» [25, р. 184]. В свете сказанного плоть явлена скорее его первоэлементом.

Замыкая круг, заметим, что это-бытие и выступает узлом-обращения (теперь), ключевым и исходным пунктом времени. Теперь можно добавить к характеру его сторон (идеи и сбывания в меональном); это с точки зрения (пост-) онтологии внутреннее и внешнее, первое в отражении-раскрытии-игре подобий (своего), второе – в столкновении-агоне-отражении чуждого. По ту сторону классицизма ни первое, ни второе не претендуют на статус идеального (реального) и в самом обращении его (спонтанно) избегают. Постмодерн характерен с подобной точки зрения глобализацией игры-мимесиса, поглощением реальности (агона) игрой. Не вдаваясь в детали, в отношении нас интересующего подчеркнём пост-структурный переход действия в слово; то что Аристотель определял в



качестве частного момента трагедии (катарсис), приобретает характер всеобщего (существа теперь). «В этой последней ситуации язык уже не может рассматриваться только как план выражения культуры, мыслимой как содержание, реализующееся в языке. Сами границы между языком и культурой становятся достаточно условными, поскольку язык начинает выступать уже как важнейший фактор самой культуры... каждый элемент языка перестаёт быть равным самому себе и обретает способность, моделируя мир, одновременно творить его заново (орудие, меняющее свои функции по мере того, как оно действует)» [17, с. 63].

## **Тело *semper in motu***

Становление / извечное беспокойство нуждаются в антропологической аппроксимации; в этом именно пункте, как ни в каком ином, слабы позиции онтологии. Желудок и половые органы в качестве извечных двигателей обладают двойным достоинством: наглядности, данности всем в ощущениях, и логического связывания предьистории (на почве которой они утвердились) с её продолжением (с известной точки зрения Маркса и Фрейда объединяет опора на инстинкты, по отношению к особи обладающие всей полнотой действительного; в первом случае желудок и в нём воплощённый голод может удовлетворяться лишь со-обща; во втором влечение нуждается в плане удовлетворения в другом человеке; исходное – почва, сущность – индивидуалистичны; вторичное – инструмент, орудие – обобщённые; Маркс, впрочем, развернёт эту схему, называя «базисом» совокупность орудий, и это не случайно: форма (удовлетворения) обуславливает в его интерпретации сущность человеческого, в то время как его содержание животно; но точно так же рассуждает Фрейд; собственно, этот переход от догмата мозга-разума к подлежащему в форме желудка-полового органа и знаменует первый переворот метафизики).

Онтология чувствует себя на этой почве откровенно неуютно и выглядит пришельцем и представителем зазеркалья (попутно погрязнув в модернизированном спиритуализме). Пока и поскольку «интенциональное» не аппроксимировано в отнесении к натурным условиям начал (как не имеет имманентно-антропологических опор исходное стремление Хайдеггера), оно не может дать пониманию нужных ориентировок в дескриптивных набросках и обуславливает господство догмы в корневых установках. Хайдеггер ощущает напряжение исхода и даёт бой в этом центральном пункте, в котором трепещет дух натурализма, ощутивший воды новой жизни.

Хайдеггер принимает альтернативную установку бытия-к-смерти; но её обоснованность исходным как «влечением» мизерна; бытие-к-смерти изрядно деонтологизировано, пока само «стремление» не обза-

ведётся некоей тенью с неясной онтологией; тень смерти нависает над вот-бытием как интеллектуальный императив. Следовало перепроверить с точки зрения подобной презумпции исходное и изменить трактовку «стремления»; но вместе этого «бытие-к-смерти» утверждается в качестве психологической данности (ужаса, дополняющего прежние наррации голода и эроса). Вот-бытие изначально укомплектовано и интеллектуальным мужеством, хотя и весьма выборочного толка (вопреки вменённой автономии; вообще говоря, смыкание мотивов «стремления» (к-бытию) с «бытием-к-смерти» чревато ригоризмом «общего блага»; Хайдеггер не замыкает их в общее логическое поле, избегая опасного трюизма).

Позднейшие интерпретации не замедлят обозначить родственность бытия-к-смерти и власти как смерти отложенной (Ж. Бодрийяр), отсроченной, или «дарованной жизни» (жизни-смерти, существования зомби-умерщвлённого). Страх дополняет ужас и замыкается описанием стимулов. Их родство обусловлено нечеловеческой убедительностью животной потребности и животной же реакции. Их ахиллесова пята соответствует реверсу их общих достоинств: из тьмы убедительной предыстории нелегко выскочить в свет исторического (животное мотивировано голодом, страхом и половым инстинктом; ни один из них не удовлетворяет их неестественно, в этом будучи гораздо более последователен и логичен, нежели упомянутые концептуалисты); может показаться, что Хайдеггер выпадает из этого ряда, тем более что он всячески выделяет человечность ужаса, основанную знанием о неизбежности конца; но усреднённый «человек» (в отличие от абстрагирующегося философа), как и человек исторический, избегает не «смерти», но реальной опасности и понятных угроз, разделяя с животными инстинкт самосохранения. Он не философ, но практикант на поприще жизни.

Упомянутые в начале сдвиги мировоззрений между тем заставляют задуматься о смене ракурса: и в самом деле, насколько убедительна убедительность естества, при помощи изошрённых усилий толкования перерождаемого и преобразуемого в неестественную человечность? Не пора ли её утвердить в некоем исходном «стремлении», не выворачивающем самое себя наизнанку, но себе все прочие подчиняющем? И не стоит ли задуматься о естественном сочленении параметров бифуркации и трансгрессии с исходным, тем более что последнее гораздо ярче проявляет себя в инициации (трансгрессии), одержимости-иступлении ритуала (трансгрессии), оргии как весьма неестественной форме удовлетворения естественной потребности, в празднестве как синтетике инобытия (трансгрессии «перевёртывания»), соединяющей последнее с «человечностью»?

Искомое (стремление) на заре истории замещает естественные стимулы, олицетворяет перверсию (психиатрия), мотив (онтология), обмен дарами (социум и в его недрах возникшая экономика обмена), власть

(суверенность), святость (одержимость) и пр. Это, впрочем, не даёт никому право на (метафизическую) субстанциональность, но очерчивает место мотивации, в определённых условиях более требовательной и настоятельной, нежели упомянутые «деформируемые инстинкты».

Начала истории ознаменованы паноптикумом мотивов, затрагивающих бытие, но ему в сущности предшествующих, и отношения бытия к вот- инвестирующим. Бытие в предчувствии воли, разума и эго указывает на источник, в позитивной трактовке могущий укорениться лишь в сфере (адаптивно-обусловленного) желания (материализм) – либо врожденной идее (те или иные модификации спиритуализма). Третье и в данном случае дано – специфическим желанием, обретшим удовлетворение в оттягивании удовлетворения, специфической удовлетворенностью принципиальной не-удовлетворимостью, преобразованием желания в мотив-своеобычную игру в удовлетворение *и удовлетворение от подобной игры*.

Собственно в этом пункте дескрипция должна различить симуляцию и онтологически (и практически) значимый мимесис. (Ю.М. Бородай несколько буквально трактует симуляцию в её отношении к началам, относя последние к онанированию как первому акту гуманизации [см.: 3].)

Оргия (тайное и подавленное) открывает существо инвертированного желания, позицию субъективности, обладающей (и собой) через приобщение к иным желаниям как желаниям-иного и их разделения в позиции-восприятия, в которой субъективность воплощена в «теле». Тело развоплощается в оргии, воплощая мотив в преодолённой обособленности существования (пресловутого бытия-к-смерти). Оргия играет с желанием, трансформируемым в мотив общего обладания в развоплощении герметического тела-особи, его преобразовании (как откровения) в воплощение-вот-. «Существование праздников и вообще периодов времени, в течение которых допускалась неограниченная свобода общения полов, отмечено этнографами у огромного числа народов, находившихся на стадии доклассового общества <...> Оргиастические праздники были широко распространены у народов Америки, Австралии, Океании, Африки, Азии, Европы» [7, с. 81]. Мотив в этом случае представлен игрой намерения и объекта как виртуальной игрой представления [см.: 14].

«Дар» со всей наглядностью демонстрирует первенство игровых мотивов в отношении им вменяемой пользы обмена; какие бы культурные формы ни обретал «обмен дарами», он заключён в самоутверждении и (коллективном) обладании, им одариваемого преобразующем в орган мотива-игры: «В различных обществах, которые изучал Мосс или сам Леви-Строс, данная форма взаимного дарения реализуется, главным образом, по случаю праздников (браков, похорон, заключения военных союзов, сезонных, религиозных праздников); с другой стороны, взаимность в них приобретает обязательный характер. К тому же в некоторых

случаях этот обмен отмечается надбавками и призван обеспечить завоевание престижа. В этом случае он может принимать крайние формы, доходящие до уничтожения предложенных даров... Именно эту крайнюю форму Мосс предлагает называть “потлач”...» [21, с. 64].

В дескрипции антропологической референции начинают просматриваться сплетения и узлы того, что далее будет рассматриваться в разрядах времени (эвритмия непосредственного в безумии ритуала, метрика трансгрессии безумия (обряд) и разумности (обыденного, насквозь пронизанного не-экстатическим / ритуальным, смена поколений, воспринимаемая сквозь призму родства-тела: «...способ исчисления времени... определяется степенью родства агнатов: родные братья – родственники по отцу, значит, время жизни одного поколения определяется родством между ними; двоюродные братья – родственники по деду, а потому родственное расстояние между ними определяет время жизни двух поколений, и т. д.; а то время, которое простирается вглубь за пределы исчисления родства, это уже мифическое время, где нет определённой последовательности событий: нельзя сказать, что такое-то мифическое событие предшествовало другому» [7, с. 510]), «тела» (архетипического, приносимого в жертву, тела-знака и тела-выражения, тела-залога и тела-товара) и «слова».

Сквозь тьму веков в началах проступает несколько синкретов слова-тела-времени; тела разрываемого, приносимого в жертву, тела-архетипа, комплекса-вовлечения, в деструкции-тела обретающего реализацию. («Великое дело брахман состояло... в том, чтобы показать, что всё происходит из жертвоприношения: само космогоническое действие – это уже жертвоприношение, и первый продукт этого действия – институализация жертвоприношения. Космическая, социальная и индивидуальная жизнь формируются и определяются этой моделью», со ссылкой на: *Levi S. La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas. Turnhout: Brepols, 2003. (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses, 118) [10, с. 198]*), как и тела органически раскрытого, воплощённого оргиастическим севом, в котором ощутимо торжество рода. («Этот здоровенный “палец” (точнее – фаллос) почему-то возбуждал в людях очень сильные противоречивые чувства: одновременно и экстатическую радость, восторг, и жуткий смертельный страх. Позже Зевс превратился в палку с медным, а потом и железным наконечником, т. е. в орудие, “лабрис” – обоюдоострый двойной топор, являвшийся священным производственным тотемом» [3, с. 7–8].) Многообразие образов исходного-тела по мере их дифференциации и соотношения формирует первичный язык знаков-символов, и ключевым его означаемым выступает трансгрессия-самозабвения, самоисступление первичного выхода особи из плена данного (тела) в Космос общности.

Вначале было тело-слово, и тело-слова было у времени, и было самым временем.

В теле-слова воплощены дихотомии структур вкупе с амбивалентностью структур / постструктурности (взрыва-разрыва-преодоления).

Тела-структуры изначально пред-ориентированы, замыкая мир в воплощение / в данное и размыкая (раз-воплощая) навстречу преобразуемому (система отношений в пространстве в известной мере восходит, по Кассиреру, «к человеческой интуиции относительно собственного тела (ср. оппозиции верх/низ, перед/зад и т. п.)» [11, с. 50], служа скрытым покровом видимого (образующим пространственной «полости» мира, Имира, Пуруши и прочих принесённых в жертву великанов (богов), из тел которых создан мир). Но это-тело уже нечто ориентирует; тело-как-тело (вот-бытие) удовлетворено естественными ориентирами-ориентировками; оно «выходит из себя» в трансгрессии-ритуала / в него «входит дух», бытие, последнее и отделяет тело от себя как свой инструмент и в том числе – орудие (общей) ориентации.

Постструктурность (трансгрессия) изначально. На ней акцентирует внимание Кассирер, связывая ориентацию направлений с антиномией сакрального / профанного и с различиями дня и ночи, света и тьмы: «первичное мифически-религиозное чувство» обусловлено «переходом», через инициальный переход акцентирует восприятие перемен, «входа и выхода» [11, с. 51]. Но возвращение вопроса о смысле происходящего требует возвращение наивной аксиоматики во-влечения-в-вот. М. Элиаде вольно или невольно опровергает Хайдеггера с его презумпцией устремления вот-к бытию: «...мифы “поиска” и “инициационных испытаний” раскрывают, в пластической или драматической форме, действительный акт, посредством которого дух выходит за пределы Космоса... чтобы вернуться к фундаментальному единству, существующему до сотворения» [20, с. 389]. Дух обречён на стремление к вот-, растворение в о-быденности, от которой он и спасается, возвращаясь к себе как чистой изначальности («фундаментальное единство до сотворения», некогда уже-бывшее и погружённое в вот-).

И изначальное-единство проглядывает сквозь факты как единство тела и соединение его со «словом и делом»: «Отдельного от времени пространства в ритуале не существует. Время становится внутренним свойством пространства, его “четвертым” измерением. <...> Высшей “ценностью” (максимум сакральности) обладает та точка в пространстве и времени, где и когда совершился акт творения, т. е. центр мира, отмечаемый разными символами центра – мировой осью (*axis mundi*), многочисленными вариантами мирового дерева (дерево жизни, небесное дерево, дерево предела, шаманское дерево и т. п.), другими сакральными объектами (мировая гора, башня, врата /арка/, столп, трон, камень, алтарь, очаг и т. п.)... Эти сакральные точки... вписаны в серию всё увеличивающихся и друг в друга входящих пространств, которые по мере удаления от центра становятся всё менее и менее сакральными (жертва на алтаре – храм – поселение – своя страна и т. д.)» [16, с. 232]. «Эти сакральные точки» размечают остывшие локации бытия, размечающие миро-окружность и вмещающие в неё бытие-человека. Это бытие сопричастно тем силам (хау, мана,

маниту), которые вызывались «в центре мира» и перенесены как священный огонь на его периферию: «Закон партиципации разделяет местность на локусы, сопричастные пребывающим в них силам. Причинность растворена в безличных силах; магия – это суперпозиция знания о потусторонних причинах и общих условиях инспирации духа (духов)» [11, с. 43]. Время же не столько растворено в ритуале, сколько ещё-отсутствует в нём. «...Можно полагать, что человечество пережило длительный доисторический период, в котором временная протяжённость вообще не играла роли, ибо не было развития, и только в определённый момент произошёл тот взрыв, который породил динамическую структуру и положил начало истории человечества» [9, с. 341]. Но наряду с отсутствием «развития» значима более приземлённая «ориентация»; время прежде не могло не воплотиться в пространстве (тела и слова) с тем, чтобы далее (изнутри них) вести и направлять многообразие (предметных и надпредметных) связей. На протяжении тысячелетий время-вечность-единство-бытия приобретало пространственные черты (горизонтально-реалистические и вертикально-символические) с тем, чтобы обратиться на самой себя и с Нового времени подчиниться пространству, уподобясь ленте конвейера во всё себе подчинившей квантитативности.

В приведённом радиально-геометрическом охвате-освоении (воображаемым) же ещё не определены позиции «реального» (локусов, маршрутов), в котором «тело» ограничено схемой-со-действия. («Тело есть *plenum* (заполненность) и *continuum* (среда), вне которых нет ни пространства, ни времени» [15, с. 18].) В сакральном центре царит безразличие к интервалам, направлениям, последовательностям и причинам, привязанным к телам и их взаимодействиям. В центре мира господствует тело-Другого, единое, лишь уравнивающее развоплощение-жертву.

Этому телу предстоит долгий путь развития-трансформации. Подводя итоги сказанному, следует утвердить основные его вехи, связав «стремление» с интенцией бытия к вот-бытию, в том числе в направлении автономии, персонализации и локализации. «Бытие» изначально, но изначально представлено состоянием-особи, специфической эйфорией (экстазом, пафосом); это именно «состояние» (переживание) обуславливает ряд внешних акций (адаптивная компонента) и, что в нашем случае принципиально, представлено мотивом «воплощения» как воплощенным временем-бытием.

## Список литературы

1. Автономова Н.С. Открытая структура: Якобсон – Бахтин – Лотман – Гаспаров. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. 503 с.
2. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2000. 387 с.
3. Бородай Ю.М. Эротика – смерть – табу: трагедия человеческого сознания. М.: Гнозис, Русское феноменологическое общество, 1996. 416 с.

4. Браун К.-Х. Критика фрейд-марксизма. К вопросу о марксистском снятии психоанализа. М.: Прогресс, 1982. 272 с.
5. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000. 495 с.
6. Деррида Ж. Письмо и различие. СПб.: Академический проект, 2000. 432 с.
7. История первобытного общества. Эпоха первобытной родовой общины / Общ. ред. Ю.В. Бромлей. М.: Наука, 1986. 576 с.
8. Логический анализ языка. Язык и время / Отв. ред. Н.Д. Арутюнова, Т.Е. Янко. М.: Индрик, 1997. 352 с.
9. Лотман Ю.М., Успенский Б.А. О семиотическом механизме в культуре // Лотман Ю.М. Избранные труды: в 3 т. Т. 3. Таллин: Александрия, 1992–1993. 1440 с.
10. Маламуд Ш. Испечь мир: ритуал и мысль в древней Индии. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 2005. 350 с.
11. Мелетинский Б.М. Поэтика мифа. 3-е изд., репр. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2000. 407 с.
12. Подорога В.А. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. М.: Ad Marginem, 1995. 341 с.
13. Подорога В.А. Мимесис. Материалы по аналитической антропологии литературы: в 2 т. Т. 1. Н. Гоголь; Ф. Достоевский. М.: Культурная революция, Логос, 2006. 685 с.
14. Спектор Д.М. Эрос: по ту сторону сингулярности // Философская мысль. 2016. № 4. С. 114–128. DOI: 10.7256/2409–8728.2016.4.18335 URL: [http://e-notabene.ru/fr/article\\_18335.html](http://e-notabene.ru/fr/article_18335.html) (дата обращения: 26.04.16).
15. Томас Ф.Т. Пространство, время и воплощение. М.: Библиейско-богословский институт им. св. апостола Андрея, 2010. 186 с.
16. Топоров В.Н. Пространство и текст // Текст: Семантика и структура / Отв. ред. Т.В. Цивьян. М.: Наука, 1983. 303 с.
17. Топоров В.Н. Санскрит и его уроки // Древняя Индия: Язык, культура, текст. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1985. 272 с.
18. Флоренский П.А. Термин (окончание) // Вопросы языкознания. 1989. № 3. С. 104–117.
19. Цивьян Т.В. Модель мира и её лингвистические основы. Изд. 3-е, испр. М.: КомКнига, 2006. 280 с.
20. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М.: Ладомир, 1999. 488 с.
21. Энафф М. Клод Леви-Строс и структурная антропология. СПб.: ИЦ Гуманитарная Академия, 2010. 560 с.
22. Benveniste E. Structure de la langue et structure de la societe // Benveniste E. Problemes de linguistique generale. II. P., 1974. P. 94–95.
23. Coole D. Negativity and politics. Dionysus and dialectics from Kant to post-structuralism. London and New-York: Routledge, 2000. 288 p.
24. Davis C. After Poststructuralism. Reading, stories and theory. London and New-York: Routledge, 2004. 224 p.
25. Merleau-Ponty M. Le visible et l'invisible. Suivi de notes de travail. Paris: Galilimard, 1964. 360 p.
26. Williams J. Understanding poststructuralism. Chesham: Acumen Pub., 2005. 180 p.

# HUMAN EXISTENTIALS

## David SPEKTOR

PhD in Architecture, Associate Professor of Moscow Institute of Architecture and Civil Engineering. Vvedenskiy str., 1-a, Moscow 117342, Russian Federation; e-mail: daspektor@mail.ru

## IN SEARCH OF LOST TIME

The counterpoint to this article was the circulation of the core concepts of the modern philosophy, which include space-time and body-words, and the leitmotif was the development of the concept of conversion-transgression itself carried out through overtones of circulation-words (language), values (gifts), soul (to Another and into-another). “Circulation”, projected on the shell of “time” in cyclicity is more clear, and moving to the “axial time” doesn’t lose its connection with quality content of event, dividing on the external form, linking of different quality processes by mechanical chronology, and the internal structure or post-structural properties, given the reflective transformation carried out in recent decades.

Such attempts of through binding are not new. In a certain sense they can be characterized in the following words of J. Baudrillard: “The reversibility of the gift is manifested in the ‘gifting back’, the reversibility of exchange in the sacrifice, the reversibility of time in the cycle, the reversibility of production in the destruction, the reversibility of life in death, the reversibility of each language element and meaning in the anagram... Everywhere it takes for us the form of extermination and death. This is the symbolic form. It is not mystical and not structural - it is just inevitable” (from “Symbolic exchange and death”). Not taking his position as a whole, the author tries to rethink the position of Baudrillard, starting from his descriptive references.

Source point for the author was “impulse-to-whole”, that in post-modernity was inclined to the destructive rejection in the apologetics of destruction. Passing through the history of thought, this impulse is gradually drawn to the subject, taking above all romantic meaning. It has long been imputed to the being, in recent times increasingly taking over his features. “The impulse-to-whole” is a good interlude to the theme of being-towards-death, but in different variations it cannot settle in retrospect. However, it tempts by its psychological transparency: non manifested (to consciousness) being leads



and directs existence, and realizes itself in the dictate of text– unconscious, of text, arranged in structural sense by semantics and by lexical completeness, experienced originally in the “house of being” (J. Lacan).

The time from the viewpoint of explication appears to be happen-as-perceived, it loses itself in *nav'*-not-sleep (in oblivion-displacement of the forever-found-here). Plebeian “reality” intrudes into the elitist transparency (of text) by the dictatorship of the space (unity of time and place), dissipating the golden dream of creation by unambiguous-signified (by word-command, under which are stretched bulk of necessity: of coherence, of coordination, of matter).

The future is outlined by unconscious-text, by flight of Stygian swallow of word in the cave the shapelessness; the actual falls in light of the revelation as in the shell of words, gives to *eidos-not-conscious-non-existent* the body-speech. The being is realized in the actual because it already existed in genuine, once-presented eternal world of ideas, now transformed in the space of the narrative with its impulses-structures. These unconscious dreams of the text become real in recall, dooming the advancing obsessions-shapes. It returns to the structure of “here-”being as being “ready,” but cut in a body – in an early dense fabric of matter, vulnerable light fabric of flesh. This coarse canvas, according Heidegger, is the original (here-), and initially aspiring to the fullness (of being). But this isn't like this from the viewpoint of the gray realities of anthropology and ethnography. In the abstract “here-” its imputed inferiority leads to the two invectives: of the impulse of “here-” to being-fullness and of the impulse of being to localize “here-” as timeliness and appropriateness. The pamphlet of utmost simplification should not cross out the designated by them alternative: “being” in the projection at the beginning of history is findable and foreseeable, “here-” is ephemeral and receives the face and the texture (of the individual or of the person, of the subject or of the autonomy) for millennia. The impulse “here-” to being is tragic (Heidegger) and cathartic (Aristotle); the impulse of being to “here-” is ontological, while its plane of expression transforms it into the comic / travesti.

The presumption in relation to the source of autonomy naturally gives rise to the spiritualism of the structure; “here-”doesn't need the selfless being, but rushes to it meaningfully; yet “consciousness (*das Bewusstsein*) can never be anything other than conscious being (*das bewusste Sein*)...” [K. Marx], and being “up-” and “before-” consciousness indicates the impulse of existence to “here-”. If so, in being “here-” is no autonomy; it is original-being (such as exists-being) and initially overcomes the abstraction on non-cleared basis. But the source of the anthropological specifics is original, and in this source the autonomy is something quite late; “here-” being, if we find the analogy, may not be prefaced itself as the autonomy. This autonomy is acquired historically, and taking into account this obvious fact, the scheme of the impulse should be topsy-turned: “here-” being isn't initially directed to being, but originally (common), and source ecstatic being directed to the autonomous-individual “here-” being, which realizes in itself the deployment of “now” (in a wide

range of timeliness-appropriateness, which over time encompassed the whole world (into world-circle). So now-simultaneity re-encodes itself, losing the metaphysical timelessness and transforming into the self-fulfilling probe, into the conductor-being, and his body in the (increasingly multiple) “present”, variously-distinguished-coherent).

First deconstruction leads to subsequent reactions. Martin Heidegger establishes attitude of being-towards-death, alternative to the original impulse. But their relation is not obvious; being-towards-death is affirmed as a psychological givenness, without kinship with the desire to the fullness. Generally speaking, the closing of the motives of “impulse” (to being) with “being-towards-death” is fraught with cheap enough rigorism. Heidegger wisely doesn’t close them in a common logical field, avoiding the truism of self-sacrifice by means of dissolving in the common being.

At the dawn of history the required (impulse) replaces natural stimuli, represents a perversion (psychiatry), motive (ontology), exchange gifts (the society and exchange economy arose in its bowels), power (sovereignty), holiness (obsession), etc. This, however, does not give to the required the right to (metaphysical) substantiality, but outlines the place of motivation, which in certain conditions is more demanding and urgent than listed above.

The beginning of history is marked by panopticon of motives affecting being, but in fact preceding it and investing the relations of being to “here-”. The being in anticipation of the will, the mind and the ego indicates the source, which in positive interpretation could take roots only in the field of (adaptive-conditioned) desires (materialism) or in innate idea (certain modifications of spiritualism). The third specific desire, which found satisfaction in prolonging the satisfaction, specific satisfaction is dissatisfaction, the transformation of desire in the motif, this unusual game in satisfaction *and satisfaction from this game*.

This specific satisfaction attached to the desires in their naturalistic iteration (of needs, libido, Thanatos) as motivation converts desire, subordinating the motive and the reality dissolved-lost in it *in circulation, the universal form of the time-being*.

**Keywords:** circulation, time, being, text, language, structure, transgression, post-structuralism, being “here-”, body

## References

1. Arutyunova, N. & Yanko, T. (eds.) *Logicheskii analiz yazyka. Yazyk i vremya* [Logical Analysis of Language. Language and Time]. Moscow: Indrik Publ., 1997. 352 pp. (In Russian)
2. Avtonomova, N. *Otkrytaya struktura: Jakobson – Bakhtin – Lotman – Gasparov* [Open Structure: Jakobson – Bakhtin – Lotman – Gasparov]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2009. 503 pp. (In Russian)

3. Baudrillard, J. *Simvolicheskiy obmen i smert'* [Symbolic Exchange and Death]. Moscow: Dobrosvet Publ., 2000. 387 pp. (In Russian)
4. Benveniste, E. "Structure de la langue et structure de la societe", in: E. Benveniste, *Problemes de linguistique generale*. II. P., 1974, pp. 94–95.
5. Borodai, Yu. *Erotika - smert' - tabu: tragediya chelovecheskogo soznaniya* [Erotic – death – taboo: a tragedy of human consciousness]. Moscow: Gnozis Publ., Russian Phenomenological Society Publ., 1996. 416 pp. (In Russian)
6. Bromlei, Yu. (ed.) *Istoriya pervobytnogo obshchestva. Epokha pervobytnoi rodovoi obshchiny* [History of Primordial Society. The Age of Primitive Tribal Community]. Moscow: Nauka Publ., 1986. 576 pp. (In Russian)
7. Brown, C. F. *Kritika freido-marksizma* [Criticism of Freud-Marxism]. Moscow: Progress Publ., 1982. 272 pp. (In Russian)
8. Coole, D. *Negativity and politics. Dionysus and dialectics from Kant to post-structuralism*. London and New-York: Routledge, 2000. 288 pp.
9. Davis, C. *After Poststructuralism. Reading, stories and theory*. London and New-York: Routledge, 2004. 224 pp.
10. Derrida, J. *Pis'mo i razlichie* [Writing and Difference]. St. Petersburg: Akademicheskii proekt Publ., 2000. 432 pp. (In Russian)
11. Eliade, M. *Ocherki sravnitel'nogo religiovedeniya* [Essays in Comparative Religions]. Moscow: Lodomir Publ., 1999. 488 pp. (In Russian)
12. Florenskii, P. "Termin (okonchanie)" [The Term (termination)], *Voprosy yazykoznaveniya*, 1989, no 3, pp. 104–117. (In Russian)
13. Hegel, G. W. F. *Fenomenologiya dukha* [The Phenomenology of Spirit]. Moscow: Nauka Publ., 2000. 495 pp. (In Russian)
14. Henaff, M. *Klod Levi-Stros i strukturnaya antropologiya* [Claude Lévi-Strauss and the Making of Structural Anthropology]. St. Petersburg: Gumanitarnaya Akademiya Publ., 2010. 560 pp. (In Russian)
15. Lotman, Yu. & Uspenskii, B. "O semioticheskom mekhanizme v kul'ture" [On the Semiotic Mechanism in Culture], in: Yu. Lotman, *Izbrannyye trudy* [Selected Works], vol. 3. Tallinn: Aleksandriya Publ., 1992–1993. 1440 pp. (In Russian)
16. Malamoud, Ch. *Ispech' mir: ritual i mysl' v drevnei Indii* [Cooking the World: Ritual and Thought in Ancient India]. Moscow: Nauka Publ., 2005. 350 pp. (In Russian)
17. Meletinskii, B. *Poetika mifa* [Poetics of Myth]. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 2000. 407 pp. (In Russian)
18. Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible. Suivi de notes de travail*. Paris: Gallimard, 1964. 360 pp.
19. Podoroga, V. *Fenomenologiya tela. Vvedenie v filosofskuyu antropologiyu* [Phenomenology of the Body, Introduction to Philosophical Anthropology]. Moscow: Ad Marginem Publ., 1995. 341 pp. (In Russian)
20. Podoroga, V. *Mimesis. Materialy po analiticheskoi antropologii literatury*, 2 t. [Mimesis. Materials in analytic anthropology of literature, 2 vols], vol. 1. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya Publ., 2006. 685 pp. (In Russian)
21. Spector, D. "Eros: po tu storonu singulyarnosti" [Eros: Beyond Singularity], *Filosofskaya mysl'*, 2016, no 4, pp. 114–128. (DOI: 10.7256/2409–8728.2016.4.18335) [[http://e-notabene.ru/fr/article\\_18335.html](http://e-notabene.ru/fr/article_18335.html), accessed on 26.04.2016]. (In Russian)
22. Thomas, F. T. *Prostranstvo, vremya i voploshchenie* [Space, Time and Embodiment]. Moscow: St. Andrew Bible-Theological Institute Publ., 2010. 186 pp. (In Russian)

23. Toporov, V. "Prostranstvo i tekst" [Space and Text], *Tekst: Semantika i struktura* [Text: Semantics and Structure], ed. by T. Tsiv'yan. Moscow: Nauka Publ., 1983. 303 pp. (In Russian)
24. Toporov, V. "Sanskrit i ego uroki" [Sanskrit and Its Lessons], *Drevnyaya Indiya: Yazyk, kul'tura, tekst* [Ancient India: Language, Culture, Text]. Moscow: Nauka Publ., 1985. 272 pp. (In Russian)
25. Tsiv'yan, T. *Model' mira i ee lingvisticheskie osnovy* [Model of the world and its linguistic foundations]. Moscow: KomKniga Publ., 2006. 280 pp. (In Russian)
26. Williams, J. *Understanding poststructuralism*. Chesham: Acumen Pub., 2005. 180 pp.

## НАУКИ О ЧЕЛОВЕКЕ



### Наталья РОСТОВА

кандидат философских наук, старший преподаватель. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. 119991, Российская Федерация, Москва, Ломоносовский пр-т, д. 27, к. 1; e-mail: nnrostova@yandex.ru

## ИДЕЯ СМЕРТИ БОГА С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ АНТРОПОЛОГИИ

В статье рассматривается идея смерти Бога с точки зрения философской антропологии. Автор подробно разбирает историю формирования этого понятия, отмечая, что интеллектуальной колыбелью для него послужила культура эпохи Возрождения и философия Нового времени, квинтэссенцией которой стало высказывание Л. Фейербаха о том, что тайна теологии кроется в антропологии. Другими словами, Бог провозглашён Фейербахом проекцией человеческой субъективности. Автор статьи показывает, что известному тезису Ф. Ницше «Бог умер» предшествует почти столетняя рефлексия идеи смерти Бога. В частности, она наблюдается у немецких мыслителей Жан-Поля, Гегеля и Гейне. Автор отмечает, что в XX в. редукция фигуры Бога характерна для психоанализа, экзистенциализма, философии постмодернизма, философии сакрального. В современной мысли автор отмечает два направления в осмыслении фигуры Бога – утилитаризм и так называемую философию теологического поворота. Эти направления, по мнению автора, различны не по фундаментальной установке, а по степени откровенности в раскрытии своей позиции. Представители утилитаризма открыто предъявляют свои атеистические послышки, представители философии теологического поворота, по преимуществу, пытаются завуалировать своё желание редуцировать абсолютного трансцендентного Бога.

Ключевой раздел статьи посвящён разбору основных в современной философии интерпретаций идеи смерти Бога. Автор выделяет восемь таких трактовок, а именно: 1) Смерть Бога как смерть метафизики; 2) Смерть Бога как

смерть Смысла; 3) Смерть Бога как рождение автономного Тела; 4) Смерть Бога как атеизм Бога; 5) Смерть Бога как тотальное воплощение; 6) Смерть Бога как смерть телеологии; 7) Смерть Бога как имманентизм; 8) Смерть Бога как смерть человека. Разбирая каждую из этих интерпретаций отдельно, автор показывает проблематичные моменты их аргументации.

Автор делает вывод о том, что подлинная суть идеи смерти Бога раскрывается тогда, когда она рассматривается как реализация философии имманентизма. Прямым следствием этой философии является идея смерти человека. Фигура Бога онтологически обеспечивает возможность антропологического феномена, т. е. автономного и свободного присутствия в мире субъективности. Бог в своей единственности, трансцендентности и абсолютности является той внутренней для человека крепкой, которая позволяет хаосу субъективности выстроиться в порядок сознания. Это позволяет автору заключить, что тайна антропологии, вопреки Фейербаху, кроется в теологии.

**Ключевые слова:** смерть Бога, смерть человека, сознание, субъективность, имманентизм, теологический поворот в философии, антропология, постметафизика, сакральное, атеизм

Однажды, на заре новой эры, корабль, проплывающий тихим вечером мимо острова Пакси, достигла ошеломительная новость. «Великий Пан умер», – возвестил неведомый голос с острова. «Тамуз, – продолжил голос, обращаясь к кормчему, – когда будешь проходить мимо Палоди, объяви о том, что Великий Пан умер». Кормчий исполнил повеление, и в ответ услышал великий плач. Так рассказывает Плутарх историю, послужившую источником культурного мифа. Великий Пан умер, на смену язычеству пришло христианство. И не важно, кем был этот Тамуз, не произошло ли простое совпадение имени случайного кормчего и сирийской транскрипции имени бога Адониса, по которому раздался ритуальный плач, объясним ли Пан в терминах греческой культуры или его фигуру следует разгадывать, исходя из египетской традиции, о чём до сих пор спорят учёные, важно то, что культура освоила эту формулу, взяв её за основу. Время прежней силы истекло. Её теперь теснят иные основания. Но вот на рубеже XVIII–XIX вв. мы вновь слышим: «Бог умер». Человечество снова решается вступить в новую эру.

Формула «Бог умер» является определяющей для современного сознания. Она содержит в себе трамплин, воспользовавшись которым человек приступил к опытам самоконфигурирования. Бог умер, и это событие несёт позитивный смысл, ибо Бог с необходимостью должен быть преодолен, дабы человек родился. Именно такое воодушевление объективировано в этой формуле. Поэтому заявление философии о «смерти Бога» не имеет никакого отношения к Голгофской драме, вопреки мнению некоторых историков мысли и прогрессивных теологов.

Христианский Бог до сих пор на кресте, он вечно умирает за человечество и вечно воскресает, воскрешая тем человека. Он не умер, а «смертью смерть поправ». Философия тем временем редуцирует Бога к этапу формирования Человека. И смыслом этой редукции преисполнены самые изощрённые философские системы, пытающиеся преподнести нам смерть Бога как смерть идола и рождение подлинного Бога. Но подлинность эта на поверку оказывается связанной с человеком, а не с Богом. О новом человеке грежит философия, а не о новом Боге.

## **Ницше**

Событие «смерти Бога» в культуре связано с именем Ницше. Однако его клич явился лишь поздней квинтэссенцией настроения эпохи.

В 1882 г. Ф. Ницше в «Весёлой науке» провозглашает смерть Бога. Безумец, бегающий при дневном свете с фонарём, восклицает: «Где Бог? – воскликнул он. – Я хочу сказать вам это! Мы его убили – вы и я! Мы все его убийцы! Но как мы сделали это? Как удалось нам выпить море? Кто дал нам губку, чтобы стереть краску со всего горизонта? Что сделали мы, оторвав эту землю от её солнца? Куда теперь движется она? Куда движемся мы? Прочь от всех солнц? Не падаем ли мы непрерывно? Назад, в сторону, вперёд, во всех направлениях? Есть ли ещё верх и низ? Не блуждаем ли мы словно в бесконечном Ничто? Не дышит ли на нас пустое пространство? Не стало ли холоднее? Не наступает ли всё сильнее и больше ночь? Не приходится ли среди бела дня зажигать фонарь? Разве мы не слышим ещё шума могильщиков, погребавших Бога? Разве не доносится до нас запах божественного тления? – и Боги истлевают! Бог умер! Бог не воскреснет! И мы его убили! Как утешимся мы, убийцы из убийц! Самое святое и могущественное Существо, какое только было в мире, истекло кровью под нашими ножами – кто смоет с нас эту кровь? Какой водой можем мы очиститься? Какие искупительные празднества, какие священные игры нужно будет придумать? Разве величие этого дела не слишком велико для нас? Не должны ли мы сами обратиться в богов, чтобы оказаться достойными его? Никогда не было совершено дела более великого, и кто родится после нас, будет, благодаря этому деянию, принадлежать к истории высшей, чем вся прежняя история!» [16].

Уже в этих словах Ницше очерчивает смысл события смерти Бога – не должны ли, говорит он, мы сами теперь обратиться в богов? Смерть Бога сулит рождение высшей породы человека. Но смерть Бога оказывается недостаточным основанием для этого. Ведь помимо Бога есть ещё его тень, и нужно, говорит Ницше, победить и её. «Бог мёртв: но такова природа людей, что ещё тысячелетиями, возможно, будут существовать пещеры, в которых показывают его тень. – И мы – мы должны победить ещё и его тень!» [17, с. 71].

Задолго до Ницше ещё жёстче и пронзительнее о смерти Бога высказались три великих немца – Жан-Поль, Гегель и Гейне.

## Жан-Поль

Открывая «внутреннюю Африку» человеческой души, Жан-Поль обнаруживает в ней страх смерти Бога. Страх перед немой вселенной, полной случайностей. Страх перед тем, что разрушает «я». В романе «Зибенкэз», опубликованном в 1796–1797 гг., Жан-Поль приводит речь мёртвого Христа, говорящего с вершины мироздания о том, что Бога нет.

Жан-Поль рассказывает, будто ему привиделся храм на окружённом свинцовым туманом кладбище, по которому бегали никем не отбрасываемые тени. Он вошёл в храм, тени окружили алтарь. «И вот, – говорит Жан-Поль, – снизошёл на алтарь высокий, благородный образ, исполненный вечной боли, и все мёртвые возгласили: “Христе, Бога нет?” И он ответил: “Бога нет”. И тогда не только грудь призраков, но все они забились в конвульсиях и один за другим стали распадаться от страшного трепета. А Христос продолжал: “Я шёл через миры, проникал в горячие звёзды и летел вместе с млечным путём через пустыни вселенной, но Бога нет. Я спускался вниз до последних пределов, куда доходит тень сущего, смотрел в бездну и звал: “Отче, где ты?” – но слышал я лишь гудение вечности, никем не управляемое. Мерцающая радуга жизни повисала над бездной, с неё скатывались капли и падали вниз. Но радугу может зажечь только солнце, а солнца не было! Я искал божественного ока в бесконечной вселенной, но вселенная смотрела на меня пустой бездонной глазницей. Вечность снова и снова пережёвывала самое себя, она лежала на хаосе, сея в нём всё больший распад. Вопиите, разлаженные звуки, разрывайте тени: “Его нет!”» [10, с. 342]. Тени рассеялись. Храм провалился. Земля и солнце исчезли. Мироздание низверглось. «И теперь Христос, – продолжает Жан-Поль, – стоял на вершине безмерного мира и смотрел вниз на усеянную тысячами солнц вселенную, она была подобна руднику, в вечной ночи которого солнца были лампами рудокопа, а млечные пути сереброносными жилами. Когда Христос посмотрел на теснящиеся миры, на факельный танец небесных блуждающих огней, на красно-коралловые островки бьющихся сердец, когда он увидел, как один обитаемый мир за другим бросает свои наполненные тёплым светом души на мёртвое море, подобно морским бомбам, разбрасывающим плавающие огни по волнам, он поднял свой взгляд и устремил его на Ничто, на пустую бесконечность и, будучи преисполнен своей природы Высшего человека, произнёс: “Застывшее, немое Ничто! Холодная, вечная необходимость! Безумная случайность! Вам ведомо то, что есть под вами? И когда же вы совсем разрушите этот воздвигнутый мир и меня? Скажи, случайность, ты не знаешь, что, проносясь ураганом через



звёздную метель, ты задуваешь огни солнц, что рядом с тобой росинки созвездий перестают сверкать? Но до чего же каждый из нас одинок в огромном склепе вселенной, рядом со мной только я! Отче, Отче, где твоя бесконечная грудь, я бы смог отдохнуть на ней! И если каждое я есть свой собственный отец и создатель, почему оно не должно быть и своим собственным ангелом смерти?..” ...Христос смотрел вниз, и его взгляд был полон слёз. Он сказал: “Раньше я был на ней. Тогда я был счастлив, тогда у меня ещё был мой вечный Отец. С нагорных мест я смотрел радостно в бескрайнее небо, и моя пронзённая грудь припадала к Его успокоительному образу, и в своей горькой смерти я мог ещё произнести: “Отче, освободи Своего сына из его кровавой оболочки, поднеси его к Своему сердцу!”.. Счастливые, сверхсчастливые жители Земли, вы ещё верите в Него. Может быть, сейчас заходит ваше солнце, и вы падаете на колени в слезах, цветах и сиянии, возносите блаженно-счастливые руки и взываете к открытому небу: “И меня знаешь Ты, Бесконечный, и все мои раны знаешь. В моём вечном упокоении Ты меня примешь и закроешь эти раны”. ...Бедные люди, после смерти никто не уймёт ваши раны! Горемыка, ложащийся больной спиной в землю, чая восстать ото сна прекрасным утром полным правды, добра и радости, пробуждается в бурлящем Хаосе, в вечной ночи. Утро не приходит, не приходит исцеляющей руки, не приходит бесконечный Отец. Смертный, стоящий рядом со мной, молись Ему, если ты ещё жив, или ты потеряешь Его навечно!”» [10, с. 342–343]. Я, говорит Жан-Поль, проснулся и начал молиться. Передо мной был бранный мир и бесконечный Отец.

Для Жан-Поля Христос – уже человек, но его голос пока ещё полон ужаса от того эксперимента, который предстоит человеку, утратившему Бога. Он знает, что без Бога дух рассыпается на «на ртутные шарики бесчисленных я», что осиротевший человек тогда в своей неприкаянности «прилеплен к огромному мёртвому телу природы» [10, с. 340]. Бог умер, но, говорит Жан-Поль, возможен Бог как видение, как тот, кто существует, покуда мы молимся ему. XIX век примет этот эксперимент с радостью.

## **Гегель**

Гегель связывает смерть Бога с несчастным сознанием, с «трагической судьбой достоверности себя самого». Как он говорит, несчастное сознание есть «сознание потери всей существенности в этой достоверности себя и потери именно этого знания о себе, – потери субстанции, как и самости; оно есть скорбь, которая выражается в жестоких словах, что бог умер» [5, с. 416]. Гегелю важно превращение всеобщего в самосознание, чистого духа – в действительный дух, субстанции – в субъект, и точкой этого превращения он полагает смерть Бога.

В 1807 г. в «Феноменологии духа» Гегель пишет: «Смерть посредника есть смерть не только природной стороны его или его особенного для-себя-бытия; умирает не только сорванная с сущности уже мёртвая оболочка, но и абстракция божественной сущности. Ибо посредник, поскольку его смерть ещё не завершила примирения, есть то одностороннее, которое знает “простое” мышления как сущность, знает в противоположности к действительности; эта крайность самости ещё не обладает одинаковой ценностью с сущностью; это обретается самостью только в духе. Следовательно, смерть этого представления содержит в себе в то же время смерть абстракции божественной сущности, которая не установлена в качестве самости. Эта смерть есть скорбное чувство несчастного сознания, что сам бог умер. Это жестокое выражение есть выражение просто сокровеннейшего знания себя, возвращение сознания в глубину ночного мрака “я = я”, который вовне себя уже ничего не различает и не знает. Это чувство, следовательно, на деле есть потеря субстанции и её противостояния сознанию; но в то же время это – чистая субъективность субстанции или чистая достоверность себя самого, чего недоставало субстанции как предмету или тому, что непосредственно, или чистой сущности. Таким образом, это знание есть одушевление, в силу которого субстанция стала субъектом, её абстракция и безжизненность умерли, она, следовательно, стала действительной и простым и всеобщим самосознанием» [5, с. 434–435].

Переводчики и комментаторы Гегеля часто видят в его словах о смерти Бога цитату из гимна Лютера. У Лютера, равно как и в другой христианской литературе, близкой по времени к Лютеру и последующей, действительно встречается фраза о смерти Бога. Лютер пишет о Христе, который лежит в оковах смерти. Но далее продолжает: отданный за наши грехи, и снова он воскреснет и дарует нам жизнь. Тот же христианский мотив содержит гимн Иоганна Риста. Он пишет:

О великая беда!  
Сам бог умер,  
На кресте погиб,  
И этим Царствие Небесное  
С любовью заработал для нас.

В этих гимнах воспевается спасительная жертвенность Христа, а не тотальная смерть Бога, которая противоречит идее спасения. Гегеля же волнует именно эта тотальность. Он ссылается на Паскаля, который видел в мире утрату Бога. Но обходится с ним так же, как и с истинами христианства. Паскаль говорит: «То, что является нам, не свидетельствует ни о совершенном отсутствии, ни о явном присутствии божества, но о присутствии Бога сокровенного. На всём лежит эта печать. Единственный, кто знает природу, – знает ли он её лишь на горе себе?.. Нельзя, чтобы он вовсе ничего не видел; нельзя также, чтобы он видел так много, что мог

бы вообразить, будто обрёл Бога; но пусть он видит достаточно, чтобы знать, что он Его утратил; ведь, чтобы знать о своей утрате, нужно видеть и не видеть; это как раз и есть нынешнее состояние природы» [18, с. 202]. Бог ни открыт, ни закрыт, но, по словам пророка, сокровенен. Что значит: Бог сокровенен? Это значит, что Бог открывается в смирении. Или, как говорит Паскаль, Он даёт достаточно света ищущим Его и достаточно тьмы отвернувшимся от Него. Знать об утрате Бога – значит постичь свою греховность, открыть смысл Христа. Сознание утраты Бога – это не смерть Бога, это смерть ветхого человека, момент обращения, узрение света, который открывает мир как разлад и Христа как Истину. «Если бы вовсе, – пишет Паскаль, – не было тьмы, человек не осознал бы своей греховности; если бы вовсе не было света, человек не надеялся бы на исцеление. Итак, это не только справедливо, но и на пользу нам, что Бог отчасти сокровенен, отчасти открыт, потому что для человека равно опасно и знать Бога, не зная своего ничтожества, и знать своё ничтожество, не зная Бога» [18, с. 200]. Сокровенность – это испытание, дверь, преграждающая путь фамильярному отношению к Богу, равно как и любовь Бога, не желающего тирании самоутверждения над человеком. Гегель желает видеть здесь лишь тезис о пустотах, уготованных миром Богу.

Что значат «жестокие» слова «бог умер»? Они, говорит Гегель, «просто» значат сокровеннейшее знание себя, чистую достоверность себя ценой потери субстанции. Абстрактная и безжизненная божественность умирает, позволяя родиться субъекту. Возвращение сознания в глубину ночного мрака «я = я» не есть смерть или безумие, но одушевление человеком субстанции, или, что то же самое, учреждение себя в преодолении её самодовлеемости. Другими словами, Бог – это помеха для достоверности человека. Преодолевая Бога, человек достигает своей истины. Или, как говорит Гегель, субстанция становится субъектом.

Понятие субъекта Гегелю необходимо для того, чтобы уйти от статики субстанции, чтобы рассматривать бытие не только как природу, но и как человека. Кожев резюмирует суть гегелевской системы: «...Гегель принимает иудео-христианскую антропологическую традицию лишь в её крайне атеистической форме. Абсолютный Дух или Субстанциальный Субъект, о которых говорит Гегель, не тождественны Богу. Гегелевский Дух представляет собой пространственно-временную тотальность природного Мира, которая включает в себя человеческий Дискурс, раскрывающий этот Мир и самого себя. Другими словами, Дух есть Человек-в-Мире: смертный Человек, живущий в Мире, лишённом Бога, и говорящий обо всём том, что существует, и обо всём том, что он создаёт, включая самого себя» [13, с. 146].

Уходя от античной модели человека к иудео-христианской, позволившей говорить о человеке как о свободном индивидуе, Гегель преодолевает и последнюю. Для него дух – это человеческий дух, а не божественный. И именно он обожествляется.

Сутью гегелевской системы Кожев называет идею смерти. Именно добровольная осознанная смерть человека, его принципиальная конечность делает возможной диалектику. Смерть – это залог свободы человека. От вечной статики Бытия и Бога, от детерминированности данным спасает смертность как момент отрицания наличного. Смерть, говорит Кожев, есть высшее проявление свободы. «Человек не мог бы быть свободным, если бы он, по самой своей сущности, не был смертным. Свобода есть независимость от данного, то есть возможность отрицать его таким, как оно дано, и только через добровольную смерть человек может избежать захваченности какими бы то ни было условиями наличного существования. Если бы Человек не был бы смертен, если бы он не имел возможности “без необходимости” предать себя смерти, то он не смог бы избежать жёсткой определённости тотальностью наличного Бытия, которую, в таком случае, вполне можно было бы назвать “Богом”» [13, с. 172–173]. Здесь смерть Бога совпадает со смертью человека. Упраздняя власть тотальной данности, человек извлекает свободу. Смерть Бога есть прощание с субстанцией, и в том же самом смысле есть смерть человека наличного, природного, античного. Перефразируя Делёза, можно сказать, что Гегель призывает убить в себе Бога, преодолеть субстанцию, позволяя высвободиться свободе субъекта. Идея конечности привносит в мир возможность становления, динамики как пространства свободы. Кожев поэтически назовёт гегелевского человека ошибкой бытия. Но эта ошибка становится возможной благодаря необратимому приятию на себя атрибутов Христа – свободы, индивидуальности, историчности.

Гейне говорит, что Гегель выстраивал такие сложные рассуждения, будто бы опасаясь, что его поймут.

## Гейне

В 1835 г. в книге «К истории религии и философии в Германии» Г. Гейне с «чувством неизъяснимого ужаса» вещает нам о духовной катастрофе, разразившейся в германском мире, и уподобляет её Великой Французской революции, ибо она рушит старый образ мысли, рвёт связи с прошлым и отсекает все традиции. «Наша грудь, – пишет Гейне, – полна ужасающего сострадания – к смерти готовится сам старый Иегова. Мы так хорошо знали его, с его колыбели в Египте, где он воспитывался среди божественных тельцов, крокодилов, священных луковиц, ибисов и кошек. Мы видели, как он распрощался с этими соучастниками детских игр и с обелисками и сфинксами родной нильской долины и как в Палестине стал он у бедного пастушеского народа маленьким Богом-Царём и обитал в собственном дворце-храме. Мы видели затем, как он соприкоснулся с ассирийско-вавилонской цивилизацией и отринул от себя свои слишком человеческие страсти, перестал изрыгать только гнев и

месть, во всяком случае перестал немедленно обрушиваться громом по поводу всякой мелкой подлости. Мы видели, как он переселился в Рим, в великую столицу, где он отрёкся от всех национальных предрассудков, провозгласил небесное равенство всех народов и с помощью столь прекрасных фраз образовал оппозицию против старого Юпитера и так долго интриговал, пока не добился главенства и не подчинил себе с высоты Капитолия и град и мир – *urbem et orbem*. Мы видели, как он всё более и более одухотворялся, как он стонал в блаженной расслабленности, как он сделался любвеобильным отцом, всеобщим другом человечества, благодетелем вселенной, филантропом... Всё это ничем не могло ему помочь. Слышите звяканье колокольчика? Преклоните колена... Это несут святые дары умирающему Богу» [6, с. 132–133].

Бог умирает, и причину его смерти Гейне видит в немецкой философии. Канта он называет «великим разрушителем в царстве мысли», который «далеко превзошёл своим терроризмом Максимилиана Робеспьера» [6, с. 139]. Именно с его «Критики чистого разума», вынесшей вопрос о Боге за скобки, начались необратимые идейные сдвиги. Завершил «великий цикл революции» Гегель [6, с. 196]. Но это не значит, что революция в прошлом. Революция – в будущем. Гейне предчувствует её нарастающую мощь. Христианство, говорит он, ослабило германский воинственный дух. Но этот «талисман» покидает его. Настанет день, и воинственность вновь покажет себя: «...из забытого мусора восстанут старые каменные боги, протрут глаза, засыпанные тысячевековой пылью, и, наконец, поднимется на ноги Тор со своим исполинским молотом и разгромит готические соборы...» [6, с. 200].

## **От интеллектуальной колыбели до наших дней**

Событие смерти Бога было подготовлено эпохой Возрождения и философией Нового времени. Обратную сторону антропоцентризма эпохи Возрождения, при котором человек приоткрыл свою звериную суть, описал А. Лосев [14]. Философию Нового времени определил Декарт. Для него человек стал субъектом, который сам в себе ищет удостоверение себя и мира и сам устанавливает себе закон. Знаменитое *cogito ergo sum* говорит о новом положении человека, который отныне становится основанием достоверности и истины. Как замечает Хайдеггер, христианство в Новое время продолжает существовать, но теперь оно подобно свету угасшей тысячелетие назад звезды. Оно уже более не имеет силы, ибо оказывается неспособным создавать само. Оно лишь приспособливается к себе завоевания модерна.

Свобода создавать самому себе закон теснит свободу Откровения. В XVII в. оформилось представление об автономии морального и правового мира по отношению к миру религиозному. Гуго Гроций сформу-

лировал идею естественного права. Для него «естественное право настолько неизменно, что изменить его не может даже Бог... Так же как Бог, – говорит Гроций, – не мог повлиять на то, чтобы дважды 2 не было четыре, Он не может повлиять и на то, чтобы дурное по своей внутренней природе не было дурным» [9, с. 208]. Отныне Богу приходится приспособливаться к истинам мира.

Религию Откровения, конкретность христианства потеснила идея естественной религии. Понятие об общей для всех религий истине, к которому пришли уже Х.Л. Вивес, Ж. Боден, Дж. Бруно, берёт на вооружение деизм Просвещения. Но философия Нового времени преодолела и деизм, равно как и пантеизм, поставив фигуру Бога под вопрос.

Юм и Кант свели религию к здравому смыслу. Для Фихте Бог оказался моральным порядком, который осуществляет сам человек. Другими словами, Бог существует в той мере, в какой человек актуализирует этот порядок. Гегель связал нерасторжимой связью постижение человеком самого себя в Боге с постижением Богом самого себя в человеке. Бог оказался этапом на пути самопознания исторического духа. Бруно Бауэр сравнил Гегеля с ветхозаветным змием и объявил час суда над ним, который должен сделать тайное явным. Вскрывая завуалированную суть гегелевской системы, он показал, что для Гегеля религиозное отношение есть не что иное, как внутреннее отношение самосознания к самому себе, что кажимые различия между сознанием и субстанцией есть лишь производное самого этого сознания, объективирующего свои состояния в религиозные представления. Субстанция – это лишь момент движения, в котором сознание расстается со своей конечностью на пути к самосознанию, которое воспримет бесконечность и всеобщность субстанции как свою сущность. Кто, говорит Бауэр, вкусил религиозное ядро этой системы, «тот умер для бога, ибо он считает бога за мертвеца» [2, с. 60].

Фейербах пошёл дальше, предложив принять «духовные ванны» и освежиться «холодной водой естественного разума» [20, с. 11]. Тайна теологии, говорит он, есть антропология. В глубине сверхъестественных тайн религии лежат естественные истины, «мистерии человеческого рода» [20, с. 22]. Религия есть не что иное, как раздваивание человека в самом себе, объективация собственной сущности и представление её в качестве Другого. Бог – это очищенная, объективированная сущность человека. Другими словами, Бог есть результат субъективных состояний человека, это конфигурация, разворачивающаяся в рамках его имманенции. А это значит, что Бога нет. Нет трансценденций, нет и у человека трансцендентных измерений.

О засилье «имманентизма» в философии писал ещё в 1916 г. С. Булгаков, назвав его «суховеем», тянущим с германского запада: «Лютер, Бауэр, А. Ричль, Гарнак, Эккегарт, Я. Бёме, Р. Штейнер; Кант с эпигонами, Фихте, Гегель, Гартман; Геккель, Фейербах, К. Маркс, Чемберлен –

все эти, – говорит Булгаков, – столь далеко расходящиеся между собою струи германства в “имманентизме”, однако, имеют общую религиозную основу. Столь слабо ощущается в нём расстояние между Творцом и творением, что он роковым образом приближается к миро- и человекобожию разных оттенков и проявлений» [4, с. 8–9].

Набирающая мощь наука позволила О. Конту создать проект позитивной религии человечества. То есть религии без Бога, имеющей в качестве предмета почитания единое и истинное Великое Существо – социальный организм. Понятие религии Конту понадобилось лишь для того, чтобы подчеркнуть примат коллективного над индивидуальным, альтруистического – над эгоистическим, аффективного – над умозрительным в нравственном устройстве социума.

XX век приступил к ещё более смелым антропологическим экспериментам. Бог в психоанализе оказался детерминированным бессознательными душевными процессами. Экзистенциализм разрушил представление о сущности человека, выдвинув на первый план категорию существования и вместе с тем отказав Богу в конституирующей функции по отношению к человеку. Этой стратегией воспользовалась постмодернистская линия, усилив её тем, что устранила из своей онтологии категорию ничто. Философия сакрального, оформившаяся на рубеже XIX–XX вв., подменила абсолютного трансцендентного Бога идеей абстрактного, в конечном итоге приватного сакрального.

Современная мысль в вопросе о фигуре Бога колеблется между утилитаризмом и тем, что в литературе принято называть «теологическим поворотом». Эти позиции, однако, вовсе не задают интеллектуальной амплитуды. Скорее, они синонимично служат выражением одной и той же идеи – идеи преодоления трансцендентного Бога. Позитивно-утилитарный подход к фигуре Бога строится на открытых атеистических позициях, чаще всего оперируя истинами биологии, психологии и социологии. К представителям такого подхода можно отнести Р. Рорти, Р. Докинза, Д. Деннета, А. де Боттона, М. Онфре, С. Харриса, К. Хитченса и др. Философия теологического поворота, напротив, скрывает в своём дискурсе идею смерти Бога, пытаясь её трактовать как смерть *такого* Бога – морального, опредмеченного, наличного, не соответствующего тем самым идее божественности. К представителям философии теологического поворота в широком смысле относятся Э. Левинас, М. Анри, Ж.-Л. Марион, А. Бадью, Дж. Ваттимо, С. Жижек, Дж. Агамбен и др. Наряду с таким прочтением тезиса о смерти Бога следует рассмотреть иные трактовки, характерные для современной философии.

## Что значит смерть Бога?

Приведём наиболее популярные интерпретации идеи смерти Бога.

### 1. Смерть Бога как смерть метафизики

С лёгкой подачи Хайдеггера, комментирующего Ницше, смерть Бога и смерть метафизики стали эквивалентными понятиями. Но так ли это? Что значит смерть метафизики?

Под лозунгом современной философии о смерти метафизики скрывается несколько смыслов. Постметафизика читается как переход от сверхчувственных понятий в описании мира к чувственным, от представления о структуре и статике как основаниях мира – к представлению о его динамике, от оперирования понятием Бога и его объективаций – к его хвале, от понимания философии как системы – к свободе творчества и интерпретаций. Постметафизика не претендует на знание абсолютной истины и завершённое описание бытия, а потому в её рамках нельзя браться не только за доказательство истины и Бога, но и за их опровержение. Напряжение между наукой и религией, верой и атеизмом оказывается снятым. Как говорит Дж. Капуто: «Заявление о смерти Бога имеет целью обезглавить всё, что претендует на главенствующее положение, а это значит – не только воскурения и аромат христианских таинств, но и всё, что притязает быть Последним Словом» [12, с. 200–201].

Очевидно, что понятие смерти Бога содержит смысловой излишек по отношению к понятию смерти метафизики. И в этом «излишке», быть может, кроется и намеренно сокрывается самая суть проблемы – живой конкретный Бог. Смещение рассуждений в область метафизики само по себе уже содержит редукцию фигуры Бога. А потому смерть Бога и смерть метафизики не тождественные понятия.

### 2. Смерть Бога как смерть Смысла

В 1968 г. Р. Барт объявляет о смерти автора. Смерть автора означает смерть Субъекта, прошлого времени и Смысла. Автор перестаёт быть тем, кто имеет замысел о книге, кто вынашивает её и, как отец сыну, всегда ей предшествует. Пришедший на смену автору скриптор, пишет Барт, «отнюдь не тот субъект, по отношению к которому его книга была бы предикатом: остаётся только одно время – время речевого акта, и всякий текст вечно пишется здесь и сейчас» [1, с. 387]. Автор умирает вместе со Смыслом, на смену которому приходит «письмо, не знающее остановки» – множественность смыслов, непрестанное их порождение и одновременно угасание. Барт пишет: «Ныне мы знаем, что текст пред-



ставляет собой не линейную цепочку слов, выражающих единственный, как бы теологический смысл (“сообщение” Автора-Бога), но многомерное пространство, где сочетаются и спорят друг с другом различные виды письма, ни один из которых не является исходным» [1, с. 388]. В таком тексте «расшифровывать нечего», здесь никогда «невозможно достичь дна» [1, с. 389].

Автор, говорит Барт, родился в Новое время, а теперь пришло время ему умереть. Нужно строить рассказ ради рассказа, подобно тому, как это было в первобытных обществах, которые знали шаманов и сказителей. «Десакрализация» автора ведёт, согласно Барту, к освобождению читателя и высвобождению смысла: «Присвоить тексту автора – это значит как бы застопорить текст... замкнуть письмо» [1, с. 389].

В этой знаменитой небольшой работе Барт сказал нам гораздо более того, что первым бросается в глаза. Барт сказал нам, что, когда умрёт автор, тогда родится читатель. Но это значит, что, когда умрёт автор, умрёт и Бог. Барт обозначил проблему автора, с одной стороны, как проблему субъективности автора и её следов в тексте, а с другой, как проблему «застопоренности» текста. Но очевидно, что это не одна и та же проблема. Смысл – это не следы субъективности. Соотношение индивидуальности и гения автора, мелочей его частной жизни и того всеобщего, что он выговаривает, того, что и делает его автором, – это проблема для литературоведов. Но Барт под прикрытием литературоведческих вопросов прокрался в область философии и подступил к неразрывной связи автора и Смысла. А это значит, что Барта волнует не индивидуальность автора, а событие Смысла, которое в своей предельности подразумевает Бога, ибо только в Боге смысл выступает во всей своей абсолютности и трансцендентной силе. Бог есть предельный гарант Смысла. «Не останавливать течение смысла, – говорит Барт, – значит в конечном счёте отвергнуть самого бога и все его ипостаси – рациональный порядок, науку, закон» [1, с. 390]. Течение смысла – не то же, что Смысл. Принципиально ситуативное – не то же, что абсолютное. Хаос – не то же, что порядок. Сама в себе удостоверенная имманенция – не то же, что конституирующая трансценденция. Мир Барта-Гераклита выталкивает из себя категорию Истины, оставляя нас в тотальном сейчас, в котором, как скажет Делёз, не может быть ошибки, ибо всякая ошибка предполагает предшествующую ей истину.

Оставаясь на литературоведческих позициях, Барт Новому времени противопоставляет первобытные сообщества, которые не знают индивидуальности. Но Барт не говорит о том, что индивидуальное и частное в таких сообществах встроено во всеобщее, в жёстко организованную систему табу. Он не говорит о том, что шаман или сказитель выговаривает это всеобщее, тот самый тотальный Смысл, который удерживает мистериальное сообщество. Шаман не рассказывает ради рассказа, но воспроизводит исходный порядок общины. Барт смешивает две

проблемы – проблему рождения индивидуального творчества в Новое время (здесь можно говорить и об эпохе Возрождения), т. е. проблему перехода от мистериальных сообществ к социальным, и проблему Абсолютного Смысла и тотальной процессуальности смыслопорождения. Смысл – это не то, что порождено Автором Нового времени, это то, что индивидуальность стала присваивать себе в Новое время, отвоёвывая на это право у Бога.

Освобождение читателя и смысла, провозглашённое Бартом, означает освобождение от Бога – противопоставление непреходящего абсолютного трансцендентного порядка смене частных субъективных состояний, мира Истины – ситуативности, конституирующего трансцендирования – самодостаточности в имманенции. Не высвобождение смысла и читателя, но смерть и того, и другого подразумевает призыв Барта.

### 3. Смерть Бога как рождение автономного Тела

Нашу культуру, говорит Нанси, определяет евангельская формула «Сие есть тело мое» (Мф. 26,26). Её признают все – и верующие, и неверующие. Символ нашей традиции – тело Бога. То есть тело человека, уточняет Нанси [15, с. 104]. Но есть ли принципиальная разница между телом Бога и телом человека? Это уточнение, равно как и в целом рассуждения Нанси, направлено на то, чтобы уничтожить саму возможность разницы. Дискурсу, строящемуся на бинарных оппозициях «тело-душа», «физическое-психическое», «трансцендентное-имманентное», «смысл-плоть», «внутреннее-внешнее» и проч., он противопоставляет дискурс Тела, снимающий подобные бинаризмы.

Мы создали, говорит Нанси, тело. Но для этого нам понадобилось создать небеса. «А что если, – задаётся он вопросом, – мы и небо придумали лишь затем, чтобы сбрасывать с него тела?» [15, с. 29]. Христианский Бог имеет тело. Но христианский Бог умирает. Для Нанси это означает одно – «Мир тел на подходе» [15, с. 65]. У Бога больше нет тела. Мир перестаёт быть опространствованием Бога. «В действительности, – говорит Нанси, – тело Бога было телом самого человека: плоть человека была тем телом, что даровал себе Господь. Человек есть тело – непреложным образом – или же его не существует: либо тело Бога, либо мир тел, ничего другого» [15, с. 90]. Если так, то в смерти Бога на смену одной конфигурации Тела приходит другая конфигурация Тела. «Бог, Смерть, Плоть: тройное название тела во всей онтотеологии», – говорит Нанси [15, с. 105]. Мир тел, пришедший через смерть Бога, не отсылает более к иным мирам. *Mundus corpus* – мир без Субъекта, «баснословная скученность тел», мир, брезгующий «слабым» и «гиблым» дискурсом подобия и симулякров, это не мир видимостей, но «место реальных протяжений» [15, с. 67]. Здесь Бог отступает, освобождая божественное место нашим телам.

«...Бог, – пишет Нанси, – выказывается мёртвым в качестве мира тел. С одной стороны – божественное тело, разложившееся, сгнившее, окаменевшее – перед лицом Медузы и Смерти, – а с другой, как обратная сторона всё той же смерти Бога, – божественное тело, выставленное в показе, первейшая материальная протяжённость мира тел. Бог бесконечно меняющийся. То есть: Бога нет, как нет и богов, – есть только места. Места: они божественны, потому что освобождены от Тела Господня и от Воплощённой Смерти. Божественны той разомкнутостью, в которой рушится и отступает всё “божественное”, обнажая мир наших тел» [15, с. 91]. Тело Бога во славе – это и есть мир тел на подходе. Перемена в «материи», равно как и Воплощение. Или Творение. Бог делает себе плоть. Бог творит мир. Но, говорит Нанси, творение не есть творение из ничего. Творение – это «такая ситуация, при которой материя вообще (просто то, что существует) в своей основе меняется: творение – не субстанция, но растяжение и расширение “модусов”, или, если говорить точнее, оно показывает то, что есть» [15, с. 91]. Смерть Бога – преодоление «гиблых» дискурсов, христианства, освобождение автономного Тела во славе. Не ясно, однако, отчего человеку для того, чтобы создать тело, потребовалось создать «небеса»? Отчего человеку потребовалось сбросить с этих небес тело и освоить его? Как вообще в такой онтологии возможно говорить о человеке? Человек, равно как и «небеса», невозможны в мире без онтологических разрывов, в мире тотальной материи. Автономность присуща лишь трансценденции. Пафос высказывания Нанси не оправдывается соответствующими по интеллектуальному замаху аргументами. Идея «тела Господня» оказывается несовместимой с миром самоконфигурирующегося Тела.

#### **4. Смерть Бога как атеизм Бога**

«Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты оставил Меня?» (Мф 27:46). Эти слова Христа на кресте будоражат ум верующих и атеистов, художников и обычных людей. Философия усматривает в них атеизм Бога. Жижек, ссылаясь на Г.К. Честетона, видит в атеизме две версии. Атеизм как неверие людей в Бога и атеизм как неверие Бога в самого себя. В «Ортодоксии» Честертон пишет: «Мир содрогнулся и солнце затмилось не тогда, когда Бога распяли, а когда с креста раздался крик, что Бог оставлен Богом. Пусть мятежники ищут себе веру среди всех вер, выбирают Бога среди возрождающихся и всемогущих богов – они не найдут другого Бога-мятежника. Пусть атеисты выберут себе бога по вкусу – они найдут только одного, кто был покинут, как они; только одну веру, где Бог хоть на мгновение стал безбожником» [11, с. 251]. Бог прошёл не только через страдания, но и через сомнения. Жижек заключает: «В традиционном атеизме Бог умирает для людей, которые перестают в Него

верить; в христианстве Бог умирает для Самого Себя» [6, с. 251]. Только христианство обращает сомнение в самого Бога. Только в христианстве «Бог не верит сам в себя» [11, с. 252].

Подобные рассуждения подспудно игнорируют идею абсолютного Бога, редуцируя Троицу к Христу. Эта же уловка характерна для трактовки смерти Бога как Его тотального воплощения.

## 5. Смерть Бога как тотальное воплощение

Эта идея популярна как в философии (например, Ваттимо, Жижек), так и в теологии (см. теологию смерти Бога). Воплощение Бога, венчающееся его смертью, есть прощание с властью трансценденций. Жижек, апеллируя к Гегелю, воспроизводит старую альтицеровскую мысль: «С вочеловечиванием Иисуса, экстернализацией / самоотчуждением божественного переход от трансцендентного Бога к конечным / смертным индивидам оказывается свершившимся фактом. Пути назад уже нет; всё, что есть, всё, что “реально существует”, отныне держится на индивидах; уже больше нет идей Платона или субстанций, существование которых в некотором смысле более реально. При переходе от Сына к Святому Духу снятым оказывается сам Бог: после распятия, после смерти воплощённого Бога универсальный Бог возвращается как Дух общины верующих; ОН есть тот, кто переходит от бытности трансцендентной субстанциальной реальностью к виртуальной / идеальной сущности, существующей лишь как предпосылка действующих индивидов» [11, с. 265].

Что значит: Бог отныне существует как Дух? Или как «Святой Дух»? Это значит, что на кресте умирает трансцендентный Бог. Не только Сын, но и Отец. Жижек предлагает нам усвоить основной урок божественного воплощения: «...конечное существование смертных людей есть единственное вместилище Духа, вместилище, в котором Дух достигает своей актуальности. Это значит, что, несмотря на всю свою фундирующую власть, Дух является виртуальной сущностью в том смысле, что его статус произведен от субъективного предположения; он существует лишь постольку, поскольку субъекты действуют так, как если бы он существовал. Его статус аналогичен статусу идеологических начинаний, будь то коммунизм или национализм; он есть субстанция индивидов, которые признают себя в нём...» [11, с. 264]. Не стоит, говорит Жижек, видеть в гегелевском Духе какого-то мегасубъекта, речь идёт именно о конечных субъектах, в которых и через которых Бог только и действует. Слова Бадиена из драмы Поля Клоделя «Заложник» кратко выражают суть этого события. Бадиен говорит: «Бог без нас не может ничего сделать». Жижек подхватывает: «...без нас он бессилён, он действует только в нас и через нас, его существование постулируется нашим действием, являющимся

предпосылкой его существования. Поэтому Христос бесстрастен, эфемерен, хрупок: чистый сочувствующий наблюдатель, беспомощный сам по себе» [11, с. 265].

Подобная трактовка паразитирует на редукции христианства к религии Христа. Воплощение Сына Бога подменяется представлением о воплощении Бога Христа. Понятия Сына и Отца смешиваются, позволяя говорить о тотальном божественном воплощении. Святой Дух лишается ипостасного статуса. Другими словами, данная логика рассуждений зиждется на разрушении идеи христианской Троицы.

## **6. Смерть Бога как смерть телеологии**

Жижек предлагает ещё одну трактовку смерти Бога. Отождествляя фигуры Иова и Христа, он видит в них провозвестников страдания. Страдания, не оплаченного смыслом. Подобно описанному Фрейдом сну, в котором умерший мальчик приходит к своему спящему отцу с невыносимым упрёком: «Отец, разве ты не видишь, что я горю?», заставляя его тем самым пробудиться, Христос словами «Отец, почему ты оставил меня?» обращается к трансцендентному Богу, ставя под вопрос его телеологию. «Принимая на себя (не грехи, но) страдания человечества, – пишет Жижек, – Христос ставит Отца перед фактом бессмысленности происходящего» [11, с. 261]. Христос, принявший на себя в своей смерти страдания и бессмысленность мира, – это радикальный ответ потустороннему Богу смысла. Жижек пишет: «Наследие Иова запрещает нам искать убежище в привычной трансцендентной фигуре Бога как тайного властелина, знающего смысл того, что, с нашей точки зрения, представляется бессмысленной катастрофой; в Боге, созерцающем всю перспективу в целом, в рамках которой болезненные пятна – это составляющие глобальной гармонии. Не постыдно ли считать события, подобные Холокосту или смерти миллионов людей в Конго, пятнами на общем фоне, которые в конечном счёте способствуют тотальной гармонии? Есть ли такое целое, которое может телеологически оправдать и таким образом искупить / снять даже Холокост? Смерть Христа на кресте означает необходимость отказа от представлений о Боге как трансцендентном опекуне, гарантирующем счастливый исход наших дел; гарантия исторической телеологии – это то, что смерть Христа на кресте есть смерть такого Бога, она повторяет установку Иова и отвергает любой глубокий смысл, отвлекающий от жестокой реальности исторических катастроф» [11, с. 260].

Правда, такое сравнение Иова и Христа кажется натянутым, ведь, как отмечается в христианской литературе, Иов – не Христос. Если бы Иову была ведома истина «блаженны плачущие», он бы не стенал, но в высшей степени был духовно восхищён.

## 7. Смерть Бога как имманентизм

В русской философии встречается понятие имманентизма как отрицание запредельных величин, а в современной западной философии Чарльз Тайлор вводит понятие «закрытого мира», или «горизонтального» мира [19], т. е. мира, исключающего трансцендентное и делающего его немислимым для находящегося внутри его структуры. Понятие закрытого мира Тайлор связывает с идеей смерти Бога. Суть этой идеи он видит в следующем: «...в современном мире возникли такие условия, при которых уже невозможно честно, рационально, без смущений, фальсификаций или смирения ума верить в Бога. Эти условия не оставляют нам ничего, во что можно верить, кроме самого человека – человеческое счастье, человеческий потенциал, героизм...» [19, с. 39]. Другими словами, предельным горизонтом человека оказывается сам человек.

Понимание идеи смерти Бога как реализации философии имманентизма приоткрывает её подлинную суть и последствия, ключевым из которых будет идея смерти человека.

## 8. Смерть Бога как смерть человека

Мариону, паразитирующему на идее смерти *такого* Бога, ничего не остаётся, как объявить заключение от смерти Бога к смерти человека пошлым и непристойным. Однако в философии оно популярно. Его придерживаются Фуко и Делёз.

Фуко считает, что Ницше первым осуществил попытку избавить философию от антропологического сна: «...через филологическую критику, через биологизм особого рода Ницше достиг той точки, где человек и бог сопринадлежны друг другу, где смерть бога синонимична смерти человека и где грядущее пришествие сверхчеловека означает прежде всего неминуемость смерти бога» [21, с. 437].

В работе о Ницше Делёз насчитывает пять смыслов смерти Бога.

1. Иудейский Бог предаёт сына смерти, чтобы сделать его независимым от Него и посылает иудейского народа, высвобождая смысл любви к жизни и космополитизма. 2. На кресте умирает старый Бог и рождается новый – Отец умирает, Сын переделывает для нас Бога. Он требует не страха, но любви и веры. 3. Фальсификация Павла, который заставил видеть в смерти Христа искупление за человеческие грехи. 4. Неблагодарный реактивный человек, неспособный вынести сострадание Бога, его любопытство и видение потаённых уголков человеческой души, умерщвляет его и сам становится на место «бестактного» свидетеля [7, с. 305–308]. 5. Постижение подлинного Христа, избавленного от «Павловой мифологии», Христа, понятого вслед за Ницше как буддиста. Этого кроткого и лишённого злопамятности Христа, проповедующего светлую смерть и пассивное угасание, Делёз называет «птицей Будды».

Комментируя Фуко, Делёз вновь возвращается к Ницше. «Из Ницше делают философа, провозгласившего смерть Бога, и тем самым искажают его мысль. Последним философом смерти Бога был Фейербах: он показал, что поскольку Бог всегда был всего лишь разглаженной формой человека, то человек должен гибнуть и свёртывать Бога. Но для Ницше это уже была старая история» [8, с. 168]. Ницше не философ смерти Бога. Ницше – философ смерти человека (аналогичное замечание сделал С. Булгаков [3, с. 50]). Пока есть Бог, собственно человек, человек как конфигурация сил, как «форма» не существует. Человек появляется ценной смерти Бога. Но форма-человек в самой себе содержит смерть человека. Делёз отмечает три аспекта этой смерти: в отсутствие Бога у человека нет гаранта идентичности; конечность человека; рассредоточение схем организации жизни как способ существования человека.

## **9. Резюме**

Все трактовки идеи смерти Бога объединяет пафос построения новой онтологии и новой антропологии. Смерть Бога, как бы она ни мыслилась – как укор Сына Отцу или как метаморфозы материи, – означает одно – скрадывание трансценденции в пользу тотальной имманентности, неминуемо ведущее к превращению человека в элемент мира наличного. Антропология становится региональной онтологией, имея дело с имманентной, плюральной, процессуальной природой человека, лишь ситуативно, или, как сказал бы Делёз, в силу соотношения сил отличной от прочих регионов мира. Не случайно темы смерти Бога и смерти человека идут в философии рука об руку. Тайна антропологии оказывается связанной с тайной теологии.

### **Тайна антропологии – это теология**

Отсутствие Бога ставит под вопрос возможность антропологического феномена. Бог как трансценденция есть «выступ» из природной детерминированности, обозначение того разрыва мира, в котором может возникнуть субъективность. Без этого разрыва человек превращается в элемент мира наличного, т. е. в производное от имманентного целого. В европейской философии после смерти Бога эту функцию стало выполнять ничто. Хайдеггер будет говорить о трансцендировании в ничто. Но как возможно говорить о трансцендировании без трансцендентного?

Ничто и Бог – не одно и то же. Ничто – это не трансцендентное, но, как скажет Хайдеггер, обратная сторона бытия. Ничто – это аморфное, недифференцированное имманентное пространство, не имеющее в себе точек отсчёта, т. е. пространство хаоса. В смысле антропологическом важна именно трансценденция, наличие абсолютного трансцендентного единственного центра, который своей трансцендентной

силой, абсолютностью и единственностью давал бы возможность удержать антропологический хаос в форме того, что мы называем человек, т. е. в форме сознания.

Сознание – это всегда противоположность хаосу состояний, это результат самоупорядочивания антропологического хаоса. Порядок возможен только благодаря тому, что может положить начало этому порядку. Но что может упорядочить хаос? Как возможно начало начал? Для этого должен быть какой-то первичный запрет, который бы своим длением заставил хаотичное выстроиться в порядок. Этот первичный запрет принципиально единственен, ибо множественность сохраняет хаос. Первичный единственный запрет даёт возможность появиться сложнейшей утончённой структуре, но его внеположенное ряду начало всегда будет единственным. Как поразительно и ясно об этом говорит библейская традиция, начинающая с заповеди заповедей о единстве Бога: «Я Господь, Бог твой... Да не будет у тебя других богов пред лицом Моим» (Исход 20, 2–3). Почему, хочется задаться вопросом, первой заповедью является не более понятное повседневному сознанию «не убивай», «не кради», а столь абстрактное «Бог един»? Потому что эта заповедь есть условие всех остальных заповедей, и в этом смысле она есть заповедь заповедей, то, что позволяет им появиться, то, что даёт им почву, основание. Как пифагорейская единица есть число чисел, которое позволяет появиться числовому ряду. Как первичные абсолютные запреты в других традициях. Например, в буддизме, начинающемся с положения «всё есть страдание». Или в исламе, принятие которого начинается со свидетельствования о том, что нет Бога, кроме Аллаха.

Эта внеположенная «единица», этот центр, дабы иметь силу удерживать собой «вечно шевелящийся» хаос, должен быть абсолютным и иметь силу трансценденции, силу обязательности и внеположенности. Силу того, что существует по принципу «так и никак иначе» и именуется сегодня неоправданно фашизмом. В этом его воинственный характер, который следует читать не превратно, как это даётся в терминах «фашизм», «сталинизм», «террор» и т. п. в смысле внешней агрессии, но в смысле избавления его от характера относительности. Относительное – это явление хаоса. Абсолютное – это условие порядка, та внутренняя скрепа, которая его охраняет от ситуативности, природа его самого.

Тема первичного запрета с поразительной настойчивостью будет возникать у лучших умов Европы. Например, у Фрейда, Батая, теоретиков тотемизма. И у Фуко, который скажет, что человек вообще начинается с линии непреодолимого. Какая-то мощная интуиция будет не давать покоя тем, кто соприкоснулся с религиозными и антропологическими феноменами на их стыке. Но главным здесь является вопрос о природе этого запрета. Чтобы иметь силу, запрет должен быть внутренним. Он должен быть само-запретом, нарушение которого ведёт к само-наказанию, с примерами которого мы встречаемся в первобытных обществах.



Как говорит Фрейд, человек первобытных обществ, нарушивший табу, ложится и умирает не от наказания, но от само-наказания, от того, что сделало его бытие невозможным. Этот интимный характер запрета как внутренний источник структуры сознания представлен в фигуре Бога, или, проще, тотема. А потому можно обратить тезис Фейербаха и сказать, что тайна антропологии кроется в теологии. Именно в Боге человек обретает себя, подобно тому, как хаос приносит плод порядка, а блуждающая субъективность рождает звезду сознания.

### Список литературы:

1. *Барт Р.* Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: Изд. группа «Прогресс», «Универс», 1994. 616 с.
2. *Бауэр Б.* Трубный глас страшного суда над Гегелем. М.: КРАСАНД, 2010. 144 с.
3. *Булгаков С.* Религия человекобожества у Л. Фейербаха. М.: Свободная мысль, 1906. 80 с.
4. *Булгаков С.Н.* Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: Фолио, 2001. 672 с.
5. *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. М.: Академический проект, 2014. 494 с.
6. *Гейне Г.* К истории религии и философии в Германии. М.: Изд. группа «Прогресс», 1994. 232 с.
7. *Делёз Ж.* Ницше и философия. М.: Ad Marginem, 2003. 392 с.
8. *Делёз Ж.* О смерти человека и о сверхчеловеке // *Делёз Ж.* Фуко. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998. С. 160–171.
9. *Дильтей В.* Воззрение на мир и исследование человека со времён Возрождения и Реформации. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. 464 с.
10. *Жан-Поль.* Мёртвый Христос говорит с вершины мироздания о том, что Бога нет // *Логос.* 1994. № 6. С. 340–345.
11. *Жижек С.* От Иова к Христу: прочтение Честертона через апостола Павла // *Логос.* 2011. № 3. С. 246–266.
12. *Капуто Дж.* Как секулярный мир стал постсекулярным // *Логос.* 2011. № 3. С. 186–205.
13. *Кожев А.* Идея смерти в философии Гегеля. М.: Логос, Прогресс-Традиция, 1998. 208 с.
14. *Лосев А.* Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1978. 623 с.
15. *Нанси Ж.-Л.* Corpus. М.: Ad Marginem, 1999. 255 с.
16. *Ницше Ф.* Весёлая наука. [Электронный ресурс] URL: <http://www.klex.ru/37t> (дата обращения: 18.01.2016).
17. *Ницше Ф.* Весёлая наука: злая мудрость. М.: Триада-Файн, 1993. 239 с.
18. *Паскаль Б.* Мысли. М.: Изд-во имени Сабашниковых, 1995. 481 с.
19. *Тайлор Ч.* Структуры закрытого мира // *Логос.* 2011. № 3. С. 33–55.
20. *Фейербах Л.* Сущность христианства. М.: Мысль, 1965. 416 с.
21. *Фуко М.* Слова и вещи. М.: Прогресс, 1977. 487 с.

## SCIENCES OF MAN

**Natalia ROSTOVA**

Ph.D in Philosophy, Senior lecturer. Lomonosov Moscow State University. Lomonosovsky prospect 27/1, Moscow 119991, Russian Federation; e-mail: Nnrostova@yandex.ru

### THE IDEA OF DEATH OF GOD FROM THE POINT OF VIEW OF ANTHROPOLOGY

The article discusses the idea of God's death from the point of view of philosophical anthropology. Examining in detail the history of the formation of this concept the author notes that its intellectual cradle are the culture of the Renaissance and the philosophy of the New time, the quintessence of which is the statement of L. Feuerbach that the mystery of theology lies in anthropology. In other words, Feuerbach proclaims God the projection of human subjectivity. The author shows that the well-known thesis of F. Nietzsche "God is dead" is preceded by almost a century of reflection on the idea of the death of God, in particular by German thinkers Jean Paul, Hegel, and Heine. The author notes that in the twentieth century the reduction of the figure of God is characteristic of psychoanalysis, existentialism, philosophy of postmodernism, philosophy of sacred. The author notes two trends in the interpretation of the figure of the God in modern thought – utilitarianism and the philosophy of the so-called theological turn. According to the author, these trends are not different in a fundamental attitude, but in the degree of sincerity in disclosing their position. Advocates of utilitarianism openly impose their atheistic premises; the advocates of philosophy of the theological turn are trying to obscure the desire to reduce the absolute transcendent God.

In the key section, the author examines the main modern interpretations of the idea of death of God. She identifies eight of such interpretations: 1. The death of God as the death of metaphysics; 2. The death of God as the death of meaning; 3. The death of God as the birth of the Autonomous body. 4. The death of God as the atheism of God; 5. The death of God as the total embodiment; 6. The death of God as the death of teleology; 7. The death of God as immanentism; 8. The death of God as the death of a man. Examining

each of these interpretations separately, the author shows the problematic points in their argument. In particular, the identification of the idea of the death of God and the death of metaphysics itself provides the reduction of the figure of God, as metaphysics deals with the term supersensible, leaving out the figure of the concrete living God.

In Nancy's approach, the death of God marks the birth of the Autonomous body. To the discourse built on binary oppositions "body-soul", "physical-psychic", "transcendental-immanent", "meaning-flesh", "internal-external" and so on, Nancy contrasts the discourse of the Body, that conceals such binarism. The event of the death of God, according to Nancy, means that one configuration of the Body substitutes another configuration of the Body. However, the presented ontology eliminates the idea of man and the idea of God, or "the heavens" with inherent autonomy, as Nancy says. Man, as well as "heaven", is impossible in a world without ontological gaps, in a world of total matter. Autonomy is inherent only in transcendence. Therefore, Nancy's idea of "God's body" is incompatible with the world of the self-configuring Body.

The interpretation of the words of Christ on the cross "My God, my God! Why hast Thou forsaken me?" (Matt 27:46), as well as the interpretation of the death of God as His total incarnation are built on the original ignoring of the idea of absolute God, on the reduction of the Trinity to Christ. Another interpretation of the words of Christ on the cross refers to the idea of suffering, not paid by sense. Christ with the words "Father, why hast Thou forsaken me?" addresses to the transcendent God, questioning his teleology. Taking upon himself in his death the suffering and meaninglessness of the world, he becomes a radical response to the otherworldly God of sense. However, the appeal to the meaninglessness of suffering and the comparison of Christ with the Job do not correspond to the Christian idea of suffering. According Christian literature, if Job knew the truth "blessed are those who mourn", he would not wail and would be spiritually elated.

In Russian philosophy, the concept of immanentism represents a denial of transcendent values, and in modern European philosophy, Charles Taylor introduces the notion of "closed world", or "horizontal" world, i.e. the world, that excludes the transcendental and make it unthinkable for its inner structure. Taylor connects the concept of the closed world with the idea of death of God, according to which the ultimate horizon of man is man himself.

The understanding of the idea of the death of God as the realization of philosophy of immanentism reveals its true nature and consequences, the main of which is the idea of the death of man. The figure of the God ontologically provides the possibility of an anthropological phenomenon, that is, autonomous and free presence in the world of subjectivity. God, in his uniqueness, transcendence and absoluteness is the internal bond, which enable the chaos of subjectivity to line up in the order of consciousness. This allows the author to conclude that the mystery of anthropology, contrary to Feuerbach, lies in theology.

**Keywords:** death of God, death of man, consciousness, subjectivity, immanentism, the theological turn in philosophy, anthropology, post-metaphysics, sacred, atheism

## References

1. Barthes, R. *Izbrannyye raboty. Semiotika. Poetika* [Selected works. Semiology. Poetics]. Moscow: Progress Publ., 1994. 616 pp. (In Russian)
2. Bauer, B. *Trubnyi glas strashnogo suda nad Gegelem* [The Trumpet of the Last Judgement against Hegel]. Moscow: KRASAND Publ., 2010. 144 pp. (In Russian)
3. Bulgakov, S. *Religiya chelovekobožestva u L. Feierbakha* [The religion of man-god in L. Feuerbach]. Moscow: Svobodnaya mysl' Publ., 1906. 80 pp. (In Russian)
4. Bulgakov, S. *Svet Nevechernii: Sozertsaniya i umozreniya* [The Unfading Light: Contemplations and Speculations]. Moscow: AST Publ., Kharkov, Folio Publ., 2001. 672 pp. (In Russian)
5. Caputo, J. "Kak sekulyarnyi mir stal postsekulyarnym" [How Secular World Became Post-Secular], *Logos*, 2011, no 3, pp. 186–205. (In Russian)
6. Deleuze, G. "O smerti cheloveka i o sverkhcheloveke" [On the Death of Man, and Superman], in: G. Deleuze, *Fuko* [Foucault]. Moscow: Gumanitarnaya literature Publ., 1998, pp. 160–171. (In Russian)
7. Deleuze, G. *Nitsše i filosofiya* [Nietzsche and Philosophy]. Moscow: Ad Marginem Publ., 2003. 392 pp. (In Russian)
8. Dilthey, W. *Vozzrenie na mir i issledovanie cheloveka so vremen Vozrozhdeniya i Reformatsii* [World View and Investigation of Man from the Renaissance and Reformation]. Moscow: St. Petersburg, Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2013. 464 pp. (In Russian)
9. Feuerbach, L. *Sushchnost' khristianstva* [The Essence of Christianity]. Moscow: Mysl' Publ., 1965. 416 pp. (In Russian)
10. Foucault, M. *Slova i veshchi* [Words and Things]. Moscow: Progress Publ., 1977. 487 pp. (In Russian)
11. Hegel, G. W. F. *Fenomenologiya dukha* [The Phenomenology of Spirit]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2014. 494 pp. (In Russian)
12. Heine, H. *K istorii religii i filosofii v Germanii* [On the History of Religion and Philosophy in Germany]. Moscow: Progress Publ., 1994. 232 pp. (In Russian)
13. Jean Paul. "Mertvyi Khristos govorit s vershiny mirozdaniya o tom, chto Boga net" [Speech of the Dead Christ from the Universe that There Is No God], *Logos*, 1994, no 6, pp. 340–345. (In Russian)
14. Kozhev, A. *Ideya smerti v filosofii Gegelya* [The idea of death in Hegel's philosophy]. Moscow: Logos Publ., Progress-Traditsiya Publ., 1998. 208 pp. (In Russian)
15. Losev, A. *Estetika Vozrozhdeniya* [The Aesthetics of the Renaissance]. Moscow: Mysl' Publ., 1978. 623 pp. (In Russian)
16. Nancy, J.-L. *Corpus* [Corpus]. Moscow: Ad Marginem Publ., 1999. 255 pp. (In Russian)
17. Nietzsche, F. *Veselaya nauka* [The Gay Science]. [<http://www.klex.ru/37t>, accessed on 18.01.2016]. (In Russian)

18. Nietzsche, F. *Veselaya nauka: zlaya mudrost'* [The Gay Science: Wicked Wisdom]. Moscow: Triada-Fain Publ., 1993. 239 pp. (In Russian)

19. Pascal, B. *Mysli* [Thoughts]. Moscow: Sabashnikovs Publ., 1995. 481 pp. (In Russian)

20. Taylor, Ch. "Struktury zakrytogo mira" [Closed World Structures], *Logos*, 2011, no 3, pp. 33–55. (In Russian)

21. Žižek, Slavoj. "Ot Iova k Khristu: prochtenie Chestertona cherez apostola Pavla" [From Job to Christ: A Paulinian Reading of Chesterton], *Logos*, 2011, no 3, pp. 246–266. (In Russian)